

T A U L A

quaderns de pensament



núm. 25-26 / 1996

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

25-26

(gener-desembre 1996)

Palma, 1996

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101087974

Taula. Quaderns de pensament, núm. 25-26 1996
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Bartomeu Mulet, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Verma.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 1996

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1996

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Jorvich S.L. C/ de Francesc de Borja Moll, 22. 07003 Palma.

ÍNDICE

Problemàtica de la Societat del benestar

<i>Presentació</i>	7
Bartomeu Mulet	
TEMA	9
<i>“Ser-genérico” como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad</i>	11
Gabriel Amengual	
<i>Redes y el Trabajo Social</i>	29
José Francisco Campos	
<i>Trabajo Social y modelo sistémico: Una cuestión de reglas</i>	39
José Francisco Campos	
<i>Familia, Estado y reproducción social: la operacionalización del concepto de desmercantilización</i>	57
M. Antònia Carbonero	
<i>La Sociologia de la Cultura i la problemàtica actual de la Societat del benestar</i>	81
Bartomeu Mulet	
<i>La pobreza del más rico. Nietzsche y el problema de la donación</i>	97
Sebastià M. Pascual	
<i>Identidad Nacional, reconocimiento y democracia</i>	109
Bernat Riutort	
<i>La relació entre valors i comportaments</i>	133
Jesús Vicens	
ESTUDIS	143
<i>La interacción entre ciencia, tecnología y sociedad: actitudes de los estudiantes</i>	145
Ángel Vázquez i María Antonia Manassero	
RECENSIONES BIBLIOGRÀFIQUES	167



PRESENTACIÓ

El pensament social, la sociologia i el treball social són tres conceptes importants per comprendre els fenòmens de la societat actual, anomenada del benestar, i intervenir-hi, si escau. Societat tan complexa i al mateix temps presentada sovint com la millor de les possibles.

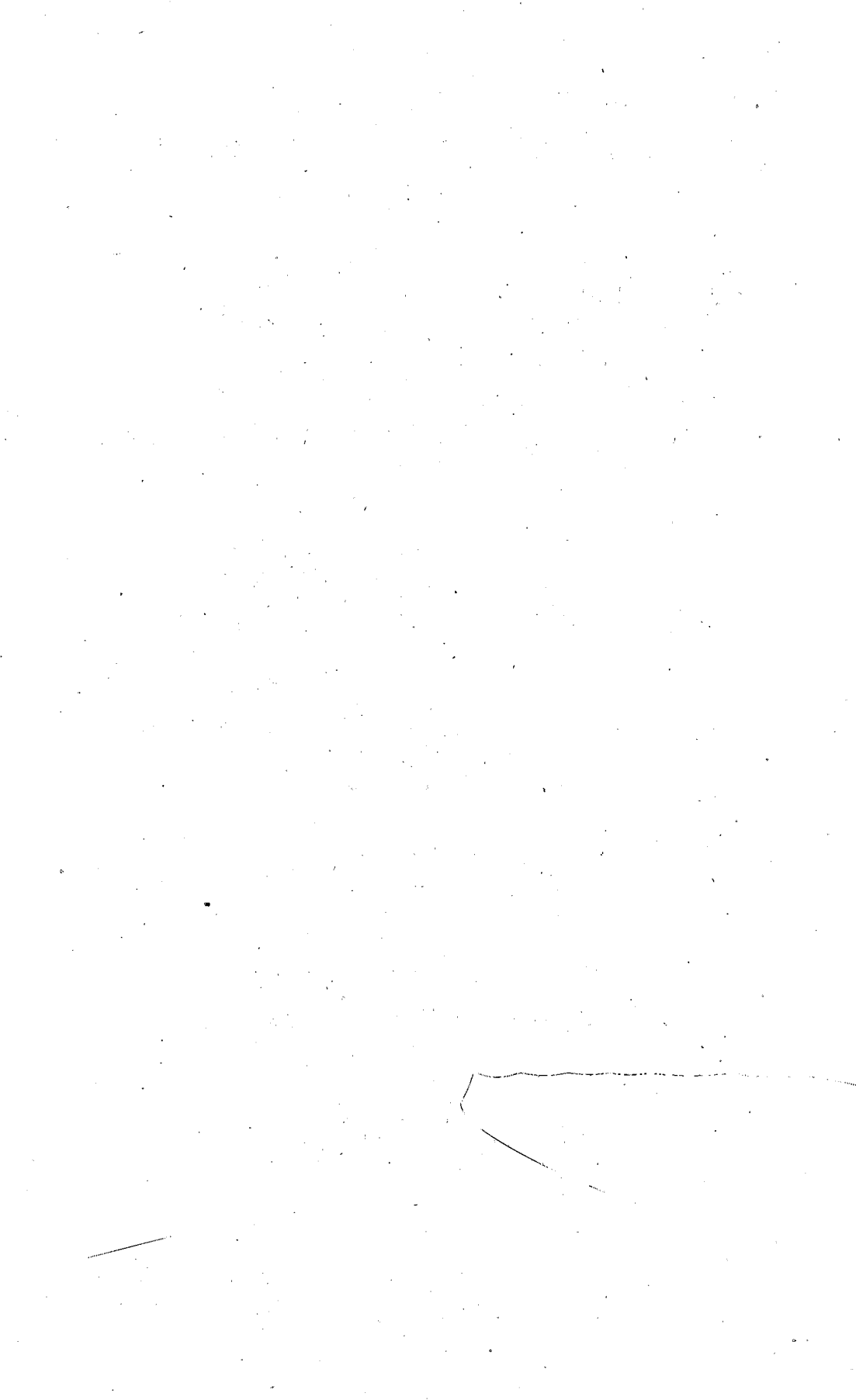
En una realitat social sofisticada com la que ens ha tocat viure a final del segle XX, és positiu reflexionar sobre els problemes que es generen a la societat del benestar, així com sobre les contradiccions que s'hi produeixen. Això es pot dur a terme des d'enfocaments molt diversos i igualment amb el dret que els tinguem en compte.

Filosofia i sociologia es poden donar la mà per pensar sobre aquesta realitat social, per oferir una eina tant teòrica com pràctica, per intervenir en la societat «moderna» des del treball social, que és, en definitiva, el que més ha de tocar de peus a terra.

Solidaritat, diversitat, pobresa, exclusió social són conceptes que es barregen a la societat tecnocràtica, que pareix que no ha de tenir límits per aconseguir el benestar del món més desenvolupat. Però la vida quotidiana ens ensenya que no sempre és així i que es plantegen problemes de difícil solució en una societat jerarquizada i desigualitària, estructuralment parlant.

Per altra banda, l'Estat del benestar pareix que es troba saturat pel grau d'intervencionisme que ha de cobrir, atesa la demanda social que avui en dia s'ha compromès a satisfer, fenomen que provoca constantment l'afirmació que es troba en una crisi difícil de superar, però sempre amb l'esperança posada en el redreçament.

Bartomeu Mulet



Taula (UIB)
núm. 25-26, 1996

Tema



“SER-GENÉRICO” COMO SOLIDARIDAD. LA CONCEPCION DEL HOMBRE COMO SER-GENÉRICO EN CUANTO FUNDAMENTA- CIÓN Y CONCEPTO DE LA SOLIDARIDAD

Gabriel Amengual Coll

RESUMEN: En este escrito se intenta mostrar que la concepción del hombre como ser-genérico (L. Feuerbach y joven Marx) tiene un significado y una función similares a los del término “solidarité” que surge en Francia por los mismos años. Tomando como punto de partida el paralelismo funcional y conceptual (1), se estudian los orígenes (2), el significado (3, 4) y el lugar del “ser-genérico” en la antropología de L. Feuerbach (5).

ABSTRACT: We try to show that man's conception as generic-being (L. Feuerbach and the young Marx) has a similar meaning and function as “solidarité” which arose in France at the same years. Starting from this functional and conceptual parallelism (1), we study the origins (2), meaning (3,4), and place of “generic-being” in L. Feuerbach anthropology (5).

1. El paralelismo entre ‘Solidarité’ y ‘Gattungswesen’ como punto de partida

Mientras en Francia se constata un ascenso y puesta en primer plano de la noción de “solidarité”, en vano buscamos el mismo término en el contexto equivalente alemán. En efecto en el segundo tercio del siglo XIX la noción de solidaridad, originariamente propia del terreno estrictamente jurídico —en el cual significaba una relación jurídica por la que cada co-deudor respondía del total de la suma de la deuda que había contraído conjuntamente con otros, creando la situación por la que cada uno respondía por todos y todos por cada uno— pasa al campo social, convirtiéndose en lema y consigna de una época y de una propuesta de sociedad.¹

¹ Como estudio histórico y sistemático sobre la solidaridad cfr. L. OEING-HANHOFF, “Freiheit und Solidarität”, in: G. PÖLTNER (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, pp. 9-21; sobre su sentido jurídico original cfr. o.c., p. 9. S. FEILBOGEN, “Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich”, in: *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, Leipzig 1915, p. 65 afirma que Jean Baptist Say es el primero en usar el término solidaridad en sentido antropológico, designando un vínculo entre todos los hombres.

En este nuevo sentido, la noción de “solidarité” cobra relevancia especialmente en el “genial”² PIERRE LEROUX (1797-1871), discípulo de Schelling, y destacada figura dentro del socialismo francés. P. Leroux hace de la solidaridad el “remedio del mal”.³ El mal en la sociedad humana consiste en la división del género humano en naciones, familias y propiedades, violando así la esencia de la naturaleza humana, porque anula la unidad del género humano a través del tiempo y del espacio y de la solidaridad mutua entre los hombres. Toda forma de opresión y despotismo es una forma de ruptura de la solidaridad, violación de la unidad y comunión general de los hombres.⁴

Haciendo uso del lenguaje teológico, P. Leroux equipara este mal radical al pecado original y la solidaridad a la solución que aporta Jesús con el “dogma de la unidad y de la fraternidad entre los hombres”.⁵ Esta caridad, propuesta por Jesús, entendida y aplicada en nuestro tiempo, es lo que pretende ser la solidaridad. La sustitución de una palabra por otra indica una asunción y una superación de la caridad, viniendo de esta manera la solidaridad a subsanar la triple imperfección que caracteriza a la caridad, a saber, que 1º el yo no es objeto de amor, 2º es un amor directamente orientado hacia Dios, aspirando a amarlo solamente a él, y 3º el otro queda menospreciado, al ser amado solamente por amor de Dios.⁶ En último término la imperfección se reduce a que falta el amor a uno mismo y a que no se muestra la unidad entre este amor a uno mismo y el amor al otro.⁷

Señalando este triple defecto de la caridad, ya se nos indica qué es la solidaridad. Ante todo, no es un precepto, no es un amor por deber, sino por un sentimiento directo de amistad. Respecto a los otros dejará de ser piedad, conmiseración o compasión, que connotan un rebajamiento del otro, pasando a ser amor y amistad entre iguales.⁸ Dios deja de ser objeto directo de amor propiamente dicho, dado que Dios mismo rechaza dicho amor, porque “Dios no se manifiesta más que en el perfeccionamiento del mundo”.⁹ La solidaridad se convierte, entonces, en la relación directa, sin intermediario, y recíproca entre iguales, por la cual se realiza al mismo tiempo el amor a uno mismo, a Dios y al otro. Esta ‘horizontalización’ del amor cristiano es a la vez su verdadera universalización, dado que así el amor se abre verdaderamente a todo hombre, sin más consideración que la de su humanidad. El humanismo toma el relevo del cristianismo.¹⁰

Con este relevo del amor cristiano por la solidaridad humana¹¹ —además de la relación recíproca e igualitaria, antes mencionada— se obtiene la dimensión de la libertad,

² Así lo llama K. MARX en carta a L. Feuerbach de 3 octubre 1843, in: W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1972, 2. Aufl., p. 192.

³ P. LEROUX, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), ed. par Miguel Abensour et Patrice Vermeren, Paris 1985 (Corpus des oeuvres de philosophie en langue française), p. 152.

⁴ P. LEROUX, o.c., pp. 144-149.

⁵ P. LEROUX, o.c., p. 145.

⁶ Cfr. P. LEROUX, o.c., p. 161.

⁷ P. LEROUX, o.c., p. 158.

⁸ P. LEROUX, o.c., p. 164.

⁹ P. LEROUX, o.c., p. 165.

¹⁰ P. LEROUX, o.c., p. 158: “Le Christianisme c'est la plus grande religion du passé; mais il y a quelque chose de plus grand que le Christianisme; c'est l'Humanité”.

¹¹ P. LEROUX, o.c., p. 157.

de la que carecía el amor cristiano. La solidaridad adquiere la dimensión de la libertad, sustrayéndose a la referencia al Dios arbitrario, "terrible".¹² De esta manera el Dios que niega la libertad y exige autonegación, es sustituido por un Dios entendido como vida y fuerza inmanente a la humanidad misma.¹³

Al mismo tiempo que P. Leroux, aunque en un contexto algo diferente, AUGUSTE COMTE (1798-1857) propone, y precisamente como algo propio del espíritu positivo, una filosofía moral que va a "estimular y consolidar el sentimiento del deber, desarrollando siempre el espíritu de colectividad que se encuentra ligado naturalmente con él [con el espíritu positivo]".¹⁴ El espíritu positivo será el que superará tanto el pensamiento teológico como el espíritu metafísico. Supera el pensamiento teológico, porque se caracteriza por estar "siempre preocupado, en todo creyente, en intereses esencialmente individuales",¹⁵ siendo "por su naturaleza esencialmente individual y nunca directamente colectivo", apareciéndole la sociedad humana como "una mera aglomeración de individuos, cuya reunión es tan fortuita como pasajera".¹⁶ El espíritu positivo supera también el espíritu metafísico, porque "en moral nunca ha podido concluir en ninguna otra teoría efectiva que la del desastroso sistema del *egoísmo*", porque "nunca ha podido abarcar realmente el estudio de la especie", y cuyo "pensamiento dominante es constantemente el del *yo*";¹⁷ mientras que "la noción del *nosotros* no podría encontrar aquí ningún lugar directo y distinto".¹⁸ "El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida especulativa, el vínculo de cada persona con todos, en una multitud de aspectos diversos, de manera que se haga involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, extendida convenientemente a todos los tiempos y a todos los lugares".¹⁹

Con este doble inicio, socialista y sociológico, el concepto de solidaridad se convierte en un concepto fundamental de la filosofía social francesa. Dicho concepto recibe un nuevo espaldarazo, a finales del siglo XIX y comienzos del actual, de la mano de las nuevas discusiones entre socialistas e individualistas, con motivo de las nacientes mutualidades de ayuda a los enfermos y a los obreros en huelga,²⁰ y también gracias a su incorporación en importantes proyectos teóricos, entre los cuales cabe destacar la obra de E. Durkheim, *La división del trabajo social* (1893).²¹

¹² P. LEROUX, o.c., p. 167.

¹³ OEING-HANHOFF, art. cit., p. 9.

¹⁴ A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), Vers. cast. y prólogo de J. Marías, Madrid 1980, p. 91.

¹⁵ A. COMTE, o.c., p. 93

¹⁶ A. COMTE, o.c., p. 94

¹⁷ A. COMTE, o.c., p. 92

¹⁸ A. COMTE, o.c., p. 93

¹⁹ A. COMTE, o.c., p. 94s.

²⁰ Cfr. S. FEILBOGEN, "Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich", in: *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, Leipzig 1915, pp. 61ss.

²¹ E. DURKHEIM, *La división del trabajo social* (1893), trad. cast. de Carlos G. Posada, Madrid 1982.

Este contexto semántico, propio de Francia, que parece arrancar de la misma 'fraternidad' de la Revolución del 1789,²² no tiene su exacta equivalencia en alemán (ni tampoco en inglés o en otras lenguas románicas). En efecto, en el alemán este término no se incorpora hasta principios del siglo XX.²³

Y sin embargo, está fuera de toda duda que también, con mayor o menor fuerza, se dan en Alemania movimientos sociales y teóricos semejantes. Esta constatación histórica obliga a buscar el concepto equivalente, que sirva de descripción de la unidad de todos los individuos dentro de la humanidad una y que sea al mismo tiempo fundamentación y exigencia de un comportamiento de mutua ayuda, de unión recíproca entre iguales. Este concepto, por lo menos en L. Feuerbach y en el joven K. Marx, parece no ser otro que el de "ser-genérico" ("*Gattungswesen*"). En efecto, se dan entre ambos muchas equivalencias, tanto semánticas como funcionales, como son, por ejemplo, la afirmación de la unidad genérica de todos los individuos, por tanto su conexión con el concepto de humanidad; la asunción y/o sustitución del ideal religioso por el humanista y la proclamación de la autonomía humana, con sus connotaciones de universalidad, reciprocidad entre individuos, así como su uso significativo con referencia al socialismo o en general su función fundamentadora del mismo.²⁴

Así, pues, partiendo del contexto en que se mueve la filosofía de L. Feuerbach y de la función que ejerce, creemos que se puede establecer un paralelismo entre "solidarité" y "*Gattungswesen*", que justifica entender dichos conceptos en gran parte como equivalentes. El contexto puede ser descrito con el llamado "*Frühsozialismus*" (socialismo primitivo francés), con cuya versión alemana L. Feuerbach²⁵ conecta directamente; con la corriente francesa, en cambio, no parece haber mucha relación explícita, aunque sí intenciones e inquietudes comunes.²⁶ La función de justificación del socialismo de hecho es afirmada por K. Marx, valorando como tal la aportación de L. Feuerbach, en un momento en que su concepto clave era el de "ser-genérico".²⁷

²² Cfr. H. BOUCSEIN, *John Stuart Mill und die Idee der Solidarität*, Frankfurt/M. 1983, pp. 23-26.

²³ El diccionario de Grimm de 1905 y la enciclopedia Brockhaus de 1903 consignan por primera vez este vocablo. Cf. H. BOUCSEIN, *o.c.*, p. 3 nota 1, p. 28 nota 2.

²⁴ Cfr. H. BOUCSEIN, *o.c.*, pp. 28-30, 34s., 39-51.

²⁵ Modo de citar las obras de L. FEUERBACH: *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ss, se cita sólo con el número romano para el volumen y el arábigo para la página; *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1959ss. anteponiendo BJ al número romano del volumen y al arábigo de la página.

²⁶ La relación de Feuerbach con el socialismo alemán viene dada por su conocimiento y admiración por W. Weitling (BJ XIII 138s.), por su influjo en los "verdaderos socialistas" y especialmente en su discípulo K. Grün (Cfr. K. GRÜN, *Feuerbach und die Sozialisten*, Darmstadt 1845), además del influjo sobre los jóvenes hegelianos y en especial, por un tiempo, sobre K. Marx. La conexión con el socialismo francés parece no pasar de la información que recibe a través de A. Ruge y K. Marx (BJ XIII 121, 127). Cfr. G.D.H. COLE, *A History of socialist Thought*, vol. 1: *The Forerunners (1789-1850)*, London 1953, cap. XX und XXI (Vers. cast.: *Historia del pensamiento socialista*, vol. I *Los precursores 1789-1850*, México 1980, pp. 220, 227, 232, 236-239); W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, cit., p. 124ss., las cartas de K. Marx a L. Feuerbach en pp. 191-193, 202-205; W. SCHIEDER, "Kommunismus", in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, vol. 3, Stuttgart 1982, pp. 455-529 (sobre M. Hess [S. 488-491] y el influjo de Feuerbach sobre él p. 490); ID., "Sozialismus", in: *o.c.*, vol. 5, Stuttgart 1984, pp. 923-996 [en referencia a Feuerbach pp. 952-955; J.L. GARCIA RUA, "Las ideas socialistas en Feuerbach", in: *Rev. de Filos.* (2ª serie) 8 (1985) 41-62.

²⁷ K. Marx — en la carta (del 11. 8. 1844) que dirige a Feuerbach, pidiéndole su colaboración para los "Anales Franco-Alemanes" — valora su aportación en términos de fundamentación del socialismo: "En estos

Así pues, partiendo del contexto del socialismo primitivo francés y de este paralelismo conceptual y teórico-funcional, intentamos mostrar que el significado de "Gattungswesen" es el homólogo de *solidarité*, sin entrar, de todos modos, en comparaciones puntuales.

2. La crítica a la filosofía de la subjetividad y el consecuente planteamiento radicalmente antiindividualista

Antes de entrar en el estudio propiamente dicho del concepto de ser-genérico, es de interés mirar el enfoque anti-individualista que desde el comienzo caracteriza el pensamiento de Feuerbach. En este enfoque hunde sus raíces su posterior planteamiento. Además así podremos ver una línea de continuidad de fondo, aunque con articulaciones diferentes y opuestas. Finalmente esta primera parte tiene gran interés por ser una de las primeras críticas a la filosofía de la subjetividad.

2.1. La "Dissertatio"²⁸

Toda la Disertación doctoral de L. Feuerbach está impulsada por una búsqueda de una unidad metafísica de los hombres, que se afirma a costa del individuo.²⁹ Dicha unidad es puesta en el pensamiento y no en el amor, significando una total preeminencia del pensamiento sobre los sentimientos, la sensibilidad en general, e incluso sobre el amor. Con la peculiaridad además de que el pensamiento no se identifica con el sujeto pensante, puesto que el pensamiento es uno, mientras que los sujetos son múltiples y pertenecen a la esfera de lo finito y limitado.³⁰ Desde el inicio se percibe la intención de poner al descubierto y de destruir la absolutización del individuo, tal como se da en la filoso-

escritos Vd. ha dado —no sé si intencionadamente o no— una base filosófica al socialismo, y los comunistas también han comprendido en seguida estos trabajos de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en la diferencia real entre los hombres, el concepto de género humano bajado del cielo de la abstracción a la tierra real, qué es sino el concepto de la sociedad". K. MARX, in: W.SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, p. 202.

²⁸ Texto original latino en I, 1-173 (con la versión alemana); BJ XI 11-68 (vers. al. de Jodl, pero que más bien se trata de una paráfrasis, en BJ IV 299-356).

Comentarios a la "Dissertatio": U. HOMMES, *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels*, (Phil. Diss., Ms.) Freiburg 1957, pp. 89-114; C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, pp. 80-114; P. CORNEHL, "Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbachs", in: *Neue Zeitschr. syst. Theol.* 11 (1969) 41-48; C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt/M 1969, pp. 13-15; J. HUBBERT, *Feuerbachs Kritik am Privatsubjekt und sein transzendentaler Begriff der 'Gattung' als eine Herausforderung an die Transzendente Theologie*, Bochum 1984 (Ms).

²⁹ El tema de la Disertación viene definido por Feuerbach mismo, en un escrito posterior (1840) de esta manera: "La relación de la razón con el hombre, del universal con el singular, del pensamiento con el individuo, del espíritu con el cuerpo. El pensamiento es la actividad del universal, del universal que se actúa, que se es objeto, que se sabe como universal. Por tanto, como pensante no soy ser singular, sino universal, no soy éste, no uno, sino ninguno, no distinto del otro, sino uno con él". (BJ IV 420s.).

³⁰ CESA, o.c., p. 111s.

fía y teología de la época, contraponiéndole la filosofía especulativa de la unidad, universalidad e infinitud de la razón.³¹

El pensamiento, por ser universal, crea la unidad del género humano, la unidad entre yo y el otro: "Cuando pienso, dejo de ser individuo, y pensar es lo mismo que ser universal" (I, 8).³² "En los tres primeros párrafos, partiendo de la constatación que el pensar implica comunicar, que comunicar con el otro significa ser el otro, y que ser el otro significa ser todos, Feuerbach ha fijado el carácter de la humanidad"³³ y así concluye el párrafo 3:

"El mismo pensar está íntimamente unido consigo a través de todos los hombres, y aunque esté como difundido por los singulares, sin embargo es continuo y perpetuo, uno, igual a sí mismo, inseparable de sí. Por tanto, en un mismo acto de pensar todos los hombres son iguales entre sí, por mucho que por otra parte se contrapongan; pensando estoy unido, o más bien soy uno con todos, sin que yo mismo sea todos los hombres." (I, 16s.)³⁴

Entre pensamiento y sensibilidad no hay mediación, se trata de dos planos diferentes, uno el de la universalidad y el otro el de la particularidad. Por el pensamiento soy el género humano: "Pensando yo mismo soy el género humano" (I, 30),³⁵ mientras que por la sensibilidad soy individual y me mantengo en la individualidad, en el aislamiento: "Sin el pensar, el sentido que me conmueve, por sí mismo no permanece sino mío y cerrado en mí" (I, 10).³⁶ "Por la razón de que en el sentir me separo del otro, en él sólo soy yo mismo y el otro es otro para mí y no yo; de mis sentimientos, que son propiamente míos, no puedo hacer partícipe de ellos al otro. En cambio, en cuanto pienso, puedo ser y soy de veras el otro mismo" (I, 12).³⁷ Así resulta que el pensamiento es la unidad absoluta de los hombres, esta unidad es la realidad del género, y el pensamiento constituye la realidad de la unidad del género.³⁸

Esta afirmación de la universalidad del pensamiento como unidad genérica de los hombres lleva a L. Feuerbach a la crítica de la concepción de la razón como finita y limitada. Esta crítica está dirigida, al parecer, tanto a una concepción que podríamos llamar de filosofía vulgar como a la filosofía kantiana (cfr. I, 62s., 78s., 96s.). Principalmente en la segunda parte y especialmente en el párrafo 10 se lleva a cabo una crítica de la

³¹ CORNEHL, art. cit., p. 41.

³² "Cum cogito, desii esse individuum, et cogitare idem est atque universale esse" (I, 8; BJ XI, 14).

³³ CESA, o.c., p. 87s.

³⁴ "Cogitare ipsum per omnes homines secum cohaeret, et quamvis diffusum quasi per singulos, continuum tamen est et perpetuum, unum, sibi compar, inseparabile a se. In uno ergo cogitandi actu omnes homines, vel maxime sibi contrarii, inter se sunt pares; cogitans conjunctus, vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines" (I, 16s.; BJ XI 17).

³⁵ "Cogitare ipse sum genus humanum." (I, 30; BJ XI, 21).

³⁶ "Sensus enim, quo commoveor, a cogitatione destitutus et ipse per se non nisi meus manet et in me inclusus" (I, 10; BJ XI, 15).

³⁷ "Ob hanc causam, quod in sentiendo disto ab altero, ego tantummodo ego sum et alter mihi alter est, non ego, sensuum meorum, qui quidem proprie sic sunt nuncupandi, alter particeps fieri non potest. Sed ego ipse esse possum ac sum revera, quoad cogito, alter ipse." (I, 12; BJ XI, 15).

³⁸ HOMMES, o.c., p. 109.

absolutización del yo y de la “filosofía de la subjetividad” (I, 46, 142 nota), por su incapacidad de unir universal, abstracto (conciencia, género) y concreto, singular (conocimiento, individuo).³⁹

La solución que propone Feuerbach es una disyuntiva,⁴⁰ que tampoco consigue unir ambos extremos, a no ser al precio de la absorción de uno en el otro. En efecto, consigue la unidad disolviendo el uno en el otro: así, visto desde el individuo, su realidad (“como concreto” [I 56]) es apariencia, de manera que se afirma cuando se niega; su forma de ser es la de ser negado. Visto desde la perspectiva del género, el género se diluye en el flujo permanente que se forma a través del paso de lo individual: “el género no existe sino en la generación y en la muerte de los individuos (la manifestación del género es, pues, la muerte de los singulares)” (I, 54).⁴¹

Es fácil relacionar el papel que aquí se asigna al pensamiento con el que posteriormente se asignará a la sensibilidad. De hecho el pensar es visto fundamentalmente como comunicación y capacidad comunicativa, como unidad de los individuos, que se realiza por sí misma, por la propia forma del pensar, independientemente y por encima y a pesar de los contenidos de conocimiento que son particulares, por “la universalidad de las formas lógicas”.⁴² Por otra parte, también es verdad que se trata de una razón pensada y antropológicamente como comunicación y comunitariedad,⁴³ o, si se prefiere, desde un impulso (que puede entenderse a la manera de Fichte)⁴⁴ a la comunicación. Esta función comunicativa posteriormente será ejercida por la sensibilidad, precisamente entendida como abertura al otro, salida de la razón subjetiva hacia la objetividad y comunitariedad. De todos modos, y sin quitar nada a este paralelismo en cuanto a la función, las funciones no son exactamente iguales; el pensar es aquí entendido como relación entre pensantes, como comunicación, y así como la realización de la esencia del hombre, de la comunitariedad; la sensibilidad, en cambio, será fundamentalmente entendida como relación del pensar con la realidad, entre el yo y el no-yo, como encuentro con el tú, con el mundo y la naturaleza, como unidad con la naturaleza.⁴⁵

2.2. Carta a Hegel (1828)⁴⁶

En esta carta Feuerbach expresa el objetivo de la filosofía que él pretende alcanzar: fundar “el reino de la idea” (XVII, 105), conseguir “el imperio exclusivo de la razón” (XVII, 106), con el fin de que la filosofía deje de ser un asunto de escuela y pase a ser

³⁹ Cfr. CESA, o.c., p. 93, 110; CORNHEL, art. cit., p. 45.

⁴⁰ CORNEHL, art. cit., p. 43.

⁴¹ “Neque existit genus nisi in generatione et interitu individuorum, (generis enim manifestatio est mors singulorum).” (I, 54). Cfr. CESA, o.c., p. 99.

⁴² CORNEHL, art. cit., p. 47.

⁴³ HOMMES, o.c., pp. 114, 109, 92.

⁴⁴ Cfr. CESA, o.c., p. 106.

⁴⁵ HOMMES, o.c., p. 111.

⁴⁶ Texto en XVI, 103-108; BJ IV 357-363. Vers. cast. por J.J. García Rúa en: L. FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid 1993, pp. 8-13.

un asunto de la humanidad (XVII, 105), llevando así a cabo “la realización y mundanización de la razón, la ensarkosis o encarnación del logos puro” (XVII, 105).

Para tal fin hay dos escollos que superar. En primer lugar se hace necesario destornar al yo o en general el sí-mismo, que especialmente desde el inicio de la era cristiana ha dominado el mundo (XVII, 105). A fin de que “la idea sea real y domine”, hay que “expulsar el yo de su trono” y someterlo al pensamiento, ya que de hecho, “el hombre, como las cosas mismas, no puede existir en modo alguno fuera del pensamiento”, ya que “el pensamiento es el verdadero y omniabarcante espacio universal de todas las cosas y sujetos” (XVII, 106). El segundo escollo a superar es lo que ha intronizado el yo: el cristianismo, que ya “no puede ser considerado como la religión absoluta y perfecta”, precisamente porque no es más que “la religión del puro sí-mismo, de la persona como del espíritu uno” (XVII, 107).

Si en la Disertación doctoral se destacaba que el subjetivismo era la base del individualismo, aquí se destaca el dualismo como la consecuencia del subjetivismo, dualismo entre idea y realidad, filosofía y humanidad, puro sí-mismo y pensamiento.⁴⁷

2.3. ‘Pensamientos sobre muerte e inmortalidad’ (1830)⁴⁸

El tema sigue siendo el mismo iniciado en la Disertación: unidad y realidad del género. El punto de partida es también la comunitariedad del ser humano;⁴⁹ pero aquí es desarrollado en un tono más crítico y polémico, con una posición muy declaradamente anti-subjetivista y anti-individualista y con visos de posiciones místico-panteístas y naturalistas.

La crítica se dirige primeramente contra el subjetivismo, que tiene su fundamento en el cristianismo y que se ha convertido en la característica de la modernidad:

“Lo característico de la edad moderna en general es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona, y por tanto el individuo humano singular por sí mismo en su individualidad ha sido conocido como divino e infinito” (I, 189).

La primera figura en que se expresa esta modernidad es el protestantismo (I, 189). “El protestantismo se moldeó ulteriormente en el sentido que ya no sólo la persona de Cristo, sino la persona como persona se convirtió en el centro de los individuos, y de esta manera toda persona en sí misma y en su propio interior se convirtió en el centro.” (I, 190)

Comentarios: C. CESA, o.c., pp. 116-117; P. CORNEHL, “Feuerbach und die Naturphilosophie...”, cit., pp. 48-50; E. THIES, “Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie”, in: *Rev. Intern. de Philosophie* 26 (1972) 276-307; ID., “Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik L. Feuerbachs”, in: *Ludwig Feuerbach*, hrsg. v. E. Thies, Darmstadt 1976, pp. 446-463.

⁴⁷ J. A. MASSEY, “Feuerbach and Religious Individualism”, in: *The Journal of Religion* 56 (1976) 369s.

⁴⁸ Texto en I, 175-515; BJ XI 69-324. Vers. cast. cit. en nota 46.

Comentarios: U. HOMMES, o.c., pp. 115-130; C. CESA, o.c., pp. 118-186; P. CORNEHL, “Feuerbach und die Naturphilosophie...”, cit., pp. 50-78; J.A. MASSEY, “Feuerbach and Religious Individualism”, in: *The Journal of Religion* 56 (1976) 366-381.

⁴⁹ HOMMES, o.c., p. 115.

Si este subjetivismo, consistente en poner el yo en el centro, ha hecho posible la distinción entre yo y cosa, por otra parte ha tenido consecuencias fatales haciendo extensiva esta diferencia a toda la realidad.⁵⁰ Este subjetivismo significa, para los individuos puestos como absolutos para sí mismos, que “lo universal, el todo, lo verdaderamente real y esencial desaparece de su visión. Del mismo modo que en los fundamentos más bajos de su alma solamente el sujeto es su objeto, así por todas partes fuera de sí ven solamente sujetos, lo subjetivo, singular, y por tanto defectuoso, negativo, finito.” (I, 193).⁵¹

La crítica al subjetivismo se concreta en estos dos objetivos que son sus creaciones más propias: la inmortalidad individual y el concepto de Dios personal, dos lugares teológicos que ya ahora son desenmascarados como proyecciones trascendentes de la subjetividad que se ha puesto como absoluta.⁵² Los tres argumentos contra la inmortalidad son: 1º el análisis del concepto de Dios, 2º la existencia de una realidad exterior que es límite para el hombre finito (al que hay que añadir la consideración del individuo humano como unidad de cuerpo y alma), 3º el concepto de amor (al que se puede añadir la consideración sobre los ideales distintivos del hombre que muestran la finalidad de la muerte).⁵³ Estos tres argumentos confluyen en que es contradictorio pensar el individuo como algo separado de la realidad a la que de hecho debe la existencia; ser persona consiste, por tanto, más bien en unirse al todo y, en último término, desaparecer en él como realización de la propia determinación esencial. Un tema básico de todo el discurso se inspira en el capítulo sobre la infinitud de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.⁵⁴

La tercera parte, titulada “Espíritu, Consciencia” (I, 318-359), cuyo tema es el lugar peculiar del hombre respecto de la restante vida orgánica y por tanto su naturaleza espiritual, es la que de alguna manera vendría a exponer la parte positiva: la socialidad del hombre. La socialidad e historicidad del hombre son pensadas en términos puramente naturalistas como la existencia del género humano, el cual sí pervive y triunfa siendo la negación de la subjetividad. La mortalidad del individuo es, según el modelo organicista, la condición de posibilidad de la inmortalidad del género.⁵⁵

“Eterno es el hombre [...] y por tanto serán también eternas las personas, los conscientes, los que quieren, los libres. Pero tu mismo, como persona determinada, solamente objeto de la consciencia, no la consciencia misma, necesariamente un día saldrás fuera de la consciencia, y en tu lugar vendrá al mundo de la consciencia una persona nueva y fresca” (I, 327s.)

Dos motivos, en sí mismos antitéticos, dominan toda la argumentación, dándole precisamente el *pathos* especial que caracteriza la obra. Por una parte, un misticismo racional, por el cual la persona es anulada, cuya negación es al mismo tiempo afirmación del género y de la naturaleza. Esto es lo que más tarde (en el 1846) Feuerbach definirá como

⁵⁰ MASSEY, art. cit., p. 372.

⁵¹ Cfr. CORNEHL, art. cit., p. 52.

⁵² CORNEHL, art. cit., p. 52.

⁵³ CESA, o.c., p. 139s; MASSEY, art. cit., p. 372.

⁵⁴ CESA, o.c., pp. 140-142; CORNEHL, art. cit., p. 61s.

⁵⁵ CORNEHL, art. cit., p. 62s.

panteísmo antropologista o antropología panteísta⁵⁶. Por otra parte, una ética terrena toda ella dirigida a afirmar el valor del presente e incluso la altísima dignidad del hombre.⁵⁷

2.4. Rasgos generales de estos primeros escritos

Estos tres escritos muestran una clara tónica general común: la crítica al subjetivismo (y al individualismo) es tan radical que no es más que su negación, su pura absorción por el universal, sea éste la razón, el género o la naturaleza.

Como observó C. Ascheri, “de hecho los primeros escritos de Feuerbach tienen unos rasgos fuertemente antihumanistas y antiantropológicos”,⁵⁸ los cuales se muestran precisamente en el concepto de género, con lo cual éste significa de momento el límite a su antropología.⁵⁹

Si el concepto de género empezó en la *Dissertatio* por tener un origen y una dimensión propiamente especulativa —aunque inspirándose en el concepto hegeliano de vida, y por tanto expresado en términos biológicos—, siendo la razón su realización por antonomasia, en los *Pensamientos* surge otro origen y dimensión: la biológica, ciertamente en el sentido de la filosofía romántica de la naturaleza.⁶⁰ En cualquier caso lo más destacado es su sentido antisubjetivista y, por ello mismo, antiteológico, siendo considerado el cristianismo ya desde el principio como la religión de la subjetividad y de la modernidad.⁶¹

3. El género humano como la esencia del hombre y su ser supremo

La noción de género parece que empieza a tomar una dimensión humanista a partir del escrito *Über Philosophie und Christentum* de 1839,⁶² es decir, cuando empieza a asomarse el pensamiento de que Dios es el concepto genérico de la humanidad, a partir del

⁵⁶ K. GRÜN, *Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig-Heidelberg 1874, vol. I, p. 29.

⁵⁷ Cfr. CESA, o.c., p. 134.

⁵⁸ C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt/M 1969, p. 9.

⁵⁹ C. ASCHERI, o.c., p. 13.

⁶⁰ C. ASCHERI, o.c., p. 15.

⁶¹ Sobre esta caracterización del cristianismo como la religión de la subjetividad y de la modernidad en los jóvenes hegelianos, especialmente en L. Feuerbach y su conexión con Hegel, cfr. G. AMENGUAL, “Cristianismo e individualismo”, in: M.C. PAREDES MARTIN (ed.), *Política y Religión en Hegel*, Salamanca: Univ. de Salamanca 1995, pp. 33-51.

⁶² Como sugiere C. ASCHERI, o.c., p. 15 quizás sugerido por la polémica que desató la obra D. Fr. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, Tübinga 1836; cfr. también Kl. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk vom L. Feuerbach und K. Marx*, Giessen und Basel 1980, 2ª ed., pp. 30-32. Sobre las fuentes filosóficas de este concepto en Feuerbach, cfr. C. ASCHERI, o.c., pp. 14-16; sobre la raíz kantiana cfr. M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980, pp. 154-164.

cual el género se convierte en la suma de las perfecciones humanas.⁶³ La mejor expresión de esta “metafísica del género” se encuentra en la *Wesen des Christentums* (1841).⁶⁴ La confrontación —desarrollada en ésta obra— con la religión, su valoración del individuo, de lo sensible y concreto —aunque en una forma mistificada— le hace cambiar de planteamiento, aunque mantenga las críticas básicas al cristianismo como religión de la subjetividad, del individualismo, egoísmo, que se manifiesta sobre todo en su orientación hacia el más allá, la inmortalidad personal, la fe en un Dios personal, etc.⁶⁵

El género pasa a ser el objeto propio de la autoconciencia humana en su sentido estricto, que la define y constituye como específicamente humana. El absoluto, objeto de la conciencia humana, es el género. Entonces la autoconciencia humana —la conciencia que el hombre tiene de su género— viene a sustituir a la religión, que se presentaba como la constituyente de dicha especificidad. Y Dios, el objeto propio de la conciencia religiosa, es reemplazado por el género, que pasa a ocupar el lugar de Dios, asumiendo sus contenidos y su carácter *absoluto* (V 28-30). De esta manera el género es sustancializado y queda identificado con la esencia del hombre.⁶⁶

La sustitución de Dios por el género como objeto de la conciencia ofrece también el argumento para la *infinitud* de la esencia humana. El hombre es tal por la conciencia que tiene del género. “Conciencia es el ser objeto de sí mismo de un ser” (V 36), es el coincidir por tanto del ser (esencia) y conciencia. Dada esta coincidencia o identidad es imposible que una sea finita o limitada para la otra; ni la conciencia —que está constituida por su objeto, la esencia— está por encima de la esencia, ni la esencia es más de lo que percibe la conciencia. La conciencia específicamente humana, como autoconciencia, es ya por sí misma expresión de perfección e infinitud (V 36-42).

Ahora bien esta misma autoconciencia implica conciencia de la distinción cualitativa entre el individuo y el género, de la particularidad y finitud del primero y de la *infinitud* y *autosuficiencia* del segundo. También aquí la filosofía de la subjetividad y la religión cristiana muestran sus efectos en que la imagen de un Dios personal no es más que la sustitución ilusoria de dicha conciencia del género, que es personalizado (hipostasiado) en un individuo y a la vez hace que el individuo humano se considere a sí mismo como infinito, puesto que no requiere la relación con los demás, dado que Dios le sustituye la relación con el género.

La esencia humana está constituida por aquel conjunto de determinaciones —perfecciones y fuerzas o capacidades— específicas del hombre, que lo constituyen como tal: la razón, la voluntad y el corazón. Ellas mismas muestran ya su infinitud por el hecho que existen por sí mismas y para sí mismas, tienen en ellas su razón de ser y su fin propio (V 30-32). Cualquier objeto de que traten no vendrá a ser más que una manifestación suya, una objetivación de dichas determinaciones esenciales.

⁶³ Cfr. ASCHERI, o.c., p. 15s.

⁶⁴ ASCHERI, o.c., p. 21. La *Wesen des Christentums* se encuentra en el vol. V. Vers. cast. de J.L. Iglesias: *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975; recientemente se ha publicado una nueva versión de M. Cabada Castro, en ed. Trotta, Madrid 1996.

⁶⁵ ASCHERI, o.c., p. 22.

⁶⁶ ASCHERI, o.c., p. 15

Pero, a la vez, ellas muestran que el género es infinito, porque solamente en él estas perfecciones consiguen su realización completa. El género en toda su amplitud, abarcando a todos los individuos pasados, presentes y futuros, con toda su variedad y con todo su progreso, realiza plenamente la esencia humana; todos juntos son lo que deben ser (V 273). En su conjunto, el género es omnisciente, omnipotente. El género es la medida de las cosas. “El género es la medida última de la verdad” (V 277).⁶⁷ La unión de todos los individuos da como resultado una cualidad nueva: la infinitud, la autosuficiencia, mostrando con ello la esencial *complementariedad* de los individuos, que, siendo individualmente parciales e imperfectos, juntos realizan la esencia (Cfr. V 262-278). El género no es la simple suma contingente de individuos, sino en todo caso la realización histórica de la esencia.

Esta sustitución de la esencia divina por el género humano implica no una pérdida o una finitización, sino una recuperación y la donación de sentido absoluto a las relaciones humanas y a los objetos humanos. Feuerbach no pretende ser un ateo corriente, niega solamente el sujeto no los predicados, los cuales son transferidos a su verdadero sujeto: el género humano (V 58s.). De esta manera el hombre se emancipa de toda relación extrahumana y da su valor propio, absoluto, a lo humano mismo. *Homo homini Deus est* se convierte en el principio de un giro en la historia universal, caracterizada porque las relaciones interpersonales, entendidas como relaciones morales, serán las verdaderas relaciones religiosas (V 445).

Con esta “transformación de lo sagrado”,⁶⁸ consistente en transferir el carácter sagrado de la relación con Dios a la relación con el otro, se pasa del dominio de la fe, al del amor (V 409-443) y se sustituye la relación individual y solipsista de dependencia respecto del Dios personal y caprichoso —relación que aísla al creyente de los demás humanos— por la relación comunitaria con los demás; y así como antes cada uno ponía su confianza en Dios, el amor que lo constituía como persona, ahora se pone en los demás y en la relación interpersonal. Ello implica un cambio total de actitud que, de mirar hacia el más allá, se dedica al presente y a construir el futuro. De hecho este cambio total de actitud ya se ha realizado por obra de la ciencia, la industria y la política. Este cambio histórico hace que “la nueva religión, la religión del futuro es la política”,⁶⁹ política que tiene como principio —expresado de forma religiosa y muy general— “la fe en el hombre como la determinación suprema y última del hombre”.⁷⁰ Una filosofía acorde con este cambio de vida tiene como tarea “de comprender y construir el hombre como *ser absoluto*”.⁷¹ Así se conseguirá superar la escisión entre filosofía y vida, teoría y praxis, pensamiento y sentido.

⁶⁷ Sobre el topos del género como medida, que ya aparece en *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, cfr. J.C. JANOWSKI, *Der Mensch als Mass. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von L. Feuerbachs Werk*, Zürich-Köln-Gütersloh 1980.

⁶⁸ Cfr. la obra con el significativo título de H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957.

⁶⁹ I. FEUERBACH, “Notwendigkeit einer Veränderung”, in: *Kleine Schriften*, hrsg.v. K. Löwith, Frankfurt/M 1966, p. 231, nota. Vers. cat. de G. Amengual en L. FEUERBACH, *Manifestos antropològics*, Barcelona 1984, pp. 101-117.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ *Ibidem*

4. El género como comunidad

Un principio básico en la concepción del género es que la esencia humana no puede realizarse en un individuo, sino en la suma total de los individuos. Si esta concepción de género proviene de la presentada por D. Fr. Strauss en un sentido cristológico, Feuerbach la amplía en un sentido teológico —explicando las determinaciones divinas como determinaciones genéricas del hombre— dándole por ello mismo un sentido antropológico e incluso ontológico general.⁷² Lo absoluto, como cualquier esencia, no se realiza en un individuo sino en toda la especie.

Así el género se convierte en el principio básico de la antropología feuerbachiana, según el cual el hombre, la esencia humana, no se realiza en el individuo, sino en el género. El ser humano, “el hombre no es el individuo”, sino el género.⁷³ O dicho en palabras del mismo L. Feuerbach:

“El hombre aislado para sí no tiene en él, ni como ser moral ni como ser pensante, la esencia del hombre. La esencia del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre - pero una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia del yo y del tú.” (IX, 338s.)⁷⁴

Ahora bien, el género respecto del individuo podría significar un absoluto tan ideal y lejano como la misma esencia divina. Pero el género se hace presente al individuo por medio de multitud de mediaciones, que van dando cuerpo y tejiendo la comunitariedad humana. De esta manera el género, como conjunto de todos los hombres se hace presente en unidades más pequeñas,⁷⁵ tales como la relación yo y tu, la relación entre el hombre y la mujer. El otro en general es, para el yo, el representante de la humanidad, es el mediador, es la conexión que hace que el yo no quede cerrado en sí, sino que se abra a los demás y de este modo participe de la humanidad, tanto en sentido extensivo como intensivo, tanto en el sentido de género como en el sentido de esencia.

Así como antes era la razón o el pensamiento o el entendimiento la medida de la universalidad y del género, en la “Nueva Filosofía” es el amor. El amor es la realización subjetiva del género (V, 275), y ello bajo un doble aspecto: por ser el sentido humano para la identidad de yo y tu (IX, 317), y por ser la realización del género en la comunidad de yo y tu, tanto en su sentido físico (V 271 nota 6, 273, 290s., 293), como espiritual (IX, 324, núm. 41).⁷⁶

⁷² Así argumenta Feuerbach en contra de que la filosofía hegeliana pueda ser tenida como absoluta. Una tal filosofía tendría que preguntarse ante todo “si es siquiera en general posible que el género se realice absolutamente en un individuo, el arte en un artista, la filosofía en un filósofo.” (IX, 19s.; BJ II 161s.; cfr. BOCKMÜHL, o.c., p. 33).

⁷³ M. HENRY, “La critique de la religion et le concept de genre dans l'Essence du Christianisme”, in: *Rev. intern. Philos.* 26: 101 (1972: 3) 392 y cfr. pp. 392-394.

⁷⁴ *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft*, núm. 61. Vers. cast. de E. Vásquez: *Textos escogidos*, Caracas 1964, p. 141; cfr. además núms. 60s, núm. 51 = ed. cast. p. 137s., núm. 41 = ed. cast. p. 128.

⁷⁵ K. BOCKMÜHL, o.c., p. 36

⁷⁶ M.v. GAGERN, *Ludwig Feuerbachs Philosophie- und Religionskritik. Die 'neue' Philosophie*, München/Salzburg 1970, p. 192s. Sobre la historia, la sociedad, el otro, el amor, la sexualidad como mediaciones entre el individuo y el género cfr. G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, Barcelona 1980, pp. 69-73.

De esta manera el género manifiesta su carácter comunitario, no en un sentido más o menos abstracto, sino en el cotidiano, puesto que se hace realidad en las diversas formas comunitarias humanas. De todos modos hay que observar una tendencia en Feuerbach a reducir la comunitariedad a sus formas más o menos privadas: amor sexual y amistad, con lo que se pierde la dimensión política que al final de *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) y *Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-43) se había insinuado. En último término esta tendencia significa la desaparición del término y del concepto mismo de género que queda sustituido por la unidad yo-tu, del hombre con el hombre. Así ocurre en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

En su réplica a M. Stirner⁷⁷ presentará una noción de género alcanzada sólo de manera negativa, desde la particularidad y finitud del individuo, como aquello que existe “frente al tú, frente al otro y, en general, los otros individuos existentes fuera de mí. Por eso cuando en Feuerbach se dice, por ejemplo: el individuo es limitado, el género es ilimitado; esto no significa más que lo siguiente: los límites de este individuo no son también los límites de otros individuos, que los límites de los hombres actuales no son los límites de los hombres futuros” (IX, 434s.). Podría incluso llegar a afirmar que “el individuo es el ser absoluto, es decir, verdadero, real” (IX, 432), pero en cambio no podría decirlo de *este* individuo, porque entonces recaería en la absolutización de un individuo, postura que precisamente intenta negar, ya que es la propia de la filosofía de la subjetividad y del cristianismo (Ibid.). En este escrito aparece un concepto de género construido a partir de las relaciones individuales, que por sí mismas muestran que “el reconocimiento de un individuo es el reconocimiento por lo menos de dos individuos” (IX, 434), y en este sentido “ser individuo significa [...] al mismo tiempo y sin quererlo, ser comunista” (IX, 432s.).

Esta reinterpretación del género, como la mera salida del individuo de sí mismo y su necesaria relación con otros, le permite mantener la noción —recortada en sus pretensiones ontológicas primeras y reducido a unidades privadas, sensibles e inmediatas, al alcance de la mano de cualquiera—, y no recaer en el individualismo a que le lleva su acentuación de la sensibilidad. De todos modos al final aparece como una noción que no se libra de una cierta ambigüedad, oscilando entre un realismo sensible y un nominalismo (Cfr. IX, 434s. nota 1).⁷⁸ De esta misma ambigüedad en la concepción del género y de la relación del individuo con él se deriva una ambigüedad en su concepto de solidaridad, que oscila entre las dos concepciones de la solidaridad, una (la socialista y comunista), más bien de fundamentación antropológica, que afirma la copertenencia de los individuos en razón de la unidad de naturaleza, de sociedad, etc., y la otra que entiende la solidaridad no como el vínculo universal entre los individuos, sino como el compro-

⁷⁷ Über ‘Das Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und sein Eigentum’ (Replik) (1845), en IX, Vers. cast. de E. Vásquez en *Textos escogidos*, o.c. Sobre esta confrontación véase K. I. ÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1969; L. S. STEPELEVICH, “Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, in: *Journal of the History of Ideas* 39 (1978) 451-463. Uno de los mejores conocedores y analistas de estas posiciones es hoy Ferruccio ANDOLFI, *L’egoismo e l’abnegazione. L’itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milán 1983; ID., “Egoismo e solidarietà sociale. Riflessioni su Stirner”, in: *Nietzsche-Stirner*, a cura di P. Ciaravolo, Roma 1984, pp. 153-174; y especialmente ID., “Alle origine del dibattito su umanesimo e individualismo. La polemica tra Stirner e Feuerbach”, Parma 1996 (manuscrito).

⁷⁸ Vers. cast. p. 153, núm. 9 y comparar el último párrafo (18) con la nota 7 al final del párrafo 9.

miso a favor del desfavorecido, de modo que la solidaridad adquiere universalidad per medio de su empeño por el negado, por la negación.⁷⁹

Por otra parte ya aquí empieza a insinuarse lo que será propio de su pensamiento tardío: el naturalismo. La mediación entre singularidad y universalidad, entre yo y tu, es la naturaleza, la mutua necesidad y complementariedad de los individuos. De esta manera, habiendo alcanzado el punto máximo de concretez y particularidad, la unidad de yo y tu, desembocará en una unidad mayor: la naturaleza, como aquella que une y coordina todo: individuos, cosas, fuerzas, necesidades y satisfacciones.⁸⁰

Si, por una parte, se le puede reprochar, como se ha venido haciendo desde K. Marx, que Feuerbach conoce solamente formas de comunidad privadas, no las políticas y sociales, lo cual significa hacer una transformación sustancial de su planteamiento basado en la relación personal yo-tu, por otra parte, se puede valorar, como ha hecho la corriente dialógica, el hecho que ya empieza a plantear la misma constitución del yo de modo no egológico, sino intersubjetivo.

5. El ser-genérico como eje de la antropología de L. Feuerbach

Tanto si consideramos el hilo evolutivo del pensamiento de Feuerbach como si atendemos a su propuesta de nueva filosofía, el género aparece como el fundamento y el eje de su antropología, porque es el concepto que realiza la razón, la esencia humana y sustituye la esencia divina.⁸¹ Considerando de modo sistemático la antropología, como nueva filosofía sensible, que piensa de acuerdo con los sentidos, vemos que el concepto de ser-genérico se caracteriza fundamentalmente por una doble dimensión, que no es más que la doble cara de la misma cosa:⁸² a) unión del hombre con la naturaleza, su determinación natural, su finitud (sensibilidad, naturalidad, corporalidad); b) unión del hombre con el hombre, unidad de yo y tú, hombre y mujer, donde se muestra la infinitud, la completud, la autosuficiencia del ser humano (comunitariedad).

Este doble rasgo de la antropología se afirma en relación crítica directamente dirigida contra los dos defectos básicos de la modernidad, tanto religiosa como filosófica, defectos que también no son más que dos caras del mismo fenómeno: a) la subjetividad

⁷⁹ Sobre el concepto de solidaridad y estas dos corrientes véase G. AMENGUAL, "La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad", in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) pp. 135-151. Y sobre esta ambigüedad en L. Feuerbach cfr. ID., "Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach", in: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Berlin: Akademie Verlag 1994, pp. 14-30. Y como la corriente socialista se hace presente en el mismo Habermas cfr. ID., "La solidaridad según Jürgen Habermas", in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221-239, esp. pp. 233ss.

⁸⁰ G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, o.c., p. 228s.

⁸¹ M. v. GAGERN, o.c., p. 187: "El infinito ser-genérico del hombre es el concepto central de la crítica a la filosofía y a la religión de Feuerbach".

⁸² Cfr. K. LÖWITZ, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), Darmstadt 1969, pp. 6-8; K. BOCKMÜHL, o.c., p. 29. 39; M. v. GAGERN, *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die 'Neue' Philosophie*, München/Salzburg 1970, p. 219; H.-J. BRAUN, *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, pp. 91. 97; G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, o.c., p. 224-231; G. RÖMPP, "Sensualismus und Altruismus. Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens", in: *Philos. Jahrbuch* 93 (1986) 326-339.

ilimitada, desmesurada que se pone como infinita y absoluta, que se manifiesta en el acosmismo, fantasía, afirmación del yo, fe en la inmortalidad personal y en un Dios personal, visión práctico-utilitarista del mundo; b) el individualismo que absolutiza el individuo como si en él se realizara la esencia humana, como si el absoluto pudiera realizarse en el particular.

El concepto de “ser-genérico” viene a representar la superación de este doble defecto de la modernidad en la medida que: a) el hombre es pensado de acuerdo con la naturaleza externa e interna, como ser natural, sensible, corporal; y que b) el hombre es pensado en comunidad, como ser comunitario.

En este sentido el concepto de “ser-genérico” es de tal manera fundamental en la antropología feuerbachiana, que viene a ser su compendio. En todo caso, el concepto de ser genérico articula la antropología de Feuerbach como una antropología comunitarista, que entronca con y actualiza aquella antropología clásica del hombre como “zoon politikon” de Aristóteles, intentando hacer justicia al elemento naturalista-materialista y a la dimensión intersubjetiva, en contra del enfoque propiamente moderno del hombre como individuo.

6. Conclusión

En Feuerbach no se encuentra el término “solidaridad”. En la abundante literatura sobre él tampoco se ha leído la antropología de Feuerbach con esta conexión, con la sola excepción de H.-J. Braun.⁸³ En cambio sí se ha visto gran conexión entre Feuerbach y la filosofía dialógica, viniendo a ser considerado como un —o el primer— antecedente.⁸⁴ De hecho, y sobre todo comparando con el significado de “solidarité” de los socialistas franceses, especialmente P. Leroux, no hay duda que Feuerbach trata el mismo tema; en su antropología se encuentra con carácter fundamental el mismo contenido y estado de cosas, aunque no el término.

Por otra parte, su eventual fundamentación del socialismo apenas tuvo efecto ni eco. Ni él cuidó la relación con los propugnadores de un tal movimiento (viviendo aislado, a pesar de que al final conectó e incluso recibió subsidios del partido socialista), ni sus escritos sirvieron de gran inspiración en tal sentido. Teóricamente sus dos mayores defectos, importantes en sí mismos, fueron, por una parte, tener una visión demasiado naturalista y poco socio-histórico-política,⁸⁵ y, por otra parte, una visión demasiado privatista de la intersubjetividad, reducida casi a las relaciones a dos.⁸⁶

⁸³ H.-J. BRAUN, o.c., pp. 108-110, que la considera como el principio de la moral feuerbachiana.

⁸⁴ Cfr. H. EHRENBERG, “Einleitung und Erläuterung” zu L. FEUERBACH, *Philosophie der Zukunft*, Stuttgart 1922; K. HEIM, “Ontologie und Theologie”, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche Neue Folge* XI (1930) 333; ID., *Glauben und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*, Berlin 1931, p. 405; K. LÖWITZ, o.c.; M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1970, pp. 55-58; H.-H. SCHREY, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1983, pp. 15-17.

⁸⁵ K. MARX, Carta a A. Ruge (13 marzo 1843), in: MEW 27, p. 417: “Los aforismos de Feuerbach no me resultan justos solamente en el punto que apuntan demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política”. Cfr. G. AMENGUAL, “L. Feuerbach en la crítica marxista. Hacia una reconsideración de su lugar en la discusión marxista actual”, in: *Pensamiento* 41 (1985) 201-216.

⁸⁶ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: MEW 21, pp. 283, 286ff.

Con todo, es evidente la continua preocupación por el problema de la relación del individuo con el todo, del particular con el universal, del individuo con el género, del finito con el infinito, etc., y su defensa constante de la comunitariedad en contra del subjetivismo e individualismo moderno imperante. Sin embargo, Feuerbach tiende a resaltar las realizaciones del género de carácter más bien privado o puramente interpersonal, a lo que le obligaron su propio principio del sensualismo y la crítica de M. Stirner.

La fundamentalidad de la esta problemática en la filosofía de Feuerbach a lo largo de toda su evolución obliga a replantear el esquema de su propia evolución. De hecho esta problemática define mucho más el hilo conductor de su filosofía que los tres temas tópicos que da él mismo como estaciones de su camino filosófico: Dios, razón, hombre (a los que cabría añadir la naturaleza). Ahora bien, estos tres conceptos en todo caso señalan la solución dada a un problema que se plantea repetidas veces y de modo diferente, solución dada primero en términos religiosos, después metafísicos, siendo muy pronto traducida en términos antropológicos y finalmente en términos naturalistas. Es más, la diferencia en la evolución del pensamiento apenas puede caracterizarse como teológica, metafísica y antropológica, o por medio de los conceptos de Dios, razón y hombre, puesto que más bien desde el principio se puede observar un planteamiento de fondo antropológico, que poco a poco va aflorando más hasta pasar a la superficie.⁸⁷ En todo caso los tres conceptos pueden ser entendidos como tres maneras de dar respuesta al problema, que a su vez corresponden a tres maneras de entender el género.

Si nos preguntamos por la actualidad de la contribución feuerbachiana, cabe señalar la búsqueda de un sujeto comunitario, como su aportación fundamental. En efecto, al poner la esencia del hombre no en el yo, sino en la unidad o la relación entre yo y tu, da a entender que no existe un yo humano anterior e independientemente de la relación con el tú, sino que ambos se forman en y por medio de dicha relación, de tal modo que la relación social y la comunitariedad o solidaridad no es algo secundario y posterior y de carácter puramente utilitarista-instrumental, sino que pertenece a la misma constitución del individuo, del sujeto humano.

Por otra parte, hay que constatar que Feuerbach adquiere actualidad por presentar unos primeros esfuerzos encaminados a superar el planteamiento de la filosofía del sujeto, típico de la modernidad, sustituyendo el modelo sujeto-objeto por el de sujeto-sujeto. Precisamente la importancia de la relación yo-tu radica fundamentalmente en que significa un planteamiento en el cual "il n'y a pas, à vrai dir, de sujet en face d'un objet, il n'y a qu'une communication de sujet à sujet. C'est là un rapport originel et fonamental qui doit servir de point de départ à toute philosophie".⁸⁸

En este sentido Feuerbach podría ser considerado como un claro antecedente del esfuerzo por pasar de una razón centrada en el sujeto a una razón comunicativa,⁸⁹ con

⁸⁷ Cfr. U. HOMMES, o.c., p. 114, tal como ha demostrado que en la misma Disertación el enfoque ya es fundamentalmente antropológico; una razón que ya tiene poco de metafísica, y en cambio mucho de antropológica, siendo entendida efectivamente como comunicación.

⁸⁸ H. ARVON, o.c., p. 98; cfr. H.-J. BRAUN, o.c., p. 104s. 107; A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München 1973, pp. 111s.; G. RÖMPP, art. cit., pp. 334-337.

⁸⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M 1985, pp. 344ss.

todo lo que implica de negación de la subjetividad o destrucción del sujeto egológico y de reconstrucción del sujeto social, un sujeto que ya en sí mismo es construcción social, por relación intersubjetiva generada lingüísticamente y por interacción, que conlleve al mismo tiempo la construcción del "solidario ser sujeto de todos".⁹⁰ Por esta problemática y por el planteamiento Feuerbach nos viene a mostrar que efectivamente, como afirma J. Habermas, "hasta hoy nos mantenemos en la situación de consciencia que introdujeron los jóvenes hegelianos, cuando se distanciaron de Hegel y de la filosofía en general [...], que permanecemos contemporáneos de los jóvenes hegelianos".⁹¹

⁹⁰ Cfr. J.-B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, pp. 29ss., 57ss.

⁹¹ J. HABERMAS, o.c., p. 67

REDES Y EL TRABAJO SOCIAL

José Francisco Campos Vidal

RESUMEN: Los profesionales del Trabajo Social acostumbran a desarrollar su intervención en niveles comunitarios. La ambigüedad polisémica y conceptual de lo que vulgarmente se entiende por comunidad requiere de un esfuerzo de redefinición teórico y metodológico. El concepto de red social y de interacción del sujeto en entramados dinámicos de relaciones cotidianas, permiten afinar con más precisión y con un mayor arsenal instrumental, las intervenciones intencionalmente colectivas. El análisis de redes sociales y las oportunidades que éstas ofrecen para la solución de problemas y conflictos de carácter individual, familiar, grupal y comunitario, encajan satisfactoriamente con el objeto de conocimiento del Trabajo Social: el sujeto en relación con su contexto.

Redes. El origen del término

El término red es un constructo sociológico que empieza a ser utilizado en la segunda mitad de los años cincuenta en el ámbito de la cultura antropológica¹ de los países del Norte de Europa, para representar el tejido de contactos y relaciones que la persona construye en torno a ella en la cotidianeidad. El término se presta a evocar el conjunto de relaciones y vínculos en los cuales la persona se encuentra inmersa (Barnes, 1972)².

Tras el estudio de la Antropología, otras disciplinas han considerado y profundizado la temática desde perspectivas analíticas, descriptivas o terapéuticas. Por ejemplo, el análisis matemático contribuye notablemente al análisis descriptivo y formal con la teoría de los grafos; el network analysis, en el interior de la Antropología, diversos modelos psicoterapéuticos en el ámbito de la Psicología Comunitaria y la Terapia Familiar; el estudio de las redes informales de la Sociología, relacionadas con el poder y los procesos de autoselección de las élites dominantes; la informática abocada a la aplicación formal de redes, etc.

¹ El desarrollo del análisis de redes empezó con el trabajo exploratorio de tres antropólogos británicos: J.A. Barnes, E. Bott y J.C. Mitchael.

² Barnes, J. A. (1972). *Social Networks*. Addison Eesaey. Reading (Mass).

Estrechamente ligado al concepto de red, subyace la concepción de la persona como sujeto en interacción con otros, tan capaz de influenciar como de ser influenciado. La confluencia de perspectivas con el objeto de conocimiento del Trabajo Social —el individuo en relación con su contexto— suscita el interés científico en la medida de que, el análisis y el trabajo con redes permitiría superar las falsas barreras entre diversos niveles de intervención, pasando del individuo a la comunidad en un continuo integrado que incluye a la familia, la red de relaciones íntimas, las relaciones informales del contexto grupal y comunitario y los servicios. Por otra parte, permite construir una metaperspectiva en la cual, el sujeto o la familia son o pueden ser significativos en una red de relaciones sociales más extensa, que puede proporcionar apoyo social en forma de recursos materiales o atención psicosocial.

El análisis de redes se ha visto reforzado teóricamente gracias al modelo ecológico de desarrollo humano que desarrolla Bronfenbrenner (1979),³ el cual ofrece una lectura compleja de la interacción permanente del sujeto con sus ambientes mediatos e inmediatos, permitiendo integrar las estructuras de redes sociales y las relaciones transaccionales de apoyo que se generan en su seno.

El autor piensa el ambiente como una conjunto de estructuras en serie. El nivel más inmediato e interno de las mismas los forman los entornos que contienen a la persona en desarrollo permanente, refiriéndose a este nivel como microsistemas (familia, escuela, trabajo, barrio, etc.).

En la siguiente serie o nivel (imaginemos un conjunto de círculos concéntricos), se sitúan las relaciones entre estos microsistemas inmediatos en los cuales está inmerso el sujeto. A este nivel lo denomina mesosistema. En el tercer nivel, denominado exosistema, se ubican los entornos en los cuales el sujeto no está presente pero es influido por ellos. En el cuarto nivel, el macrosistema, el más externo de los círculos concéntricos, el autor ubica los factores socioeconómicos y culturales de carácter macrosocial. Desde el punto de vista del análisis de redes sociales, éstas estarían situadas o se formarían en el mesosistema, a partir de las interconexiones de los distintos y diversos microsistemas.⁴

Características de las redes

Recogemos de la literatura y de la experiencia algunos aspectos significativos respecto a las redes que son especialmente pertinentes por lo que concierne al Trabajo Social:

1. El sujeto construye naturalmente su propia red, la cual está constituida por un tejido de relaciones y vínculos en relación a los diversos ambientes frecuentados: redes familiares, amigos íntimos, redes laborales, redes asociativas formales e informales, redes relacionadas con el consumo de diversos servicios, etc.

2. Las redes no constituyen necesariamente un grupo, aunque sea una cadena de personas con las cuales el sujeto está en contacto y mantiene relaciones. El conocimiento.

³ Bronfenbrenner, U. (1987). *Ecología del desarrollo Humano*. Paidós, Barcelona.

⁴ Villalba, C. (1993). *Redes Sociales: un concepto con importantes implicaciones en la intervención comunitaria*. Intervención Psicosocial, Vol II, nº 4.

recíproco de los miembros de la red no es presente, y es posible que la red pueda pasar a través de un solo sujeto considerado (cuellos de botella).

3. La red constituye la dimensión espacio-temporal del sujeto, su territorio psicosocial, un tejido de vínculos que representa sus sistema afectivo y de comunicación, el área de "los otros significativos", y esta sujeta a nuevas y continuas realimentaciones, tramándose continuamente. Por tanto, la red posee una valencia de funciones diversa: una valencia cultural en cuanto confiere una identidad social a través del desarrollo de la percepción y vínculo de pertenencia; una valencia estructural y funcional en la medida que puede proporcionar ayuda y sostén para el afrontamiento de diversas necesidades (Biegel 1982).⁵

4. La idea base de las redes es que éstas se colocan en un nivel intermedio entre el individuo con sus características individuales y las instituciones sociales.

5. Las redes pueden ser más o menos funcionales para el desarrollo de los individuos y hay una intrínseca ambivalencia, en la medida de que pueden favorecer el crecimiento y desarrollo del sujeto o, por el contrario, coartar, exigirle un conformismo indiscriminado, imprimirle expectativas no realistas o antisociales o mantenerlo en una posición de permanente marginalidad.

6. Las características de los vínculos que constituyen la red, pueden ser especialmente importante para comprender al individuo en relación y para interpretar su comportamiento social, en la medida de que en las redes se manifiestan fenómenos de confrontación, influencia y control, así como la existencia de pautas isomórficas vinculadas con la estructura de relaciones familiares.

7. Las redes proporcionan a los individuos un conjunto de servicios diferentes en relación a sus características, poniendo a su disposición bienes materiales e inmateriales, proporcionando significado a la vida individual, proporcionando roles al sujeto y desarrollando la autoestima y el sentido de pertenencia. Evidentemente, desde el punto de vista sustancial no todos los vínculos pueden considerarse como equivalentes. Podrán considerarse como vínculos fuertes o débiles en función de una combinación de diversos factores: historia del vínculo, involucración afectiva, confianza e intercambio de ayuda. Mientras que las redes con vínculos débiles favorecen el acceso a recursos instrumentales, los vínculos fuertes proporcionan recursos afectivos desde el punto de vista emotivo, la protección psicosocial, la seguridad y el apoyo psicológico. Tales recursos no son atribuibles rígidamente a las redes primarias, especialmente a las familiares.

8. La red de relaciones puede ser transformada en un propio sistema de sostenimiento para el sujeto necesitado de ayuda (*natural helping network*), modificando normalmente su configuración en la medida de que no todos los miembros de la red están disponibles o están dispuestos para proporcionar una relación de ayuda. (Cavallone, 1991).⁶ Al apoyo social natural, no generado por profesionales es accesible para el sujeto, flexible, basado en relaciones de afectividad o pertenencia, no es costoso ni estigmatizante y es congruente con las normas y la cultura del sujeto. Constituye la primera línea de respuesta a muchos problemas, no es inmutable y está sujeta a continuas transformaciones.

⁵ Biegel, D. y Naparsteck, A. (1982). *Community Support Systems in Mental Health*. Springer, Nueva York.

⁶ Cavallone, A.M. (1991). *Lavoro Sociale e nuova forma di solidarietà*, en AA.VV. *Il lavoro Sociale professionale tra soggetti e istituzioni*. Franco Angeli, Milano.

Caplan (1976)⁷ sintetiza el apoyo social en asistencia instrumental, apoyo emotivo, consejo y feed-back y al acceso a los recursos y a la información. Este autor define el apoyo social como “*el conjunto de vínculos de la persona que sirven para mejorar la competencia adaptativa del individuo, la capacidad de hacer frente a una crisis breve, a ayudar en el paso de transiciones del ciclo vital, a apoyar modificaciones de larga duración y a mejorar o sostener situaciones de estrés y de privación*”.

9. Las recientes investigaciones han puesto en evidencia el efecto defensivo y salvable de las redes: la existencia de relaciones extensas y frecuentes constituyen para el sujeto una fuente de inmunidad social que le confieren una menor vulnerabilidad respecto a los eventos estresantes (Sanicola, 1993).⁸ La persona en la red es más sólida, más ligada a la existencia y los acontecimientos vitales, se siente revalorizada en las relaciones y las funciones que se juegan en el interior de la red, cae con menos frecuencia en estados depresivos y puede acceder a recursos materiales e inmateriales para volver más rápidamente a una situación de normalidad (Sluzki, 1996).⁹ Las redes influyen la salud y la búsqueda de atención, constituyendo una barrera a un cierto orden de insania, siendo una fuente de lectura de síntomas y una fuente de acompañamiento (Ferrario, F. 1987).¹⁰

10. No todos los nudos relacionales devienen como sistema de ayuda, y es posible que algunos individuos se vean desguarnecidos de una red natural de ayuda. La presencia de relaciones significativas, la existencia de contactos regulares o intensos con otras personas o grupos y la intensidad de los mismos, no garantizan la existencia efectiva de un potencial de ayuda, por lo que se hace siempre necesaria su verificación.

11. Si la primera intervención de ayuda corre a cargo de la familia o la red de relaciones íntimas y esta ayuda se centra en el contexto de vida del sujeto, cabe recordar que estos agentes de socorro están frecuentemente necesitados de sostén emotivo, orientación y asesoramiento y, en algunas ocasiones, ayuda económica.

Red o redes

La red de un sujeto viene considerada como la reconstrucción unitaria y dinámica de todas sus relaciones, aunque se constata una tendencia a reducir el trabajo de redes al trabajo con la familia, o exclusivamente con los vecinos o amigos o a hablar de redes como sinónimo de familia. Las redes comprenden a todo ellos con diversidad de intensidad de la relación y distintas posiciones relativas a lejanía o cercanía. Algunos autores mantienen la necesidad, por motivos analíticos y operativos, de diversificar las redes en toda su complejidad, en relación a diversos criterios de clasificación de la multiplicidad de relaciones que la componen:

⁷ Caplan, G. y Killilea, M. (1976). *Support Systems and Mutual Help*. Grune & Stratton, Nueva York.

⁸ Sanicola, L. (1993). *L'intervento di rete*. Liguori Editore. Napoli.

⁹ Sluzki, C. (1996). *La Red Social: frontera de la práctica sistémica*. Gesida, Barcelona.

¹⁰ Ferrario, F. y Gottardi, G. (1987). *Reti e connessioni nell'operare quotidiano dell'assistente sociale*, en *Rivista di Servizio Sociale* n° 1, Milan.

a. Epstein (1969)¹¹ distingue la red afectiva en torno a la persona formada por sujetos en relación más íntima, de la red extensa formada por el resto de ramificaciones.

b. Yoder y otros (1985)¹² distinguen por razones operativas las distintas sub-áreas relacionales (subnetworks), diferenciando, no obstante, el carácter mixto de las redes entre sub-áreas familiares y de amigos.

c. Warren (1981)¹³ pone particularmente en evidencia la red identificada en relación a un problema, denominándola "*problem anchored helping network*", la cual comprende las relaciones que se desarrollan para afrontar un problema específico.

El análisis de las redes

El análisis de redes se sustenta en la teoría matemática de los grafos que, por razones obvias no detallaremos. A pesar de ello, diversos conceptos de fácil comprensión nos pueden proporcionar una idea aceptable de los criterios estructurales e interaccionales que deben considerarse en el análisis de redes. Suponiendo la red personal de un sujeto, podemos conocer y analizar las características de la *estructura de las relaciones* de éste con otros si contemplamos el comportamiento de los siguientes conceptos básicos:

a) densidad: hace referencia a la presencia de otros sujetos en la red personal de individuo, y a su relación directa o indirecta con el mismo. La densidad puede ser individualizada en segmentos de red o clusters, que presentan densidades particularmente elevadas con fuerte conectividad y gran número de relaciones.

b) conectividad: referencia al número de relaciones del sujeto con los otros y a la probabilidad de incrementar o reducir las mismas.

c) distancia: referencia a la distancia geográfica y/o relacional del sujeto con el resto de miembros de la red.

d) homogeneidad: referencia a la distribución de las características sociodemográficas y sociales de los miembros de la red, especialmente importante para evaluar el intercambio de recursos entre grupos de iguales o personas en fases del ciclo vital particularmente delicadas.

Desde el punto de vista del Trabajo Social, la correlación entre las variables de densidad y extensión nos presenta cuatro situaciones cardinales especialmente interesantes:

1) Las redes de baja densidad y baja extensión corresponden a situaciones de aislamiento y exclusión.

2) Las redes de alta densidad y baja extensión corresponden a situaciones de clausura caracterizadas por un elevado control social y un gran sobreinvolucración afectiva.

3) Las redes de baja densidad y alta extensión indican situaciones de anonimato con escaso control y situaciones de independencia y autonomía.

4) Las redes de alta densidad y alta extensión corresponderían a las situaciones de inclusión y arropamiento social.

¹¹ Epstein, A. L. (1969). *Gossip Norm and Social Network*. Mitchel.

¹² Yoder, J., Jonker, J., Leaper, R. (1985). *Support Network in a Caring Community*. Martinus Nijhoff, Dordrecht.

¹³ Warren, B.R. (1981). *Helping Networks: how People Cope with Problems in the Urban Community*. Dame Press. Indiana.

El análisis de las *variables interaccionales* pretenden evaluar la intensidad de las relaciones y el significado de las mismas para los sujetos que participan de ellas. Por ello debería tenerse en cuenta:

a) el contenido transaccional de las relaciones (intercambio informativo, apoyo emotivo, obligaciones y relaciones familiares, etc.), así como el objeto del intercambio, ya sea de carácter material o inmaterial, de naturaleza múltiple y polivalente o específica.

b) la dirección, entendiéndola como el grado de unidireccionalidad o reciprocidad de la relación.

c) la duración, definiendo la persistencia en el tiempo de una relación .

d) la intensidad, entendida como la profundidad o el nivel de intimidad percibida de la relación.

A grosso modo, existe un cierto consenso entre los autores a la hora de elaborar una clasificación de zonas en las redes personales, basada en los niveles de intimidad del sujeto y que es representada gráficamente en sectores circulares. En el sector nº 1, en contacto con los ejes de coordenadas (zona personal) , se puede ubicar a las personas con quien se convive (familia, por ejemplo) y a los escasos amigos muy íntimos. En el sector nº 2 (zona íntima) se ubican los amigos de especial significado y los parientes y amigos con los cuales hay una relación más pasiva, pero que son emotivamente importantes.¹⁴ En el sector nº 3 (zona efectiva) se ubicarían las relaciones cotidianas con personas importantes en clave práctica (trabajo, tiempo libre, etc.). En la zona nº 4 (zona nominal), las personas conocidas con menor significado emotiva y pragmático. En la zona nº 5, la zona periférica del sector circular (zona extensa) las relaciones con personas a través de relaciones indirectas, aunque ésta es la zona de la novedad relacional y de la potencialidad relaciona.

El constructo de redes puede ser aplicado a diversos campos, transfiriéndola de la persona al grupo, a la organización y al territorio (comunidad). Como metáfora de las relaciones, la construcción de redes y su análisis puede ser un instrumento de lectura de (o una aproximación a) la realidad, ya que nos permite (re)construirla mentalmente y representarla gráficamente. Pragmáticamente, distinguiríamos tres constructos reticulares interrelacionados:

— las redes que existen en torno a una persona, o redes primarias, que representan la unidad de vida social compuesta por sujetos unidos relacionamente y compuestos por la familia, los amigos, los vecinos, los compañeros de trabajo, etc., con una preeminente función de integración (o exclusión) de la persona en la estructura social.

— el territorio, considerado como una potente retículo que proporcionan subjetividad y de grupos y organizaciones colectivas, es decir, de redes secundarias informales.

— el sistema de servicios sociales, sanitarios y educativos, considerándolos como una red potencial de carácter secundario y formal.

Así mismo, la construcción de redes puede ser el producto de un trabajo social : a) en el contexto de la vida de una persona en concreto, ayudándola a reubicarse en una red ya preexistente, integrándola con apoyo externo o conectando al sujeto en una red artificial; b) sobre el territorio, en el proyecto de trabajo con la realidad colectiva existente,

¹⁴ Requena Santos, F. (1994). *Amigos y redes sociales. Elementos para una sociología de la amistad*. CIS. Madrid.

ya sea a través de la creación de grupos y organizaciones o con el trabajo con grupos ya existentes; c) en el propio servicio u organización de pertenencia del trabajador social, entre diversos servicios o entre el propio servicio y otras organizaciones y grupos comunitarios.¹⁵

Redes, apoyo social y Trabajo Social

Como ya hemos apuntado, no todas las redes sociales en las cuales se inserta un individuo son susceptibles de ser entendidas como redes de apoyo social específico cuando éste se encuentra en una situación de dificultad. Así, algunos miembros de la red de un sujeto pueden proporcionar apoyo, en un momento y situación dada y otros no. Por tanto y como mínimo, deberíamos distinguir qué entendemos como apoyo social y, posteriormente, apuntar cual es el papel del Trabajo Social en la provisión formal e informal del apoyo social. En conjunto y salvando las diversas distinciones que se señalan, la literatura¹⁶ sobre el apoyo social señala que este desarrolla las siguientes funciones básicas:

* Apoyo emocional, especialmente referido al área afectiva. El apoyo emocional se proyecta sobre las amenazas que se ciernen sobre la autoestima del sujeto. Tener a alguien con quien hablar de los propios problemas es una buena vacuna. La mayoría de autores señalan que la importancia de compartir sentimientos, pensamientos y problemas, la necesidad de expresarse emocionalmente o los sentimientos de ser querido, escuchado y cuidado, así como el mantener relaciones de íntima confianza, son básicos para mantener la autoestima y el equilibrio emocional. Wills (1985)¹⁷ propone las siguientes hipótesis: a) la experiencia de sentirse aceptado y valorado por otro aumenta la autoestima, incluso aunque el sujeto tenga dificultades en otros ámbitos de su vida. Se trata del mismo proceso y mecanismo que en la relación terapéutica de denomina "aceptación positiva incondicional", es decir, escucha atenta, empatía, compartir experiencias personales y no criticar; b) el conocimiento de que los problemas de uno son compartidos por otros puede rebajar la autopercepción que el sujeto tiene de su gravedad, y c) las redes sociales pueden estimular al sujeto para que persista en los intentos de solución y darle sostén ante la frustración

* Apoyo material, en forma de prestación o provisión de ayuda material o de servicios directos.

* Apoyo de status, facilitando al sujeto una conformación sobre la pertenencia e integración en un determinado ámbito de relaciones sociales.

* Compañía social, posibilitando la participación de actividades sociales, lúdicas y de tiempo libre. Estas relaciones refuerzan en el sujeto la percepción y el sentimiento de pertenencia, y también facilitan su conexión y contacto con otras redes sociales.

* Capacidad de proporcionar apoyo, basado en la reciprocidad de las relaciones que plantea la necesidad que tiene el individuo de sentir que los demás también le necesitan y precisan de su atención y apoyo.

¹⁵ Campos J.F. (1996). *El Trabajo Social de redes: una vieja práctica y una nueva teorización*. Ponencia presentada en el Primer Congreso Estatal de Escuelas Universitarias de Trabajo Social. Universidad de Valencia.

¹⁶ García, E., Herrero, O. y Musitu, G. (1995). *El apoyo social*. PPU. Barcelona.

¹⁷ Wills, (1985). *Supportive functions of interpersonal relationships*, citado en García, E. y otros.

El papel del Trabajo Social en la potenciación, mantenimiento o creación del apoyo social a través de redes es diverso. Las estrategias de resolución de las personas, familias o grupos con problemas o dificultades pueden agruparse en tres escalones: un primer escalón, en el cual el sujeto (familia o grupo) afronta o supera autónomamente las dificultades, desde una perspectiva autoresolutiva. Un segundo escalón en el cual las dificultades requieren la cooperación de aquellos que están emotivamente cercanos o forman parte de su red más cercana. Un tercer escalón, caracterizado por la existencia de problemas psicosociales de particular relevancia para el sujeto, los cuales requerirán de la intervención de un profesional. Así pues, las estrategias de resolución que pasan por las redes de ayuda, pueden describirse como una abanico que va desde un mínimo de estructuración y formalización (ayuda fraternal) al máximo de heterodirección e intencionalidad (red de servicios e intervenciones profesionales) en un cuadro extenso:

— Acción autónoma del sujeto en dificultad que no necesita intervención externa alguna (acción autoresolutiva).

— Acción de la red personal de ayuda; con intervenciones diversas de apoyo social.

— Acción de grupos de sujetos portadores de problemas (grupos de autoayuda).

— Acciones de ayuda organizadas por redes informales basadas en sujetos afectados indirectamente por problemas (grupos de ayuda mutua, por ejemplo, padres de niños con discapacidades).

— Acciones organizadas por sujetos sensibles e interesados por particulares problemas sociales en una dimensión macrocolectiva (grupos de voluntarios vinculados con problemas o servicios concretos).

— Acciones de ayuda de sujetos claves y significativos de la comunidad.

— Acciones de ayuda de voluntarios que se dirigen hacia personas externas de su red de pertenencia.

El trabajo de red deriva de una concepción holística que lleva a concebir a la realidad como sistémica y reticular, y al afrontamiento satisfactorio del problema como el producto de la intersección de fuerzas diversas, presente en el tejido de relaciones aunque en estado potencial.¹⁸ La praxis del Trabajo de Red puede sintetizarse en tres situaciones prototípicas que no se excluyen entre sí:

a) La primera, en la cual el Trabajador Social entra en contacto con la red y la resitúa frente al problema, redefiniendo la situación problemática como de la propia red y no exclusivamente como una dificultad atribuible al propio sujeto. Así, como ya sabemos en algunas ocasiones la redefinición de la situación problemática será especialmente adecuada en el ámbito de las relaciones familiares, mientras que las intervenciones globales para su resolución, podrán ser asumidas por la red de apoyo social, la cual va más allá de la familia. En este sentido, la intervención del trabajador social será de apoyo y asesoramiento y la prescripción de tareas, en el sentido del "ayudar a la red para que ésta ayude".

b) La segunda, en la cual el Trabajador Social, coherente con las hipótesis señaladas en la situación anterior, desarrolla intervenciones puntuales especializadas o facilita la utilización y acceso a bienes y recursos, jugando un papel de mediador. Las intervenciones de carácter terapéutico se incluirían en este segundo escenario.

¹⁸ Maguire, L. (1986). *Il lavoro sociale di rete*. Centre Studi Erickson. Trento.

c) En tercera situación, el Trabajador Social desarrolla una estrategia de intervención más amplia, en algunas ocasiones mediante la reconstrucción de una red de ayuda muy débil o inexistente, relacionada con un sujeto, familia o grupo; en otros casos, mediante la conexión de nudos de redes en contextos de carácter territorial en el seno de un proyecto concreto. Así, el profesional traduce la óptica de red asumiendo diversas direcciones en las intervenciones en cuanto:

- trabaja con nudos de redes (amigos, familia, educadores, etc.) ayudando al nudo de la red a desarrollar su propio rol o enlazando al sujeto con él;
- trabaja con redes o ayuda a crearlas;
- genera enlaces o redes entre los recursos institucionales, enlazándose con otros profesionales o voluntarios.
- produce redes, formula proyectos según un modelo de red y trabaja en red integrándose con otros técnicos.

La metáfora de la red en el seno del arsenal conceptual del Trabajo Social permite operativizar aspectos tan poco claros como la intervención comunitaria, si por ejemplo, traducimos a la comunidad, en clave operativa, como una red de redes;¹⁹ permite definir más específicamente a que problemas concretos nos enfrentamos cuando hablamos de reinsertión (con que red o redes se conectará);²⁰ proporciona una mira telescópica a los proyectos de prevención (en especial la secundaria y la terciaria) y, como ya se ha formulado desde el ámbito psicoterapéutico,²¹ amplía la tendencia a circunscribir al individuo en relación a su familia, posibilitando estrategias de intervención que desde la familia, van más allá de ella.

¹⁹ Dabas, E. N. (1993). Red de redes. *Las prácticas de la intervención en redes sociales*. Paidós, México.

²⁰ Speck, R. y Atteneave, C. (1974). *Redes familiares*. Amorrortu, Buenos Aires.

²¹ Elkaím, M. y otros. (1995). *Las prácticas de la Terapia de Red*. Gedisa, Barcelona.



TRABAJO SOCIAL Y MODELO SISTÉMICO: Una cuestión de reglas

José Francisco Campos Vidal

RESUMEN: La influencia del pensamiento sistémico-comunicacional en el Trabajo Social es notable y creciente. Su aplicabilidad operativa requiere de una congruencia con los contextos de intervención clásicos que pueden desarrollarse en las relaciones de ayuda. Las líneas de demarcación entre los contextos psicosociales y los contextos clínicos puede parecer confusas si no determinan claramente las reglas que los rigen. De lo que se trata, es de aprovechar al máximo las posibilidades para generar cambios, en los contextos que nos proporciona el Trabajo Social.

Introducción

Habíamos iniciado este trabajo con una extensa introducción —que ya no presentaremos— referida al objeto del Trabajo Social y a la dimensión psicosocial del mismo, siguiendo con un conjunto de puntualizaciones —“marcas de contexto”— para dar a conocer cuales eran las coordenadas teóricas en las que pensábamos movernos. Hemos decidido eliminarla para dejar de contribuir al “más de lo mismo”, para no aburrir al lector, y hemos dado por evidente lo que, desde nuestra perspectiva está claro: que el Trabajo Social es una profesión que se mueve en el ámbito de las relaciones de ayuda y que opera desde la perspectiva psicosocial.

Dicho esto, pasaremos rápidamente a centrar y desarrollar las inquietudes que nos han llevado a escribir lo que, para algunos, seguramente será una pretensión: intentar centrar, desde una reflexión personal, las líneas de demarcación entre la praxis del Trabajo Social sistémico y lo que genéricamente se denomina Terapia Familiar. En la medida que hemos avanzado en el pensar, hemos reconvertido la inquietud inicial: nos interesa determinar las diferencias entre los contextos clínicos (los cuales corresponderían a la Terapia Familiar) y los contextos no clínicos (entre los cuales englobaríamos al Trabajo Social). La reconversión antes citada transcurrirá desde una posición centrada, tanto en el Trabajo Social como en la globalidad que proporciona una perspectiva sistémica.

El impacto del modelo sistémico

Hemos observado que existe una notable confusión entre los miembros del colectivo de trabajadores sociales, a la hora de referirse al modelo sistémico, estableciéndose generalmente la equivalencia entre Modelo Sistémico y Terapia Familiar. Nosotros entendemos que dicha equivalencia es a todas luces, errónea, y que tal confusión contribuye negativamente a la penetración del enfoque sistémico en el Trabajo Social.

Para comprender el uso de la teoría sistémica en el ámbito de las ciencias sociales, aplicada particularmente a la práctica de las relaciones de ayuda, ya sean clínicas o psicosociales, vale la pena hacer un somero repaso histórico.

De la Teoría General de los Sistemas desarrollada por Von Bertalanffy, se han derivado algunas hipótesis eurísticas notablemente fecundas en el campo de las ciencias humanas, como por ejemplo, la idea de la unidad de la ciencia y la visión de la realidad¹ como una complejidad organizada de sistemas cuyos elementos están relacionados interdependientemente. Esta teoría ofrece un sistema de referencia útil para comprender, transponiéndolo, el funcionamiento de los sistemas humanos. El desarrollo paralelo de la Teoría de la Comunicación y, especialmente, de la Cibernética, han permitido utilizar en el estudio de los sistemas humanos —y no solo de la familia—, los conceptos de información, relación, autorregulación, retroalimentación, contexto, circularidad, etc.

Inicialmente, las ideas sistémicas encontraron una productiva aplicación en el campo de la investigación y de la clínica psiquiátrica, a partir de los años 50, especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica. La tendencia de los investigadores a revisar las tesis que explicaban la desviación y la enfermedad mental, condujo a algunos de ellos a iniciar observaciones del grupo social con el cual el paciente psiquiátrico interactuaba: la familia.² La necesidad de orientar sistemáticamente la investigación de las familias con pacientes esquizofrénicos, va configurando progresivamente un movimiento teórico-clínico denominado genéricamente *terapia familiar*.³ Por tanto, si bien es cierto que es en el ámbito de la investigación clínico-terapéutica —denominada genéricamente *terapia familiar*— donde se han dado las resonancias más significativas desde la perspectiva del Trabajo Social, el modelo sistémico del cual se deriva la psicoterapia sistémica no es, ni mucho menos, un modelo que se conforme y desarrolle únicamente en el ámbito de las ciencias humanas.

En general, no es fácil orientarse en el conjunto de contribuciones que han caracterizado la evolución teórica y la práctica del modelo sistémico aplicadas al sistema humano. La integración en las ciencias humanas de teorías provenientes de otras ciencias ya era presente en Bateson, el cual fundaba su propio modelo cognoscitivo sobre la cibernética. Otras influencias más recientes provienen de la Química-Física (Prigogine y Stengers), de la Matemática (Thom) o de la Neurofisiología (Maturana-Varela), mien-

¹ Usamos el término realidad en sentido genérico, ya que cada vez parece más evidente que, como plantea Forrester, la realidad es más bien "una realidad inventada".

² Haley, J. "Sguardo retrospectivo sulla terapia familiare" en *Fondamenti di Terapia Familiare*. Feltrinelli. Milan, 1980.

³ En la actualidad, hacer referencia al término "Terapia Familiar" ya no equivale a hablar de modelo sistémico, ya que otros enfoques clínicos —psicodinámicos, conductuales, cognitivos— también abordan al grupo familiar como sujeto terapéutico

tras que el modelos de los juegos interactivos proviene de las ciencias humanas (Crozier-Frieldberg), tratando específicamente la persona en relación.

Entendemos que el modelo sistémico es esa matriz, especialmente fructífera, que impulsa un cambio epistemológico en la manera de pensar, una modificación en las categorías fundamentales del pensamiento. La aplicación del modelo, vistos sus antecedentes, al campo de investigación de las ciencias humanas y a la práctica de las relaciones de ayuda, ha tenido un avance espectacular en el ámbito del grupo humano natural más importante: la familia.

Presentaremos a continuación algunos enfoques en el estudio de la familia que son de especial interés para el Trabajo Social, *precisando que tales enfoques no coinciden necesariamente con la práctica de la terapia familiar*, la cual representa una particular aplicación del modelo sistémico en el ámbito clínico. Usaremos en término “enfoque” para significar el punto de vista de observador encaminado a focalizar aspectos significativos de la organización familiar.

El modelo sistémico-relacional en el estudio de la familia

En el estudio psicosocial de la familia con finalidades operativas, la lectura sistémico-relacional pone en evidencia qué mecanismos y respuestas pone en juego el sistema familiar para organizarse, para afrontar dificultades previsibles e imprevisibles que pueden abocarla a la crisis, o cuando se resuelven las situaciones de crisis de forma autónoma o con ayuda externa. Mediante tal lectura se ha venido analizando “... la dinámica interaccional, los mecanismos homeostáticos, las redundancias comunicativas y sus particulares efectos pragmáticos (...), y los mecanismos repetitivos y de rigidez que hacen que ciertas familias no accionen la capacidad de flexibilidad, ductibilidad y adaptabilidad esencial para afrontar los acontecimientos de la vida del grupo familiar y de los componentes singulares (...). Utilizando el modelo conceptual sistémico relacional podemos a su vez ubicar el sistema interactivo familiar en un sistema más amplio como la familia extensa, el vecindario, la comunidad, el ambiente sociocultural...”⁴

La novedad del modelo, utilizado inicialmente en el contexto clínico, reside en la hipótesis de que determinados comportamientos, ideas o situaciones de necesidad o dificultad del sujeto o del grupo familiar, representan y traducen la existencia de relaciones interpersonales disfuncionales que se han generado en un preciso contexto interactivo que va, desde el interior del sistema familiar a las relaciones con otros sistemas.

Es importante que los Trabajadores Sociales, llamados a intervenir normalmente en situaciones de crisis, dispongan de un modelo de referencia conceptual del proceso familiar que sirva de guía para conocer las etapas cruciales del desarrollo de la familia, además de los fenómenos conexos a su organización y evolución en el tiempo: “... las relaciones internas del sistema familiar (comprender los diversos subsistemas relacionados entre sí y con la familia extensa), así como las relaciones significativas entre el sistema familiar con macro y microsistemas; el contexto ambiental de vida y sus determinantes socioculturales, el sistema de las redes informales utilizadas como apoyo del sistema

⁴ Malagoli Togliatti, M. y Rocchietta Tofani, L. *Famiglie Multiproblematiche*. N.I.S. Roma, 1987.

familiar en fases críticas, la situación histórica, económica, política y cultural del particular contexto territorial...”⁵

Dado que los grupos humanos se caracterizan por la construcción de vínculos de pertenencia, y que la familia se caracteriza por la construcción de intensos vínculos de compromiso generacionales y transgeneraciones, ésta puede ser estudiada como un sistema viviente, metáfora especialmente útil para representar a la familia, no tanto como un sistema biológico que crece y se desarrolla, sino también en el sentido psicosocial mediante la relación y la recíproca influencia entre sus miembros.

En virtud de tales premisas, ha sido posible identificar importantes fenómenos relacionales que no habían sido focalizados en el estudio de los sujetos singularmente tomados, como por ejemplo: la formación de reglas implícitas y explícitas que definen que es lo que está permitido o prohibido en la relación; la tendencia del sistema familiar a mantener un cierto estado de equilibrio frente a perturbaciones internas y externas conectadas con su ciclo vital; la interdependencia de la familia con sistemas afines (de parentesco, de barrio, de trabajo, etc.); el contexto comunicativo del cual se derivan los significados de los mensajes; el contexto del juego interactivo así como el modo particular a partir del cual la familia organiza el tiempo y mantiene las propias relaciones, etc.

La investigación y el trabajo in situ con familias (básicamente, en contextos clínicos) han permitido el desarrollo de diversas líneas de observación y análisis que ponen énfasis, desde una lectura sistémico-comunicacional, en el desarrollo de diversos fenómenos que determinan las relaciones familiares y, por ende, la posición y conducta de los sujetos en y respecto a las mismas.

Los fenómenos que a continuación señalaremos y que son ampliamente descritos por diversos autores, constituyen el soporte teórico y, por tanto, observacional⁶ de una lectura sistémico-relacional que engloba tanto al individuo como a la familia, *independientemente del contexto desde el cual se desarrolle la observación*. En este sentido, podemos considerar que son extraordinariamente útiles para su aplicación en el campo del Trabajo Social, así como las estrategias y técnicas que de ellos se deriven, siempre y cuando éstas estén debidamente contextualizadas.

El enfoque relacional-comunicativo o de las reglas familiares

Dicho enfoque focaliza el estudio a la familia desde un punto de vista relacional y considera las transacciones entre los individuos que forman el sistema como dato fundamental. Constituido ya como un clásico, D.D. Jackson analiza la interacción familiar y considera que como sistema interactivo, el sistema familiar está gobernado por reglas las cuales determinan que los sujetos que pertenecen al sistema, se relacionen entre sí de manera organizada y repetitiva. Evidentemente, la regla familiar es una formulación hipotética elaborada por el observador para explicar la conducta observable de la familia. Por tanto, la regla es una abstracción, una metáfora a través de la cual el observador abarca las redundancias que observa. El concepto más simple de regla es que “son acuerdos relaciones que prescriben o limitan los comportamientos individuales en una amplia

⁵ Malagoli Togliatti, M. y Rocchietta Tofani, L. Ibidem.

⁶ Feyeraben ya plantea que toda observación esta sesgada por una carga teórica.

gama de áreas comportamentales, organizando la interacción en un sistema razonablemente estable".⁷ Hay, por ellos, un "acuerdo" para obrar de una cierta forma, incluso en aquellos casos en los cuales las reglas se establecen de forma no consciente, siendo desconocida por los participantes de la misma. Las reglas se construyen a partir de la aportación de las reglas de las familias de origen de los progenitores cuando estos constituyen la pareja. A lo largo del tiempo la familia va construyendo y ajustando las reglas familiares, básicamente a través de mecanismos de ensayo y error, estrechamente relacionadas con los mecanismos homeostáticos necesarios para el mantenimiento del equilibrio familiar. Claro está, la familia como sistema vive un constante proceso evolutivo, el cual, necesitará de cambios en las reglas que lo gobiernan. En numerosas ocasiones, cambios internos o externos en contextos familiares de reglas rígidas o mecanismos homeostáticos hiperactivados harán que el mantenimiento de la homeostasis familiar sea disfuncional.

Estrechamente relacionado con el concepto de reglas familiares, se han desarrollado otros conceptos que, desde el punto de vista relacional y desde la perspectiva del sistema de creencias, han aportado una visión de campo más amplia. El desarrollo inicial del concepto de "mito familiar"⁸ desarrollado por Ferreira, hace referencia a un número de creencias bien sistematizadas y compartidas por todos los miembros de la familia respecto de sus roles mutuos y de la naturaleza de la relación. Estos mitos familiares contienen, según el autor, buena parte de las reglas secretas de la relación; reglas que se mantienen ocultas sumergidas en la vida cotidiana de la familia. Los mitos no son, evidentemente, exclusivos de las familias funcionales o disfuncionales; existen en toda familia y parece ser, que en toda relación familiar sana es necesaria una cierta dosis de mitología. Las últimas publicaciones en este campo⁹ apuntan hacia esta hipótesis.

Así mismo, el estudio de las relaciones familiares ha desvelado la existencia de fenómenos cuya teorización se revela como especialmente fecunda para la comprensión del sistema familiar. Los trabajos de Boszormenyi-Nagy y Spark, relacionados con las lealtades familiares introducen conceptos de gran repercusión operativa: lealtades, registro de méritos, parentalización, etc.

El enfoque del desarrollo o el ciclo vital de la familia

Este enfoque considera el proceso evolutivo de la familia y privilegia la variable tiempo, la irreversibilidad de los fenómenos y el cambio natural. Se funda sobre el supuesto de que la familia puede ser estudiada, que crece y se desarrolla en estadios sucesivos, no solamente desde el plano biológico, sino también desde el plano psicosocial, a través de la interacción y la interdependencia de sus miembros y de estos con el sistema social.

J. Haley, partiendo de la intuición de M. Erickson a partir de la cual el comportamiento perturbado de un individuo puede manifestarse cuando la familia tiene dificultades para

⁷ Jackson, D. *The study of de Family*, en Ríos Gonzalez, J.A. *Orientación y Terapia Familiar*. Instituto de ciencias del hombre. Madrid, 1984.

⁸ Ferreira, A. *Mitos familiares*, en *Interacción Familiar*. Ed. Buenos Aires.

⁹ Bagarozzi, D. y Anderson, S. *Mitos personales, matrimoniales y familiares*. Paidós. Barcelona, 1986.

superar un estadio de su desarrollo, ya sea por evolución interna o por cambios en el contexto cultural, dedica páginas significativas al estudio del ciclo vital de la familia.¹⁰

El énfasis puesto sobre el proceso de desarrollo del ciclo vital se presenta especialmente fecundo si es combinado, sistémicamente, con el concepto de regla que Jackson plantea. Si todo crecimiento —propio del ciclo vital— significa cambios, el crecimiento familiar nos lleva necesariamente al concepto de cambio en los acuerdos de relación, en las reglas con las que se maneja la familia en la cotidianidad de sus relaciones. Los cambios que se experimentan a través del paso discontinuo de una etapa a otra del ciclo vital —momentos de crisis—, requieren de una renegociación o un nuevo acuerdo sobre nuevas reglas que permitan estabilidad al sistema. Evidentemente, las reglas que deben regir la nueva etapa del ciclo vital deben ser funcionales a las necesidades de los miembros de la familia, facilitando el crecimiento del sistema a través de la diferenciación de sus miembros. Desde la perspectiva del ciclo vital, las dificultades, necesidades o problemas que se experimentan en las familias, pueden ser mensajes o señales significativos de que la familia encuentra dificultades para superar una etapa del ciclo vital. En este sentido, es especialmente señalada la elaboración de hipótesis relacionadas con la etapa del ciclo vital de la familia.

El enfoque estructural

Para la operatividad del Trabajo Social reviste particular interés el enfoque estructural elaborado por S. Minuchin.¹¹ Este enfoque introduce variables sociológicas en la medida de que la familia es observada como una matriz de identidad psicossocial, y esta notablemente influenciado por el estudio de las familias desfavorecidas, aquellas que con más frecuencia acceden a relaciones con los trabajadores sociales.

Para Minuchin, un parámetro útil para evaluar el funcionamiento de la familia es *la claridad de sus límites*. La familia es un sistema sociocultural abierto que, interactuando con otros sistemas, mantiene y conserva su identidad; un sistema que pasa a través de diversos estadios evolutivos y se adapta a situaciones nuevas; que mantiene la continuidad en el tiempo mientras que asegura el crecimiento psicossocial de sus miembros. El sistema familiar es definido a través de límites y reglas de relación que definen quién participa y cómo, protegiendo la diferenciación del sistema, evitando la interferencia indebida de otros y tranzando los límites y modalidades de relación con otros sistemas.

Para el autor, todas las familias se pueden ubicar entre dos extremos comportamentales respecto a sus límites: límites difusos y rígidos que se traducen en formas de aglutinamiento o desmembración. Tales denominaciones indican estilos transaccionales, es decir, la tendencia a comportarse según un cierto estilo repetitivo de interacción. A pesar de ello, el propio autor señala que los dos estilos de interacción están presentes en todas las familias en ciertos períodos, como por ejemplo, los de crisis o peligro. La correcta o incorrecta interacción de las jerarquías familiares, el desarrollo de las funciones de los diversos subsistemas, el mantenimiento o la pérdida del poder de un subsistema, las

¹⁰ Haley, J. *Terapia no convencional. Las técnicas psiquiátricas de Milton Erickson*. Amorrortu. Buenos Aires.

¹¹ Minuchin, S. *Familias y Terapia Familiar*. Gedisa. Barcelona, 1977.

alianzas y coaliciones generacionales o transgeneracionales, son aspectos centrales de este enfoque. Todo aquello que se relacione con el "correcto" funcionamiento de la jerarquía familiar —triangulación, parentalización, lealtades, etc.— es de especial observación desde este enfoque.

El enfoque estratégico o de los juegos interactivos

Este enfoque, desarrollado a través de las investigaciones de Mara Selvini y su equipo¹² y especialmente influenciados por los trabajos de Crozier¹³ y Morin,¹⁴ se fundamenta en el supuesto de que los seres humanos son seres sociales fundamentalmente estratégicos; que la interacción humana consiste en un conjunto de movimientos y contramovimientos de los jugadores individuales para conseguir una determinada posición; que los grupos humanos —entre ellos la familia— no pueden no jugar y que cada grupo humano con historia posee una organización específica, la cual da juegos específicos para ese grupo.

Se trata de una metáfora útil para describir el funcionamiento de los grupos humanos que presenta múltiples analogías con el juego convencional (jugadas, jugadores, ataques, tácticas, estrategias, ganadores y perdedores, engaños, alianzas, etc.) con la diferencia de que en el juego convencional, las jugadas y las reglas son explícitas mientras que en juego familiar los jugadores y las jugadas son más oscuras, ya sea en el tipo de organización en la cual se participa como en la particular posición de cada jugador en el juego completo.

Usar la metáfora del juego para hipotetizar la construcción del modelo particular de interacción familiar representa ciertas ventajas respecto a la adopción de una lectura rígidamente sistémica: permite comprender el funcionamiento de un grupo observando la estrategia puesta en juego por cada participante y valorando su intencionalidad; revalida la libertad del individuo dado que en el juego, éste siempre dispone de un número, aunque limitado, de jugadas y permite la integración de las jugadas individuales con las reglas generales del juego, ya sean estas a nivel de microsistema familiar como a nivel de sistema social más amplio.

La metáfora del juego implica también un cambio en la concepción del tiempo. Se trata de pasar de una concepción atemporal de la circularidad (solo observando lo que acontece en el *aquí y ahora*) a una concepción procesual que salta circularmente varios momentos de la historia de la familia en un único arco temporal en la cual se encuentran explicaciones de las dificultades en la interacción del presente.¹⁵

Alcance del modelo sistémico-relacional

Los enfoques que desde una lectura sistémica se han descrito, ilustran y acentúan los aspectos relacionales, interactivos e históricos del grupo familiar en su interior y en rela-

¹² Selvini, M. y otros. *Los juegos psicóticos en la familia*. Paidós. Barcelona, 1990.

¹³ Crozier, M y Friedberg, E. *Actore sociale e sistema*. Etas libri. Milano, 1978.

¹⁴ Morin, E. *Il metodo*. Feltrinelli. Milano, 1983.

¹⁵ Selvini, M. y otros. *Ibidem*.

ción a sistemas más amplios. Esencialmente, proporcionan una clave de lectura para interpretar e hipotetizar los fenómenos que se desarrollan en un grupo con historia; fenómenos que el trabajador social debe comprender para dar sentido a su análisis y a su intervención.

La adopción de tales enfoques no implica reducir a la familia —y por ende, al individuo— a pura interacción,¹⁶ sino más bien usar una modalidad de estudio de la familia como sistema complejo en cuyo seno se entrelazan fenómenos biológicos, sociológicos y sociales. Asumimos por tanto el término “modelos sistémico-relacional” en su pleno significado antropológico, sociológico y psicológico, aplicando en la práctica aquellos aspectos de la teoría que permiten adoptar un nuevo punto de vista en el estudio de la familia, el individuo y sus necesidades, sin abrazar la tesis radical de la pérdida de funcionalidad de la familia extensa y de su reducción a un núcleo puramente biológico y expresivo.

La originalidad de la aplicación clínica del modelos sistémico ha contribuido a enfatizar mayoritariamente los aspectos patológicos y terapéuticos, aunque no ha negado los aspectos psicológicos y sociales. En este sentido creemos que el modelo sistémico crea espacios significativos para la integración de aspectos psicosociales en su aplicación a contextos de atención social *no clínicos*.

Modelo sistémico y Trabajo Social

En las ciencias sociales un modelo teórico es una construcción simbólica elaborada para representar, de manera y forma simplificada, un fenómeno complejo. Todo modelo está sostenido por una teoría e implica una epistemología, es decir, un cierto modo de pensar, de ubicarse en una determinada posición o punto de vista para observar los fenómenos, describirlos y explicarlos. La adopción del modelo sistémico —así como de los estudios sistémicos de las relaciones y fenómenos interacciones e históricos en el seno de la familia— en el ámbito del Trabajo Social, necesita de la existencia de algunas condiciones.

En primer lugar, la exigencia de adquirir un pensamiento multidimensional, útil para superar el *impasse* frecuente entre los trabajadores sociales, los cuales deben moverse generalmente entre lo particular y lo general; el particular de un determinado sujeto y el general del vasto sistema social, de su organización y sus vínculos reticulares.

La segunda condición se refiere a la oportunidad y la necesidad de dotarse de un sistema de pensamiento de “ir y venir”¹⁷ que va de la teoría a la práctica atravesando un proceso circular deductivo e inductivo en el cual verificar la cabida del modelo, definir las oportunas correcciones y acceder a un nuevo nivel de complejidad y reformulación.

¹⁶ Donati, P. y Di Nicola, P. *Lineamenti di sociologia della famiglia*. NIS. Roma, 1989. Los autores critican algunas teorías sociológicas (particularmente la neofuncionalista sistémica elaborada por Luhmann) que en el intento de explicar la evolución de la familia en la sociedad occidental, acaban por reducirla a pura convivencia, a grupo biológico, a proceso comunicativo sin referencia a l sistema social del cual es parte, y sin considerar sus relaciones estructurales, institucionales, normativas que permanecen en la familia como sistema social.

¹⁷ Selvini, M. y otros. *Ibidem*

Entendemos que el planteamiento tradicional del Trabajo Social contiene una predisposición anticipatoria al razonamiento sistémico, sintetizable en la básica afirmación de que el punto focal de su razonamiento e intervención no es la persona y el ambiente separadamente considerados, sino más bien la relación entre los dos elementos, es decir, el individuo en relación con su contexto. Como modelo, desarrollado en lo que refiere al campo de las relaciones de ayuda desde la perspectiva del campo clínico, es acogido aunque debe ser adaptado para guiar la operatividad del Trabajo Social, el cual se mueve sobre todo en contextos no definidos, en sentido estricto, como clínicos.

Es más, si como tal, el modelo sistémico es compatible y útil a los requerimientos teóricos y prácticos del Trabajo Social, nos atrevemos a afirmar que la práctica del Trabajo Social se adelantó pragmáticamente a la construcción del propio modelo: *“Es claro que a medida que los terapeutas formulábamos nuestros conceptos del propio-ser y su relación con el contexto, en cierto modo nos vimos simplemente capturados por los principios fundamentales del Trabajo Social.”*¹⁸ Por ejemplo Herman Stein¹⁹ destacaba que los trabajadores sociales debían interesarse por todas las personas significativas en la familia del cliente y prestar más atención a las presiones del medio social. Una meta importante para cualquier clínico, sea terapeuta o trabajador social, es lograr que las estructuras de organización y otras instituciones asistenciales respondan con la mayor sensibilidad posible a las necesidades de la gente. Carel Germain y Alex Gitterman²⁰ expusieron lo que denominaron « perspectiva ecológica » de la asistencia social, o sea, la idea de que los problemas de los individuos se basan en las transacciones con su medio. El abordaje de Germain y Gitterman, en muchos sentidos es una versión refinada de las enseñanzas clásicas del trabajo social, interpreta el propósito de la intervención terapéutica de los servicios sociales como « la conjunción de las capacidades adaptativas de las personas y las propiedades del medio para producir transacciones que maximicen el crecimiento y el desarrollo y mejoren los ambientes ». El modelo de la Terapia Estructural Intensiva se asemeja bastante al Trabajo Social más refinado en que no solo trata el contexto extrafamiliar sino, además, los problemas estructurales internos del sistema.”

Las redundancias entre el Trabajo Social, desde la perspectiva de sus principios, criterios operativos y su práctica, y el modelo sistémico nos parecen evidentes. Ahora bien, es necesario apuntar que aspectos relativos a la práctica clínica del modelo sistémico son asumibles en Trabajo Social, y que estrategias o técnicas plantean problemas o se desaconseja su aplicación teniendo en cuenta las diferencias de contextos. Hemos experimentado y contrastado teóricamente que, desde la perspectiva del procedimiento clásico en Trabajo Social, las estrategias y técnicas que se han desarrollado en ámbitos clínicos son esencialmente asumibles y, en numerosas ocasiones, equivalentes.

¹⁸ Fishman, H. Charles. *Terapia estructural intensiva. Tratamiento de familias en su contexto social*. Amorrortu. Buenos Aires, 1994.

¹⁹ Stein, G.L. «The concept of the social environment in social work practice», en H.J. Parat y R. Miller eds. *Ego-oriented casework: Problems and perspectives. Papers from the Smith College School of Social Work*. Vol XXX, Nueva York, 1960, en Fishman obra citada.

²⁰ Germain, C. y Gitterman, A. *The life model of social work practice*. Columbia University Press. Nueva York, 1980, en Fishman, obra citada.

Estratégicamente, los preceptos de neutralidad, circularidad e hipotetización son criterios aplicables en los diversos contextos clásicos —informativo, asistencial, asesor, evaluativo y control—, con las matizaciones que pueden darse en intervenciones en crisis agudas, en las cuales la neutralidad puede ser más un obstáculo que una garantía.

Desde el punto de vista de los tipos de intervención desarrollados en contextos clínicos, aquellas destinadas a la acomodación²¹ entre profesional y cliente —sujeto, familia u otros sistemas—, son habitualmente utilizadas o, en todo caso citadas, en la práctica cotidiana, generalmente desde otros enfoques aunque con la misma intencionalidad. Son las intervenciones denominadas de reestructuración, las que presentan algunos problemas. A priori, entendemos que la aplicación de determinadas técnicas debe ser congruente con el contexto en el cual nos encontremos las características del servicio desde el cual se opera, el lugar cooperativo o resistente en el cual se encuentra el usuario y la naturaleza de su dificultad o problema.

Determinar cuáles se han demostrado más o menos pertinentes requeriría una exhaustiva contrastación empírica en diversidad de contextos, usuarios, servicios y problemas. A priori y una vez valoradas, nos atrevemos a establecer dos bloques —amplios aunque no exhaustivos— de técnicas que, provenientes del campo clínico son, respectivamente, aplicables o presentan problemas de aplicación en la práctica del Trabajo Social.²²

En el primer bloque se contemplan aquellas técnicas que nosotros consideramos aplicables en la medida que consiguen resultados exitosos en intervenciones no clínicas: modificación en las pautas transaccionales; redefiniciones, recapitulaciones y clarificaciones; connotaciones positivas; interrogaciones circulares; esculturas familiares y dramatizaciones; ilusiones de alternativas; uso de metáforas²³ y analogías; tareas directas y ciertas tareas “originales” (autoevaluaciones, sorpresas agradables).

En el segundo bloque se contemplan aquellas técnicas o intervenciones que, a nuestro juicio, plantean importantes problemas de aplicación en contextos no clínicos: las tareas paradójicas, especialmente aquellas que implican la prescripción de las reglas y del síntoma; la narración de cuentos metafóricos y los rituales curativos y clínico-terapéuticos.

En definitiva, el modelo sistémico proporciona un soporte teórico consistente que proporciona instrumentos de lectura, interpretación e instrumental técnico para ver, pensar y actuar ecológicamente con individuos, familias, servicios, otros profesionales, redes familiares y grupos formales e informales del contexto comunitario.

²¹ Siguiendo a Minuchin, entendemos por intervenciones de acomodación a las de mantenimiento, rastreo y mimetismo.

²² Entendemos como técnica a aquel procedimiento sistematizado y repetidamente contrastado que se ha demostrado como efectivo para alcanzar un determinado resultado. Las técnicas son congruentes y efectivas en la medida de que están ubicadas en un proceso lógico que determina una intencionalidad, al cual denominamos comúnmente, método.

²³ M. Beyenbach. *El uso de metáforas en Terapia Familiar*, en Navarro Góngora, J. y Beyenbach, M. *Avances en Terapia Familiar Sistémica*. Paidós. Barcelona, 1995. Siguiendo la clasificación que propone Beyenbach, apuntaríamos como las más frecuentes, el uso de analogías, símiles o frases metafóricas breves y las metáforas relacionales.

La revalorización de lo terapéutico: Un fenómeno paradójico

El pensamiento sistémico ya tiene notable influencia en el ámbito del Trabajo Social. A pesar de la escasez de publicaciones y bibliografía referida al Trabajo Social Sistémico, y a la todavía juventud de la formación de trabajadores²⁴ sociales en el modelo, cada día es mayor el número de profesionales que, desde la Universidad o el ejercicio profesional, manifiestan su interés por él. La predisposición anticipatoria de los principios del Trabajo Social, a la cual hacíamos referencia anteriormente, contribuye sin duda a incrementar esta tendencia que revaloriza el trabajo directo con los usuarios, enfatizando la valencia terapéutica²⁵ de la relación usuario-profesional.

Nosotros creemos que existen razones de fondo que proporcionan algunas hipótesis más esclarecedoras. Pensamos que la redefinición que se está planteando del Trabajo Social es el resultado de una doble negación.

Primera negación: la autofagocitosis del Trabajo Social en beneficio de los Servicios Sociales.

« Una solución clarificante es una solución que no solo elimina el problema, sino también todo lo que está relacionado con él; algo así como lo que dice el chiste conocido: la operación ha sido un éxito, el paciente ha muerto. » Watzlawick, P. Lo malo de lo bueno. Herder. Barcelona, 1987.²⁶

Los etólogos saben perfectamente que la importación e implantación de especies animales procedentes de otros ecosistemas, genera desequilibrios significativos en las especies y hábitat que comparten el mismo nicho ecológico. Algo parecido le ha sucedido al Trabajo Social en España. La importación de un movimiento teórico y conceptual como fue la Reconceptualización, pensado y elaborado en coordenadas socioeconómicas y culturales distintas a las que se experimentaban a finales de los años 60, tiene a nuestro juicio, efectos funestos para el desarrollo y evolución del Trabajo Social en nuestro/s país/es. No criticamos aquí, sin más, lo que fue, significó y representó la Reconceptualización, que por otra parte, significó **en su contexto**, un loable esfuerzo —aunque trunco— de dar respuestas a los requerimientos, necesidades y aspiraciones del Trabajo Social en América Latina, sino más bien, criticamos la importación mecánica de dicho referente teórico y epistemológico. Evidentemente, existentes puntos de conexión entre la situación latinoamericana y la que se viven en el estado español durante el tardofranquismo —descomposición del régimen autoritario, incremento de la represión, resistencia política y sindical, pujanza obrerista, debate sobre ruptura o transición, etc.—.

La importación de la reconceptualización trunca *lo que tenía que haber llegado*, a través de la influencia que ejercía el Trabajo Social anglosajón, o *lo que podía haberse autogenerado* en función de los problemas propios de la situación social y profesional

²⁴ Entiéndase "Trabajadores y Trabajadoras Sociales" indistintamente.

²⁵ En este trabajo, el significado del concepto "terapéutico" no es equivalente al de "clínico".

²⁶ Citado en Ituarte Tellaiche, A. *Trabajo Social y Servicios Sociales: Aportes para una clarificación necesaria*. En Documentación Social nº 79, 1990. Cáritas.

en España. La elevada abstracción de la propuesta reconceptualizadora, la disonancia entre la lógica empirista y la lógica dialéctica a nivel de método y la casi inexistente referencia tecnológica, no cuajan en un desarrollo profesional que tiene ante sí a una profunda crisis social y política, a la cual debe darse alguna respuesta. Se genera un parón. Pasamos la página y la encontramos en blanco. Empiezan a aparecer las primeras señales de malestar y algunos, incluso señalan la existencia de un malestar ontológico del Trabajo Social²⁷ y de la crisis de identidad del Trabajo Social.

La crisis profesional, coincidente con la situación de turbulencia e inestabilidad política y económica que se experimenta en España durante la transición, se soluciona adoptando lo que Iturralde Tellaeche denomina «una especie de solución clarificante»,²⁸ una especie de solución que en términos batesonianos podríamos definir como un problema: hay que crear servicios sociales. El problema se ubica fuera de la disciplina, cuando en realidad se trata de la tenencia de un capítulo en blanco en el transcurso de desarrollo disciplinar.

Por tanto, la primera negación consiste precisamente en negarse a pensar y a mirarse a sí mismos como trabajadores sociales, a negarse a definir los problemas que aquejan a la profesión, a dejarse nuevamente seducir por una propuesta política —la socialdemocratización de la estructura social española—²⁹ que tiene como referente el desarrollo del Estado del Bienestar en Europa. Nos instalamos en el discurso de los recursos y en el mito del Welfare State.

A partir de este momento, la referencia bibliográfica más importante —tomada como valor simbólico— del Trabajo Social en España es el texto “Introducción al Bienestar Social” de P. de las Heras y E. Cortajerena. Las III Jornadas Nacionales de Asistentes Sociales (Pamplona, 1977) ya apuntan esta tendencia: “*El Trabajo Social es el campo de intervención profesional de la acción social que tiene como su objeto «las necesidades sociales en relación a los recursos aplicables a las mismas, siendo su objetivo el bienestar social y su marco operativo los servicios sociales»*”.³⁰

Los congresos de Valladolid (1980) y Lejona (1984) consagran la ceremonia de la confusión e instalan al Trabajo Social en la lógica de la gestión de recursos. Reducir el objeto del Trabajo Social al consabido binomio necesidades-recursos deja de lado algo tan elemental como el componente psicosocial de toda dificultad o necesidad. Así pues, el trabajador social ya no es “un recurso” más o en ocasiones, el principal recurso una vez establecido el sistema Ts-usuario-servicio; el trabajador social se auto-reconvierte en un gestor de recursos. El paso a la burocratización, al discurso crónico de la queja ante la falta de recursos —que metafóricamente es una falta de sí mismo—, la insatisfacción permanente y el síndrome del “estar quemado” esta servido.

²⁷ Malestar que no se experimenta en otros países, luego no puede hablarse de malestar ontológico, sino de malestar particular, de crisis de identidad del Trabajo Social en el Estado Español.

²⁸ Iturralde Tellaeche, *ibidem*.

²⁹ La tesis de la socialdemocratización a través del desarrollo de una política social activa es planteada por el prof. Rodríguez Cabrero en diversos trabajos.

³⁰ Zamanillo Peral, T. *La intervención profesional*. Ponencia presentada en el 7º Congreso estatal de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales. Barcelona, 1992.

Segunda negación: el fracaso de la lógica necesidades-recursos en el sistema de servicios sociales.

A pesar de continúe insistiéndose en ello, creemos que la lógica burocrática basada en la creencia de que el objeto del Trabajo Social es intervenir en la tensión entre necesidades y recursos, ha fracasado estrepitosamente. Este enfoque, con resonancias evidentes a receta médica, es insatisfactorio para los trabajadores sociales en la medida de que también es insatisfactorio para los servicios en los cuales se ubica. La escasez estructural de los sistemas de protección en este país es evidente y no vamos a entrar en ella. Nos interesa destacar que la identificación entre trabajo social y servicios sociales a la cual hacemos referencia en la 1ª negación, es una fuente de malestar para un número creciente y notable, aunque no total, de profesionales.

Malestar en dos sentidos; en primer lugar, porque significa un estancamiento y una clara frustración de la práctica profesional en la medida de que se está a merced del vaivén político y presupuestario (ahora hay dinero, ahora no; ahora priorizamos esto, ahora aquello). La atención exclusivamente asistencial no es más que una atención sustitutoria de cara al usuario que difícilmente se reconvierte en una atención activadora del propio usuario y sus recursos ecológicos. Vuelve el malestar ontogénico —ahora ya con una cierta red de servicios— y la creencia de que “para este viaje no hacían falta tantas alforjas”.

En segundo lugar porque se ha extendido una creencia y una práctica extremadamente peligrosa en el quehacer cotidiano, apoyado ideológicamente con el mito de la interdisciplinariedad: la tendencia a derivar a otros profesionales todo aquello —sujeto, familia, problema o situación— que esté relacionado con problemas o dificultades que engloben o vayan más allá del puro, simple y patético suministro de recursos. Los aspectos vivenciales, cognitivos, relacionales o conductuales que vienen aparejados, en mayor o menor dimensión, a las necesidades materiales o inmateriales sería, en el contexto de la lógica asistencial de necesidades-recursos, competencia de otros profesionales —psicólogos, pedagogos, educadores e, incluso, trabajadores familiares—.

La situación es hasta tal punto grave, que han de ser profesionales de otras disciplinas los que lancen escritos de advertencia.³¹ La vorágine del trabajo cotidiano, la débil sistematización e investigación, la precariedad en el ámbito universitario y la falta de poder en los servicios y centros de dirección contribuyen a ello.

En este contexto aparecen las primeras voces que rescatan y amplifican las ideas básicas de lo que es el Trabajo Social, es decir, una profesión que se mueve en el ámbito psicosocial de las relaciones profesionales de ayuda. Consecuentemente, se esta experimentando una creciente reivindicación de la dimensión relacional-terapéutica del Trabajo Social, en el sentido de que los profesionales del Trabajo Social contribuyen, junto a sus clientes, a generar cambios. Cambios que no solo se mueven en el marco material —gestionar una pensión asistencia, conectar a un cliente con un recurso especializado, proporcionar una ayuda domiciliaria, etc.— sino también en el plano conductual, cognitivo, relacional y vivencial, a través del un proceso de trabajo mutuo y en relación con otros que proporciona una mejora de la vida (y de los problemas) de los usuarios o clientes.

³¹ Ver el prólogo que desarrolla Mario Gaviria en la selección de textos de Mary Richmond. *El caso social individual. El diagnóstico social. Textos seleccionados*. Talassa. Madrid, 1995.

Este rescatar los aspectos psicosociales del ejercicio profesional con los usuarios, sus familias, los servicios, los grupos o los contextos institucionales requiere de claros marcos de referencia teórica y técnica. La influencia de la bibliografía y la formación en Terapia Familiar sistémica es, a nuestro juicio, notable. De hecho, el acercamiento de los trabajadores sociales al modelo sistémico, se hace a través de contextos de formación impartidos y/o orientados por terapeutas clínicos. Cirillo³² advierte que este fenómeno ya se ha experimentado en Italia, generando importantes avances en el ámbito del Trabajo Social, pero también notable confusión.

Nosotros entendemos que la influencia de la formación sistémica desde la perspectiva de los contextos clínicos, ha generados una triple reacción en el colectivo de profesionales.

En primer lugar, y para aquellos que con más intensidad o curiosidad se han acercado al pensamiento sistémico, una tentación determinada por la fascinación que ejerce la Terapia Familiar Sistémica, que los ha conducido a una *reinterpretación psicologizante del Trabajo Social*, es decir, negando la existencia de contextos diversos —asistencial, informativo, asesoramiento, de control y de evaluación— y niveles diversos en la intervención con usuarios —individual, familiar, redes, grupos, institucional y colectivo—.

Esta opción clinicocéntrica identificaría el modelo sistémico con la terapia familiar y entendería que toda opción para generar cambios pasa por la intervención en el contexto clínico, dejando de lado el hecho de que existan usuarios, situaciones o problemas que no solo no necesitan de intervenciones clínicas, sino que estas son claramente desaconsejables.

En segundo lugar, una reacción de negación que asimila igualmente el modelo sistémico con la terapia familiar y por ello, la niega. Pensar sistémicamente, evaluar y actuar ecológicamente en consecuencia no sería propio del Trabajo Social sino de la Terapia Familiar, concluyendo consecuentemente con su posición, con la sentencia de que los trabajadores sociales no hacen terapia.

Evidentemente, el desconocimiento, el temor, o el dogmatismo generan tales reacciones. Para ésta segunda opción, redefinir el trabajo social en términos de relación de ayuda, se hace extremadamente difícil y se constituye como una reacción estéril e improductiva.

La tercera posibilidad, con la cual nos identificamos, implicaría transformar la operatividad del trabajo social desde una perspectiva sistémica, al igual que en su día se replanteo desde otras perspectivas.

Podríamos decir, por tanto, que la doble negación que apuntábamos al principio nos conduce paradójicamente a la situación de partida, es decir, entender al Trabajo Social como una profesión que desde la perspectiva de la globalidad, opera junto a sus clientes y al medio ambiente de los mismos, con la intención de generar cambios que signifiquen una mejora o modificación de la situación que genera malestar.

³² Cirillo, S. *El cambio en contextos no terapéuticos*. Paidós. Barcelona. 1994.

Los contextos del Trabajo Social: una cuestión de reglas

Bateson³³ denomina contexto al marco en el cual la conducta y los mensajes digitales y analógicos se hace significativos. Los distintos contextos interpersonales, son regidos por reglas de conducta diferentes, determinando por tanto los roles y las expectativas de los participantes. Teniendo en cuenta que los trabajadores sociales operan generalmente en metacontextos³⁴ que a su vez posibilitan la existencia de otros contextos, las reglas institucionales y las pautas de interacción que los profesionales establezcan determinarán los significados de los problemas que los usuarios presentan, así como el rol que los mismos usuarios asignan a los trabajadores sociales.

El propósito de este trabajo era intentar clarificar cuales son las dimensiones del Trabajo Social; si estas dimensiones o posibilidades son compatibles con una relación terapéutica o simplemente, el Trabajo Social, siendo una profesión que se ubica en el conjunto de profesiones que se dedican a las relaciones de ayuda, se situaría en otros contextos que excluyen lo que en algunas ocasiones se ha denominado contexto terapéutico.

Aclarado ya que el Trabajo Social se centra en las dificultades o problemas psicosociales, cabe ahora hacer una primera consideración:

I. «Todo contexto clínico debe ser necesariamente terapéutico, mientras que no todo contexto con valencia terapéutica es necesariamente un contexto clínico»

Entendemos por contextos clínico como aquel contexto que viene definido a través de un marco que se estructura en torno a la relación terapeuta-paciente, cuando el paciente formula al terapeuta una demanda de ayuda relacionada con un síntoma psiquiátrico o un malestar existencial serio, y el paciente) acepta afrontar dicho síntoma o malestar según la relación que el terapeuta le propone. Lo que se pretende³⁵ es promover cambios o modificaciones en el comportamiento, la adaptación al entorno, la salud física y psíquica, la integridad de la identidad psicológica y el bienestar bio-psico-social del cliente, sea este una persona, una pareja, una familia o un grupo.

Por tanto, siendo conscientes de que se trata de una afirmación atrevida, consideramos que “lo clínico” incluye ontológicamente a “lo terapéutico”, mientras que “lo terapéutico” no implica con exclusividad a “lo clínico”.³⁶ Consecuentemente, hablar de contextos terapéuticos es incorrecto o erróneo, en la medida de que los denominados “contextos terapéuticos” en sí mismos, no existen. En todo caso podemos hablar de contexto clínico, precisamente aquel en que se desenvuelve la denominada Terapia Familiar Sistémica como uno de los enfoques de la Psicoterapia. Y afirmamos que los contextos terapéuticos no existen como tales, en la medida de que la definición de otros contextos

³³ Bateson, G. *Pasos García una ecología de la Mente*. Lohle. Buenos Aires, 1977.

³⁴ Bauleras, G. *Intervención sistémica en Servicios Sociales*. Grupo Dictia. Barcelona. Mimeografiado.

³⁵ Metas que marca, por ejemplo, la Federación Española de Asociaciones de Psicoterapeutas, 1992, en Fleixas, G. i Miró, M.T. *Aproximaciones a la Psicoterapia*. Paidós. Barcelona, 1995.

³⁶ Un ejemplo evidente lo tenemos en la denominada Terapia Ocupacional, la cual, no se desenvuelve en un contexto clínico, aunque posee, a través de su desarrollo, importantes efectos terapéuticos en las personas que la ejercitan. La psicología del counseling o el asesoramiento psicosocial en el Trabajo Social también son evidencias.

—como los que tradicionalmente se desarrollan en el ámbito del Trabajo Social— en el seno de las relaciones de ayuda, también pueden alcanzar objetivos, efectos o metas terapéuticas.³⁷

A pesar de que existan precedentes internacionales que avalan el desarrollo de una rama especializada del Trabajo Social, denominada Trabajo Social Clínico³⁸ en los países de cultura anglosajona, y de que existen autores significativos que, provenientes del Trabajo Social, han contribuido al desarrollo de la Terapia Familiar —como es el caso de V. Satir,³⁹ Sue Walrond-Skinner⁴⁰ o L. Hoffman—,⁴¹ entendemos que de la excepción no podemos hacer una regla. Las características propias del objeto del Trabajo Social —el individuo en relación con su medio— determinan que se desarrolle, especialmente en contextos no clínicos.⁴²

¿Qué es lo que determina y diferencia un contexto de otro? Evidentemente, sus reglas. Las reglas del contexto clínico son claras, especialmente si nos movemos en el ámbito de la práctica privada,⁴³ ya que no existe un metacontexto que la condiciona. Un poco más complejas, aunque no por ello necesariamente menos claras, las marcas de contexto clínico en sistemas institucionales. Por tanto, el debate planteado por aquellos trabajadores sociales que se han acercado al modelo sistémico o que han recibido formación, especialmente clínica, consistente en preguntarse hasta dónde llega el Trabajo Social y dónde empieza la terapia, o el preguntarse, un momento dado ¿qué estamos haciendo, terapia o asesoramiento?, es, a nuestro entender, un falso debate.

Ver, pensar e intervenir como trabajadores sociales desde el modelo sistémico, teniendo claramente en cuenta cuales son las reglas que determinan los distintos contextos desde los cuales podemos trabajar con los usuarios, no invalida que se pueda articular todo el arsenal teórico, conceptual y técnico, congruentemente con las reglas del contexto en sí, e incluso posibilitando la coevolución del propio contexto.

La respuesta al falso debate pasa por una definición clara de las reglas de la relación, es decir, de las reglas del contexto, explotando al máximo las posibilidades del mismo y no circunscribiéndose a las definiciones de contexto que burocráticamente imponen las instituciones, o a las propuestas estratégicas de definición de contexto y de la relación que hacen los usuarios.

2. « Los cambios de segundo orden no se dan exclusivamente en los contextos clínicos »

Desde la perspectiva sistémica, se entiende que un sistema es capaz de cambiar de dos maneras: a) Los parámetros individuales varían de manera continua, pero la estruc-

³⁷ Los objetivos, efectos o metas terapéuticas a las que nos referimos, no son exclusivos de una relación de ayuda definida desde una lectura sistémica, se dan también desde otros paradigmas.

³⁸ El Trabajo Social Clínico es definido como un modelo de psicoterapia a apoyo. Ver, Iturralde Tellaeche, A. *Procedimiento y Proceso en el Trabajo Social Clínico*. S.; XXI. Madrid, 1991.

³⁹ Satir, V. *Relaciones humanas en el núcleo familiar*, Pax. México, 1978

Satir, V. *Psicoterapia familiar conjunta*. Presa médica mexicana. México, 1985

⁴⁰ Walrond-Skinner, S. *Terapia Familiar*. Ed. Abril. Buenos Aires, 1978.

⁴¹ Hoffman, L. (1981). *Fundamentos de Terapia Familiar*. FCE. México.

⁴² Queremos remarcar que, estando de acuerdo con el contenido del texto que recopila S. Cirillo - *El cambio en contextos no terapéuticos*. Paidós—, estamos profundamente en desacuerdo con el título del mismo, el cual, intentando lo contrario, se presta una vez más —paradójicamente—, a mantener la confusión que intentamos aclarar.

⁴³ Nos referimos a la que se desarrolla con licencia fiscal, se cobran honorarios e IVA.

tura del sistema no se altera; esto se conoce como cambio de primer orden; b) el sistema cambia cualitativamente y de forma discontinua. A esto se le denomina cambio de segundo orden. Este segundo tipo de cambio de los sistemas se producen con "cambios en el conjunto de reglas u orden interno".⁴⁴ Pongamos por ejemplo: "una persona que tenga una pesadilla puede hacer muchas cosas dentro de un sueño: correr, gritar, esconderse, llorar, etc. Pero ningún cambio verificado de uno de éstos comportamientos a otros podrá finalizar la pesadilla. A esta clase de cambio se le denomina cambio de primer orden. El único modo de salir de una pesadilla supone un cambio del soñar al despertar. El despertar, desde luego, no forma ya parte del sueño, sino que es un cambio a un estado completamente distinto. Esta clase de cambio se denomina cambio de segundo orden, siendo el "cambio del cambio".

El cambio de segundo orden, el "cambio del cambio" revista dramática importancia en los contextos clínicos en la medida de que significan cambios en los modelos rígidos de interacción o en los bloqueos evolutivos del sistema. Las intervenciones paliativas o mantenedoras pueden ser significativas en otros contextos; en ocasiones es preferible tratar de mejorar que cambiar⁴⁵ —"o mejor es enemigo de lo bueno"—; sin embargo, en el contexto clínico, la meta se orienta hacia el cambio de segundo orden, buscando desequilibrar la homeostasis y buscando un cambio de estructuras. De no ser así, la terapia se atasca, los clientes son resistentes, el paciente es un crónico irreversible o no tiene sentido continuar trabajando en un contexto clínico.

Desde la perspectiva del Trabajo Social, el problema del cambio se orienta a reactivar y reorganizar las capacidades y recursos de personas, familias y grupos en crisis. Sin duda se trata de un problema complejo ya que en algunos casos, el objetivo se centrará en volver a la fase anterior a la constitución del problema, retornando al *staus quo* anterior, en la medida de que los cambios de segundo orden o no son posibles o no son estratégicamente deseables.

En otros casos, el trabajo con los usuarios puede responder a objetivos de cambio de segundo orden en relación a problemas inherentes a las dificultades de un sujeto o su familia. Lo importante, en todo caso, es saber a que estamos jugando. Sin duda, una de las complejidades que dificultan la formulación del tipo de cambio deseable esta en relación a la petición que los usuarios formulan. En algunas ocasiones, plantear cambios de segundo orden en el marco de una relación de ayuda psicosocial que esta marcada por una petición paradójica (paradoja pragmática) del tipo "ayúdeme a cambiar algo para que no cambie nada", puede significar un sonoro fracaso, ya que el objetivo inicial del que pide algo, no es cambiar cualitativamente.

En otras ocasiones, las peticiones de los clientes/usuarios esconden o no revelan a simple vista más que una parte insignificante del un problema más complejo. Pensar en términos de cambio de segundo orden desde un primer momento, puede ser demasiado amenazante para el cliente e inducirle a abandonar la relación de ayuda. En otras ocasiones, los problemas que aparecen en el transcurso de la relación de ayuda, son esencialmente de carácter inmaterial y con un significativo contenido relacional. Cambiar las relaciones, es decir, desequilibrar los sistemas en los cuales se dan dichas relaciones, puede ser algo no asumible inicialmente por el cliente.

⁴⁴ Watzlawick, Weakland y Fisch. (1981). *Cambio*. Herder. Barcelona.

⁴⁵ Coletti, M. *Familias Multiproblemáticas, ¿Servicios Multiproblemáticos?* Grupo Dicitia. Barcelona. Mimeografiado

Así pues, la combinación de intervenciones sustitutorias con intervenciones activadoras entran en la lógica de las relaciones asistenciales. La metáfora de la caña y el pez⁴⁶ es un claro ejemplo de ello. Para el que tiene hambre, el pez le significa un cambio de tipo uno, mientras que aprender a pescar se puede significar un cambio de tipo dos. Lo que es absurdo plantear es el hecho de enseñar a pescar al alguien que no se puede tener en pie porque se está muriendo de hambre, argumentando que lo importante es que aprenda a sobrevivir por sí mismo (cambio de tipo dos). Así pues, es frecuente que los trabajadores sociales orienten sus intervenciones a través del establecimiento de objetivos mínimos orientados a generar cambio de tipo uno que creen las condiciones necesarias para plantear cambio cualitativos de tipo dos.

Probablemente, la intervención en contextos de asesoramiento psicosocial, en la cual entra básicamente en juego la capacidad del trabajador social para utilizar las herramientas de la relación y la comunicación, sea el contexto donde con más claridad puedan darse cambios de segundo orden, aunque no sea el único. Así pues, los cambios de tipo dos son posibles y deseables en los contextos no clínicos, no habiendo necesidad de psicologizar o psiquiatrizar ni los conflictos en los que están sumergidos los usuarios/clientes, ni las estrategias de ayuda psicosocial que pueden desarrollarse para ayudarles a cambiar.

Metaconclusión.

Aprovechar al máximo los recursos de los contextos en cuales trabajamos, revitalizando las valencias terapéuticas de los mismos, ¿cómo?

Desde nuestro punto de vista, a través de un abanico de cambios en el modo de pensar, evaluar y actuar:

Cambios de perspectiva en la evaluación de las reglas y la praxis de los contextos y servicios en los cuales operamos, es decir, ver como estos elementos pueden ser prolíficamente utilizados y constructivamente modificados para establecer una relación diferente con los usuarios.

Cambios en la estrategia y en el modo de analizar las peticiones y demandas de los usuarios, de recoger información, de evaluar e hipotetizar la situación problema alargando el campo de observación, de fortalecer proyectos que contengan respuestas innovadoras y aceptables para los usuarios.

Cambios en el uso del tiempo ampliando la dimensión espacio-temporal dedicada al estudio de la situación, la previsión, la verificación y la reprojectación con el usuario.

Cambios en la atribución a las funciones socioasistenciales de un nuevo significado, individualizando y focalizando la valencia terapéutica que hace de tales funciones un instrumento de evolución personal y social.

⁴⁶ Hay que señalar que el uso de dicha metáfora por parte de amplios sectores de la opinión pública, no solamente es un uso perverso, sino que entra en contradicción con el significado de la misma.

FAMILIA, ESTADO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: LA OPERACIONALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE DESMERCANTILIZACIÓN

Ma Antònia Carbonero Gamundí

RESUMEN: En este artículo se aborda la cuestión de la relación entre la familia, el mercado de trabajo y el Estado desde la perspectiva de la ligazón entre análisis de la conducta estratégica y análisis estructural. A partir de esta base se elabora una propuesta de operacionalización del concepto de desmercantilización a través de las fuentes de recursos derivados de la actividad que disponen las familias españolas y de las características de la intervención del Estado.¹

ABSTRACT: This essay deals with the relationship between family, work market and State, from the approach which relates the analysis of strategical behaviour with the structural analysis. On this basis, it tries to elaborate a proposal to make operational the concept of "demercantilization", through the sources from which the Spanish families obtain their activity resources, as well as the ways of State intervention.

Sobre el concepto de reproducción social y la conducta estratégica

El concepto de reproducción social puede abordarse desde diferentes perspectivas. En un sentido amplio la reproducción social se entiende como reproducción de los sistemas sociales, en el sentido de reproducción de las prácticas sociales recurrentes de los individuos o grupos en interacción.

Desde esta perspectiva la reproducción abarca la reproducción de los actores en los sistemas sociales, la reproducción de las interacciones entre los actores y, por último, también, la reproducción de las instituciones.² Claro está que una instancia presupone a las demás, y que la reproducción de los actores es imprescindible para la reproducción de sus relaciones. Sin embargo la distinción de estas diversas instancias puede ser de utilidad porque permite distinguir algunos desarrollos de las teorías de la reproducción

¹ Esta reflexión forma parte del trabajo de tesis doctoral que bajo el título Estrategias familiares y mercado de trabajo ha sido presentado por la autora de este artículo en el Departamento de Sociología II de la Universidad Nacional de Educación a Distancia a finales de 1996.

² A. Giddens (1984) denomina instituciones a las prácticas que tienen mayor extensión espacio-temporal en el interior de las totalidades societales.

según sea la atención que se confiera a cada uno de dichos aspectos y como se entienda su relación con los restantes.

Un primer contexto en el que se ha centrado de forma específica la reproducción es el estudio del carácter social del proceso poblacional, es decir de la reproducción de los actores del sistema social. Un ejemplo de la utilización del concepto de reproducción, en este sentido, es el estudio de Cl. Meillassoux (1990) o los estudios de M. Harris y E. Ross (1990) sobre la regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo.³

Ahora bien, la reciprocidad de prácticas entre los actores, ya sea en contextos de copresencia, o bien entre actores o colectividades por un extenso espacio-tiempo, comprende dos tipos de interacciones: las que se desarrollan en el proceso de trabajo,⁴ es decir, en la esfera de la producción material, y las relaciones de autonomía y dependencia que se establecen entre los actores al margen del proceso de trabajo y al margen de las relaciones mercantilizadas. Estas representan lo que se denomina, en un sentido estricto, actividades de reproducción de la vida cotidiana.⁵

En definitiva, la reproducción del sistema social comprende, de forma indisociable, la organización de la esfera productiva y de la esfera reproductiva en un sentido estricto. Tal distinción se trata, más bien, de una división metodológica del conjunto de interacciones de los actores sociales, que sin embargo ha creado barreras, en ocasiones cuasi infranqueables, en teoría social.

Un enfoque característico de la reproducción social entendida como un conjunto es el enfoque marxista que en su versión originaria se centraba en la comprensión de la reproducción de los "modos de producción", determinados en última instancia por la esfera económica. De ahí que la esfera de la vida doméstica, y las actividades no orientadas y reguladas por el mercado, fueran consideradas de forma marginal. En las teorías derivadas del materialismo histórico la reproducción física de los actores y las relaciones que se establecen en la esfera extra-mercantil se han entendido de forma instrumen-

³ Cl. Meillassoux (1990: 47) entiende por reproducción social la renovación de un cierto número de personas y la reconstitución de las instituciones sociales según las que se organizan, de acuerdo con las estructuras que caracterizan los sistemas sociales que se consideran. Así mismo, distingue la reproducción material o demográfica de la reproducción social. Por su parte M. Harris y E. Ross (1990: 13) define los "modos de reproducción" como las "prácticas que afectan directa o indirectamente a los procesos reproductivos y que, en particular, pueden modificar las tasas de fecundidad y de mortalidad a lo largo de un amplia gama de valores según las presiones optimizadoras impuestas por modos concretos de producción en circunstancias tecnoambientales dadas".

⁴ Quizás se pudiera considerar que las relaciones sociales (propiedad y control de los medios de producción) no solo se hacen efectivas en el proceso de trabajo material, sino también en la esfera de las ocupaciones que comprende la reproducción de la fuerza de trabajo en un momento dado. O dicho de otra manera, las relaciones entre los actores (relaciones de dependencia y autonomía) en el proceso de trabajo material y en la reproducción de la fuerza de trabajo interactúan para conformar las relaciones sociales de producción en una formación social determinada.

⁵ Tal vez puede ser útil, en este sentido, la distinción que expone A. Giddens (1979) entre *recursos de asignación*, a los que define como aptitudes que generan mando sobre objetos, bienes o fenómenos materiales y los *recursos de autoridad* que denotan tipos de aptitud transformativa que generan mando sobre personas o actores. La esfera económica estaría basada intrínsecamente en los recursos de asignación en la estructuración de totalidades societarias; se referiría a la producción y reproducción material, a diferencia de la producción/reproducción de la organización de los actores.

tal, como "reproducción de la fuerza de trabajo", para abordar su influencia en los procesos de organización de la producción.

Recientemente, se han desarrollado teorías que pretenden profundizar en el análisis de la "esfera reproductiva" a partir de los postulados neomarxistas, con el objeto de aportar una visión más global de la integración sistémica de la relación entre actores y colectividades.⁶ Entre estas perspectivas destacan las teorías feministas que se basan en una reconceptualización de algunos de los conceptos clave del marxismo.

Este enfoque es en extremo sugerente, y no solo para poder integrar las relaciones de género como constitutivas de la organización social. Según esta perspectiva se entiende el concepto de reproducción como referido a las actividades, actitudes, medios, responsabilidades y relaciones directamente envueltos en el sostenimiento, definido tanto histórica y socialmente como biológicamente, de la vida cotidiana y de la próxima generación. La reproducción social se reconceptualiza como una forma de trabajo que incluye varios tipos de ocupación, —mental, manual, emocional—. La organización de la reproducción social, en este contexto, se refiere a las instituciones dentro de las cuales esta ocupación se ha desarrollado.

En definitiva, se parte de la idea de ampliar el concepto de trabajo a las ocupaciones de la vida cotidiana, de manera que, entendiendo la reproducción social como trabajo puedan integrarse las relaciones de género, junto con las divisiones de clase como inherentes, constitutivas de las interacciones sociales. De esta manera se puede entender la reproducción de los sistemas de desigualdad debida al género, en relación, pero de forma diferenciada, de la reproducción de las desigualdades de clase (Laslett y Brenner, 1989: 384).

La familia, ámbito donde se reproducen físicamente los individuos, y por ende también donde primeramente se reproducen sus relaciones, se convierte en un eje central del estudio de la reproducción social. El análisis de las estrategias familiares va a permitir operacionalizar los sistemas de estructuración de la reproducción social a través del estudio de las prácticas sociales establecidas en torno a la división de las ocupaciones en el interior de la familia, y entre ésta y otras instituciones.

En este texto se entienden las estrategias del hogar como unidad de reproducción social en el sentido de la interdependencia de las acciones de los individuos a través de la familia⁷ como institución; acciones encaminadas a maximizar sus recursos para mantener o aumentar su nivel o status socioeconómico en los términos de la actual generación o de la generación próxima.

Pero hay que señalar que el estudio de las prácticas regularizadas de los actores no es identificable o asimilable al estudio de sus estrategias, puesto que se desconocen en parte las condiciones de la acción y, además, han de considerarse las consecuencias no intencionadas de ésta.

⁶ Según D. B. Billings y K. M. Blee (1990: 63) las redes laborales de parentesco y la experiencia de la vida cotidiana de las familias y de los miembros del hogar provee un "lazo perdido" para entender la relación entre los proyectos individuales y aquellos procesos de cambio social y de reproducción social que habían interesado tradicionalmente a los estudiosos marxistas.

⁷ Se entiende el hogar como el espacio físico de convivencia y la unidad de relaciones personales encaminada a la obtención de recursos y de consumo, y habitualmente basada en relaciones de parentesco. De hecho, en la práctica se utilizará el concepto de estrategias familiares como prácticamente equivalente al de estrategias del hogar.

El análisis pretende profundizar, desde la óptica de la conducta estratégica, en la interdependencia de las acciones de los individuos a través de la familia como institución. Es lo que A. Giddens denomina la integración sistémica, es decir, a través de que vía son producidas y reproducidas las instituciones, entendidas como prácticas regularizadas y profundamente sedimentadas en un amplio espectro espacio-temporal (Giddens, 1979: 76 y 77).

Los individuos y las familias llevan a cabo prácticas que responden con mayor o menor éxito a los objetivos estratégicos planteados (a la conciencia discursiva, a la conciencia práctica y al inconsciente) en función de la interacción con otros actores sociales, por lo que son el resultado de los principios estructurales del sistema social, y al mismo tiempo lo reproducen (perpetúan y/o cambian). Tienen un papel activo en la generación de una historia no predecible.⁸

Por esta razón, las consecuencias no intencionadas de la acción son sistemáticamente incorporadas en el proceso de reproducción de las instituciones. El análisis de la estructuración del sistema social responde a la cuestión de como es gobernado el sistema de reproducción, es decir, que principios estructurales lo rigen, en que conjunto de interconexiones se aplican las normas generatrices y que recursos intervienen en las prácticas sociales.⁹ Pero, como sea que las consecuencias no intencionadas de la acción son intrínsecas a dichas prácticas, se convierten en cruciales en la estructuración del sistema social.

Las consecuencias perversas pueden suponerse ligadas sistemáticamente a lo que se ha denominado *contradicciones estructurales*, en el sentido de oposiciones o disyunciones de las estructuras principales de los sistemas sociales. No todas las consecuencias perversas, opuestas a los objetivos estratégicos del individuo, responden a *contradicciones estructurales*. Pero si sucede a la inversa, toda contradicción estructural se manifiesta dando lugar a consecuencias perversas, efectos no intencionados de la acción. En definitiva, el estudio empírico de la reproducción social requiere profundizar en el sistema de contradicciones como propiedades autoregulativas de los sistemas sociales, lo que implica distinguir a través de la conducta estratégica que consecuencias perversas, efectos no intencionados de la acción, se conectan con las contradicciones estructurales que a modo de tipos globales de autoregulaciones se han distinguido previamente.

Contradicciones estructurales en el capitalismo, reproducción social y estrategias familiares

La apropiación privada de capital se hace efectiva en el capitalismo por la obtención y realización de la plusvalía a través del trabajo asalariado, es decir del acto de com-

⁸ Según A. Giddens (1979: 80) las modalidades de la estructuración son inspiradas por los actores en la producción de interacción, pero al mismo tiempo son el medio de la reproducción de los componentes estructurales de los sistemas de interacción.

⁹ A. Giddens desarrolla el estudio de las reciprocidades en las relaciones humanas a través de la constitución y reproducción de las normas y la distribución de recursos. Nótese que en su estudio unifica la reproducción de la organización productiva y reproductiva a través de la clasificación en recursos de asignación y recursos de autoridad.

pra/venta de fuerza de trabajo en el mercado de trabajo. Dicha apropiación se sustenta, por lo tanto, en la falacia de considerar la fuerza de trabajo como cualquier otra mercancía.¹⁰ Pero no hay duda de que se trata de una mercancía de distinta índole por dos razones:

a) Se produce fuera del mercado de trabajo; los individuos nacen, crecen, se desarrollan como adultos y reponen las energías necesarias para participar de la vida productiva en instituciones no regidas por las relaciones de intercambio, fundamentalmente en la familia.

b) Se hace efectiva sólo mediante la participación del propietario de la fuerza de trabajo, que no puede aislarse de la mercancía que participa en el mercado de trabajo. Es decir, se requiere que los individuos sientan la compulsión a hacer efectiva la venta de su fuerza de trabajo en el mercado, lo que presupone que se vincule su reproducción individual al trabajo asalariado.

Ahora bien, el sistema de intercambio de mercado, que rige la lógica de la esfera productiva y que puede entenderse también como una relación de poder que afecta a todas las formas de la vida, a las que sujeta a su dominio, necesita lo que C. Offe denomina *subsistemas flanqueadores*. Estos garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo y su compulsión a participar del mercado de trabajo. Dichos subsistemas son la familia y el Estado (Offe, 1990: 45).

El Estado es la institución que regula y hace efectiva, en el capitalismo maduro, la contradicción principal¹¹ entre la acumulación de capital, organizada privadamente y los procesos de socialización que dispara.¹² Efectivamente, al apoyar el Estado la producción mercantil capitalista se ha de hacer cargo, cada vez en mayor medida, de una población excedente creciente, a la que a su vez ha de mantener dependiente, en su reproducción, de las formas de intercambio. Para esto ha de impulsar su compulsión a participar como fuerza de trabajo, creando políticamente condiciones bajo las cuales los sujetos pueden funcionar como mercancías.¹³ Cuanto mayor sea el éxito de las estrategias del Estado en propulsar la acumulación de capital más necesidad encuentra, a su vez, de forzar la compulsión a participar de un número creciente de individuos expulsados del trabajo asalariado, a los que ha de transferir rentas asistencialistas. Al mismo tiempo la ausencia de estos individuos como fuerza de trabajo socava las bases del Estado cuyo mantenimiento depende de la esfera productiva de la sociedad. Las estrategias que pueden desarrollarse (y de hecho históricamente se han desarrollado) para mantener el equilibrio en esta contradicción se tratarán más adelante.

¹⁰ Los propietarios de la fuerza de trabajo no son enteramente actores del mercado de trabajo, son también ciudadanos. Se pertenece al mismo tiempo al sistema político y cultural de la sociedad (Offe, 1992: 109).

¹¹ Cf. Offe define la contradicción, desde un enfoque marxista, en los siguientes términos: "Una contradicción dentro de un específico modo de producción es la tendencia inherente a destruir las precondiciones mismas de las cuales depende su supervivencia" (Offe, 1990: 119).

¹² M. Godelier (1987) se refiere a dos tipos de contradicción estructural: la contradicción emergente entre apropiación privada y reproducción socializada en el capitalismo maduro y la contradicción entre capital y trabajo. Aunque A. Giddens difiere, puesto que considera que esta última se refiere más bien a una oposición de intereses (1979: 138).

¹³ Si se consolidaran formas alternativas de reproducción que pudieran extender la creencia masiva en la posibilidad de reproducción individual desvinculada del trabajo asalariado se socavarían los pilares de la acumulación de capital.

Pero en estas páginas interesa explicar, en especial, como interviene la familia en el capitalismo actual, como segundo subsistema flánqueador de las relaciones de intercambio. La familia entendida como un subsistema en cuyo marco se reproducen los individuos tiene un papel secundario en relación al Estado como regulador de las relaciones externas al intercambio. Parece fuera de duda que la familia ha ido menguando sus funciones en la etapa reciente de evolución del capitalismo en favor del Estado cuyo intervencionismo ha sido y es creciente en el mantenimiento y garantía de la reproducción social, a través de la atención a la población dependiente y excluida del mercado de trabajo.¹⁴ Cl. Offe (1992: 97) en sus estudios argumenta que la unidad familiar como sujeto de servicios de aprovisionamiento externos al mercado está agotada en buena medida.

Sin embargo, desde estas páginas se va a reflexionar sobre la aparente contradicción entre el declive de la familia entendida como unidad básica de supervivencia de las relaciones no mercantiles y la potencia renovada de las relaciones de reciprocidad en que se basa el contexto productivo actual, lo cual motiva un análisis más profundo de las estrategias familiares en que se resuelve dicha contradicción.

La familia se entiende como unidad de parentesco, y en un sentido estricto de convivencia, donde se hacen efectivas las relaciones de reciprocidad, basadas en un conjunto de derechos y obligaciones transmitidos de generación en generación y transformados continuamente en un contexto social dado, donde predomina por definición la defensa de los intereses del grupo (la familia) frente a los intereses individuales.¹⁵

La reciprocidad implica una estructura normativa, unos derechos y obligaciones, un horizonte temporal amplio y poco o nada definido, y la presencia de dos o más personas entre las que se realiza el intercambio recíproco (que no olvidemos que puede ser transferido). Esta última característica implica un conocimiento mutuo entre los actores en una cierta relación de copresencia. O dicho de otro modo, las relaciones de reciprocidad pueden ser hegemónicas sólo en contextos espaciales que impliquen un número limitado de actores, la familia de convivencia, los parientes y vecinos, aunque ello no significa que no impregnen otros niveles más extensos por el efecto cadena de redes recíprocas, por ejemplo en las comunidades locales.

Pero los individuos en tanto que miembros de una familia son actores sociales, mediante sus prácticas regularizadas en función de unos objetivos estratégicos pueden hacer efectivo, o no, un cambio social, de lo que se deduce la conveniencia de profundizar en las estrategias familiares como parte activa y explicativa (variable independiente y no solo dependiente en el cambio social).

En concreto, la familia es la unidad organizativa básica a partir de donde puede orientarse fuera de las leyes del mercado el mantenimiento de los individuos, y por lo tanto su reproducción. Este es el nivel básico en el que la tendencia a la exclusividad del modo de producción capitalista, —a través de la extensión de las relaciones de intercambio—, se ha de hacer efectiva procurando eliminar o reducir las posibilidades alter-

¹⁴ Ver al respecto los argumentos sobre la aparente contradicción entre la privatización de la familia y la creciente intervención estatal en funciones antes reguladas en exclusividad por la familia (Donati, 1992: 33 y siguientes y Garrido Medina, 1993).

¹⁵ Este enfoque ha sido desarrollado recientemente por E. Mingione (1994).

nativas de supervivencia de los individuos en familia, y por lo tanto manteniendo y alimentando la tendencia compulsiva de las personas a vender su fuerza de trabajo.

Esta tendencia se traduce por lo que se refiere al funcionamiento de la familia como institución en tres procesos interrelacionados:

- a) La reducción histórica del papel de la familia como unidad productiva que ha provocado el desarrollo del capitalismo.
- b) La tendencia al consumo mercantilizado en la familia en relación estrecha con el proceso anterior y como característica del capitalismo actual.
- c) Y en relación con los dos procesos anteriores, la compulsión a vender la fuerza de trabajo, a participar del mercado de trabajo, como única opción generalizada de obtención de ingresos en la unidad familiar (la familia como suma de salarios individuales).

Ahora bien, como se ha afirmado anteriormente, dicha tendencia a la exclusividad del capitalismo a través de las relaciones del mercado de trabajo se encuentra en contradicción en el capitalismo avanzado con un sistema de organización del proceso de trabajo (mecanización, robotización etc.) que genera un excedente creciente de fuerza de trabajo.

Dicho excedente de mano de obra es, a su vez, el resultado de transformaciones recientes en las formas de vida. La esperanza de vida se ha prolongado en gran medida, de manera que el período del ciclo vital más allá de la edad de jubilación ocupa, por término medio, unos 15 años de vida, y además, se ha acortado la etapa reproductora en las mujeres. Estos cambios, junto a un vuelco en los valores y actitudes respecto al papel de la mujer, han posibilitado su irrupción masiva en el mercado de trabajo.

En definitiva, la combinación de las dos tendencias, transformaciones tecnológicas que expulsan mano de obra y aumento del tiempo vital disponible para la actividad laboral, da lugar a una disminución de la centralidad del trabajo, en el sentido¹⁶ del tiempo de trabajo que se ocupa, en proporción del tiempo vital, en las relaciones capital-trabajo.

Relaciones de reciprocidad y formas de asignación distintas de la fuerza de trabajo

Parece fuera de duda el papel creciente del Estado en la regulación de actividades que anteriormente formaban parte de la actividad reproductiva privada y regida principalmente por las relaciones de reciprocidad (trabajo doméstico, informal productivo, cooperativo y de autoayuda, etc.), pero al mismo tiempo hay indicios de revitalización de las relaciones de reciprocidad frente al debilitamiento de los lazos asociativos tradicionales (partidos, sindicatos)¹⁷ tal y como argumenta E. Mingione (1994).

A la explicación de este aparente paradoja contribuye la perspectiva que analiza como la propia transformación del proceso de trabajo en el postfordismo implica un cambio en profundidad de las relaciones entre los actores productivos.

¹⁶ En realidad, los autores que han teorizado la pérdida de centralidad del trabajo, como es el caso de Cl. Offe, la entienden también en el sentido de que a medida que la reproducción individual (y puede leerse también de la unidad familiar) depende cada vez más de la intervención del Estado y no sólo de actos individuales de venta en el mercado de trabajo, la predisposición adaptativa de los individuos respecto al trabajo asalariado quizás disminuya. Es decir, "los efectos socializadores de las relaciones de intercambio y de las estructuras de dominio experimentan un declive relativo" (Offe 1992: 104).

¹⁷ Nótese que el crecimiento actual de las asociaciones tiene menos que ver con el contexto productivo y social del individuo (ONGs y voluntariado).

En este sentido son muy sugerentes los argumentos de M. J. Piore respecto a los instrumentos conceptuales con los que abordar problemáticas relacionadas con las características de la descentralización productiva y más específicamente de los distritos industriales. Los estudios de casos llevados a cabo parecen coincidir en el papel central de la familia y de otras instituciones como la Iglesia o el Partido Comunista en la Italia Central y en la aparente paradoja de un papel relevante de la cooperación en un contexto de competencia en la producción (Piore, 1992: 84).¹⁸

M. J. Piore desarrolla sus argumentos a partir de la distinción basada en la tradición griega entre *obra*, *trabajo* y *acción*, para explicar el cambio sustancial en la propia concepción de la actividad productiva actual. *Obra* se denominaba, en la antigua Grecia, a la actividad que comporta la realización de un producto, algo permanente “que logra una existencia independiente” en palabras de M. J. Piore (1992). *Trabajo*, por contra, se refería más bien al proceso biológico, a las actividades destinadas a garantizar la supervivencia humana, destinadas al consumo; tanto el *trabajo* como la *obra* implican una relación entre hombre y medio físico y su diferencia estriba en la durabilidad del producto. En cambio, la acción se refiere a la actividad que implica relación entre hombres “mediante la cual los hombres se revelan a otros hombres y logran su significado como individuos” (Piore, 1992: 95).

La acción implica discurso, relación entre actores en el sentido de relación en copresencia y se refería, en el contexto del que se ha extraído, a la actividad política en la polis griega. La acción, por lo tanto, implica relaciones de derechos y deberes en una interrelación de individuos, es decir relaciones de reciprocidad en un contexto de comunidad que permite discernir a los individuos que pertenecen de los excluidos, individuos que se reconocen a la vez iguales pero suficientemente distintos para establecer un discurso, una relación mutua.

Esta concepción es la que permite vislumbrar a M. J. Piore una forma de entender como las redes laborales en contextos comunitarios y sociales muy específicos pueden dar lugar a impulsos industriales y económicos locales basándose en categorías que hasta el momento se habían considerado residuales en el desarrollo económico capitalista, las pequeñas empresas, las subcontrataciones, el trabajo informal, un fuerte componente de la organización familiar y vecinal en el trabajo productivo, y un bloqueo y cooperación comunitario.

Según M. J. Piore, incorporando las distinciones señaladas entre diferentes formas de actividad se pueden interpretar las transformaciones actuales en el mercado de trabajo en un sentido mucho más profundo, como cambios en la propia caracterización de la actividad productiva. Y se podría añadir que de esta manera se entendería el papel de creciente centralidad de las relaciones de reciprocidad y de la familia/institución como principal exponente de dichas relaciones.

A su vez, la interpretación de la actividad como acción (cuya trascendencia está todavía por explorar) permite también entender el papel del Estado a través de sus institu-

¹⁸ Sobre el concepto y principales características de los distritos industriales ver, por ejemplo G. Becattini (1987 y 1992) o S. Brusco (1992).

ciones locales, como sustentador y regulador de dichas actividades y del impulso económico local o regional que genera.¹⁹

M. J. Piore entiende que si el desarrollo económico de la producción en masa puede interpretarse como una transformación de la *obra* en *trabajo* (deshumanización del trabajo industrial en cadena), la especialización flexible podría interpretarse como una transición a una forma de proceso de producción, caracterizada como *acción* (Piore, 1992: 98). Entonces, algunas de las características de los distritos industriales que aparecían como paradójicas, o como influencias de la intervención externa a la producción, adquieren relevancia explicativa. La característica central de la acción es el proceso de realización del producto en colaboración e interacción con otro, el acto en si mismo, lo que explicaría la facilidad en el cambio del proceso, la apertura del proceso de producción y la innovación continua de los instrumentos (y menos rígida que en la producción de masas). Por lo mismo, desaparece la paradoja entre competencia y cooperación ya que ambos términos, tal y como vienen siendo utilizados, de forma contrapuesta, se adaptan mal a la nueva situación. Si se entienden los distritos industriales como foros para la acción, lo que se ha confundido con competencia se puede interpretar como el intento del individuo de diferenciarse mediante la acción, y lo que se ha denominado cooperación M. J. Piore lo interpreta como "la cualidad de igualdad sin la que el discurso sería imposible y la diferenciación lograda a través del mismo absurda" (Piore, 1992: 100).

Pero, si se asume que la acción es el proceso de relación, discurso entre actores aplicado a la producción material, entonces puede afirmarse que las relaciones básicas entre los individuos —de reciprocidad y de asociación— se convierten en centrales para el propio desarrollo de la acción. Por lo tanto, el ámbito de la comunidad es una precondition implícita en el nuevo modelo organizativo, en el sentido de un conjunto entrelazado de redes laborales y sociales en el que el trabajo es producido como acción. El beneficio individual que rige el capitalismo depende pues del propio funcionamiento de dichas relaciones en la comunidad local.

¿Y el Estado?. En el contexto de la economía mundializada el Estado propicia la acumulación privada, precisamente con una intervención creciente, creando políticamente las condiciones económicas que permiten que complejos de redes locales de producción (especialmente favorecedores de la flexibilidad y adaptabilidad a una producción cambiante) puedan provocar impulsos económicos locales consolidados y distritos industriales.

Nótese, que desde una perspectiva distinta aparecen de nuevo en el escenario las mismas cuestiones. La familia, en tanto en cuanto exponente de las relaciones de reciprocidad, y las asociaciones de base se convierten en impulsoras de una nueva actividad productiva, que se entiende como acción, como proceso cuya rentabilidad individual, en definitiva, viene tutelada por el Estado. ¿Que condición aporta la familia y las asociaciones de base?. La interacción de los actores al margen de los criterios del intercambio de mercancías, interacción impulsora, en determinadas condiciones, de la producción capitalista.

¹⁹ Se trata de una de las estrategias posibles del Estado en su esfuerzo contradictorio por obtener recursos para su financiación y propiciar la acumulación capitalista mediante la asignación de la fuerza de trabajo a actividades distintas del mercado de trabajo. En este caso se trataría de potenciar estrategias de incorporación de fuerza de trabajo a partir de unas condiciones de mercado políticamente creadas y basadas a su vez en relaciones de reciprocidad.

Pero en definitiva, la familia y el movimiento asociativo de base son expresiones formales de las relaciones de reciprocidad y de asociación en las redes sociales básicas. Y como tales, su dinamismo, característico de los distritos industriales atraviesa la división entre “producción” y “reproducción” puesto que las redes sociales, los amigos, parientes, vecinos y correligionarios políticos pueden, en un entorno cultural y en un contexto productivo dado, representar en mayor o menor medida las vías por las que se accede, cambia o abandona la actividad productiva remunerada y las vías por las que se obtienen los ingresos familiares.

La diversidad de principios de asignación que argumenta Cl. Offe (1990, 1992), como requisito de equilibrio en la reducción de las contradicciones del capitalismo avanzado, sólo puede orientarse hacia los objetivos estratégicos de la apropiación privada si se logra que sea exitosa su intervención canalizando las relaciones de reciprocidad y de asociación básicas hacia un impulso económico global. Es decir, controlando políticamente la tendencia a un número creciente de individuos excedentes en el mercado de trabajo,²⁰ y a la disposición de un mayor tiempo “vital” para otras actividades.

Por último, la idea de que se trate de una comunidad compuesta por actores que se conocen y son próximos, como requisito para la consideración de la actividad productiva como acción tiene diversas consecuencias de las que en estas páginas solo se va a señalar una cuestión que puede tener repercusiones para el estudio de las estrategias familiares.²¹ En un sistema económico mundializado como el actual se percibe, en aparente paradoja, una creciente regionalización, disparidad y fraccionamiento local. En realidad, la propia interacción del sistema mundial requiere cada vez más articularse en unidades, subsistemas interrelacionados que puedan mantenerse y funcionar autónomamente. Se podría decir que la sociedad actual a la vez que parece que se sustenta en un sistema económico más integrado se presenta como crecientemente fragmentada, como afirman en sus escritos Cl. Offe (1990), R. E. Pahl (1988) o E. Mingione (1994).

Esta espiral de integración-fragmentación en el capitalismo avanzado es la que puede sugerir una tendencia contradictoria en el mecanismo de regulación de subconjuntos autónomos. Los resultados concretos de dicha regulación son históricamente contingentes y consecuencia del sentido de las relaciones de reciprocidad y de asociación y de su reorientación hacia la actividad productiva en el contexto de competencia mundial. Es lo que E. Mingione (1994) denomina “complejos de socialización”.

En definitiva, parece evidente que los esfuerzos por interpretar el cambio social actual tienen en común el destacar el papel de las relaciones de reciprocidad e intentar comprender su funcionamiento. Creo que, a todas luces, esta preocupación se gesta en la evolución de una necesidad de regulación de dichas relaciones. Un ejemplo extremo de esta óptica lo representa el análisis económico de la familia; G. Becker (1987: 242 y anteriores) considera que el “altruismo”, basado en relaciones de reciprocidad, es carac-

²⁰ Es esta una cuestión compleja ya que se puede argumentar que en la actualidad la incorporación de la mujer y en especial de la mujer casada al trabajo extradoméstico remunerado implica un aumento espectacular de la población que aspira a encontrar ocupación, si bien, por otra parte, dicho aumento se contrarresta con una disminución de los varones activos, en todas las edades.

²¹ M. J. Piore resuelve de forma tentativa la cuestión de como en los distritos industriales se invierte la relación entre renta y producción. La renta se convierte en el medio y la producción en el fin, y a su vez la producción es la que genera la renta. Una solución a la paradoja se basa en la intervención del Estado a través de las instituciones locales que tutelan la obtención de la renta individual, la cual a su vez, permite proseguir la

terístico de las familias donde es "eficiente" al igual que en las "organizaciones pequeñas" (1987: 255), lo que explica el porqué la pequeña empresa familiar ha progresado en la agricultura o en los servicios, aunque el altruismo sea ineficiente en las transacciones de mercado.

Los estudios como el de M. J. Piore o el de E. Mingione intentan comprender como las relaciones de altruismo aunque no sean eficientes en las transacciones directas de mercado pueden ser orientadas a procesos productivos regulados para dar lugar a transacciones de mercado. Y este es uno de los actuales retos del sistema capitalista mundial a través del Estado como su principal instrumento. De ahí la paradoja aparente de una familia cuyo papel se encuentra reconocidamente en declive pero que necesita crecientemente ser intervenida en sus funciones por el Estado.

Estrategias del Estado, familia y excedente de fuerza de trabajo

El Estado que desempeña, a la vez, un papel regulador de las relaciones económicas, un papel recaudador a través de su política fiscal, y un papel de redistribución o transferencia de rentas a través de su política social, tiende a intervenir oscilando entre una *sobrerregulación* que pudiera exacerbar su papel redistribuidor y ocasionar disfunciones en la garantía de las inversiones del sector monopolista, y una *subregulación* que pudiera exacerbar los conflictos sociales y los principios de legitimación en los que se basa. De manera que el Estado, por lo que respecta en especial a la relación con el mercado de trabajo, se ve en la necesidad de articular estrategias que intenten abordar tres tipos de problemáticas:

1. La necesidad de facilitar la acumulación privada, en el actual contexto de competencia mundial, a través de la regulación del mercado de trabajo que facilite la liberalidad en el manejo de la fuerza de trabajo excedente sin que en principio disminuya la predisposición adaptativa a la venta de la fuerza de trabajo (desregulación del mercado de trabajo).

2. La garantía de los recursos monetarios y los servicios que permitan la supervivencia de la fuerza de trabajo excedente, en los términos de calidad de vida asumidos en las sociedades actuales.

3. La ocupación del tiempo de la fuerza de trabajo excedente, es decir de proporciones cada vez mayores de población sin empleo, y en edad y condiciones materiales para desempeñar una actividad productiva.²²

Las estrategias ocupacionales que adopta el Estado son, en la práctica, el resultado de la combinación de un conjunto fragmentado de estrategias que inducen a la *integración* en el mercado de trabajo con otras que inducen a la *segregación o exclusión* de dicho mercado. A ellas Cl. Offe añade las estrategias de *reincorporación* (mediante polí-

acción-producción. M. J. Piore considera crucial el papel de la comunidad en "el proceso de creación y mantenimiento de las instituciones que aseguran la supervivencia como un campo de acción" (Piore, 1992: 108), tal y como se deduce del análisis de los distritos industriales en la Italia central.

²² Lo cual no quiere decir que la busquen activamente. En este apartado se incluye tanto a los parados como a los inactivos.

ticas de remercantilización). Estas estrategias se basarían en lo que parece ser una regulación estatal de las actividades auto-organizadas (en el ámbito asociativo y cooperativo), o lo que el autor define como aprovechamiento y aprovisionamiento de fuerza de trabajo fuera del mercado de trabajo (Offe, 1992: 132).

Las estrategias del Estado pueden clasificarse también en función de la *desmercantilización* que implican, entendiendo por tal el “retraimiento y desacoplamiento de un número creciente de áreas sociales y grupos (fuerza de trabajo excedente) con respecto a las relaciones de mercado” (Offe, 1992: 70 y 71).²³

De esta manera, constituyen estrategias ocupacionales que se orientan a una *mínima desmercantilización*, las que incitan o pretenden incitar a la máxima búsqueda del trabajo asalariado; por ejemplo, las medidas que favorecen el trabajo a tiempo parcial, la movilidad de los trabajadores, o la eliminación de los salarios mínimos para los jóvenes. Otro tipo muy distinto de estrategias de *integración* son aquellas en las que la creación de empleo público ocupa un lugar destacado en la política social. Dichas estrategias suponen un planteamiento de *desmercantilización* en el sentido que permite integrar de forma estable a un sector creciente y muy considerable de fuerza de trabajo en un mercado de trabajo organizado por una institución, el Estado, ajena a las relaciones de mercado. No hay que olvidar que el Estado empleador constituye uno de los pilares del Estado del Bienestar, sobre todo, en los regímenes de la Europa Septentrional. Pero en estas páginas se va a centrar la atención en las estrategias de *segregación* del mercado de trabajo, dado que son las que pretenden intervenir reduciendo la oferta de fuerza de trabajo y por lo tanto son las que han de encarar, además del problema de la asignación de recursos monetarios a la fuerza de trabajo residual, el de la ocupación regulada de su tiempo vital.

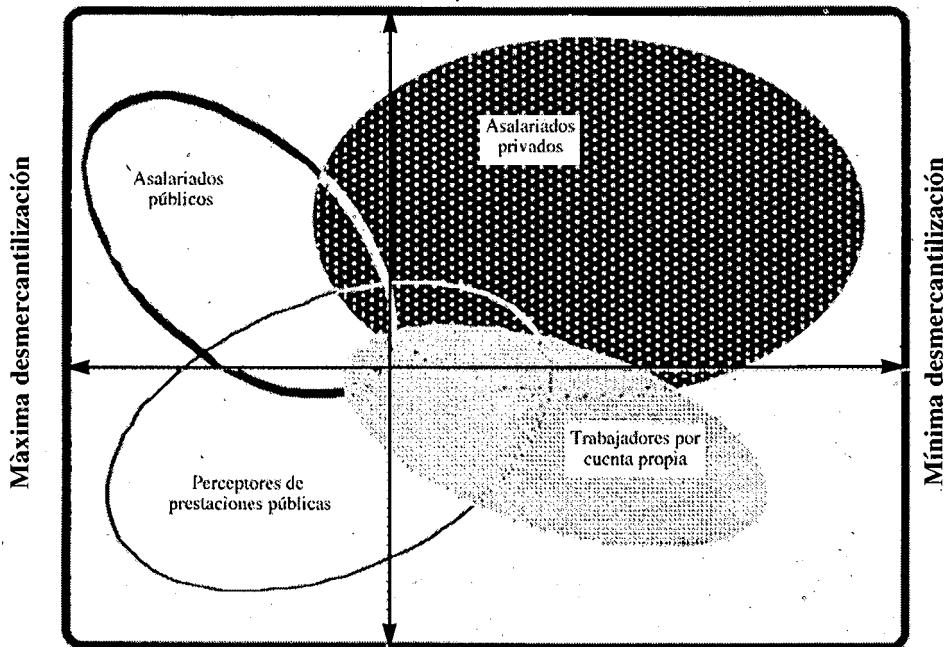
Las estrategias de *segregación* individual más características son las que implican transferencias de rentas individuales del Estado (de forma directa o indirecta), y en este sentido suponen²⁴ un cierto grado de *desmercantilización* en los individuos y familias que las reciben. Medidas tendentes a la reducción de la oferta de fuerza de trabajo, tales como la proliferación de jubilaciones anticipadas, el adelanto en la edad de jubilación, la prolongación de la escolaridad obligatoria o la proliferación de prestaciones en forma de becas y subvenciones para estudios, constituyen ejemplos de estas estrategias. Este tipo de estrategias facilita la acumulación privada pero socava las propias bases de financiación del Estado y plantea problemas fiscales crecientes, tanto en el lado de los gastos como en el de los ingresos de los presupuestos públicos, puesto que el volumen de ocupación alimentable por la vía de las rentas de transferencia depende del volumen de la ocupación actual (Offe, 1992: 120 y 121). En este sentido hay unos límites claros a las estrategias de transferir costes salariales de las empresas al Estado.

Además, una de las principales características del mercado de trabajo actual es su capacidad de adaptación a la coyuntura económica, por lo que los períodos de crisis económica se traducen rápidamente en un aumento de la no ocupación —paro e inactividad— y en consecuencia un aumento también de las personas que pretenden acogerse a las prestaciones económicas del Estado (prestaciones por desempleo, subsidios sociales).

²³ El análisis de las características de la *desmercantilización* y las estrategias que adopta el Estado se ha convertido en central para el estudio empírico de los regímenes del Estado del Bienestar (Esping-Andersen, 1993).

²⁴ Y en ocasiones lo exigen como es el caso de las prestaciones y subsidios de desempleo.

Máxima integración en el mercado de trabajo



Mínima integración en el mercado de trabajo

Todo ello se traduce en una necesaria oscilación de las medidas que rigen el acceso a dichas prestaciones, en un esfuerzo por parte del Estado por controlar el gasto social, a la vez que mantener una cierta intensidad de protección que palie, o como mínimo no exacerbe, el conflicto social.

En cualquier caso, las estrategias de segregación individual mediante transferencias del Estado, si bien actúan sobre el problema de asignación de renta, no abordan la tercera de las problemáticas que se han planteado, la necesidad de una *asignación* alternativa de la fuerza de trabajo, cuando se plantea la tendencia a largo plazo de un volumen creciente de población adulta que no tiene un trabajo remunerado. Por esta razón se han de contemplar otro tipo de estrategias de *segregación* del mercado de trabajo que si bien continúan siendo *desmercantilizadoras* pretenden regular o intervenir en la familia, el sector por excelencia ajeno a las relaciones de intercambio.

Ya se trató en un capítulo anterior la importancia de las actividades que permiten obtener, —y redistribuir—, recursos para la supervivencia entre los miembros de la familia y en el entorno comunitario. Dichas actividades implican, como es obvio, la ocupación de una porción del tiempo vital de los individuos (actividades de autoabastecimiento, bricolaje, confección etc.) y son fundamentalmente ajenas a las relaciones de intercambio. La creciente dificultad del Estado en mantener las transferencias sociales (y la disminución de su intensidad protectora) ha volcado la atención en las relaciones de reciprocidad de la familia en un intento por parte de las instancias públicas de combinar las prestaciones directas e indirectas con *estrategias en política social de tutelaje del*

*ámbito privado de la desmercantilización*²⁵ que incidan tanto en la cuestión de la presión sobre los gastos sociales como en la de la ocupación del tiempo vital de los individuos.²⁶

Finalmente, se puede caracterizar un último tipo de estrategias de *segregación* del mercado de trabajo que a diferencia de las anteriores implican *mercantilización*; se trata de la intervención sobre la actividad autónoma de los individuos y familias. La actividad autónoma ha constituido tradicionalmente una vía de participación de las familias y los individuos en las relaciones de mercado y, aunque no hay duda sobre su tendencia descendente en el contexto del proceso de asalarización de la sociedad capitalista industrial, se han suscitado interesantes debates en torno a la relativa estabilidad de las formas de actividad autónoma en determinados contextos históricos.²⁷

Las estrategias de *segregación* del mercado de trabajo que pretenden impulsar a la vez la *mercantilización* a través de las actividades autónomas inciden, al igual que la intervención en la familia, tanto en la posible reducción de las cargas del Estado como en la problemática de *asignación* de la fuerza de trabajo excedente. En este sentido, el proceso de formalización del sector informal, que se propugna tanto desde postulados teóricos como desde la evidencia empírica (Offe, 1992:125) tendría consecuencias sobre todo en la regulación de actividades autónomas. Ejemplos de este tipo de prácticas serían las medidas, de diversa índole, tendentes al fomento de la actividad artesanal y la venta ambulante.

En realidad, estas y otras prácticas pueden llegar a implicar una intervención de tutela desde la instancia pública de la actividad productiva²⁸ del sector competitivo que puede incluso derivar en un sostenimiento político de la actividad económica, como por ejemplo en el mantenimiento de las pequeñas explotaciones rurales en la U.E.²⁹

Por último, aunque se trate de un contexto distinto, se ha de recordar también, la cuestión del fomento de la "inserción laboral" a través del autoempleo y la creación de empleo tutelado —cooperativas etc.— para subcolectivos específicos.

Nótese que la intervención del Estado, tanto en el ámbito de las actividades no remuneradas en el seno de la familia y entorno comunitario, como en las actividades autónomas, implica tratar con el espacio social por excelencia de las relaciones de reciprocidad, relaciones más difícilmente regulables por una instancia organizativa exterior. En cambio, las estrategias en las que tienen un peso importante los recursos financieros del Estado —transferencias sociales y empleo público—, con ser enteramente distintas tie-

²⁵ Uno de los ejemplos más claros es el de la orientación que se está imponiendo en lo referente a la atención y cuidado de enfermos crónicos y personas mayores en el seno de las familias, y la puesta en marcha de servicios de apoyo (que no de sustitución) de las responsabilidades de la familia en la materia. Otras prácticas, muy distintas, que pueden encuadrarse en este tipo de estrategias son las que dificultan el mantenimiento en el mercado laboral de las mujeres casadas mediante sanciones negativas como pudieran ser reducción del período de maternidad retribuida, carencia de servicios públicos de atención a los más pequeños etc.

²⁶ El fenómeno del crecimiento del voluntariado social, el tercer sector, ha dado pie a sugerentes teorías sobre la regulación por parte del Estado de las relaciones de ayuda.

²⁷ Ver, por ejemplo, los siguientes autores: E. Mingione (1994); L. Garrido Medina (1991); E. O. Wright (1994); M. Granovetter (1984); N. Heyzer (1981).

²⁸ La cuestión estriba más bien en la proporción de fomento del sector monopolista y del sector competitivo en un momento dado.

²⁹ Este tipo de estrategias puede verse facilitado por la descentralización política en el caso de España donde las instancias autonómicas tienen implicaciones, en ocasiones muy directas, en el tejido empresarial de la región.

nen en común el límite en los presupuestos públicos y en la financiación del Estado.

La evolución reciente en política social en los países de la U.E. parece reflejar una tendencia a los planteamientos mixtos que integran aspectos fragmentarios, y en ocasiones opuestos, de los principales modelos de estrategias ocupacionales descritos. Pero no hay que olvidar que los resultados de dichas estrategias vienen dados tanto por los planteamientos que los han inspirado como por la resolución técnica que permite aplicarlos.

Y dependen también de las transformaciones en la esfera demográfica —tamaño de las cohortes, disminución de la fecundidad, envejecimiento de la población— y en la coyuntura económica. Estos procesos influyen, a su vez, en las estrategias que adopta la pluralidad de familias a resultas del cambio en las condiciones externas a que da lugar la regulación estatal.

La incidencia de las prestaciones económicas en las familias españolas

La evolución reciente de la protección social en España refleja la ambivalencia del proceso de universalización de las prestaciones y la tendencia a la contención del gasto social reduciéndose la intensidad protectora. Dicha reducción en la intensidad protectora junto a la perspectiva del carácter estructural de un volumen persistentemente alto de mano de obra excedentaria plantea interrogantes sobre las características que permiten a la sociedad asumir sin conflictos extremos tales magnitudes.³⁰

Una de las claves explicativas de esta situación se encuentra en cómo se articulan las prestaciones económicas del Estado, que implican transferencias interfamiliares, con las transferencias intrafamiliares. O dicho de otro modo, la intervención de los mecanismos de reciprocidad mediante los cuales los miembros de la familia despliegan prácticas orientadas a objetivos de supervivencia social donde los recursos económicos individuales no lo permitirían.

Una mayor intervención del Estado en la esfera privada, y por lo tanto una influencia creciente en las estrategias familiares, y un nuevo papel de la unidad familiar en el mantenimiento de la regularidad de los ingresos no resulta contradictorio puesto que ambas se refuerzan como consecuencia de la pérdida de centralidad del trabajo productivo como mecanismo de integración social.

La intervención del Estado en los objetivos estratégicos de la familia se lleva a cabo a través de su política social, pero también a través de su política fiscal y económica en general. En última instancia, las estrategias familiares de complementariedad en la obtención de recursos de distintas fuentes, producto de la generalización de la eventualidad son, a su vez, consecuencia de la intervención del Estado, que ciertamente se erige como “el gran padre” de los ciudadanos (Garrido Medina, 1993b).³¹

³⁰ Puede consultarse una amplia bibliografía sobre la evolución reciente de las prestaciones sociales y las tendencias actuales de la política social en España. Por ejemplo en M. Aguilar y otros (1991, 1993, 1995), E. Bandrés (1995), G. Rodríguez Cabrero (1990, 1993a, 1993b, 1994), J. González-Calvet (1993, 1995).

³¹ No es casualidad que en estos momentos surjan teorías en el sentido de resaltar la creciente intervención del Estado y sus consecuencias, por ejemplo, en la fecundidad, pero a la vez argumentos que hacen hincapié en la importancia de la complementariedad social en el momento actual, como puede verse en J. Canals (1993), ni tampoco que se dirija un esfuerzo singular al estudio de la dimensión familiar del paro y de la ocupación.

Tanto desde la evidencia empírica como desde el enfoque global hay un acuerdo general en considerar que en las familias afectadas por la presencia de mano de obra excedente —inactivos adultos y parados—, los ingresos familiares que permiten la subsistencia seguramente se obtienen de: una cierta cobertura de las prestaciones económicas del Estado, un cierto grado de actividad no remunerada, la presencia de actividad remunerada informal y del soporte familiar.³²

Desde esta perspectiva el estudio empírico de la relación de la intervención del Estado y las estrategias laborales de la familia ocupa un lugar central en el debate sobre el desempleo, la desigualdad y la exclusión social en España, aunque su aproximación empírica no está exenta de dificultades. Se trata de una cuestión compleja cuyo análisis requiere tratar sobre:

1. El tipo de actividades productivas que despliega la familia y los recursos que de ella obtiene.³³

2. Cómo interviene el Estado mediante transferencias económicas directas e indirectas.

3. Cual es la relación de parentesco de los individuos en la familia que se dedican a unas u otras actividades, y por lo tanto aportan unos u otros recursos, en función sus características personales y las de la unidad de convivencia en que se sitúan. Más precisamente, quienes y cómo combinan las transferencias económicas del Estado con otro tipo de actividades remuneradas.³⁴

La reflexión sobre la metodología con que abordar esta cuestión desde el enfoque teórico descrito ha dado pie a una aproximación empírica, basada en la elaboración de un conjunto de indicadores familiares específicos a partir de la Encuesta de Población Activa. Se trata de una estadística ocupacional de la que puede extraerse información sobre el origen de los recursos derivados de la actividad en la unidad familiar³⁵ y las prestaciones directas que aporta el Estado.³⁶

³² Por ejemplo, L. Toharia, L. Garrido Medina y J. Muro (1994: 1297) argumentan que hay dos razones que explican que en España el paro no sea "tan traumático que lleve a los individuos que se encuentran en esta situación a buscar empleo de cualquier manera posible". La primera es el fuerte desembolso que realiza el Estado en prestaciones por desempleo y la segunda que "los parados viven en un entorno familiar que los mantiene". Argumentos distintos pero en la misma línea de interpretar como se explica la permanencia de elevados niveles de paro sin que se derive en desgarros sociales más evidentes se encuentran en M. Aguilar y otros cuando afirman "por una parte la pobreza extrema en España está mitigada por una solidaridad familiar muy extendida y por formas de economía sumergida (marginal y no marginal) muy amplias, que reducen los efectos de un desempleo entre 1,5 y 2 veces la media europea" (1995: 35).

³³ Y en este sentido, se han de tener en cuenta las actividades alejadas del mercado de trabajo —actividades de subsistencia y de economía informal—, y las actividades asalariadas o autónomas. Sobre el debate del papel del trabajo informal en las estrategias de supervivencia de la familia se ha de hacer mención especial a R. E. Pahl (1988); A. Portes y otros (1989); J. Gershuny (1978 y 1983); E. Mingione (1994); B. Roberts (1994); L. Weis (1987). En relación a la incidencia de la economía irregular en España ver, por ejemplo, los textos de J. Muro (1994), S. de la Rica, (1994), L. Benton (1993) y F. Miguélez (1989).

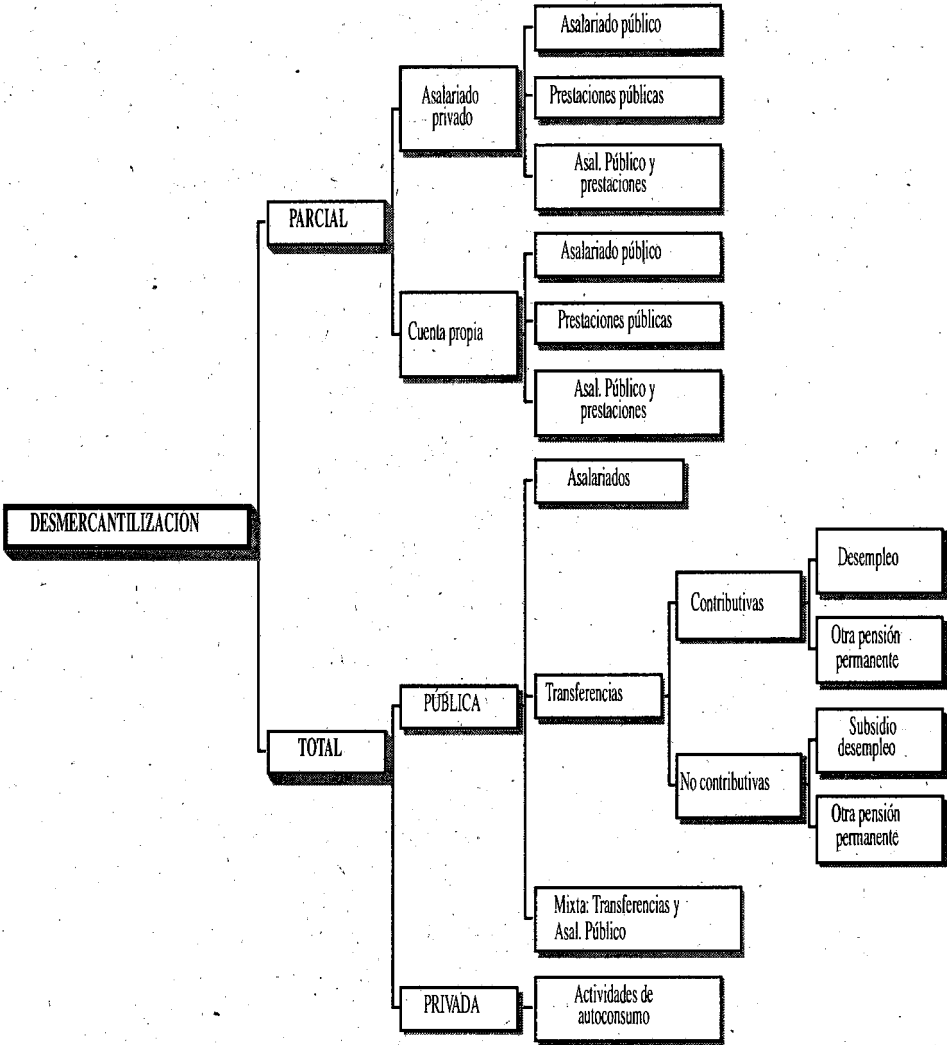
³⁴ Además no se puede olvidar el diferente estatus que tienen los individuos en la familia. Esta problemática es la que induce a J. S. O'Connor (1993: 515) a plantearse la necesidad de completar la utilización del concepto de *desmercantilización* con el de *autonomía* en la familia, aunque en su artículo no aborda la cuestión de como construirlo empíricamente.

³⁵ En cambio no se disponen datos sobre los ingresos y gastos del hogar y tampoco de los recursos de origen patrimonial. Esta información puede conocerse si se utilizan otras fuentes como son La Encuesta de Presupuestos familiares o las estadísticas del IRPF.

³⁶ Puesto que se trata de una fuente estadística de carácter general se han distinguido entre las transferencias directas del Estado exclusivamente las prestaciones por desempleo y las pensiones de jubilación. Los restantes tipos de transferencias se han agrupado en un solo bloque.

A partir de esta fuente se ha operacionalizado el concepto de *desmercantilización* que se ha tratado con anterioridad, estableciéndose una tipología de posibles posiciones de la familia por lo que respecta a la *desmercantilización* y a la integración en el mercado de trabajo según sean las fuentes de recursos que aportan los miembros del hogar.³⁷

POSICIONES FAMILIARES RELATIVAS A LA DESMERCANTILIZACIÓN



³⁷ Se trata de una clasificación que permite una aproximación parcial. La disposición de información sobre los ingresos daría lugar, como es lógico a una tipología distinta y complementaria de la que se plantea en estas páginas.

Se considera que las familias se encuentran en una posición de *desmercantilización absoluta* cuando sus recursos no proceden de las relaciones de mercado y que según los datos de la EPA comprendería a un 26,8% de las familias con persona principal menor de 65 años.³⁸

En el extremo opuesto se sitúan las familias completamente mercantilizadas, en el sentido que sus recursos derivan exclusivamente de la actividad laboral privada de sus miembros, ya sea en calidad de *asalariados* o en calidad de *autónomos/empresarios*. Del conjunto de familias con *desmercantilización total* se ha de distinguir lo que se podría denominar *desmercantilización pública*, cuando los recursos provienen exclusivamente del Estado, y *desmercantilización privada*, cuando no se encuentra ningún miembro ocupado en la familia, ni se perciben transferencias monetarias del Estado.

En situación de *desmercantilización privada* se encuentra un 3% de las familias con persona principal menor de 65 años. Es decir, un volumen aproximado de 246.781 familias que pueden integrar familias con recursos provenientes exclusivamente de rentas, familias con aportaciones asistenciales más o menos transitorias y, por descontado, familias con actividades irregulares no declaradas (y sus posibles combinaciones). En realidad se trata de un colectivo de *desmercantilización opaca* sobre el que la fuente utilizada no permite profundizar.³⁹

Por su parte, en situación de *desmercantilización pública* se encuentra un 23,8% de las familias consideradas. Un segmento de estas unidades familiares obtienen sus recursos monetarios de la *ocupación asalariada en el sector público*. Se trata de familias que se encuentran en un nivel inferior de *desmercantilización*⁴⁰ y además, dada la estabilidad del empleo en la administración, en un nivel máximo de integración en el mercado de trabajo: en 1994, un 8,8% de familias con persona principal menor de 65 años exclusivamente obtienen sus recursos (productivos) de la ocupación de uno o más miembros en el sector público.⁴¹

Mayor *desmercantilización* implica la obtención de los recursos exclusivamente de las prestaciones del Estado sin que trabaje ningún miembro del hogar, posición en la que se sitúa un 15% aproximadamente de las familias. Sin embargo, el significado de dicha *desmercantilización* puede variar enormemente en función de dos factores interrelacionados: la durabilidad de la transferencia (el carácter de prestación/subsidio o pensión) y la relación con la integración anterior en el mercado de trabajo del individuo (carácter contributivo o no contributivo).

³⁸ Este porcentaje se eleva a un 73,7% en las familias con persona principal de 65 y más años, pero dadas las características particulares de este colectivo no van a tratarse en este estudio.

³⁹ En consecuencia, se han de entender estas cifras de forma aproximativa y sobre todo como ejemplo ilustrativo del segmento que a nivel teórico se ha clasificado en situación de *desmercantilización total privada*.

⁴⁰ Esta jerarquía se ha inspirado en la formulada por Cl. Offe (1992) cuando establece de mayor a menor *mercantilización* el sector monopolista, el sector competitivo, el Estado empleador y la fuerza de trabajo excedente.

⁴¹ Se ha de añadir a este porcentaje un 2,5% de familias en las que se perciben a la vez prestaciones y remuneraciones salariales del sector público.

En el nivel inferior de *desmercantilización* se sitúan las familias cuyos recursos se obtienen exclusivamente del desempleo, la dependencia del Estado es entonces transitoria y se encuentra en función de los derechos adquiridos en el mercado de trabajo.⁴² Las familias cuyos recursos se obtienen exclusivamente de los subsidios por desempleo, prolongación en el tiempo de las prestaciones, se sitúan con una dependencia del Estado igualmente transitoria pero más alejada de la integración en el mercado de trabajo.⁴³ Y con un carácter de dependencia estable, y por lo tanto mayor *desmercantilización*, se sitúan las pensiones de tipo contributivo, también asociadas a la carrera laboral anterior del individuo o de la persona principal. En el extremo de máxima *desmercantilización pública* se sitúan las familias sin ningún miembro ocupado y que perciben subsidios o pensiones de carácter no contributivo o asistencial.⁴⁴

Se denomina *desmercantilización parcial* cuando se combinan en la familia transferencias del Estado (a través de salarios públicos o/y prestaciones/ pensiones) y remuneraciones de las actividades productivas en el mercado. En esta situación se encuentra un 25,7% de las familias.⁴⁵

En la mayoría de familias se combinan prestaciones y remuneraciones salariales procedentes del sector privado (un 12,3%); a continuación se sitúan diversas combinaciones que representan entre el 4 y el 5% de las familias tales como: presencia de prestaciones y actividad por cuenta propia, combinación de *asalariados públicos y privados* y la presencia de actividad autónoma y asalariada privada en la familia.

Por último, se detecta una minoría de familias en las que se encuentran más de dos fuentes de recursos, y en ellas, por lo tanto, en alguna medida interviene el Estado. Destaca en especial, la combinación de actividad por cuenta propia, asalarización privada y transferencias del Estado.

En definitiva, la tipología establecida permite una aproximación al análisis de las transferencias directas del Estado desde la perspectiva de su incidencia en los recursos de la familia (a partir de la información ocupacional). La comparación de los resultados en función de un conjunto de variables entre las que se ha considerado central el perfil sociolaboral de la familia y la comunidad autónoma de residencia ha formado parte de un estudio empírico sobre estrategias familiares y mercado de trabajo en España, cuya objeto en última instancia, y más allá de la información cuantitativa, es contribuir al debate de como abordar a nivel teórico y sobre todo a nivel operativo la compleja cuestión del papel de la familia y el Estado en la transformación de la sociedad del trabajo que caracteriza este fin de milenio.

⁴² Además se ha de recordar que dado el modelo generalizado de rotación laboral, las prestaciones por desempleo afectan a una proporción elevada de familias. Según la EPA de 1994, segundo trimestre, un 12% del total de familias españolas declara percibir alguna prestación por desempleo.

⁴³ En cualquier caso, la fuente que se utiliza no permite distinguir las transferencias del Estado por su carácter contributivo por lo que el mayor nivel de aproximación empírica al que se puede acceder es la distinción entre las familias que perciben solo prestaciones/subsidios por desempleo, pensiones de jubilación u otro tipo de prestaciones.

⁴⁴ En realidad, la máxima dependencia del Estado se sitúa en las pensiones no contributivas, dado el carácter estable de las mismas en comparación con la transitoriedad de los subsidios asistenciales. En estos últimos supuestos se encuentran las familias cuyos recursos, formalmente, sólo proceden de los subsidios del tipo de Rentas Mínimas de Inserción. En buena medida se trata de los usuarios de los servicios sociales.

⁴⁵ Que si se añade al 26,8% de familias con *desmercantilización pública* total resulta más de un 50% de familias con persona principal menor de 65 años en las que, de una u otra manera, interviene el Estado mediante transferencias directas.

Bibliografía

AGUILAR, M. y otros

(1991): *Los excluidos y la protección social*, Consejería de Integración Social, Madrid.

AGUILAR, M. y otros

(1993): "Crisis y sociedad de la exclusión: Reflexiones desde el Trabajo Social", *Revista de Servicios Sociales y Política Social. Consejo General Diplomados en trabajo social*, nº 31-32, pp. 9-24.

AGUILAR, M. y otros

(1995): *La caña y el pez. Estudios sobre los salarios sociales en las Comunidades Autónomas*, Fundación Foessa, Madrid.

BANDRÉS, E.

(1995): "Política Social y Redistribución de la Renta en España", en: *Colección Revista de la Escuela, nº 1*, Columna edicions, Barcelona, pp. 49-72.

BECATTINI, G.

(1987): *Mercato e forze locali: il distretto industriale*, Il Mulino, Bolonia.

BECATTINI, G.

(1992): "El distrito industrial marshalliano como concepto socioeconómico", en: F. PYKE y otros, *Los distritos industriales y las pequeñas empresas. I. Distritos industriales y cooperación interempresarial en Italia*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, pp. 61-79.

BÉCKER, G.

(1987): *Tratado sobre la familia*, Alianza Editorial, Madrid.

BENTON, L.

(1993): "La emergencia de los distritos industriales en España: reconversión industrial y divergencia de respuestas regionales", en: *Los distritos industriales y regeneración económica local*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, pp. 81-128.

BILLINGS, D. B. y BLEE, K. M.

(1990): "Family strategies in a subsistence economy: Beech creek, Kentucky, 1850-1942", *Sociological perspectives*, nº 33, 1, pp. 63-88.

BRUSCO, S.

(1992): "El concepto de distrito industrial: su génesis", en: F. PYKE y otros, *Los distritos industriales y las pequeñas empresas. I. Distritos industriales y cooperación interempresarial en Italia*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, pp. 25-37.

CANALS, J.

(1993): "Relaciones familiares y soporte social en la crisis del desempleo", *Revista de Servicios Sociales y Política Social*, nº 31-32, pp. 45-63.

CARBONERO GAMUNDÍ, M. A.

(1996): *Estrategias familiares y mercado de Trabajo*, tesis doctoral, Departamento de Sociología II, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

DONATI, P.

(1992): *La famiglia come relazione sociale*, Franco Angeli, Milán.

ESPING-ANDERSEN, G.

(1993): *Los tres mundos del Estado del Bienestar*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.

GARRIDO MEDINA, L.

(1991): "La dimensión generacional del desempleo juvenil", en: S. BENTOLILA y otro, *Estudios de economía del trabajo en España. III. El problema del paro*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, pp.

GARRIDO MEDINA, L.

(1993): "La familia estatal. El control fiscal de la natalidad", en: L. GARRIDO MEDINA y otro, *Estrategias familiares*, Alianza editorial, Madrid, pp. 157-180.

GIDDENS, A.

(1979): *Central problems in Social theory*, Macmillan, Basingstoke.

GIDDENS, A.

(1984): *The constitution of society*, Polity Press, Cambridge.

GODELIER, M.

(1987): "Introducción: el análisis de los procesos de transición", *Revista Internacional de Estudios Sociales*, nº 114, pp. 5-16.

GONZÁLEZ CALVET, J.

(1993): "Prestaciones sociales, eficiencia y equidad. Análisis del gasto de protección social en España", en: *La larga noche neoliberal. Políticas económicas de los 80*, Icaria, Instituto Sindical de Estudios, Barcelona, pp. 223-269.

GONZÁLEZ CALVET, J.

(1995): "La financiación del Estado de Bienestar. Situación actual y perspectivas", en: *El Estado del Bienestar*, Escola de Formació Sindical CC.OO., Barcelona, pp. 73-91.

GRANOVETTER, M.

(1984): "Small is bountiful: Labor markets and establishment size", *American Sociological Review*, nº 49, pp. 323-334.

HARRIS, M. y ROSS, E.

(1990): *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Alianza Universidad, Madrid.

HEYZER, N.

(1981): *Women, subsistence and the informal sector: towards a framework of analysis*, Institute of Development Studies, Susséx University, Susséx.

MEILLASSOUX, C.

(1990): "The Ghosts of Malthus: demography and modes of reproduction", *Journal of Social Studies*, nº 50, pp. 46-61.

MIGUÉLEZ LOBO, F.

(1989): "El trabajo sumergido en España en la Perspectiva del Acta Única Europea.", *Papers*, nº 32, pp. 115-125.

MINGIONE, E.

(1994): *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.

MURO, J.

(1994): "El empleo irregular en 1993", en: M. JUÁREZ, *V Informe sociológico de la situación social en España*, Fundación Foessa, Madrid, pp. 1369-1394.

OFFE, Cl.

(1990): *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Alianza Editorial, Madrid.

OFFE, Cl.

(1992): *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Alianza Editorial, Madrid.

PAHL, R. E.

(1988): "Some remarks on informal work, social polarization and the social structure", *International Journal Urban Regional Research*, nº 12, 2, pp. 247-267.

PIORE, M. J.

(1992): "Obra, trabajo y acción: experiencia de trabajo en un sistema de producción flexible", en: F. PYKE y otros, *Los distritos industriales y las pequeñas empresas. I*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, pp. 81-110.

OCONNOR, J. S.

(1993): "Gender, class and citizenship in the comparative analysis of Welfare-State regimes. Theoretical and methodological issues", *The British Journal of Sociology*, nº 44, 3, pp. 501-518.

RICA, S. de la

(1994): *La economía sumergida en España ¿Quién trabaja en ella y por qué?*, Universidad del País Vasco, Bilbao.

RODRÍGUEZ CABRERO, G.

(1990): "Entre la protección social y el bienestar social", *Documentación Social*, nº 81, pp. 141-165.

RODRÍGUEZ CABRERO, G., comp.

(1991): *Estado, privatización y bienestar*, Icaria-FUHEM, Madrid.

RODRÍGUEZ CABRERO, G.

(1993): "Integración, asistencialización y exclusión en el Estado del Bienestar", en: *La larga noche neoliberal. Políticas económicas de los 80*, Icaria. Instituto Sindical de Estudios, Barcelona, pp. 271-283.

RODRÍGUEZ CABRERO, G.

(1994a): "Política de Rentas", en: M. JUÁREZ, *V Informe sociológico de la situación social en España*, Fundación Foessa, Madrid, pp. 1413-1549.

RODRÍGUEZ CABRERO, G.

(1994b): "La política social en España: 1980-92", *Documentación Social*, nº 96, pp. 175-199.

RODRÍGUEZ CABREÑO, Gr.

(1996): "Las políticas redistributivas en favor de la familia en un contexto de crisis económica", *Boletín de Estudios y Documentación*, nº 4, pp. 41-57.

TOHARIA, L., GARRIDO, L., y MURO, J.

(1994): "Empleo y paro", en: M. JUÁREZ, *V Informe sociológico de la situación social en España*, Fundación Foessa, Madrid, pp. 1279-1410.

WRIGHT, E. O.

(1994): *Clases*, Siglo XXI, Madrid.



LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA I LA PROBLEMÀTICA ACTUAL DE LA SOCIETAT DEL BENESTAR

Bartomeu Mulet Trobat

RESUM: Aquest treball és un intent d'analitzar, des de la sociologia de la cultura, les contradiccions i els conflictes que es plantegen i es generen a la societat del benestar des de la crítica a la modernitat i a la postmodernitat. Cultura, crítica a la modernitat, canvi social, estructura social, vida quotidiana i la problemàtica que en aquests àmbits s'albira són els conceptes clau d'aquest treball.

ABSTRACT: In this work we try to analyze, from the point of view of the Sociology of the Culture, the contradictions and conflicts which appear in the Wellbeing Society, from then criticism to the modernity and to the post-modernity. Culture, Criticism to the modernity, Social change, Social structure, Day to day life and the problems that are glimpsed in this fields are the key words of this article.

Introducció

La sociologia contemporània està preocupada pels problemes generats pel model de societat que ens ha tocat viure a l'àmbit de la cultura occidental. Preocupació que es veu com un element més de conformació de la mateixa disciplina científica. Atès que la sociologia com a ciència té un cert paral·lelisme amb l'evolució de la societat, i més si tenim present que vivim en una dinàmica de canvi accelerat, cal entendre la necessitat d'anàlisi dels lligams entre l'estructura de la societat actual i el lloc que ocupa la cultura que es genera en aquesta societat, mitjançant les eines de mentalització, de socialització i d'educació de què disposa aquesta.

En una societat tan complexa com la contemporània, especialment en les relacions estructurals, on la realitat no pot tenir una explicació unidireccional, on la confluència de factors o fenòmens és diversa, la cultura, la socialització i l'educació en un sentit ampli i social són tres elements més de la xarxa de factors socials que conformen aquesta realitat macrosocial.

Per altra banda, la sociologia no és l'única explicació que es pot oferir d'aquesta realitat, atès que molts dels factors que constitueixen la realitat són també, i especialment, econòmics. Factors que probablement són els dominants a la civilització actual, i per

tant, fortament condicionants de la resta. Però no em vull resignar a llevar protagonisme al tema de la cultura, que crec important per entendre les problemàtiques vigents originades a l'estructura del món modern. La cultura és l'empremta humana en la societat, és l'element social que marca la diferència amb altres espècies (Tezanos, F. 1992. Pàg. 78).

Cultura, joventut, societat del benestar, modernitat, vida quotidiana, canvi social, Estat de benestar, conflictes socials, situacions andmiques, són els conceptes que en aquest treball queden barrejats i procuram contextualitzar en la problemàtica actual que viu la societat occidental en la seva autojustificació en una sèrie de contradiccions, que alguns anomenen crisi.

1. Societat del benestar o societat tecnocràtica. Una visió des de la cultura social

Si definim la societat capitalista actual com a postindustrial i tecnocràtica, veiem que condiciona la cultura social i antropològica actual, ja que la tecnologia resulta un element condicionador de cada cultura, si més no definidor, fins i tot pot resultar una eina deculturadora per la seva influència en les maneres de vida de cada societat concreta, sobretot, quan esdevé un element de pressió i de conformació dels hàbits de vida. (Gómez, M.; Sánchez, M.; De la Puerta, E. 1992).

La universalització de les problemàtiques, l'intent de l'estandardització cultural com a fenomen sociocultural que vivim, ens fan tenir una certa sensació d'imptència davant les cultures dominants. Per exemple, la creixent urbanització de la societat ens fa perdre de perspectiva les cultures no urbanes, més tradicionals o rurals, i ens manifesta una generació de noves necessitats que la societat no sap, no pot o no vol satisfer. Si més no, amb els paràmetres de les subcultures no dominants, i per això la societat necessita compensar noves desigualtats culturals i educatives, per això creixen noves formes d'exclusió social i de desequilibris entre les diverses cultures, ateses la jerarquització cultural existent i la seva diversitat en el conjunt del món (Sánchez-Horcajo, J. J. 1979). Territori i cultura, identitat cultural, diversitat cultural, multiculturalitat, fins i tot interculturalitat són conceptes i elements socioculturals que queden manipulats, descontextualitzats, en el marc de la modernitat, o de la postmodernitat per altres.

La societat del benestar disposa, a l'àmbit cultural de les Illes, concretament a Mallorca, de multitud d'exemples que ens poden ajudar a comprendre de manera molt clara el que volem dir quan ens referim a la mentalització i les condicions de vida en aquest tipus de societat a què ens referim, atesa la seva evolució, en qualsevol sector de la realitat, social, econòmic, cultural, etc.

La realitat social es torna complexa i contradictòria, malgrat que en certs aspectes ens resulti més desenvolupada i amb més amplitud de serveis: socials, educatius, culturals, en definitiva, de benestar social, i on l'Estat benefactor compleix la seva funció equilibradora i correctora de desigualtats socials, mentre no formis part de la població exclosa de les esmentades demandes o no superis les barreres burocràtiques que ofereix la maquinària estatal (Rodríguez, G., comp., 1991).

Atesa l'evolució històrica diversa que han pogut sofrir les diverses subcultures, ens interessa exemplificar algunes qüestions i matisar per què afirmam el que afirmam, ja que la de Mallorca, i de les Illes en general, passa de ser, en conjunt, una societat eminentment rural a ser una societat eminentment urbana, sense perdre del tot algunes expressions de la vida tradicional, en formes concretes d'evolució cap a la societat del

benestar, amb les seves pròpies contradiccions. (Alarco, C. 1981; Celà Conde, C. J. 1979). A la vida quotidiana ens trobam molts d'aquests aspectes, amb un fenomen característic: la balearització a nivell desenrotllista, per exemple. Crec que la sociologia ens pot ajudar a comprendre aquesta realitat des de l'àmbit sociocultural, en el sentit d'aportar eines d'explicació dels fenòmens depredadors de la societat actual en detriment de formes de vida tradicionals, sovint sense superar-les en profunditat.

L'estandardització cultural, fruit de la modernització de la societat, la mundialització de les problemàtiques, el veïnatge universal, no ha fet que desapareguin els desequilibris geopolítics i culturals, que es reflecteixen a l'estructura jerarquitzada de les cultures i a les noves formes on es manifesta l'estratificació social, fins i tot la mateixa dinàmica de la societat ens pressiona perquè interioritzem les noves formes culturals com un fet lliurement acceptat, depenem del cotxe, de les autopistes, dels ordinadors i progressivament de formes sofisticades com la Internet, les autopistes de la informació, que conformen les nostres relacions humanes i socials, i tenen poc a veure amb les tradicionals, que propiciaven una relació més microgrupal (Goldthorpe, J. E. 1977. Pàg. 132-188).

Les comoditats que ens ofereix el desenrotllisme de les societats modernes ens fan perdre de vista, d'una manera força accentuada, la problemàtica de les noves formes de control, típiques d'una societat burocratitzada i complexa en la seva organització, una societat de constants conflictes socials, de relacions de poder, on el que es manifesta de forma aparent no és real, sinó superficialment real, molta façana i poc contingut, on entren en joc noves fórmules de persuasió i d'organització social que condicionen el nostre comportament d'una manera que ens fa assumir noves formes d'adaptació social, per tal de no quedar exclòsos de la dinàmica social (Berriain, J. 1990).

És per això que alguns autors parlen de l'ocult que envolta la modernitat (Bonete, E. 1995), si més no, de les contradiccions de la modernitat (Berger, P. L.; Luckmann, T. 1967), o en termes de crítica a la modernitat (Touraine, A. 1993), en un sentit de crisi de la modernitat, de la societat del benestar en conjunt. Fins i tot de crítica a la postmodernitat (Berger, P. L.; Kellner, H. 1985).

Viure en una societat amb les característiques de la societat a què ens referim ens comporta pensar en termes d'un model de societat urbanotecnocràtica, on el mercantilisme cultural i social resulta ser un element més d'aquesta dinàmica de convivència liberal burgesa i ciutadana que difícilment ens pot ajudar a ser més lliures que en unes circumstàncies en què l'estructura de la llibertat (Giner, S. 1971) afavorís un igualitarisme més autèntic i no tan individualista.

La societat actual, aparentment molt diversa i diversificada, viu un procés d'estandardització cultural, tot tenint presents elements diversificadors, però sempre en un marc de control jeràrquic de la situació i de l'estructura social. Vivim tan condicionats per les modes, els tòpics, les pressions, les tendències, les noves formes de control, que moltes vegades no resulten manifestes, i només els que són conscients de la realitat poden descobrir els lligams que tenim en aquest procés evolutiu d'una societat de canvi, però sense gaires transformacions estructurals, d'un autèntic canvi de les relacions socials i humanes.

La cultura actual de la façana i de la superficialitat prové, en gran mesura, del règim de vida que vivim, dels condicionants socioeconòmics i polítics, de l'estructura social o forma d'organització social, i per tant, del tipus de mentalització en què estam immersos, segons el model de societat que se'ns imposa, i ens preocupa la manera de subvertir aquesta realitat no dependent exageradament dels experts tecnocràtics, sinó a partir de les seves vivències.

Ens resulta difícil fugir d'aquest model de convivència amb noves formes de dirigisme cultural, de convivència, de conflictes socials, un model de vida que ens condiciona molts d'aspectes de la salut, de la quotidianitat, de la qualitat de vida, en definitiva, de la vida mateixa, amb la creació artificiosa de noves necessitats, sense haver satisfet les anteriors, especialment les bàsiques. I això que en el present moltes demandes socials vindicades a la societat del benestar es cobreixen molt més àmpliament que abans: més escolarització, molt menys analfabetisme, més salut, més anys de vida, més possibilitats de benestar, però segueixen les desigualtats, l'analfabetisme funcional, noves malalties, i noves necessitats per cobrir per evitar les disfuncionalitats que aquesta societat provoca, no sempre resoltes acceptablement per considerar que tot això vol dir qualitat de vida. És quan es veuen les deficiències, no tan sols de la societat del benestar, sinó de l'Estat del benestar, que neix per cobrir algunes de les necessitats que ha anat generant aquesta societat del benestar en el context de la modernització (Giddens, A. 1992).

L'Estat del benestar no acaba de funcionar, fins i tot pareix que entra en crisi, ja que com a eina de canvi social i reformista no soluciona les disfuncionalitats que es provoquen a la societat del benestar, especialment des de l'esquerra, almenys la socialdemocràcia, els pressuposts de les administracions resulten insuficients per cobrir les demandes socials des del punt de vista de servei social en un sentit ampli. En aquestes circumstàncies molts d'elements reformistes queden burocratitzats per l'estructura obsoleta de les administracions estatals, i l'Estat nació entra en crisi perquè ja no ens serveix com a estructura centralista i poc operativa per satisfer les demandes des de la base del social, i més si consideram que a la societat actual s'accentuen les contradiccions entre el benestar econòmic i l'avenç cultural.

L'avenç no s'hauria de limitar a la mala consciència pública de les administracions —cobertura del salari social, o subsidi de l'atur—, els problemes són estructurals, i van més enllà, el progressiu desmantellament de l'Estat del benestar en un context d'exclusió social resulta deshumanitzador i es donen molt poques alternatives que resultin superadores d'aquesta problemàtica (Fortuny, R.; Bennàssar, B. 1996, Informe Càritas-Mallorca sobre 1995, 1996, Baltasar, B.; Miret, E. 1995, S.O.S. Racismo 1996).

2. Crítica a la modernitat

Hi ha veus que, quan parlen de la crisi, n'assenyalen algunes de les víctimes més significatives, com és el cas de Luis de Sebastián (1988. *Naufragi d'utopies? què cal salvar*. Pàg. 60-67), que assenjala, entre altres: el Tercer Món, els sindicats, l'Estat del benestar, la socialdemocràcia, la joventut, etc., moltes vegades víctimes de la dialèctica contradictòria dels agents implicats en aquesta cultura de l'aparença, amb voluntats polítiques definides des dels àmbits dels interessos particulars, privats i dels grups de pressió, especialment econòmics.

Si hi ha crisi de la societat del benestar, hi ha crisi de l'Estat del benestar. Tot això, en el context de la crisi de la societat moderna i capitalista, és una tendència de la societat actual, i és així que el coneixement sociològic adquireix una dimensió, un lloc en el conjunt de les ciències socials i humanes, ja que la sociologia neix i es desenvolupa en el context de la societat contemporània en un marc de convulsió social i de consolidació de l'estructura de la societat moderna. Conèixer el funcionament de la societat i impulsar un model de societat nova era l'aspiració dels primers sociòlegs per dissenyar el futur

de la societat que vivien (Durkheim, E.; Marx, K.; Weber, M.; Simmel, G. Vegeu també Ritzer, G. 1993).

La societat del benestar té els antecedents ja en la Il·lustració i el positivisme vuitcentista, i l'Estat del benestar neix fonamentalment segons els plantejaments socialdemòcrates com a Estat corrector de les desigualtats socials. Però es partia d'una societat de canvi i d'una necessitat d'un nou model de societat capitalista i es volia corregir les seves disfuncionalitats, necessitat de planificar la societat (Mishra, R. 1994). Ciència i tecnologia són les aspiracions de modernització no humanista de la societat i punt de mira d'un humanisme conservador i crític, però no sempre progressista en el sentit de transformació social i cultural, encara que sí a nivell econòmic.

N'hi ha fins i tot que pensen que des de la Il·lustració fins ara no hi ha hagut ruptura, però vivim un procés de desradicalització de la modernitat, i una vegada consolidada, entronitzada, cal explicar-ne les conseqüències negatives i els límits, diu el sociòleg Emilio Lamo de Espinosa (Santa Cecilia, C. 1996. Pàg. 18), estat que la societat del benestar actual ha posat en crisi, i les necessitats universals que s'han de cobrir no arriben a ser cobertes, excepte, parcialment, en països com Suècia, que es troben en l'origen d'aquestes polítiques socials (plena ocupació, educació per a tots, evitació de la pobresa com a Estat benefactor, etc.), i sempre en un àmbit de dretanització, com per exemple a Anglaterra. La privatització és una de les pretensions de les forces devaluadores de les polítiques neoconservadores que gradualment es van imposant a Europa (*Naufragi d'utopies? què cal salvar*, op. cit.).

Les intencionalitats oficials parcials no són suficients en una aparent mundialització de les problemàtiques, i fins i tot concretant en una regió, per exemple, afirmacions com: «Les polítiques de benestar social han de donar resposta a les necessitats dels ciutadans, han de prevenir la marginació i la pobresa, i han de potenciar la defensa dels drets; la igualtat d'oportunitats i la integració social» (editorial, *Re. Acció Social*, octubre de 1995. Pàg. 1) resulten insuficients, les solucions han d'anar a resoldre les causes evidents del perquè de les desigualtats i noves exclusions socials, si no, es queda en una bona voluntat, però de caire paternalista i de mala consciència, sense anar a l'arrel del problema.

Molts són els problemes que aquest tipus de societat ha de resoldre d'implicacions socials, econòmiques i culturals, problemàtica de la joventut, immigració, identitat cultural, en definitiva, veure l'arrel dels desequilibris conflictius del model de societat del benestar que són vigents, i les possibles alternatives.

Les característiques de la societat del benestar, sobretot en el marc de la tecnocràcia, plantegen una problemàtica que condiona tot el que s'anomenen reptes de la societat moderna —atur i sistema productiu. Aquesta es veu limitada per la cibernetització, que gradualment ho envaeix tot.

Es planteja una nova temàtica sobre els valors. La crisi dels valors tradicionals considerats sòlids i transcendents afecta la visió que tenim de la realitat i la nostra participació en la vida quotidiana. La tecnocràcia també impulsa uns determinats valors, en un context secularitzador: eficàcia, rendibilitat, progrés material, probablement afins al funcionalisme estructural amb una perspectiva conservadora de l'anomenada crisi de valors per aconseguir una cohesió social estable. Individualisme modern i competitiu, poc solidari. Encara que hi hagi minories que reaccionin de manera diferent, sovint amb l'aparència dels efectes d'una mentalitat religiosa secular.

3. Cultura, estandardització i diversitat

Cultura. Diversificació estandarditzada de cultura social, pluralisme cultural i multicultural. Els valors ens duen a considerar la importància de la cultura, de la socialització i l'educació en una societat on l'escola es veu desbordada per la mentalització ambiental a través dels canals d'informació socialitzadors no escolars o no institucionals, que tenen una incidència mediàtica en la vida quotidiana, elements que són els que marquen les diferències o desigualtats educatives.

La realitat és que a la nostra societat hi ha una estructura social jerarquitzada, que provoca unes relacions de dominància que es reflecteixen en els àmbits socioculturals que condicionen la socialització continuada i incompleta. En conjunt podem dir que la situació de les desigualtats culturals i educatives difícilment se superarà si no s'aconsegueix un model de societat on es respectin les cultures minoritàries, i d'alguna manera se supera aquest joc de jerarquització cultural amb una tendència a l'aculturació colonitzant per part de les cultures dominants, i mentre no es respecti la identitat cultural d'acollida i la territorial, qüestió molt difícil en la situació actual, en què el gran déu secular és «l'Economia», deïficada per l'acumulació de capital.

Crec que la sociologia resulta una eina vàlida, des del punt de vista de ciència social, per analitzar aquesta complexitat, tant des del punt de vista macrosociològic com microsociològic. Això vol dir que ens pot ajudar a aclarir el paper de la modernització en processos d'assimilació cultural i d'aculturació enfront dels de multiculturalitat plural, on els Estats nació occidentals han jugat un paper determinant en el sentit de canalitzar una mena d'imperialisme cultural potenciat des del capitalisme, i l'educació multicultural esdevé una utopia universalitzadora.

En el context de la socialització i l'educació, l'«educador», és a dir, la persona que pretén socialitzar els individus en procés d'integració en una societat concreta i diversa com les actuals, ha de conèixer la realitat macrosociològica de la situació jeràrquica de les cultures, i al mateix temps comprendre la necessitat d'una comunitat concreta per la seva identitat cultural i preveure la tendència actual a l'«universalisme» despersonalitzador i deculturador o colonitzador, i enfortir un procés culturitzador en el respecte a la diversitat, en especial per les cultures minoritàries i desfavorides. Només així pot ajudar les persones en procés d'integració social a adquirir consciència social.

Per altra banda, coneixem intents, un tant insuficients i folkloritzants, d'educació multicultural, en el cas dels magrebins de la Poble o dels gitanos de diversos barris de Palma, que resulten insuficients. Hi ha projectes d'integració familiar tant en el cas de la Poble amb els magrebins (*Diario de Mallorca*, 29 de gener de 1994. Pàg. 16), amb una forta problemàtica, com en el cas dels gitanos a Palma (*Última Hora*, 18 de febrer de 1994. Pàg. 36-37), sense gaire ambicions culturitzadores, sinó més aviat simplement integradores de forma molt parcial a la realitat que els envolta.

Immigració, brots de racisme i xenofòbia són problemàtiques en l'àmbit de la societat del benestar europea i urbana, que ens reflecteixen la intolerància existent, i el que no puc assegurar és que una institució com l'escola, que fins ara el que ha pretès ha estat legitimar les cultures dominants, establertes, que reproduïx desigualtats socials, de cop i volta pugui oferir una dimensió tan intercultural com a vegades, aparentment, es pretén amb un llenguatge pedagògic poc aclaridor o amb intencionalitats inconfessables (*Justícia i Pau*, 1992. Hidalgo, A. 1993).

La dominància cultural i les seves conseqüències jerarquitzadores segueixen provocant conflictes i un assimilacionisme cultural revestit de democràcia poc transparent, i encobrint un autoritarisme ignorant (Hannou, H. 1992).

En aquesta desigualtat cultural cal esmentar altres formes de discriminació i exclusió cultural, com és el cas dels indígenes de Llatinoamèrica: en tenim un exemple en l'exclusió soferta pel poble maputxe a la Patagònia, (Argentina), que viu un procés d'aculturació extintor (Mulet, B. 1996).

Una cosa sí que és evident: la «normalització cultural» d'una comunitat, d'un poble, d'una col·lectivitat, no implica tan sols la llengua, ni és una qüestió de llengua estàndard, ni culta, sinó que implica una dinàmica cultural, si no, no és més que una folklorització cultural (Mulet, B.; Oliver Adrover, J. 1987).

Pot ser que sigui una inconsciència deculturadora de la nova civilització postmoderna o que la interculturalitat pretengui ser més una forma de nova Il·lustració integradora, per poder sotmetre a la modernització les cultures minoritàries.

4. Vida quotidiana i canvi social

Això ens duu a parlar de canvi social i vida quotidiana. Un canvi social eminentment evolucionista més que transformador de l'estructura social en un sentit de superació de les problemàtiques generades a la societat moderna i del benestar; el que ens fa redefinir la societat del benestar amb un creixement sense limitacions, especialment econòmiques, que en algun moment es faran absolutament necessàries per superar els grans desequilibris que s'han provocat.

La qualitat de vida ens ho exigirà. Les dependències generades per la tecnologia actual ens dirigeixen cap a un règim de vida que crea noves necessitats i nous comportaments i que ens pot conduir a situacions anòmiques i de mala salut col·lectiva. Ara ja no podem donar la culpa simplement a les modes importades dels Estats Units o a l'americanyització a través de la Coca-Cola o dels texans, ara l'estandardització va molt més enllà i comença pels més petits i segueix pels més grans sense excepció.

Ens toca viure sota el signe de la «urbanitat de disseny» (Pol, A. 1994) amb un refinament vulgaritzat, condicionats per les normes de comportament modern fonamentades en uns principis altre temps prohibits: els nins devien respecte i consideració als pares, ara són els pares qui protegeixen els fills i es veuen abocats a dependre de les seves indicacions.

Ara els nins no poden jugar al carrer perquè hi passen molts de cotxes o per inseguretat ciutadana, no juguen a bolles, o a plantats, més aviat es troben davant la TV o a l'ordinador o davant les màquines. Les festes d'aniversari les fan a les hamburgueseries de moda, i es perden les festes més casolanes, perquè, entre altres coses, els pares no tenen temps per estar pendents de tot el procés, i per comoditat. Les grans superfícies comercials són la vulgarització del consumisme actual que ens envolta tant a grans com a petits.

Grans organitzacions, multinacionals, bancs, caixes d'estalvis, massifiquen i organitzen la nostra vida i les nostres relacions econòmiques i socials, ja no pagam en metàl·lic, hem de disposar de targetes de crèdit, i no som més que un número que ens controlen de manera arbitrària i no sempre de forma confessable.

Ara ja no és el telèfon que ens fa poder «comunicar-nos» amb altres, és el correu electrònic, el fax, el mòbil, aviat podrem relacionar-nos amb exclusivitat sense cap tipus

de contacte humà per resoldre situacions d'allò més sofisticat que ens puguem imaginar, haurem entrat en el mercat sense adonar-nos-en, és una forma més de deshumanització.

Desequilibris socials, nord-sud, noves exclusions socials. La mobilitat de població actual és accentuada i per res no duu un procés d'estancament, si no, mirau la preocupació que hi ha en els països europeus més poderosos i la situació de la mà d'obra barata provinent de cultures fins ara considerades subdesenvolupades. I vegeu l'explotació d'indrets com el Brasil, Indoxina, Tailàndia i països considerats del Tercer Món, no tan sols a nivell econòmic, sinó també humà i cultural.

La mentalització postmoderna, herència de la modernitat, no ha trobat el punt d'objectivitat que cercava i es veu desbordada per la mateixa societat tecnològica, que, amb la seva dinàmica, ens redueix en les relacions socials en el nostre àmbit casolà, individual i en un tipus de comunicació de nul·les característiques interpersonals (Castells, M., *El País*, 31 de desembre de 1994).

El camí de la mort de la història, de les ideologies, de les utopies, indicat pels postmoderns, ens pot obrir el camí de noves formes deculturadores i poc superadores dels conflictes socioculturals existents en nom d'una objectivització inexistent i d'una harmonia social poc creïble. És el joc a la tecnocràcia dels *yuppies*, tecnòcrates, experts, que ens dissenyen la vida plena d'insatisfaccions o de satisfaccions *light*. Llavors la solidaritat, la tolerància, els moviments d'alliberament nacional, l'ecologisme, el feminisme, quin paper juguen a la societat actual, moltes vegades al marge del joc polític tradicional; amb una paraula, la contestació i els conflictes socials, no són ideologia?

En la cultura participativa impulsaria els moviments socials com a tals, sense tanta burocratització i autoritats encobertes pel vots. Si no es propicien millors condicions de participació col·lectiva, els moviments socials queden devaluats i es veuen impotents davant les estratègies polítiques corporatives dels polítics i dels partits, a qui interessa institucionalitzar les demandes socials, però sense conflictes i amb un consens que sempre afavoreix la seva visió de la realitat (Petràs, J. 1996). De totes maneres, hi ha poders i poders, però la dretanització i el conservadorisme a Europa són bastant evidents, això dificulta el camí cap a una democràcia més participativa.

5. La joventut i la modernitat

La joventut i la problemàtica de la seva integració social són elements per comprendre les seves característiques socioculturals. En una societat que utilitza els valors tradicionalment juvenils com salut, energia física, bona imatge, hi hem de sospitar una manipulació, no tan sols dels valors juvenils, sinó de la joventut mateixa.

La joventut sovint és tractada com un problema social, propens a la desviació social, a la delinqüència, a la inadaptació; i els adults? basta fullejar els diaris per comprendre el grau de tergiversació que ens fan d'aquesta temàtica. Fins i tot els poders públics es dignaren l'any 1985 a celebrar l'Any Internacional de la Joventut, com a forma paternalista per demostrar interès per la problemàtica dels joves.

Els joves en conjunt, atès que endarrereixen la incorporació plena al treball i a la cultura, disposen de menys recursos, i per això fan una vida consumista de poca volada, ja que no poden adquirir fàcilment un habitatge, cotxes, productes de luxe, mobles, etc., fins on no arriba l'ajut familiar (Petràs, J. Op. cit. Pàg. 53).

De totes maneres, és veritat que l'exaltació del jove és evident (Aranguren, J. L.

1985), però la joventut es considera una etapa imperfecta de la vida, en què cal formar el jove i adaptar-lo a la societat perquè en un determinat moment li sigui útil, la qual cosa ens fa afirmar que la preocupació pels temes de la joventut, com a fenomen sociocultural, té un caire paternalista. Es pot considerar com un invent de la societat del benestar, per justificar d'alguna manera la seva ocupació en el temps. El temps segons les necessitats del poder, en termes de tenir entretinguda la joventut mentre no s'integri a la vida social adulta, probablement molt d'acord amb algunes de les idees i explicacions d'autors que ens analitzen sociològicament les desigualtats culturals i educatives de la societat occidental i capitalista —Bowles i Gintis, Carnoy, Baudelot i Establet, Althusser i Willis— per assegurar a la burgesia la seva preponderància en el capital cultural, que sovint ha d'acumular a través de la inversió en aquests capítols d'educació i cultura, per, tot i les seves contradiccions, tenir el domini de les regles de joc en el món econòmic.

No hi ha una sola joventut, sinó diverses joventuts, en una etapa de la vida que de cada vegada resulta més àmplia en el temps, ja que de cada vegada la societat incorpora més tard a la vida adulta les capes més joves de població, almenys des del punt de vista del sistema productiu i la plena incorporació a la presa de decisions. Un exemple n'és la pròrroga de la sortida de l'ensenyament obligatori, la sortida dels joves de la llar familiar, el procés d'aparcament dels joves (Moncada, 1979, 1983; Bettelheim, B. 1982), encara que vegem cares molt joves en els diversos càrrecs polítics, amb un marcat caràcter neoconservador (Rodríguez, J. 1996. Pàg. 32-48).

Aquestes diverses joventuts, segons els grups, les classes socials, les subcultures socials, varien en el comportament, segons els interessos, formes de relació i moment de la dinàmica de la societat.

En conjunt, la temàtica de la joventut la podem considerar des de la perspectiva d'una trilogia, estudi-treball-oci. Aquest conjunt conforma una part de l'explicació de les qüestions més debatudes referides a l'adolescència. Universitat, inserció dels joves al món laboral i ocupació en el temps «lliure» són els elements que normalment s'utilitzen per instrumentalitzar políticament gran part d'aquest col·lectiu (Schwartz, B. 1985; Coleman, J.; Husén, T. 1989).

El lleure resulta una de les peces més explotades pels adults en relació amb la utilització dels joves, ja sigui per la seva formació per a la societat del futur, ja sigui pel seu potencial mercat. La joventut pot ser considerada com un objecte de consum. Per a la joventut mateixa el lleure és un tema de demanda, considerat com un element important de desenvolupament quotidià, però sovint conduït pels adults sense tenir en compte els interessos dels joves. Els prepara per a una tendència a una societat de l'oci on el paper del treball queda reconvertit en una redistribució.

La Universitat i el paper de la joventut cal considerar-lo en la seva dimensió perquè cada vegada més es converteix en una eina de selecció social, en una societat credencialista, on el paper és un valor en si mateix i depèn de la dinàmica que impulsi la joventut amb la seva minvada participació en la consolidació d'un determinat model universitari, malgrat el neocentralisme vigent (Collins, R. 1989). A les Illes ens toca de prop aquest forma de burocratització moderna.

En una societat del benestar, Mallorca és part d'aquest model, vegeu si no la seva renda per càpita; malgrat que puguem fer les corresponents matisacions, a la joventut se la mentalitza, «culturitza», socialitza segons les exigències del model d'estructura social i segons la tasca encomanada pels adults, que cada vegada més s'adequa a les condicions de vida ciutadana i urbana. Les exigències del mercat de treball fan variar les polítiques

educatives actuals, i la tecnocràcia educativa facilita els plantejaments dels reformistes pel que fa a una més gran preocupació per adequar la socialització i l'escola a la transició al món del treball dels joves (Peirò, J.M.; Moret, D. 1987).

La joventut es pot considerar com una de les víctimes d'aquest tipus de societat, conseqüència dels models de vida urbans desenvolupats en un ambient tecnocràtic en el qual, certament, hi ha hagut conquestes, especialment a l'àmbit legal més que no al real, que afecten determinats sectors de la població, ja que el desenvolupament actual ha possibilitat certes comoditats quotidianes que altre temps eren patrimoni de minories o bé eren inexistent, sobretot degudes a les noves formes incorporades al model de vida socioeconòmic imperant: el capitalisme reciclat a l'europa i urbà.

No s'ha d'oblidar, a les Illes, que provenim d'un model de societat més aviat tradicional i eminentment rural, on l'estructuració de la societat del benestar ha pogut jugar el seu paper, amb el suport de l'Estat del benestar, encara que aquest avui estigui en crisi.

Hi ha elements de la manipulació del tema de la joventut que es reflecteixen en aquesta cultura de l'aparença, de la superficialitat o de la imatge externa, de la qual la modernitat gaudeix, i es deixen de banda o es deixen sense satisfer altres necessitats de relació i emocionals de caire més profund.

El cultiu del cos i l'esport, el consumisme i la competitivitat, en detriment de l'esforç sense compensació, són valors de la societat moderna que tergiversen la mentalitat juvenil, fins i tot en termes d'utilització del lleure.

El pragmatisme regnant a la societat no deixa d'influir en la joventut, voltada de la tecnocràcia individualista, on la qualitat de vida es confon amb la capacitat material de l'adquisició de béns: esperen una assegurança de vida, una contrapartida pels serveis prestats, amb el suport de les noves burocràcies educatives, cosa que desemboca en una fàcil adaptació a l'estructura social.

Però veiem que els problemes de la societat del benestar, les insuficiències de l'Estat del benestar: la privatització d'aquest i de la vida, el mercat laboral i la seva flexibilització, les falsedats en les polítiques d'igualtat social i educativa, els efectes de l'economia submergida, etc., són problemes socioeconòmics que afecten directament els joves i que la dinàmica social actual no pot resoldre seguint amb el model actual (Martín Serrano, M. 1991; Navaró, M.; Mateo, M. J. 1993). Això no vol dir que no hi hagi alternatives en aquest món de part de la joventut: moviments alternatius, ecologisme, cooperació, solidaritat, voluntariat, iniciatives culturals, de teatre, música, etc. són elements d'esperança per a la vida d'aquesta joventut, en contraposició a les situacions anòmiques que es produeixen a la societat actual: racisme, violència, consumisme, intransigència, exclusió social, etc., i fenòmens de deculturació i aculturació, que ens deixen sense referents vàlids per a la transformació social o el canvi social a partir de la superació de la nostra pròpia cultura.

Cloenda

Els lligams amb la natura, implicacions amb el medi, participació comunicativa, humanisme crític, interculturalisme, identitat cultural, solidaritat cooperativa, són elements alternatius en contraposició a les contradiccions que ofereix la societat actual.

També un pensa que les institucionalitzacions de les problemàtiques renovadores i fins i tot innovadores cauen en la burocratització quan perden la incertesa i el clímax en

el context en què foren ideades, i és per això que un pensa que la perspectiva de futur no pot ser apocalíptica, sinó que pot tenir un cert retorn a una vida no tan complicada i de més qualitat a tots els nivells de la vida humana, no en alguns i parcialment.

La qüestió és que el sistema de poder i l'estructura social es reciclin i superin els conflictes d'una manera menys violenta, encara que, des d'una òptica crítica, el futur ens planteja molts d'interrogants. L'anomenada crisi de la societat actual es planteja a tots els àmbits de la societat, tant des del punt de vista global (macrosociològicament), com des del punt de vista del més concret (microsociològicament). Cultura, societat, economia, des d'un punt de vista global, i les institucions, Església, família, escola, Estat, des del més concret, o des del punt de vista estrictament cultural, valors, costums, formes de vida, tradicions, ens fan pensar en una sortida cap endavant on el redreçament cultural vingui per la superació de la pròpia identitat col·lectiva i individual i no tan sols pel dirigitisme cultural vigent.

Aquest fenomen probablement generarà inseguretat als ciutadans, especialment amb perspectiva de futur, i provocarà en les persones un cert desencís davant les possibilitats que li ofereix la vida quotidiana, si no trobam les formes de realització personal i col·lectiva adients.

És clar que el ciutadà i la ciutadana de la societat urbanitzada se senten socialment poc solidaris i immersos en una convivència altament competitiva, individualista, i és precisament per això que calen alternatives que potenciïn una nova forma d'entendre les relacions humanes i socials per satisfer les necessitats individuals i col·lectives on els conceptes de solidaritat, comunicació, participació, siguin un fet normal, i els conflictes no se superin per la violència, sinó pel diàleg i serveixin per a l'alliberament personal i col·lectiu.

És del tot evident que la pretesa harmonització de la societat i de les institucions dels funcionalistes, almenys des del seu punt de vista d'anàlisi de la societat, avui en dia no és real, i per tant, els conflictes d'interessos persisteixen, moltes vegades disfressats per una mentalització «modernitzadora» de la convivència social des del poder, i es provoquen disfuncionalitats inevitables.

La socialització es queda en un procés d'adaptació a la societat, i l'aparent culturització educativa, en una aculturació estandarditzadora que juga amb la diversitat jerarquitzada de les cultures, on el canvi resulta neoconservador i els papers diversos que cada un fa a la societat, sigui jove o adult, estan predisposats pel funcionament mateix de la societat.

Bibliografia

- A. C. (1994): «Un plan de integración nacional incluye a los magrebíes de Sa Pobra». *Diario de Mallorca*, 29 de gener. Pàg. 16.
- ALARCO, CLAUDIO (1981): *Cultura y Personalidad en Ibiza*. Editora Nacional, Madrid.
- ALEY, ALBERT (1984): *Crisi, Atur i Canvi social*. Edit. Pòrtic, Barcelona.
- ALTHUSSER, L. (1874): *Escritos*. Edit. Laia, Barcelona.

- ARANGUREN, JOSÉ LUIS (1986): *Bajo el signo de la Juventud*. Edit. Salvat, Barcelona.
- BALTASAR, BASILIO (1995): «La ciudad y sus marginados». A: *Palma. Ciutat del segle XXI*. Edit. Los Iconos de Ferón. Palma de Mallorca. Pàg. 107-128.
- BAUDELLOT, C.; ESTABLET, R. (1976): *La Escuela capitalista en Francia*. Siglo XXI, Madrid.
- BERGER, P. L. (1974): *Un mundo sin hogar*. Edit. Sal Terrae, Santander.
- BERGER, P. L.; KELLNER, H. (1985): *La reinterpretación de la Sociología*. Espasa-Calpe, Madrid.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. (1968): *Construcción social de la realidad*. Edit. Amorrortu, Buenos Aires.
- BERIAIN, JOSETXO (1990): *Estado de Bienestar, Planificación e Ideología*. Edit. Popular, Madrid.
- BETTELHEIM, BRUNO (1981): *Educación y vida moderna*. Edit. Grijalbo, Barcelona.
- BONETE, ENRIQUE (1995): *La faz oculta de la modernidad*. Edit. Tecnos, Madrid.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. (1967): *Los estudiantes y la cultura*. Edit. Labor, Barcelona.
- ÍDEM. (1977): *La Reproducció*. Edit. Laia, Barcelona.
- BOWLES, S.; GINTIS, H. (1981): *La instrucción escolar en la América capitalista*. Edit. Siglo XXI, Madrid.
- CARBONELL, JAUME (1994): *L'Escola: entre la utopia i la realitat*. Edit. EUMO, Vic.
- CARNOY, MARTÍN (1985): «Educación, Economía y Estado». *Rev. Educación y Sociedad*, núm. 3. Pàg. 7-51
- CASTELLS, MANUEL (1984): «La nueva crisis urbana». *El País*, 31 de desembre. Pàg. 7-8
- CELA CONDE, C. J. (1979): *Capitalismo y campesinado en la isla de Mallorca*. Edit. Siglo XXI, Madrid.
- CHOMSKY, NOAM (1992): *Ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*. Librerías/Prodhufi, Madrid.

- COLLINS, RANDALL (1989): *La sociedad credencialista*. Edit. Akal, Madrid.
- COLEMAN, JAMES S.; HUSÉN, TORSTEN (1989): *Inserción de los jóvenes en una sociedad en cambio*. Edit. Narcea, Madrid.
- DIVERSOS AUTORS (1988): *Naufragi d'utopies? Què cal salvar*. Edit. Claret, Barcelona.
- DURKHEIM, EMILE (1975): *Educación y Sociología*. Edit. Península, Barcelona.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1995): *La Escuela a examen*. Edit. Pirámide, Madrid.
- EDITORIAL, *REVISTA ACCIÓ SOCIAL*. Octubre de 1995. Pàg. 1.
- FLECHA, RAMON (1990): *La Nueva Desigualdad Cultural*. Edit. El Roure, Barcelona.
- FORTUNY, ROMÀ; BENNÀSSAR, BARTOMEU (1996): *Exclosos... Per què?* Edit. Claret, Barcelona.
- GIDDENS, ANTHONY (1992): *Sociología*. Alianza Universidad, Madrid.
- GINER, SALVADOR (1971): *Estructura social de la llibertat*. Edicions 62, Barcelona.
- GOLDTHORPE, J. E. (1977): *Introducción a la Sociología*. Alianza Universidad, Madrid.
- GÓMEZ, M.; SÁNCHEZ, P.; DELA PUERTA, E. (Comp.) (1992): *El cambio tecnológico hacia el nuevo milenio.. FÜHEM-Icaria*, Madrid.
- HERNÁNDEZ, L. (1994): «La escuela un lugar atractivo para los niños gitanos». *Última Hora*, 18 de febrer. Pàg. 36-37
- HIDALGO, ALBERTO (1993): *Reflexión Ética sobre el Racismo y la Xenofobia*. Editorial Popular, Madrid.
- INFORME CÀRITAS MALLORCA sobre 1995*. 1996.
- JASSO, VICENÇ; MULET, BARTOMEU (1984): «El multiculturalisme i la formació dels mestres». *Rev. Interaula*, juny- setembre. Pàg. 19-20.
- JUSTÍCIA I PAU. (1992): *Immigració, racisme i xenofòbia a Mallorca*. Edit. El Tall, Mallorca.
- KENNEDY, PAUL (1993): *Hacia el siglo XXI*. Edit. Plaza y Janés, Barcelona.
- LERENA, CARLOS (1983): *Reprimir y Liberar*. Edit. Akal, Madrid.
- LORÉS, JAUME (1984): *Societat, Cultura i Pensament*. Edicions 62, Barcelona.

- MEMÒRIA VIVA (1996): «La decadència del model tradicional». 15 de març.
- MARÍN, E.; TRESSERRAS, J. M. (1994): *Cultura de masses i postmodernitat*. Edicions 3 i 4, València.
- MARTÍN SERRANO, M. (1991): *Los Valores Actuales de la Juventud en España*. Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.
- MARX, KARL (1980): *Elementos fundàmentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI, Madrid.
- MISHRA, RAMESH (1994): *El Estado de Bienestar en la Sociedad capitalista*. Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.
- MÉNDEZ, LUIS (1983): «La juventud (Interpretaciones conceptuales)». *Rev. Cuadernos de Realidades Sociales*, gener. Pàg. 5-20.
- MONCADA, ALBERTO (1983): *Más allá de la educación*. Edit. Tecnos, Madrid.
- MULET, BARTOMEU (1984): «Experiències d'Educació multicultural a Mallorca». *Rev. Interaula*, juny-setembre. Pàg. 45-46
- MULET, BARTOMEU; OLIVER ADROVER, JAUME (1987): «Impacte Musical». *Bulletí Informatiu de la UIB*, 10 de març. Pàg. 8.
- MULET, B. (1996): «Sociologia de l'aculturació i la política educativa a l'Argentina contemporània. Río Negro-Bariloche (1980-1991)». En premsa. *Actes de la V Conferència de Sociologia de l'Educació*, Tarragona.
- NAVARRO, PÍO J. (1983): *Sociedades, pueblos y culturas*. Edit. Salvat, Barcelona.
- PEIRÓ, JOSÉ; MORET, DANIEL (1987): *Socialización laboral y empleo juvenil: transición de la escuela al trabajo*. Nau Llibres, València.
- PETRAS, JAMES (1996): «Informe. Qué ha pasado en España». *Ajoblanco*, març. Pàg. 41-56
- POL I MARCÚS, ANTONI (1994): *Urbanitat de disseny*. Di7 Grup d'Edició, Binissalem.
- RITZER, GEORGE (1993): *Teoría Sociológica Contemporánea*. Mc Graw Hill, Madrid.
- RODRÍGUEZ, CABRERO (comp.) (1991): *Estado, privatización y bienestar*. FUEM-Icaria, Madrid.
- RODRÍGUEZ, JESÚS (1996): «Vista a la derecha». *El País Semanal*, 9 de juny. Pàg. 32-48

- ROTGER, JOSEP M. (coord.) (1990): *Sociologia de l'Educació*. Edit. EUMO, Barcelona-Vic.
- SÁNCHEZ HORCAJO, J. J. (1979): *La cultura. Reproducción o cambio*. C.I.S., Madrid.
- SANTA CECILIA, CARLOS G. (1996): «Emilo Lamo de Espinosa». *Rev. El País*, 18 de maig. Pàg. 18.
- SEBASTIÁN, LUIS DE. (1988): «La seguretat davant l'ofensiva de les forces conservadores». A: *Naufragi d'utopies*. Op. cit. Pàg. 55-67
- SIMMEL, GEORGE (1976): *La filosofía del dinero*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- SCHWARTZ, BERTRAND (1885): *La inserció social i professional dels joves*. Diputació de Barcelona, Barcelona.
- TEZANOS, JOSÉ F. (1992): *La explicación Sociológica: Una introducción a la Sociología*. UNED, Madrid.
- TOURAINÉ, ALAIN (1993): *Crítica de la modernidad*. Edit. Temas de Hoy, Madrid.
- Vicens, Jesús (1995): *El valor de la salud*. Edit. Siglo XXI, Madrid.
- VILLATORO, V.; BENNÀSSAR, B. (1988): *Compromís per a la utopia*. Conselleria de Cultura, Ciutat de Mallorca. Pàg. 9-33.
- WEBER, MAX (1944): *Economía y Sociedad*. Edit. F.C.E., México.



LA POBREZA DEL MAS RICO. NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA DONACION

Sebastià M. Pascual

RESUMEN: Se interpreta la figura del mendigo voluntario de la cuarta parte del *Zaratustra* de Nietzsche como manifestación de la insuficiencia de los hombres superiores y, por tanto, del viejo Zaratustra ante el don, lo cual indica desde una perspectiva heideggeriana las insuficiencias de la metafísica.

ABSTRACT: We interpret the figure of the voluntary beggar which appears in fourth part of Nietzsche's *Zarathustra* as a manifestation of higher men's and older Zarathustra's insufficiency in "relation" to the gift; from a heideggerian point of view, all this amounts to the metaphysics' insufficiencies.

Entre los textos de Nietzsche nos encontramos con la figura inquietante de la pobreza entre los ricos; no la figura del más pobre, a secas, sino la del más pobre de los ricos; es decir, no del pobre frente a la clase ajena de los ricos, sino del pobre que pertenece paradójicamente a la clase de los ricos. Proponemos la interpretación de esta figura con la ayuda de la irrupción de otros textos. Nuestro trabajo consistirá pues en ensayar irrupciones. Los mismos textos de Nietzsche contribuyen a esta tarea, pues están llenos de alteraciones, de interrupciones bruscas, y eso por motivos "esenciales". "Una mañana (...) Zaratustra saltó de su lecho como un loco, gritó con voz terrible e hizo gestos como si en el lecho yaciese todavía alguien que no quisiera levantarse (...). Y Zaratustra dijo estas palabras: ¡Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino (...) ¡Desátate las ataduras de tus oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay truenos bastantes para que también los sepulcros aprendan a escuchar! (...) ¡Te mueves, te desperezas, ronroneas? ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No roncar — hablarme es lo que debes! ¡Te llama Zaratustra el ateo! (...) ¡Dichoso de mí! Vienes— ¡te oigo! ¡Mi abismo *habla*, he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz! ¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano — ¡ay! ¡deja! ¡ay, ay!— náusea, náusea, náusea - - - ¡ay de mí!"¹

Los textos de Nietzsche son un gritar, un llamar, un acercarse al límite, un baile y un desvanecimiento provocado por la náusea, por un relámpago en medio de la náusea. Hoy

¹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 11ª edic., p. 297-298.

quiero que suba el pensamiento abismal de mi profundidad. Quiero despertarlo. Quiero que me hable. Pero, ¿cómo despertarlo? Zaratuſtra emplea miel. “Yo derrocho lo que se me regala, yo derrochador de las mil manos: ¡cómo me sería lícito llamar a esto todavía hacer una ofrenda! Y cuando yo pedía miel, lo que pedía era tan sólo un cebo y un dulce y viscoso almíbar, (...) —el mejor cebo, cual lo precisan cazadores y pescadores. Pues si el mundo es cual un oscuro bosque lleno de animales, y jardín de delicias de todos los cazadores furtivos, a mí me parece más bien, y mejor aún, un mar rico y lleno de abismos (...) Especialmente el mundo de los hombres, el mar de los hombres: —a él lanzo yo ahora mi caña de oro y digo: ¡ábrete, abismo del hombre! (...) ¡Con mi mejor cebo pesco yo hoy para mí los más raros peces humanos!”² Zaratuſtra lo despierta con un hilo de miel que derrocha lo que le regalan. Y mientras Zaratuſtra pesca desde la montaña aparece el adivino para hacerle oír un grito, un grito de socorro. Yendo al encuentro de este grito, Zaratuſtra va hallando diversos personajes, desarrollados por Nietzsche en la cuarta parte de *Así habló Zaratuſtra*. Todos ellos son figuras del hombre superior. Nos detendremos en una de estas figuras, la que da título a uno de los capítulos de esta cuarta parte: el mendigo voluntario.

El mendigo voluntario es un rico un tanto especial, pero sus particularidades no deben hacernos olvidar que se trata de un rico. Ser rico equivale para Nietzsche a quedar *forzado* por la propia codicia de riquezas; y las riquezas suelen ser obtenidas entre la basura, entre lo abandonado.³ Así, los ricos consiguen volverse dorados, recubiertos de oro, es decir, consiguen falsificarse. Los ricos gustan también de abandonarse a las mujeres —“suponiendo que haya hombres que sientan la necesidad de aquel abandono completo, esos hombres no son hombres”.⁴ El rico es esclavo de la codicia, esclavo del oro, esclavo de las mujeres. El mendigo comprende la situación del rico —la suya— y *pretende* sacar la conclusión adecuada: huir, avergonzado de su riqueza, a los pobres y regalarles la abundancia.⁵ Si el mendigo voluntario es un hombre superior, no lo es tanto por ser rico, cuanto por ser el más espléndido de los ricos. Pero, ¿en qué consiste este ser espléndido? Precisamente en que conoce de cerca a los ricos, y sabe que la riqueza no conduce a la felicidad; sabe que conduce a la náusea, y decide dar su riqueza a los pobres. El mendigo voluntario se dice a sí mismo: para ser feliz hay que *huir* de la esclavitud de la codicia. Hacerse pobre es la única forma de ser feliz. De esta manera, la conclusión del mendigo voluntario coincide con la de quien anuncia el mensaje evangélico: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios”.⁶ ¿Cómo llega el mendigo voluntario a esta conclusión? ¿No es la náusea frente a los ricos, es decir, frente a sí mismo, lo que le conduce hacia los pobres? “¿Pues qué fue lo que me empujó a irme con los más pobres, oh Zaratuſtra? ¿No fue la náusea que me causaban los más ricos de entre nosotros?”⁷ Si es así, esclarecer la lógica de la náusea, contribuye a comprender la actitud del mendigo voluntario.

² *Ibid.*, p. 322-323.

³ *Vid. ibid.*, p. 362.

⁴ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, trad. cast. de P. González Blanco, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, § 363.

⁵ *Vid. Así habló Zaratuſtra*, p. 361.

⁶ Lucas, 6, 20.

⁷ *Así habló Zaratuſtra*, p. 362.

La náusea es desagradable, desplacerera. “Aquel desplacer dominante se combate en *primer lugar* con medios que deprimen hasta su más bajo nivel el sentimiento vital en general. En lo posible, ningún querer, ningún deseo más; evitar todo lo que produce afecto, lo que produce «sangre» (...); no amar; no odiar; ecuanimidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en lo posible, ninguna mujer, o lo menos mujer posible: en el aspecto espiritual el principio de Pascal *il faut s'abêtir* [es preciso embrutecerse]. Resultado, expresado en términos psicológico-morales: «negación de sí», «santificación»; expresado en términos fisiológicos: hipnosis”.⁸ La náusea conduce a la santificación, al empobrecimiento, a la hipnosis, e incluso a la felicidad como hipnosis. El mendigo voluntario, buscando la felicidad, pone de manifiesto la secreta comunidad entre estos términos. La conclusión práctica del mendigo voluntario consiste en vivir en la calle. Es más, se da cuenta de que viviendo en la calle —siendo pobre— acabará por estar satisfecho de sí mismo, pues se habrá desprendido de las basuras propias de los ricos. La lógica del sabio —el mendigo voluntario es un maestro de sabiduría— sostiene que para ser feliz basta con estar contento de uno mismo, basta con admirarse a uno mismo. Pero aquí interviene el loco. “Un sabio preguntaba a un loco por el camino de la felicidad. El último contestó sin tardanza, cual si le preguntaran el camino del pueblo más cercano: «¡Admírate a ti mismo y vive en la calle!». «Alto ahí —dijo el sabio—, pides demasiado; basta con admirarse a sí mismo.» El loco contestó: «Pero ¿se puede admirar siempre sin despreciar al mismo tiempo?»”.⁹ Sólo el loco comprende que este admirarse a uno mismo proviene de un desprecio. Sólo el loco, frente al sabio, es capaz de desvelar lo encubierto en la consecuencia de la lógica de la náusea: que la pobreza y su felicidad resultante siguen todavía dentro de la órbita de la náusea; constituyen un autodesprecio. El loco dice: haciéndose pobre, el mendigo voluntario se autodesprecia y queda preso del resentimiento.

¿Qué es el resentimiento? Resentimiento es autodespreciarse; mirar hacia otra parte. “Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita (...) estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”.¹⁰ El mendigo voluntario es un hombre del resentimiento. El hombre del resentimiento, el mendigo voluntario, es la culminación de la política de venganza. “¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de este «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?”¹¹ La ida a los pobres es la proyección de la venganza del mendigo voluntario. Su venganza proyecta un mundo opuesto —el de la bienaventuranza de los pobres— como lugar desde el cual vengarse y decir “no” a la vida. ¿Qué hay de extraño en que este mundo opuesto —mundo negador por esencia— se levante? El mundo de los esclavos, el mundo de la moral, está esencialmente en rebelión. Queriendo dar a los pobres, el mendigo volun-

⁸ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 8ª edic., Madrid, 1984, p. 152-153.

⁹ *La gaya ciencia*, § 213.

¹⁰ *La genealogía de la moral*, p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

tario se da cuenta de lo que ha hecho: dar la hora “de la grande, perversa, larga, lenta rebelión de la plebe y de los esclavos”.¹² “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores”.¹³

Esta felicidad, esta pobreza, es *negación*. El mendigo voluntario es un negador. El mendigo voluntario da —resentido— los valores de la moral y, con ellos, la rebelión que le es propia. Esta rebelión acaba, naturalmente, por afectarle también a él mismo, incluso cuando regala. “Ahora toda beneficencia y todo pequeño regalo indignan a los de abajo (...) Ya no es verdad que los pobres sean bienaventurados”.¹⁴ El mendigo voluntario quería dar a los pobres, “pero ellos no le aceptaron”. De esta manera, el mendigo recibe en retorno la negación iniciada por él mismo. En este momento su experiencia queda resumida en sus propias palabras: “¡plebe arriba, plebe abajo! ¡Qué significan ya hoy «los pobres» y «los ricos»! Esa diferencia la he olvidado”.¹⁵ Es la misma experiencia expresada por el fragmento 61 de la *Voluntad de Poder*. “Nuestra época con sus afanes por suprimir y evitar las penurias eventuales y librarse de las posibilidades desagradables es una época de pobres. ¡Nuestros «ricos» son los pobres!”.¹⁶ Para el mendigo, la náusea se ha duplicado: náusea frente a los ricos y náusea frente a los pobres. El reino del nihilismo se ha extendido: una misma negación arriba y abajo. Como señala acertadamente G. Deleuze, “El reino del nihilismo es poderoso. Se expresa en los valores superiores a la vida, pero también en los valores reactivos que ocupan su lugar, e incluso en el mundo sin valores del último hombre. Quien reina es siempre el elemento de la depreciación, lo negativo como voluntad de poder, la voluntad como voluntad de la nada. (...) Absolutamente nada de voluntad sigue siendo el último avatar de la voluntad de la nada”.¹⁷ Nietzsche es consciente de esta extensión del nihilismo: “Los intentos de escapar al nihilismo sin transmutar los valores aplicados hasta ahora producen el efecto contrario: agudizan el problema”.¹⁸ Tal como recuerda G. Amengual, “El mismo propósito de superarlo [al nihilismo] denota una total incompreensión, porque no es percibido como la determinación epocal, como destino de ser, como la situación en la que nos encontramos inmersos”.¹⁹ Heidegger constata que “El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo ese nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible”.²⁰ Si esto es así, podemos afirmar que mendigo voluntario es el precipitante de la metafísica, el agudizador del nihilismo.

¹² Así habló Zaratustra, p. 361.

¹³ La genealogía de la moral, p. 42.

¹⁴ Así habló Zaratustra, p. 361.

¹⁵ *Ibid.*, p. 362.

¹⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poderío*, trad. cast. de D. Castrillo Mirat, Ed. EDAF, Madrid, 1981, § 61. Esta edición parece seguir la numeración de los aforismos de la edición de P. Gast y F. Förster-Nietzsche, con ligeras variaciones. Puede consultarse también la edición de G. Colli y M. Montinari, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, [KGA], ed. De Gruyter, Berlin-New York, 1977, VII, 7 [152], primavera-verano de 1883.

¹⁷ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. cast. de C. Artal, Ed. Anagrama, 3ª edic., Barcelona, 1993, p. 200.

¹⁸ *La voluntad de poderío*, § 28. KGA, VII, 10 [42], otoño de 1887.

¹⁹ AMENGUAL G., *Presència elusiva*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1995, p. 149.

²⁰ HEIDEGGER, M., *Camino de bosque*, trad. cast. de H. Cortés y A. Léyte, Alianza Ed., Madrid, 1995, p. 200.

El mendigo agudiza el nihilismo. Evitando la náusea que le causaban los ricos, cae en la náusea ante los pobres, y, sin embargo, quisiera evitar ambas náuseas. ¿Qué desenlace tendrá esta situación para el mendigo? “por ello me escapé lejos, cada vez más lejos, hasta llegar a estas vacas”.²¹ El mendigo se aleja cada vez más del hombre, sea rico o pobre, hasta llegar a una altura en la cual encuentra unas vacas. Tratando de escapar del ámbito de negación, imagina que hallará la felicidad entre los animales, entre las vacas. El mendigo pretende que el camino de la felicidad pasa por la animalización (*tierwerdung*). Nietzsche reconoce que el mundo propio del animal, y, especialmente, el de la vaca, es la felicidad. Una felicidad sin tiempo, eterna. Dicha felicidad es divina, paradisíaca. “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose (...) Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso su felicidad —pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el hombre le pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?» Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir» —pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado”.²² [El hombre] “se emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo”.²³ Alejándose del hombre, el mendigo acaba por querer aprender la felicidad de lo divino, y, para ello, intenta hacer hablar a las vacas. “Mientras no nos convirtamos y nos hagamos como vacas no entraremos en el reino de los cielos. De ellas deberíamos aprender, en efecto, una cosa: el rumiar”.²⁴ ¿Qué es rumiar? Rumiar sugiere un cierto modo pacífico de alimentarse. Pero rumiar sugiere también el cerrarse sobre sí mismo. Rumiar es la paz, la felicidad del herbívoro. Zaratustra señala: “a él [al estómago del mendigo] le repugna todo ese encolerizarse y odiar y enfurecerse. Tu estómago reclama cosas más suaves: tú no eres un carnicero”.²⁵ El mendigo voluntario busca la felicidad lejos de “las alegrías de la carne”.²⁶ Pero el alimento de la cena de Zaratustra es también la carne, conseguida con violencia: “el hombre no vive sólo de pan, sino también de la carne de buenos corderos, y yo tengo dos: —a éstos debemos descuartizarlos en seguida y prepararlos con especias, con salvia: así es como a mí me gustan”.²⁷ El hombre no es un herbívoro rumiante, pero el mendigo voluntario pretende vanamente aprender a rumiar. Se rumia estando acostado, medio dormido, de modo paciente, divinamente “acostadas al sol”, cerrado sobre uno mismo, autosuficientemente como la sustancia en los textos de Spinoza. El mendigo es insuficiente hasta el punto de querer precisamente la autosuficiencia. Esta es su insuficiencia: su falta de orgullo que le hace querer aprender a rumiar.

Pero, ¿es el rumiar el camino para la felicidad? Puede, pero ¿de qué felicidad estamos hablando? ¿No estamos hablando más bien de una felicidad de vacas? Nietzsche ha

²¹ Así habló Zaratustra, p. 362.

²² NIETZSCHE, F., “De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida”, recogido en LLINARES, J.B. (ed.) *Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1988, p. 56-57.

²³ *Ibid.*, p. 57.

²⁴ Así habló Zaratustra, p. 360.

²⁵ Así habló Zaratustra, p. 362.

²⁶ *Ibid.*, p. 362.

²⁷ *Ibid.*, p. 380.

señalado muchas veces el peligro intrínseco a esta felicidad: “Déjase advertir la decadencia en esta preocupación por la «felicidad», típico estado de peligro. Lo que en el fondo hay de patológico, se advierte en el fanatismo que pone en interesarse por la felicidad: se trata de un interés vital”.²⁸ ¿No llama Nietzsche en otros lugares a esta felicidad el “bienestar general”? “En última instancia todos ellos quieren que se dé la razón a la moralidad *inglesa*: en la medida en que justamente de ese modo es como mejor se sirve a la humanidad, o al «provecho general», o a la «felicidad de los más», ¡no!, a la felicidad de *Inglaterra*; querrían demostrarse a sí mismos con todas sus fuerzas que el aspirar a la felicidad *inglesa*, quiero decir al *comfort* [comodidad] y a la *fashion* [elegancia] (...), es a la vez también el justo sendero de la virtud (...). Ninguno de esos animales de rebaño, torpes, inquietos en su conciencia (que pretenden defender la causa del egoísmo como causa del bienestar general-) quiere saber ni oler nada de que el «bienestar general» no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente un vomitivo”.²⁹ Si Nietzsche está en lo correcto, la experiencia del mendigo voluntario afecta a todo aquel que busca el “bienestar general”, y quizá en buena medida a todos los miembros del Estado de bienestar; dicho de otra manera, se trata de la cuestión de lo occidental. ¿Queremos todavía los occidentales aprender a rumiar?

El mendigo pensaba huir de la náusea, del autodesprecio, aprendiendo a cerrarse sobre sí mismo, aprendiendo a rumiar. No se da cuenta de que el orgullo auténtico no tiene necesidad de cerrarse sobre sí. De alguna manera, el querer aprender a rumiar es todavía hijo del resentimiento: algo que hiere al orgullo. Pero el problema del mendigo no es tanto hallar el camino hacia la felicidad, cuanto el no darse cuenta de que es un comediante, pues en el fondo la felicidad no se puede querer. Su comedia consiste en quererla. “De hecho, el hombre no quiere la «felicidad». La alegría es un sentimiento de poder; cuando se prescinde de las pasiones, se terminan las condiciones que alumbran en el más alto grado el sentimiento de poderío, y, por tanto, la alegría. (...) En tanto que queremos una cosa, que la sabemos, no hay perfección en la acción, de cualquier orden que ésta sea”.³⁰ Frente a su preferencia por las vacas como maestras, Zaratustra recomienda al mendigo *sus* animales, “tú deberías ver también *mis* animales, mi águila y mi serpiente, —hoy no tienen igual en la tierra”.³¹ El águila y la serpiente: “El animal más orgulloso debajo del sol, y el animal más inteligente debajo del sol”.³² Zaratustra no se relaciona con sus animales como el mendigo con las vacas. “Quiero tener mi león y mi águila a mi lado para conocer siempre, por indicios y señales, la grandeza y la pequeñez de mi fuerza. ¿Es necesario que hoy baje la mirada hacia ellos con temor? ¿Llegará día en que ellos levanten hacia mí sus ojos con miedo?”.³³ Zaratustra no quiere aprender la felicidad, sino que busca la fuerza. Así, la felicidad no es lo que cree el mendigo, ni cabe siquiera el buscarla como tal. “¿Qué es felicidad? —El sentimiento de que el poder

²⁸ *La voluntad de poderío*, § 427.

²⁹ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 6ª edic., Madrid, 1981, § 228.

³⁰ *La voluntad de poderío*, § 428.

³¹ *Así habló Zaratustra*, p. 363.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ *La gaya ciencia*, § 314.

crece, de que una resistencia queda superada. *No* apaciguamiento, sino más poder (...), *no* virtud, sino vigor”.³⁴

Zaratustra se encuentra con el mendigo mientras éste intenta pedir a las vacas el secreto de su felicidad. El mendigo —encantado por las vacas— no mira a Zaratustra. Después, de repente, lo reconoce: “«¿Con quién estoy hablando?», exclamó espantado, y se levantó de un salto del suelo. Este es el hombre sin náusea, éste es Zaratustra en persona, el vencedor de la gran náusea, éstos son los ojos, ésta es la boca, éste es el corazón de Zaratustra en persona”.³⁵ Una vez que el mendigo le hubo contado toda su historia, Zaratustra le recomienda despedirse de las vacas. Zaratustra sabe que el mendigo no tiene nada que hacer entre las vacas; el hombre no habla con vacas. Pero el mendigo no sólo está encantado por las vacas, sino que su cercanía le convierte en un encantador, al punto de que se convierte en un *peligro para Zaratustra*. El mendigo es todo ternura, y a la petición de Zaratustra de despedirse de las vacas en tanto que amigos y maestros responde: “Excepto uno, al cual yo amo todavía más (...) ¡Tú mismo eres bueno, y mejor incluso que una vaca, oh Zaratustra!”.³⁶ El mendigo pretende mostrar su amor aferrándose a Zaratustra. El amor del mendigo hacia el hombre sin resentimiento es un amor que es en sí mismo resentido. Le ama, porque el mendigo no ha podido liberarse por sí mismo de la náusea, y cree que podrá llegar a hacerlo agarrándose amorosamente a Zaratustra. Definitivamente, el mendigo sabe muy poco sobre el amor. Ignora que con el amor “El uno va al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro, porque quisiera perderse. Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión”.³⁷ El amor del mendigo por Zaratustra es un amor que se busca demasiado a sí mismo y que a la vez quiere olvidarse de sí. Este amor es poca cosa, ignora todavía que “Todo gran amor no *quiere* amor: —quiere más”.³⁸ El peligro de Zaratustra consiste en quedar aferrado por el amor del mendigo.

Retomemos de nuevo el contexto del relato del mendigo voluntario. Zaratustra ha querido despertar el pensamiento abismal de su profundidad y pronto oye un grito de socorro. El mendigo es uno de los personajes hallados por Zaratustra mientras busca de dónde proviene el grito. Se despide de todos estos personajes y continúa buscando el origen de este grito. No lo encuentra. Y cuando ya cae el día, cerca de su caverna, en la que ha citado a todos los personajes que iba encontrando, vuelve a oír el grito de socorro y ve que proviene de su caverna.³⁹ “¡Vosotros hombres desesperados! ¡Vosotros hombres extraños! ¿Es, pues, *vuestro* grito de socorro el que he oído? Y ahora sé también dónde hay que buscar a aquel a quien en vano he buscado hoy: *el hombre superior*: —¡en mi propia caverna se halla sentado el hombre superior! ¡Mas de qué me admiro! ¿No le he atraído yo mismo hacia mí con ofrendas de miel (...)?”.⁴⁰ El mendigo voluntario y el resto de personajes *son apariciones del pensamiento abismal de la profundidad de*

³⁴ NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 11ª edic., Madrid, 1985, § 2.

³⁵ *Así habló Zaratustra*, p. 360.

³⁶ *Ibid.*, p. 363.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 391.

³⁹ *Vid. ibid.*, p. 372.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 373.

Zaratustra; son su profundidad. Son el abismo *propio* de *Zaratustra*. El viejo *Zaratustra* no se separa fácilmente de ellos. Ellos son el hombre superior; ellos son el viejo *Zaratustra*. *Zaratustra* tiene palabras duras para las figuras de su propio abismo. Tal vez uno de los lugares en el que se muestra esta dureza y esta dificultad de separación sea en la figura de la sombra de *Zaratustra*. Después de haber dejado hablar a su sombra, *Zaratustra* le dice: “«¡Tú eres mi sombra! (...) Tu peligro no es pequeño (...) Has tenido un mal día: ¡procura que no te toque un atardecer peor aún! A los errantes como tú, incluso una cárcel acaba pareciéndoles la bienaventuranza. (...) Y ahora quiero volver a escapar rápidamente de ti. (...) Quiero correr solo, para que de nuevo vuelva a haber claridad a mi alrededor. Para ello tengo que estar todavía mucho tiempo alegremente sobre las piernas”». ⁴¹ ¿Cuál es el peligro que corre *Zaratustra*? La compasión; la compasión por su abismo. “«Tú, perverso adivino, dijo finalmente *Zaratustra*, eso es un grito de socorro y un grito de hombre (...) Mi último pecado, que me ha sido reservado para el final, - ¿sabes tú acaso cómo se llama?» «¡*Compasión!*», respondió el adivino”. ⁴² El problema del viejo *Zaratustra* coincide con el del mendigo; y, de alguna manera, nos da la clave de la cuarta y última parte del *Zaratustra* de Nietzsche. La cita que la inaugura dice así: “¡Ay de todos aquellos que aman y no tienen todavía una altura que esté por encima de su compasión! Así me dijo el demonio una vez: «También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres.» Y hace poco le oí decir esta frase: «Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios.»” ⁴³ La tentación del viejo *Zaratustra* es su compasión con respecto al hombre superior. ¿Cómo entender que la compasión sea una tentación? “Nuestro dolor es mal interpretado por quienquiera que lo observe, pues lo propio del sentimiento de compasión es despojar al dolor ajeno de lo que tiene de personal. (...) quiere socorrer y no piensa que la desgracia puede ser una necesidad personal y que tú o yo podemos necesitar tanto del terror, de las privaciones, de la pobreza, de los sobresaltos, de las aventuras, de los peligros y de los desengaños, como de los bienes contrarios; (...) Sí; hay una secreta seducción en todos esos impulsos de la compasión (...), pues nuestro camino propio es cosa demasiado dura y exigente (...) y con placer nos escapamos de él y de nuestra conciencia individual para refugiarnos (...) en el templo encantador de la religión de la caridad” ⁴⁴ La compasión es una tentación porque nos aleja de nuestro dolor, y, alejados de nuestro dolor, quedamos también alejados de nosotros mismos, es decir, no respeta la personalidad intransferible del dolor. Si el viejo *Zaratustra* cediera a la compasión, perdería toda ocasión de sufrir su propio dolor y de esperar a los que tienen que venir. ⁴⁵ Así pues, para rechazar la tentación de la compasión, para no anular su propia obra, *Zaratustra* ha de rechazar una y otra vez a los hombres superiores. Por esto, cuando el mendigo deja ver que ama a *Zaratustra* hasta el punto de no querer separarse de él, *Zaratustra* le contesta con firmeza: “¡Vete, vete! ¡vil adulator!, (...) ¿por qué me corrompes con esa alabanza y con miel de adulaciones?” ⁴⁶ El mendigo quisiera volverse afirmativo de forma indolora. Quisiera olvidarse de sí e incor-

⁴¹ *Ibid.*, p. 367.

⁴² *Ibid.*, p. 327.

⁴³ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁴ *La gaya ciencia*, § 338.

⁴⁵ *Vid. Así habló Zaratustra*, p. 377.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 363.

porarse a Zaratustra; el resto de hombres superiores también quisiera esto. Aquí es cuando la obra está más sutilmente amenazada. El mendigo quisiera volverse afirmativo como un asno. ¿Qué es lo único que saben decir los asnos? "I-A, I-A, I-A", el *ja* de la lengua alemana.⁴⁷ El sí del asno, el sí del mendigo es un sí que nunca dice no. Se trata de un sí indoloro, necio y feliz. Esta es la tentación para el sí que tiene que dar Zaratustra. Zaratustra se sobrepone a las adulaciones de los hombres superiores y les "rechaza" en estos términos: "«Es posible, en verdad, que todos vosotros seáis hombres superiores, (...): mas para mí —no sois bastante elevados ni bastante fuertes. Para mí, es decir: para lo inexorable que dentro de mí calla, pero que no siempre callará. Y si pertenecéis a mí, no es como mi brazo derecho. (...) Mas con mis brazos y mis piernas yo no soy indulgente, yo no soy indulgente con mis guerreros: ¿cómo podríais vosotros servir para mi guerra? (...) Y aunque seáis elevados y de especie superior: mucho en vosotros es torcido y deforme. No hay herrero en el mundo que pueda arreglarlos (...) Vosotros sois únicamente puentes. (...) ¡no os irritéis, pues, contra el que sube por encima de vosotros hacia su propia altura!»".⁴⁸

El sí de Zaratustra está amenazado por el sí del mendigo. Tal como señala el mismo Zaratustra,⁴⁹ el problema constante del mendigo es que no consigue llegar a saber dar. No se trata de que el mendigo no dé, sino de que siempre da dentro del círculo de una economía implícitamente cerrada de intercambio: da para obtener; para ello, está incluso dispuesto a darlo todo. El mendigo, el hombre superior, no está a la altura del dar. ¿Cuál es esta altura? Posiblemente estos versos inolvidables del Dítirambo titulado "De la pobreza del más rico" apunten hacia ella:

"Tú querías dar, distribuir lo que te sobra,

Pero ¿eres tú el que más sobra!

¡Sé astuto, oh rico!

¡Date primero a tí mismo, oh Zaratustra!"⁵⁰

¿Cuál es la situación de Zaratustra en este poema? Zaratustra está tan feliz, tan satisfecho de sol que incluso enferma de ternura y pide lo que nunca antes habría pedido: que vengan las nubes. Y precisamente como una nube se le acerca su verdad, y le adivina la razón de tanta felicidad y el destino de la misma. Zaratustra no está a la altura del destino de su felicidad. ¿Cuál es este destino? La pobreza, sí; eso ya ha sido experimentado de alguna manera por el mendigo. Pero, ¿qué pobreza? No la pobreza del darse a alguien; no el darse que implica todavía reconocerse rico, sino el único dar-se a uno mismo que rompe *paradójicamente* todo reconocimiento y que *abre* el círculo extraño del don. Para Zaratustra, empobrecerse significa dar-se a sí mismo, dejar de ser donador, o donado; abrir sencillamente el dar.

⁴⁷ Vid. *ibid.*, p. 414-415.

⁴⁸ Así habló Zaratustra, p. 376-377.

⁴⁹ Vid. *ibid.*, p. 361.

⁵⁰ Este dítirambo apareció por primera vez al final de la obra de Nietzsche *Nietzsche contra Wagner*. Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Juan L. Vermal por sus consejos para la traducción de estos versos. Una de las muchas dificultades de traducción que ofrecen dichos versos corresponde a la palabra alemana *überfließen* y sus derivados: expresa al mismo tiempo la sobreabundancia, el exceso y la superfluidad; nosotros hemos optado por traducirla en las dos ocasiones que aparece, conscientes de su insuficiencia, por el verbo sobrar. Existe también una traducción castellana de V. Careaga y Txaro Santoro que incluye este dítirambo bajo el título general *Poemas* en la editorial Hiperión, Madrid, 1991.

¿Cómo decir una palabra sobre ese dar? ¿Hasta qué punto es esto posible? En efecto, siempre que hablamos del don, lo relacionamos con la economía. La recepción del don genera intercambio, devolución, retención, gratitud. Pero, tal como escribe Derrida, “si hay don, ¿no es también lo que interrumpe la economía?”; “Si hay don, lo *dado* del don (...) no tiene que volver al donante (...). No tiene que circular, no se tiene que intercambiar, no se tiene que agotar, en tanto que don, con el proceso de intercambio, con el movimiento de la circulación del círculo”.⁵¹ En palabras de Bennington,⁵² el don o no “existe”, es decir, no está en el intercambio, o no da más que un intercambio en el que ya no da. El don sólo se reconoce cuando se pierde en el endeudamiento y en el intercambio. Este don no se puede recibir como tal, ni se puede rechazar: *está ya desde siempre*. Esta relación de “extrañeza familiar” es la que nos “acerca” al puro dar. Recordando aquí la constatación de Heidegger de que lo que está por pensar es que hay ser, *Es gibt Sein*,⁵³ se da ser, podemos señalar que las dificultades del mendigo con el dar son las dificultades del hombre para dejar no-“ser” al ser, es decir, los problemas de la serenidad, de la *Gelassenheit*, las dificultades de la metafísica para pensar. “La cuestión «ser», el pensarla propiamente, requiere que nuestra meditación obedezca al índice que se muestra en el dejar —se— desplegar —en— presencia. Hace aparecer, en el dejar —se— desplegar —en— presencia, la liberación del retiro. De esta última sale la palabra de un dar, el dar del Hay”.⁵⁴ Pero no hay que olvidar que “para pensar el don, una *teoría del don* es impotente por esencia. Hay que comprometerse con este pensamiento, darle prendas y de sí mismo, correr el riesgo de entrar dentro del círculo destructor”.⁵⁵ Y esto no tiene nada que ver con una “abdicación adorante y fiel (...) frente a lo que desborda la experiencia”.⁵⁶ Pero, al mismo tiempo, ¿no es esta imposibilidad teórica del don la que permite la confusión entre el sí del asno y el sí de Zaratustra? Este riesgo resulta inevitable a partir del momento en que nos acercamos al puro dar. El puro dar no evita el riesgo de confusión entre el asno y Zaratustra, entre el mendigo y Zaratustra. Asumir este riesgo es nuestra responsabilidad como hombres. Para que el hombre sea hombre,⁵⁷ el hombre se ha de comprometer con este dar.

Zaratustra es el precursor de este pensamiento. La fórmula “date primero a tí mismo” expresa esta “an-economía”, este abrir el círculo extraño. Ahora tal vez estemos un poco mejor situados para escrutar la pobreza del más rico. ¿De quién? ¿No es la del mendigo, la del abismo de Zaratustra, la del hombre superior, la del hombre repleto de donaciones, la del hombre occidental y planetario? ¿Ha llegado la hora de hacernos la pregunta sobre la pobreza del más rico?

⁵¹ DERRIDA, J., *Donner le temps. I.*, Ed. Galilée, Paris, 1991, p. 18. Hay traducción castellana: *Dar (el tiempo. I.)*, Ed. Paidós, Barcelona.

⁵² Vid., BENNINGTON, G., “Derridabase” in BENNINGTON G. y DERRIDA, J., *Jacques Derrida*, trad. cast. de M^o L. Rodríguez Tapia, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, p. 200.

⁵³ HEIDEGGER, M., “Zeit und Sein” in *Zur Sache des Denkens*, Ed. V. Klostermann, Tübingen, 1969, p. 5; trad. francesa de J. Beaufret, F. Fédier y C. Roëls, bajo el título “Temps et Etre” in HEIDEGGER, M., *Questions IV*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 20.

⁵⁴ HEIDEGGER, “Zeit und Sein” p. 6; trad. francesa: “Temps et Etre”, p. 19.

⁵⁵ DERRIDA, J., *Donner le temps*, p. 46.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁷ Vid. HEIDEGGER, M., “Zeit und Sein”, p. 13; trad. francesa: “Temps et Etre”, p. 29 - 30.

Zaratustra anuncia la llegada de esta pregunta. Pero, ¿por qué Zaratustra? ¿No ha sido él quien ha inventado el error de la náusea que engendra luego la moral y la metafísica? “No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado qué significa, cabalmente en mi boca, en boca del primer immoralista, el nombre *Zaratustra*; pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, —la trasposición de la moral a lo metafísico (...) Zaratustra *creó* ese error, el más fatal (...) también tiene que ser el primero en *reconocerlo*. (...) la autosuperación del moralista en su antítesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra”.⁵⁸ Sí, precisamente el mismo Zaratustra tiene que limpiarse de su propia náusea: “Redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise»”.⁵⁹ Tal como señala J.L. Vermal, “Si se piensa en las tres transformaciones del *Zaratustra*, el estadio del eterno retorno no puede ser el del león, el del «yo quiero», sino el del niño, el del «yo soy», sólo que el ser es en este caso pura voluntad, no en el sentido del estadio anterior, en que era una voluntad separada de la existencia y por lo tanto sólo podría ser destructiva, sino como absoluta identidad con su acción. Por esto ésta es la única figura capaz de crear valores. Su naturaleza no es la de la contemplación sino la de la acción sin lastres, en ella «el espíritu quiere *su* voluntad». Para ello tendrá que eliminar el pasado, que es igual que eliminar la culpa, la pérdida de realidad del presente: «Inocencia es el niño, y olvido».”⁶⁰ Esta es la tarea dionisiaca, el indicio auténtico de una naturaleza dionisiaca.⁶¹ Sí, somos precisamente nosotros quienes tenemos que limpiarnos dionisiacamente de nuestra náusea. Así comienza nuestro ocaso, que ya no tiene nada que ver con la “negación de sí”. “una mañana, levantándose con la aurora, avanzó hacia el sol y le habló en estos términos: «¡Oh, gran astro! ¿Qué sería de tu dicha si no fuera por aquella a quien iluminas? Hace diez años que vienes aquí, hasta mi caverna: sin mí, sin mi águila y mi serpiente, te habrías cansado ya de tu luz y del camino (...) ¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría (...) Para ello es menester que descendas a las profundidades, como haces por la tarde, cuando te hundes en los mares a llevar tu claridad debajo del mundo. ¡Oh astro desbordante de riqueza! Tengo que desaparecer como tú (...) Bendice, pues, ojo sereno, que puedes contemplar sin envidia hasta una felicidad demasiado grande, bendice la copa que quiere derramarse, y que el agua dorada que se vierta lleve a todas partes el reflejo de tu alegría. ¡Mira, esta copa quiere vaciarse de nuevo! Zaratustra quiere volver a ser hombre.» ¡Así empezó el ocaso de Zaratustra!”⁶²

Ecce homo.

⁵⁸ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 7ª edic., Madrid, 1982, p. 125.

⁵⁹ *Así habló Zaratustra*, p. 204.

⁶⁰ VERMAL, JUAN L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 203.

⁶¹ *Vid. Ecce Homo*, p. 106.

⁶² *La gaya ciencia*, § 342.

IDENTIDAD NACIONAL, RECONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA

Bernat Riutort Serra

RESUMEN: Desde sus primeros escritos Habermas ha reflexionado sobre la identidad de sujetos y colectividades, sobre la democracia, sobre la dialéctica del reconocimiento y sobre la nación y el nacionalismo, especialmente para el caso alemán. Las diversas intervenciones sobre estos temas han sido episódicas aunque muy numerosas y en buena medida respondiendo a problemas o debates político-intelectuales. Manteñemos que a lo largo de sus trabajos hay un hilo coherente que intentamos destacar, valorar y criticar.

ABSTRACT: Since his first writhings Habermas has reflected on the identity of subjets and collectivities, on democracy, on the dialectic of recognition and on nationhood and nationalism, especially in the case of Germany. The diverse interventions in these themes have been episodic although very numerous and for the most part anwer political or intelectual questions and debates. We maintein that throughout his work these is a coherent thread that we try to highlight, evaluate and criticize.

El pensamiento de impronta hegeliana se enfrenta una y otra vez con el problema filosófico de la identidad. Habermas no es ajeno al cuestionamiento. Lo considera críticamente desde la filosofía y las ciencias sociales. La identidad colectiva en las sociedades complejas tensa sus propias categorías, tanto en la teoría de la acción comunicativa, como en el debate político.

I

Identidad colectiva y reflexivización de la tradición

Intelectualmente la identidad colectiva se presenta como una cosmovisión narrativa de la propia tradición que interpreta el presente a través del pasado y se proyecta hacia el futuro, sea en una versión mítica, religiosa, de historia nacional o de clase,... Sirve de plexo identificador de la población y de marco interpretativo y motivacional mínimo para el mantenimiento de la cohesión social. La tradición y la identidad que la representa narrativamente no son estáticas. La identidad toma un rumbo u otro según quien hegemoniza la interpretación de la tradición y *según la actitud de la comunidad al continuarla*. La tradición es un campo en el que pugnan por afirmarse diferentes versiones..

En cada momento histórico se ofrecen varias interpretaciones de perfiles difusos de la tradición. En una tradición no existe un sentido original, puro, al que se pueda volver. La "verdad histórica" de una tradición no es un problema de objetividad, sino de *comprensión dialógica*. Todo interprete parte de una precomprensión que implica una determinada ubicación en la tradición. Las interpretaciones se superponen unas a otras en diversas estratos que iluminan la profundidad del pasado desde el presente histórico del intérprete que tiene que reelaborar un hilo conductor.

Para Habermas, la ilustración representa un punto de inflexión clave de la historia occidental en el modo de apropiarse de la tradición y posibilita una relación crítica en el modo de continuarla; *introduce una mediación reflexiva que irrumpe en la continuidad sacralizada y permite incorporar la dimensión crítica*.

No se trata de negar la fuerza de la tradición sobre el devenir humano. Somos seres históricos, hemos de dialogar con el pasado para comprender nuestro presente. El pasado nos constituye como intersubjetividad en la que nos formamos. Se trata de introducir la reflexión en la apropiación interpretativa de la tradición; superando las *constricciones alienantes del dogmatismo de la tradición*. Los significados que la tradición vehicula representan, a la vez que los procesos intersubjetivos pasados que posibilitan nuestro presente, las condiciones sociales, políticas y económicas bajo las que se generaron y a las que sirvieron de justificación, por lo que al volver sobre ellas reflexivamente no se reproducen hipostatizadas y sacralizadas. El desvelamiento conlleva una dialéctica superadora.¹

La crítica establece una distancia respecto del legado que nos constituye, nos sitúa reflexivamente sobre nuestro pasado y modifica nuestra posición apropiativa de éste, facilitando la discriminación sobre como continuar la tradición. Los prejuicios que parecían inamovibles y naturales se desvelan como producidos socialmente, quienes se hallan sometidos a ellos tienen la posibilidad de superarlos. Para Habermas, *al participar en la construcción de una identidad colectiva en la modernidad tenemos que esclarecer nuestra posición en relación al tratamiento dogmático o crítico de la tradición que pretendemos continuar*. Si en este punto asumimos el legado de la ilustración, la tradición tiene que justificarse ante el tribunal de la crítica dialógica antes de justificar el presente a partir de la interpretación del pasado.

Razón crítica y narrativa nacional

En el siglo diecinueve, en parte como reacción al universalismo abstracto de la ilustración, el nacionalismo romántico construyó narrativas históricas que se apropiaban de la tradición para configurar identidades colectivas nacionales, cultivando los rasgos diferenciales. Estas narrativas tenían carácter interclasista. Como construcción intelectual eran un tipo de narración profana elaborada desde las ciencias del espíritu que articula elementos diversos; lengua, étnia, religión, literatura, historia, etc. Identificando la

¹ Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 1988. McCarthy, J., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos. Madrid. 1987. Holub, R.C., *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*. Routledge. New York. 1991.

“herencia” cultural con la justificación del Estado existente, o del que aspiraban a construir, concebidos como “*causalidad de destino*” colectivo. La historiografía y las ciencias del espíritu cumplieron la función de dar sentido al acontecer, articulando significativamente la identificación colectiva. La construcción de la narrativa podía basarse en elementos reales, pero, como tal, era artificial. Proyectaba una nación *imaginaria* que se presentaba como “natural”, como “*causalidad de destino*”. A menudo se desarrollaba sin aceptar la crítica respecto de sí mismas.

Las identidades nacionales han sido construídas por élites intelectuales y políticas modernas y se han difundido a través de los modernos medios de comunicación de masas y la enseñanza obligatoria. Hegemonizar una determinada imaginaria nacional ha requerido controlar los medios de producción y difusión ideológicos por parte de las élites promotoras. El potencial movilizador de la identidad nacional es tan grande que desde que surgió ha estado en el centro de los recursos utilizados por el poder, o por quienes se quieren hacer con él, para conducir los acontecimientos en su favor, bajo la capa legitimante de los “intereses nacionales”.

Crear en la nación imaginaria conlleva vivirla como real, por lo que tiene efectos de realidad. La nación cultural vivida como predada *no precisa justificarse ante ningún tribunal de la razón*. Lo que *fue* contingente adquiere la solidez de lo necesario, es un “hecho natural”, sean las fronteras, la lengua, la composición étnica, los fundadores, etc. La integridad comunitaria y territorial de la nación deviene desde sus orígenes un *destino*. Pero, en la medida que las ciencias del espíritu presentan requerimientos críticos y científicos, entran en contradicción con la “novela” histórica y la mitología nacional que narra los afanes emancipativos, la misión singular de la colectividad nacional. La historiografía nacional surgió bajo el “compromiso” implícito de *no “barrer la historia a contrapelo”*, mostrando las contradicciones de la historia “nacional” y el sufrimiento de quienes han quedado por el camino, cuyas razones han sido olvidadas y no son recuperadas en el hilo conductor de la narrativa nacional.²

II

Sociedades complejas e identidad colectiva

Habermas constata la existencia de identidad colectiva en las sociedades que han logrado continuidad y se autointerpretan como diferentes.³ Las ciencias sociales han teorizado en múltiples ocasiones y desde diversas ópticas como las sociedades generan y mantienen su identidad a través de sus esfuerzos. La identidad no es algo dado de una vez por todas. Cuando una sociedad tiene dificultades en el mantenimiento de su identidad se enfrenta con problemas de integración social. Si estos crecen puede deslizarse hacia una *crisis de legitimación* social que se resuelve en el sentido de la reconstrucción de la identidad o de la desintegración social.⁴

² Habermas, J., “Conciencia histórica e identidad nacional”. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid. 1989.

³ Habermas, J., “¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?”. La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus. Madrid. 1981.

⁴ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu. Buenos Aires. 1975.

La identidad colectiva requiere normas y valores que integren a la población, cimentando la interacción en el mundo de la vida y generando sentimientos de pertenencia entre sus miembros. La gestación y mantenimiento de la identidad colectiva precisa de una *práctica cultural* que organiza intelectualmente y justifica la “continuidad” y “bondad” comunitaria. En un lado del abanico cultural estos condicionantes concurren de manera aporoblemática en las comunidades tribales, cuya identidad colectiva se reproduce narrativamente a través de la fuerza coesionante del mito. En el otro extremo del abanico, las sociedades modernas desarrolladas, mucho más extensas, complejas, desiguales y plurales, en las cuales se torna más costoso e incierto mantener una identidad colectiva que sostenga las diversas subjetividades que la forman.

En Occidente, durante el siglo diecinueve y la primera mitad del veinte, las principales formas de identidad colectiva de *nuevo tipo* fueron la nación y la conciencia de clase. Actualmente no hay un sustituto funcional comparable. Ambas identidades *postradicionales* presentan una doble vertiente:

a) La identidad nacional ha jugado un papel socialmente constructivo y progresista cuando se ha desarrollado; (i) *coincidiendo con discursos universalistas y emancipativos* que extendían las relaciones al marco nacional, liberándolo de servidumbres y localismos tradicionales e impulsando el Estado democrático; (ii) *promoviendo movimientos de liberación* contra el colonialismo que configuraban voluntades políticas colectivas asociadas a programas racionales, al mismo tiempo que facilitaban la movilización colectiva para liberarse del yugo de las potencias imperialistas.

b) Por el contrario, en contextos de crisis económica y social, frente a las incertidumbres del mundo cambiante y a la relación con los “otros” percibidos como peligros, ha mostrado una conciencia de *reafirmación nacional reaccionaria*, carente de objetivos universalistas y emancipativos; (i) en el mejor de los casos este tipo de reacción se ha presentado como un programa a la defensiva, impotente y particularista; (ii) en el peor, ha tomado las características de un peligrosísimo, agresivo e irracional fenómeno de regresión social en todos los aspectos.

La nación es una identidad colectiva *postradicional* que crea vínculos y prejuicios sociales muy fuertes que contribuyen a legitimar la autoridad estatal, o en su defecto, a formarla. La visualización externa de este sentimiento de pertenencia tiene su momento culminante en la guerra; la homogeneización y movilización colectiva bajo la bandera nacional. El nacionalismo es la identidad colectiva moderna que ha penetrado más profundamente en la población. Al finalizar el siglo veinte la nación tiene una notable capacidad de pervivencia, pero, según Habermas, es incapaz de solucionar los problemas de identidad colectiva planteados.

El partido obrero pretendió trascender su forma particularista articulando *la conciencia de clase con objetivos universalistas y emancipativos*. Durante un largo período tales objetivos motivaron sus actuaciones —en cualquier caso, sus adherentes creían en ellos. Mientras tanto, la burocratización progresiva y otros condicionantes históricos deformaban sus designios emancipativos. (i) La versión bolchevique del partido—Estado inspiró regímenes que pronto desembocaron en el fracaso. (ii) La socialdemócrata, abandonó los objetivos revolucionarios e impulsó programas de bienestar que desarrollaron los derechos sociales. En la fase actual del capitalismo tardío ha llegado a sus límites y está en crisis. La transformación de la sociedad del trabajo en sociedad de la

comunicación global ha agotado el potencial identificante y emancipativo proveniente de los programas basados en la conciencia política de la clase obrera.⁵

En sus revisiones teóricas, Habermas, no relaciona las identidades nacionales, segmentadas verticalmente, con las identidades de clase, segmentadas horizontalmente, como *de hecho* se han presentado en la historia, por lo que no explica los conflictos concretos. No analiza la formación de bloques sociales y políticos interclasistas, transversales respecto de la segmentación vertical y horizontal, con fuerza configuradora global. Tampoco la complejidad de las luchas por la hegemonía que ideológicamente integra y combina elementos verticales y horizontales, configurando y extendiendo la identidad colectiva articulada en torno a determinados valores y prácticas.⁶

Identidad nacional y democracia

Con la formación de las sociedades burguesas los individuos se emancipan de los vínculos tradicionales, se les reconocen ciertas libertades, son ciudadanos, contratantes libres, cumplen el servicio militar, se extiende la educación obligatoria, reciben información periódica de países lejanos, etc. Tal proceso de individualización y extensión de las relaciones sociales requiere una nueva forma de identidad colectiva adecuada a los cambios. El nacionalismo surge en este nuevo contexto, impulsado y elaborado por élites interesadas. Se difunde rápidamente y cataliza el sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad ampliada. El Estado-nación logra el mayor desempeño de estas funciones.

El Estado moderno, *anterior a la conciencia política nacional, creó el espacio para la democratización posterior, así como para la homogeneización cultural de la población en el ámbito nacional*. El Estado nacional soberano que surge de la Revolución francesa es el paradigma para el nacionalismo decimonónico. En el Estado nacional clásico se da una tensión entre las proclamaciones universalistas del Estado de Derecho democrático y el particularismo nacional —definido frente al exterior y al fraccionamiento feudal. Los estados clásicos y los surgidos del Risorgimento mediaron y equilibraron estas contradicciones con relativo y desigual éxito.

Las libertades individuales y la autodeterminación son partes constitutivas, a menudo en conflicto, de las doctrinas nacionalistas. Remiten, de un lado, a los derechos y la soberanía democrática de los ciudadanos y del otro, a la autoafirmación política colectiva de la nación. La tensión entre ambos principios es permanente en la historia. El Estado con una población nacional homogénea ha sido una ficción. En el Estado nacional coexisten minorías con reivindicaciones culturales y nacionales, que al proclamar sus derechos o su soberanía entran en contradicción con la autoafirmación del Estado-nación.

En la primera etapa de los estados nación clásicos la relación entre democratización y nacionalismo se potenció mutuamente. La constitucionalización de los derechos y los inicios de la democratización del Estado contribuyeron a aportar un nuevo marco legal,

⁵ Habermas, J., "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas". *Ensayos Políticos*. Península. Barcelona. 1988.

⁶ Riutort, B., "La formación de las identidades nacionales en Europa occidental". *Revista de Estudios Sociales*. n°4. Santa Fe. Argentina 1993. Riutort, B., "Democracia y praxis en el joven Habermas". *Revista de Estudios Sociales*. n°7. Santa Fe, Argentina. 1994.

valorativo, participativo y simbólico a los nuevos ciudadanos, dignificando y proclamando la soberanía nacional, el nuevo “nosotros”. Por otra parte, la autoconciencia nacional de la población aportó la homogeneización cultural que facilitó el sentimiento de unidad y la movilización política en la lucha y consolidación de los estados constitucionales que proclamaban los derechos personales para todos. La ciudadanía nacional cohesionó a la población del estado-nación en torno a los ideales de soberanía popular y derechos individuales.⁷

Las tendencias contrarias a la convergencia permanecieron más o menos latentes y en determinadas circunstancias y lugares se manifestaron con fuerza: *La autocomprensión nacionalista se impuso sobre la concepción liberal y republicana*. La idea de autoafirmación nacional frente a los extraños, interpretados como potenciales enemigos, internos o externos, adquirió primacía. Si tal concepción de nación se expande, las libertades individuales y la democracia pasan a ser obstáculos para la autoafirmación nacional. La nación exige de los soldados de la patria el sacrificio supremo si es necesario. La defensa nacional recupera para el Estado secularizado elementos de trascendencia sacra. La nación se torna una comunidad superior a los individuos que “reciben su ser de ella”. *No es una nación soberana de ciudadanos libres e iguales, sino una comunidad de origen sin la cual nuestra vida carece de sentido*. Se torna destino etnocéntrico para sus miembros. El particularismo se impone al universalismo de la ciudadanía libre y democrática.

En la primera mitad del siglo xx, *el nacionalismo integral* radicalizó el lado del particularismo a costa de la democracia, avasallando las libertades y los derechos de los ciudadanos y considerando a los extrajeros como un peligro para la integridad de la nación. El egoísmo nacional, liberado de las ataduras constitucionales y universalistas, provocó dictaduras y totalitarismos antidemocráticos. El nacionalismo integral con sus relatos cargados de xenofobia, elitismo y mitología legitimó el racismo, la violencia masiva y la guerra. La radicalización de este nacionalismo en la versión del nazismo provocó una barbarie hasta entonces desconocida.

Al acabar el siglo veinte: 1) Las nuevas alianzas militares y la inmensa capacidad destructiva desbordan el marco de los estados nación y replantean el concepto de servicio militar ciudadano, central en el nacionalismo clásico. 2) Ingentes flujos migratorios diversifican el componente étnico y cultural de las poblaciones, la multiculturalidad se expande. 3) La explosión de las comunicaciones y la difusión del turismo de masas rompe el aislamiento de los plexos nacionales. 4) Las ciencias del espíritu acusan el impacto de las exigencias metódicas en las comunidades científicas, desbordando su carácter nacional.

Identidad nacional y ciudadanía.

Desde el período romano hasta el siglo dieciocho el término “nación” ha significado comunidad de origen étnico, geográfico, cultural, lingüístico o tradicional, contrastando con el término “civitas” que se refería a la integración política en el Estado. En sentido

⁷ Habermas, J., “Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa”. Debats nº39. Valencia 1992 y *The European Nation State-Its Achievements and its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and citizenship*. 17 th IVR World Congress. Bologna. June 1995.

muy restringido el "ciudadano" es el individuo "natural" de un Estado. Modernamente ha significado poseedor de derechos civiles, más tarde se le añadieron los derechos políticos y recientemente se le han agregado los derechos sociales, a la vez que implicaba ser copartícipe de deberes cívicos.

El liberalismo que proviene de Locke tiene una concepción *individualista e instrumental* del ciudadano. La concepción de la libertad es *negativa*; establece el espacio dentro del cual caben opciones diversas. Los derechos subjetivos son la base del orden jurídico. Un ciudadano es un individuo al que el Estado reconoce derechos subjetivos frente al mismo Estado y a los demás ciudadanos. El ciudadano está separado del Estado, en la privacidad de la sociedad civil. Formalmente todos los ciudadanos son iguales y pueden influir en la toma de decisiones. Los ciudadanos persiguen sus intereses privadamente. El paradigma es el supuesto agente racional en el mercado.

La tradición republicana tiene su origen en Aristóteles. Es una concepción comunitaria ético-política. Los ciudadanos forman parte de la comunidad política. Su identidad personal y social se desarrolla participando en las tareas públicas. La libertad *positiva* de los ciudadanos se manifiesta como *praxis* que forma la voluntad colectiva. No hay una separación estricta entre gobernantes y gobernados; comparten la gestación de las decisiones de gobierno. La democracia es un fin en sí mismo. Las leyes no son causa, sino resultado de los esfuerzos cooperativos de la ciudadanía. Los motivos y actitudes ciudadanas forman la cultura jurídica y dan vida a las normas. La legitimidad de la ley depende del procedimiento democrático. La participación está en la base del derecho positivo.

Rousseau y Kant concebían el contrato social como un pacto entre ciudadanos libres e iguales que fundaba el poder legítimo. La soberanía era autolegislación de los ciudadanos. Los elementos adscriptivos no conferían legitimidad. La Revolución francesa proclamó la soberanía nacional; proclamación que en este caso tendía a hacer aplicables las extensiones *natio* y *civitas*. Pero, explícitamente, la "nación" era republicana; ciudadana y no comunidad de origen. La virtud ciudadana era la *praxis* política ejercida por los ciudadanos con derechos civiles y políticos que participaban en la gobernación del Estado. La nación se definía políticamente, era una nación política. La nación de ciudadanos era diferente de la nación prepolítica. La fórmula de Renan para la nación fue paradigmática; la voluntad política de los ciudadanos, un "plebiscito cotidiano".

La nación del romanticismo era prepolítica: Comunidad de procedencia que debía redimirse en la construcción del Estado nacional. Durante el siglo diecinueve el nacionalismo romántico se combinó con el republicanismo. El nacionalismo se apropió los elementos adscriptivos, a partir de ellos elaboró historias nacionales que justificaban la reivindicación de la soberanía popular. La asociación entre nacionalismo y republicanismo parecía normal. El "etnos" y el "demos" coincidían a costa de no pasar el cepillo a contrapelo de la historia. Pero, la complementariedad fue cosa de la época.

Algunos destacados comunitaristas actuales como Taylor han identificado la ciudadanía con una forma de vida concreta. Las tradiciones aceptadas de la comunidad étnico-cultural ha vuelto a relacionarse con el concepto republicano de nación de ciudadanos. Además, han presupuesto la incorporación de los derechos subjetivos liberales en la nueva síntesis. La nación de ciudadanos libres ha de vivificarse en una forma de vida concreta que induzca motivos y actitudes sedimentadas en una tradición étnico-cultural.

Multiculturalidad, política y eticidad.

En la sociedad moderna, capitalista y compleja, el recurso a las religiones privatizadas, la ciencia, el arte autonomizado, la moral profana y al Estado secularizado, dificultan la formación y mantenimiento de la identidad colectiva. A la vez, la racionalidad estatal-nacional que debería garantizar la identidad colectiva es sobrepasada por la realidad. Los procesos de globalización se desarrollan a gran velocidad; la integración en áreas multinacionales como la Unión Europea, las alianzas militares, las organizaciones y corporaciones internacionales, las redes globales, las migraciones masivas, la nueva división internacional del trabajo, etc. Los significados sociales que ofrecen contenidos identificantes coexisten en un marco que permite a los individuos participar de algunos de ellos, junto a otros que se ignoran y enfrentan. Para Habermas, antropologicamente, a medida que avanza la modernidad, el yo tiende a escindirse respecto de la naturaleza, la sociedad y la interioridad, quedando, en su individualidad, a la intemperie respecto de vínculos intersubjetivos.

Las nuevas identidades colectivas surgidas en la tardomodernidad, principalmente, los *nuevos movimientos sociales*, no pueden encajarse sin grandes problemas en marcos estatales, en organizaciones concretas, en filiaciones o en grupos de estatus, tampoco pueden reemplazar funcionalmente el papel jugado por las identidades colectivas modernas, la nación y la conciencia de clase. De hecho, las normas y valores nuevos surgen de contextos vitales poco institucionalizados. Tales procesos plantean el universalismo y el respeto de la diferencia como la perspectiva adecuada para abarcar la generalidad de los fenómenos, lo que significa relativizar las propias formas de existencia en favor del reconocimiento del otro. Presuponen la superación del orden internacional basado en la fuerza por otro basado en el derecho.⁸

Para Habermas, en las sociedades multiculturales, las identidades colectivas diferentes *deben hallar la forma de coexistir en la misma comunidad política*. Para ello, la *cultura política oficial* del Estado *debe* dejar de ser la cultura de la identidad colectiva más poderosa. *Desacoplarse de ella y ofrecer un marco de tolerancia y reconocimiento para las identidades diferentes, entre las cuales se cuenta la mayoritaria.*

La propuesta anterior recoge y formula tendencias existentes en las sociedades avanzadas. Concibe el vínculo intercomunitario en torno a elementos más abstractos que tienen menor capacidad de identificación colectiva. Para asentarse solidamente la ciudadanía democrática en sociedades multiculturales, ha de reforzarse con elementos cívicos de contenido social y cultural; políticas de bienestar y reconocimiento que compensen a las minorías sociales, culturales y étnicas desfavorecidas. La tendencia al aumento de la segmentación social y a la reducción de las políticas sociales universalistas exacerba las rivalidades sociales, étnicas y culturales incrementando los odios intercomunitarios.

Una identidad política abstracta capaz de adaptarse a la pluralidad de identidades culturales en su seno se ha de configurar en base a estructuras democráticas y derechos reconocidos que canalicen los procesos participativos y respeten las diferencias, más que

⁸ Habermas, J., "The European Nation State...." op. cit.,...

en base a contenidos materiales.⁹ Precisa un *mayor grado de racionalización de la comunidad política en torno a principios constitucionales y procedimientos democráticos*.

En las sociedades complejas las interpretaciones narrativas de la identidad colectiva han de ser revisables, no están exentas de crítica. Pero, requieren una actitud respetuosa con la propia tradición y con la de los demás. Las nuevas identidades deberían concebirse en el marco de procesos de comunicación no distorsionados en los que se pueda participar formalmente en igualdad de condiciones. Se trata de configurar un lugar institucional con capacidad para generar un grado de integración que permita coexistir y comunicarse a las diversas identidades colectivas, para ello se requiere *tolerancia y reconocimiento del otro*. Lo contrario forzaría la homogeneización, anularía la democracia y la complejidad. A esta nueva cultura civico-política la llama *patriotismo constitucional*.

Habermas sugiere que al finalizar el siglo, en las sociedades complejas y democráticas, el peso relativo de los aspectos constitucional y democrático ha de primar sobre el particularismo, a la vez que se garantizan las identidades colectivas. Aunque, por el contrario, hay tendencias inquietantes de signo contrario como la xenofobia y el fundamentalismo que deben combatirse. Los postulados democráticos y constitucionales caracterizan la cultura cívica y desactivan, en parte, el potencial particularista excluyente, a la vez que ofrecen un marco para las distintas formas de vida. El multiculturalismo existente requiere una profundización en los principios constitucionales y la democratización del Estado.

Con el ideal del patriotismo constitucional, Habermas, *pretende diferenciar entre cada cultura particular, reconocida por el Estado y la política estatal que compete a todos los ciudadanos del mismo Estado. El marco estatal* abarca institucionalmente las diversas formas de vida, sin asumir compromisos fuertes con el contenido sustantivo de una de ellas sobre el de las otras. Bajo su paraguas deben cobijarse las diversas interpretaciones de la tradición que identifican a cada comunidad, posibilitando la pervivencia de las minorías culturales y nacionales junto a la cultura y nacionalidad mayoritaria, generando de este modo un ámbito excéntrico de identidades, en general más flojas. En una sociedad multicultural el patriotismo constitucional ha de reemplazar a la homogeneización nacionalista, garantizando la tolerancia y el reconocimiento recíproco. *El denominador común se ha de establecer en torno a un concepto procedimental y deliberativo de la política*. La identidad en torno a los principios y procedimientos integra a los ciudadanos de culturas y nacionalidades diferentes a un nivel político más abstracto, generando un nuevo tipo de patriotismo.

Para Habermas, la tradición del republicanismo comunitarista reduce la praxis política a la formación democrática de la voluntad colectiva en una comunidad definida prepolíticamente, dejando fuera de su alcance aquellas cuestiones políticas que no incumben al entendimiento ético entre ciudadanos de la nación prepolítica. En situaciones pluralistas y multiculturales tal estrechamiento prepolítico de la política impide canalizar conflictos que pueden hallar un punto de consenso intercomunitario, aunque sea basándose en razones diferentes. En tales situaciones, el posible equilibrio no responde a un acuerdo ético, sino a un compromiso bajo un marco procedimental institucionalizado. Una sociedad democrática y multicultural genera una cultura política constitucional y

⁹ Habermas, J., "Ciudadanía e identidad nacional, consideraciones sobre el futuro europeo". Debats nº 39. Valencia, marzo 1992.

participativa, sin que la comunidad de origen sea condición necesaria. El patriotismo constitucional diferencia y garantiza la nación como comunidad de origen reconocida, de la identidad colectiva ciudadana que abarca culturas diferentes.

Habermas reinterpreta el republicanismo basándose en su teoría de la acción comunicativa. La participación política genera integración social. La formación práctica de la voluntad colectiva produce solidaridad ciudadana. La praxis política participativa constituye el plexo ético para la vida social y se orienta al consenso racional. El paradigma de la acción política republicana es el diálogo con intención comunicativa. Propone una concepción de la ciudadanía y la democracia que supere e integre las concepciones liberal y republicana. El marco procedimental de la política deliberativa puede alojar tanto el elemento liberal del compromiso y la separación de la sociedad civil de la política, como el elemento republicano de formación participativa de la voluntad colectiva, tanto el elemento instrumental de la política como el elemento comunicativo. Se trata de una disposición a la cooperación política en un marco procedimental justificado racionalmente y aceptado por la ciudadanía. *El concepto procedimental de política deliberativa se convierte para Habermas en el núcleo normativo de la teoría de la democracia.*

El carácter contrafáctico del planteamiento habermasiano, en momentos en que se precisan ideales colectivos para afrontar los problemas crecientes del multiculturalismo resulta estimulante, pero, inadvertidamente, desliza una voluntad de reconciliación de las contradicciones sociales que, de no desarrollarse críticamente, puede quedar en el reino del "alma bella". La síntesis dialéctica que propone entre liberalismo y republicanismo adquiere su concepto en el carácter procedimental de la política deliberativa, pero, está por ver si tal marco es suficiente para abarcar los nuevos problemas políticos y constitucionales que trae aparejada la cultura del patriotismo constitucional que propone. Tanto la formulación del concepto de patriotismo constitucional, como del concepto procedimental de política deliberativa presentan serios problemas de ambigüedad; ¿el patriotismo constitucional, como cultura política, condiciona la interpretación del concepto procedimental de la política deliberativa, o a la inversa?. ¿La interpretación del marco procedimental-deliberativo es visto como un "consenso solapado", o como una "superación dialéctica" que crea nueva eticidad intercomunitaria?. La síntesis de liberalismo y republicanismo desde sus idealizaciones, sin desarrollar su crítica, ¿no lleva aparejado en el corazón de la presunta reconciliación superadora una realidad que marcha por derroteros poco transitables?, etc. Un caso paradigmático de estas dificultades puede verse en su discusión sobre el reconocimiento de los derechos colectivos.

III

Identidad colectiva y luchas por el reconocimiento

Desde sus escritos de los años sesenta Habermas entendió la dialéctica del reconocimiento recíproco como un patrón de inteligibilidad de las relaciones humanas en contextos intersubjetivos. El esquema general de la lucha por el reconocimiento de Habermas es el siguiente: La demanda de reconocimiento para una identidad colectiva; 1) expresa violaciones de la dignidad vividas solidariamente por sus miembros e infligidas a dicha colectividad por otra, tal violación puede ser real o supuesta, pero, si es vivida como tal por la colectividad tiene efectos de realidad; 2) pretende restituir la integri-

dad del nosotros memoscábada, parte esencial de este proceso es la toma de "conciencia de sí" de la propia identidad violada; 3) Si la lucha por el reconocimiento se *desarrolla comunicativamente*, impulsa y articula la afirmación de la integridad ético-política colectiva de los ofendidos, frente a los ofensores, los cuales han de restituir la imagen de los ofendidos. El proceso genera un *contexto normativo compartido* entre las diferentes identidades colectivas, una eticidad.

Recientemente, tanto por la expansión de las demandas de derechos colectivos en las sociedades multiculturales democráticas, como por la disolución del bloque soviético y los cuestiones nacionales planteadas, los problemas de reconocimiento entre las comunidades han adquirido actualidad teórica y práctica. No es de extrañar que Habermas, en desacuerdo con las conclusiones de Taylor sobre el reconocimiento de los derechos en las sociedades multiculturales, ofreciese su propia interpretación crítica.

Como es sabido las demandas de reconocimiento de derechos se han efectuado en dos sentidos generales. (1) Las primeras se han formulado en torno a la identidad de cada *individuo* como sujeto universal de derechos. (2) Las segundas han pretendido garantizar prácticas, concepciones y papeles que son *bienes para una colectividad* y su carencia pone, real o supuestamente, en peligro su integridad.

Para Taylor¹⁰ la defensa de las segundas genera tensiones a la preservación de las primeras. Si, en un Estado, ambas formas de reconocimiento entre derechos derivan en un conflicto abierto la tensión se resuelve, en general, apostando por un tipo de derechos a costa del otro. El reconocimiento universalista de los derechos individuales es de tal manera neutral y general que no puede considerar el reconocimiento de la particularidad de lo que es bueno para una comunidad concreta, puesto que supondría parcialidad respecto de los individuos del mismo Estado que no participan de este bien colectivo, excluyéndose su reconocimiento. Por el contrario, si el reconocimiento estatal toma partido por la concepción de la vida buena de una comunidad, cuya realización requiere políticas activas orientadas a garantizar el bien colectivo, se niega como derecho universal, puesto que no es aplicable a individuos y comunidades del Estado que no comparten esta forma de vida; con la aplicación del derecho colectivo reconocido pueden ser menoscabados derechos individuales y de otras comunidades.

Teniendo en cuenta que considera que ambas argumentaciones ofrecen razones de peso, Taylor plantea la solución de separar los ámbitos de aplicación de ambos tipos de derechos para no negar la "verdad" de cada argumentación o caer en la arbitrariedad, al partir de supuestos contradictorios. El reconocimiento de los derechos individuales básicos se deslinda del reconocimiento de los derechos colectivos. Así, distingue entre libertades fundamentales que no pueden ser violadas en ningún caso y derechos básicos respecto de los cuales podrían justificarse restricciones, con el fin de garantizar la supervivencia de formas de vida en peligro, consideradas un *bien para futuras generaciones*. Esta solución puede ser prudente en determinadas circunstancias, pero no resuelve el problema del estatus de ambos tipos de derechos como tales, es más un compromiso político que una solución teórica.

¹⁰ Taylor, Ch., "Atomisme i <<multiculturalisme: la política del reconeixement". (ed) Castiñeira, A., *Comunitat i nació*. Proa. Barcelona.1995.

El problema de los conflictos entre derechos individuales y derechos colectivos es un problema distinto del de la admisión de la *categoría* de los derechos colectivos como tales. En este punto Taylor superpone dos discusiones distintas. Logicamente es prioritario el problema del estatus del reconocimiento de derechos colectivos en lugar del conflicto entre derechos, si bien en la historia su génesis es la inversa. De hecho, el problema del conflicto entre derechos existe entre los mismos derechos individuales. La delimitación de sus aplicaciones requiere de múltiples discusiones y desarrollos legislativos y jurídicos. La praxis política, legislativa y jurídica va dando soluciones que pueden ser modificadas.

Según Habermas¹¹ la interpretación que hace Taylor del modelo liberal individualista es parcial, léase; libertades individuales reconocidas en forma de derechos básicos iguales para todos *más* tribunales encargados de resolver los conflictos entre agentes autónomos. Al interpretar así el sistema de derechos individuales *sólo* se destaca un aspecto: la protección legal de la autonomía subjetiva. Con esta concepción del modelo liberal los bienes colectivos *también* deben ser reconocidos como derechos para poderse preservar, de lo contrario no hay garantías para las formas de vida.

Para Habermas, el sujeto autónomo liberal que supone Taylor para el modelo está devaluado en *su componente democrático*. La autonomía moral y política de los sujetos implica la participación en la autoría de la ley a la que se está sometido. El problema que plantean los bienes colectivos a la concepción de los derechos individuales básicos es el de la *interpretación democrática*. La clave está en la formulación adecuada de la teoría de los derechos que restituya el *momento democrático*. Los derechos fundamentales no son *sólo* un sistema de normas universales garantizadas mediante los tribunales. El *proceso de mediación* práctica a través de la participación democrática *parte de* individuos iguales, estos, a su vez, *son sujetos históricos* que *participan de identidades colectivas*. Es lógico que los participantes autónomos, *como* particulares, impulsen el disfrute individual de sus bienes culturales. De manera que los bienes colectivos aparecen evaluados en la interpretación democrática como eticidad, *no* como principios constitucionales.

La síntesis del liberalismo y el republicanismo que Habermas realiza en sus últimos escritos se concibe aquí *desde* la primacía del individualismo, por ello el reconocimiento de los bienes colectivos se mantiene en el nivel de la eticidad, pero no en el de los principios, dando así un contenido más determinado al concepto procedimental de la política deliberativa elaborado en otras discusiones.

El sistema de leyes es neutral, *la actualización de éste en las decisiones legislativas media la universalidad del derecho con la eticidad de cada sociedad concreta*. Es el proceso de actualización de los derechos en los discursos concretos el que aparece en su contexto determinado. Las normas legales se elaboran por un determinado cuerpo legislativo y se aplican a una comunidad concreta. *Las normas legales están embebidas de valores sociales*, puesto que son individuos concretos de cada sociedad los que las hacen, pero, a su vez, han de someterse a los principios de neutralidad y universalidad del derecho. Habermas *excluye explícitamente el reconocimiento en el sistema de derechos de los contextos de vida mismos*; supondría reconocer derechos colectivos. Las leyes comunes a todos los ciudadanos han de ser neutrales respecto de las diferencias entre las distintas formas de vida.

¹¹ Habermas, J., "Lluites pel reconeixement a l'estat democràtic constitucional". Comunitat i nació, op. cit...

Las confrontaciones históricas que han llevado al reconocimiento de los derechos en el terreno político no las han protagonizado actores individuales, sino colectivos. Las luchas colectivas por el reconocimiento de los derechos individuales son inmanentes al proceso democrático. Los derechos constitucionales son el resultado de estas luchas. Los individuos han participado en las luchas integrados en procesos colectivos. Habermas destaca el momento democrático y colectivo del proceso de reconocimiento que configura desde abajo el ámbito de lo público y lo privado, pero el resultado han sido proclamaciones de derechos individuales universales, los cuales *no excluyen* la protección del disfrute individual de los bienes culturales, al contrario, en una sociedad democrática los suponen en la actualización legal y en la elaboración política de la eticidad.

Ante las demandas de reconocimiento de derechos colectivos en estados multiculturales apela al momento democrático de la constitución del soberano y acepta que sus miembros tienen identidad cultural, pero la voluntad soberana sólo puede expresarse en términos individualistas y universales. *Lo colectivo sólo entra en la medida en que a través de la mediación democrática puede ser considerado como una actualización de un derecho individual universal.* Esta forma de abordar el problema propone un repliegue ordenado hacia la concepción individual y democrática de los derechos con reconocimiento de la protección de los bienes culturales en lo que respecta a la actualización. El problema es si esta solución procedimental-deliberativa solventa los problemas planteados por el desarrollo del patriotismo constitucional, o si da cuenta del reconocimiento de derechos colectivos existente.

Para Habermas, la actualización de los derechos individuales puede hacer posible el disfrute de bienes colectivos, pero no garantizar constitucionalmente derechos colectivos. La garantía de estos significaría la merma de libertad a los individuos para situarse críticamente frente a su propia cultura. Habermas dice que la cultura es intersubjetiva, afirma que no puede garantizarse su existencia sin proteger los contextos de vida compartidos, pero no la reconoce como tal intersubjetividad en el sistema de derechos. A pesar del esfuerzo por solucionar el hiato mediante la actualización del sistema de derechos, el problema de Taylor permanece; *puede ser que no baste la defensa legal del individuo en sus contextos culturales para garantizar formalmente la supervivencia de una cultura.*

La solución individualista democrática de Habermas al problema de las demandas de constitucionalización de derechos colectivos desarrolla dimensiones del proceso. Pero, supone una reducción deontológica individualista contradictoria para quién discurre desde la intersubjetividad de la acción comunicativa. La relación dialéctica entre individuo y comunidad ha de desarrollarse intersubjetivamente en el ámbito del derecho sin caer en el individualismo atomista que rechaza el reconocimiento de intersubjetividades históricas, ni en el organicismo comunitarista que violaría derechos individuales y colectivos de otros.

La dialéctica del reconocimiento intersubjetivo permite pasar del ámbito individual de reconocimiento de derechos al ámbito intersubjetivo, en el cual encuentren acomodo los elementos comunitarios. La condición de corrección de esta dialéctica del reconocimiento *es la reciprocidad que se ha de dar entre los individuos y entre las colectividades a cada nivel de reconocimiento*, así se mantiene la universalidad y la neutralidad. El reconocimiento constitucional de una identidad colectiva ha de abrirse *simultáneamente* al reconocimiento de las identidades de quienes quedan fuera y necesitan ser defendidos. El peligro para las libertades individuales no reside en el reconocimiento constitucional

del derecho colectivo, surgido de una demanda particular, sino de su imposición sobre individuos o colectividades que no lo desean.

Habermas ejemplifica su interpretación de este proceso aduciendo el caso del derecho de autodeterminación: si una colectividad se autodetermina y como consecuencia de ello se separa del Estado del que formaba parte, reproduce a otro nivel la misma situación, se habrán formado nuevas minorías en su interior —el caso del Quebec sirve de punto de referencia. La solución de Habermas es el patriotismo constitucional y la política procedimental deliberativa que en el marco de las constituciones liberales podrían facilitar la solución a dichos problemas. Pero es el caso —como veremos— que para el proceso de reunificación alemán, Habermas propugna la estrategia de la autodeterminación de los súbditos de la antigua RDA, y lo hace en nombre del patriotismo constitucional y de la política procedimental deliberativa. Hay algún lugar donde se reconoce un derecho colectivo a la autodeterminación, previo a la constitucionalización, pero Habermas no desarrolla este presupuesto puesto en juego inadvertidamente.

La solución habermasiana no desarrolla plenamente la dimensión comunicativa. La constitucionalización de derechos colectivos puede ser el resultado de un proceso que contemple el momento democrático que destaca Habermas y, además, reconozca derechos colectivos logrados en una lucha por el reconocimiento, siempre y cuando *simultáneamente se reconozcan* los derechos de los individuos y comunidades excluidos. El derecho constitucionalizado a la identidad cultural es un derecho universal y neutral si reconoce *recíprocamente* los derechos individuales y la identidad de las *otras* colectividades y establece un procedimiento con garantías y democrático para su aplicación. Tal dialéctica no sería completa si, como consecuencia lateral, no abordase el encaje de los derechos de las identidades “dobles”, “mestizas”, “bilingües”, “cosmopóliticas”, etc. En el caso del reconocimiento del derecho de autodeterminación citado más arriba, su reconocimiento sería simultáneo al reconocimiento de los derechos individuales y los derechos de las nuevas minorías creadas, de lo contrario no se darían los presupuestos de reconocimiento. Es claro que las condiciones internacionales que garantizarían la corrección del proceso no se dan, lo cual no significa que no deban propugnarse.

El reconocimiento de los derechos colectivos se viene practicando tanto entre los estados como en el interior de los estados. Aunque los métodos, correlaciones de fuerzas y las circunstancias mediante los que se han puesto en práctica son más que discutibles. En cualquier caso precisan de una mayor discusión y desarrollo jurídico, tanto en el campo del derecho internacional, como en el seno de cada constitución. Si el desarrollo del derecho moderno ha tenido diversas fases: los derechos liberales se reconocieron como consecuencia de la lucha contra el absolutismo; los derechos políticos se reconocieron como consecuencia de las demandas de participación democrática de las masas; los derechos sociales se reconocieron como consecuencia de las luchas obreras por su emancipación, los derechos culturales posiblemente se reconocieran como consecuencia de las crecientes luchas que se plantearan con el imparable crecimiento del multiculturalismo.

De hecho este proceso está en marcha. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU reconoce derechos colectivos. Los EE.UU. promovieron el reconocimiento de derechos colectivos durante la primera guerra mundial, en concreto del derecho de autodeterminación. El reconocimiento de derechos de negociación colectiva implica un reconocimiento de derechos colectivos, etc. Ejemplos recientes del reconocimiento del derecho de autodeterminación promovidos por las Naciones Unidas son los

casos de Croacia, Bosnia, Macedonia. En España, la Constitución española actual no reconoce el derecho de autodeterminación de las nacionalidades, pero, en el artículo dos, "reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones" que integran la Nación española y, en el artículo tres punto dos, reconoce, junto a la oficialidad del español en todo el Estado, la oficialidad de las demás lenguas españolas en las respectivas Comunidades Autónomas. En el caso de la Constitución Española hay un reconocimiento explícito de derechos colectivos junto a los derechos individuales. Los problemas de desarrollo y aplicación dependen de correlaciones de fuerzas, praxis democrática, debate intelectual, momento histórico, etc, en cualquier caso, no se pueden eludir.

IV

Tradiciones intelectuales y nacionalismo alemán

En la última década parte de las intervenciones de Habermas sobre la identidad colectiva han sido respuestas a problemas políticos en Alemania. No obstante, esta problemática está latente desde sus primeras reflexiones. La relación entre la tradición alemana de pensamiento y la europea es *inmanente* a su filosofía. Los conceptos tematizados anteriormente tienen su principal referencia contextual en la discusión sobre la cuestión alemana.

Cuando Habermas comienza a formarse en las tradiciones académicas alemanas de posguerra, el conocimiento de las atrocidades acaecidas en el período nazi, la lectura de los manuscritos del joven Marx y el retorno de grandes intelectuales alemanes obligados a emigrar —especialmente de origen judío—, presenta al joven pensador una panorámica escindida de la alta cultura: Una parte alienta un tipo de pensamiento sobre la singularidad alemana respecto de Occidente, mayoritario en el panorama filosófico "provinciano" alemán. La otra parte es un componente básico de la ilustración europea, relegada en la academia alemana de los cincuenta— de Herder a Kant, de Marx a Freud, los círculos de Viena y Berlín, etc.¹²

El problema de la identidad alemana y la disputa entre tradiciones de pensamiento en la filosofía alemana contemporánea tienen una dimensión filosófica e histórico-política. En el período nacionalsocialista fue la cosmovisión de la *singularidad* alemana la que se "impuso", obligando a la otra, la *ilustrada*, al exilio interior o exterior, siendo presentada como "*inauténtica*". En estas condiciones, la rebeldía del joven intelectual contra la identificación de lo alemán con la visión de la alta cultura que sirvió directa o indirectamente a la legitimación de la muerte masiva, le lleva a tomar partido por la cultura "ilustrada" de los "exiliados", como parte del pensamiento alemán a reivindicar y continuar, convirtiéndole en un alemán europeo y cosmopólita.

En la actualidad, el pensamiento neoconservador pretende reinterpretar el período del nacionalsocialismo, desdibujando y suavizando sus aristas, para reintegrarlo en una *con-*

¹² Habermas, J., "La nueva intimidad entre política y cultura". "Entrevista con Angelo Bolaffi", "Entrevista con Robert Maggiori". La necesidad de la revisión de la izquierda. Tecnos. Madrid. 1991.

tinuidad nacional alemana. Tal proceso está relacionado con las dificultades y esperanzas de la construcción europea, la posición de la República Federal Alemana en el proceso de reunificación alemán, la incontenible expansión multicultural en Europa, la reacción homogeneizadora y xenófoba por parte de grupos de la cultura “alemana” mayoritaria, etc. La cuestión de la identidad alemana vuelve a la escena pública y se convierte en problema político.

Habermas critica la tradición antiilustrada; según él, dicho pensamiento estimula intelectualmente el irracionalismo, inspira el decisionismo elitista, la nostalgia de los orígenes y un neopopulismo reaccionario que acaba por ofrecer una interpretación de la alteridad como chivo espiatorio de las frustraciones de la colectividad imaginada. Es una nueva mitología de salvación secular configurada como respuesta a las incertidumbres generadas por la industrialización y la modernidad.¹³ En la coyuntura de crisis de la república de Weimar, el *pathos* ideológico conservador radicalizado se convirtió en ánimo colectivo de amplias masas, espoleado por el tremendo impacto social de la crisis del capitalismo de los años treinta. Esta corriente antioccidental y anticivilizatoria, extremada en el nazismo, tuvo consecuencias nefastas y ayuda a explicar porque la gran mayoría de la población calló, o participó de tamaña barbarie.

La tradición antiilustrada, provenga del “nuevo” conservadurismo o del esteticismo posmoderno, rechaza la ilustración alemana. La hace culpable del desencantamiento y pérdida de la identidad colectiva alemana y del destino de la razón cosificadora causante de los males de la modernidad. Cuestiona las fuentes ilustradas de la nueva cultura política y filosófica alemana de posguerra, con la intención de erosionar su engarce en la “razón occidental”. Por contra, Habermas destaca que la ilustración alemana ha sido capaz de cuestionar su propia racionalidad sin caer en el irracionalismo.

La tradición conservadora —con un trasfondo fundamentalista cristiano— ve lo específicamente alemán en valores opuestos a la ilustración y a la Revolución Francesa. Desde Fichte la tradición antiilustrada teorizó la especificidad de la cultura alemana; según ellos, disponía de una respuesta diferente y adecuada a los *males* de la modernidad occidental. El conservadurismo diagnostica los males de la crisis actual en los caminos sin salida de las tradiciones ilustradas, liberales y socialistas, proponiendo como salida la vuelta a la tradición filosófica y cultural alemana. Para ellos, la autoinculpación alemana neuriotiza la identidad y diluye lo específico de la nación. Al acabar la segunda Guerra Mundial, en la RFA, según los neoconservadores, se impuso una “revolución cultural” que promocionó la razón abstracta.¹⁴

¹³ Habermas, J., “la modernización rezagada”. “La nación tardía”. Perfiles filosófico-políticos. Taurus. Madrid. 1984.

¹⁴ Habermas, J., “Conciencia histórica e identidad postradicional”. “Identidad nacional e identidad posnacional”. *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos. Madrid. 1989.

El nacionalismo y crítica intelectual a la modernidad

a) En el siglo diecinueve el pensamiento antiilustrado alemán se articula en torno a los problemas que plantea la culminación del idealismo hegeliano. Entre las respuestas a dichos interrogantes va tomando fuerza una corriente que rechaza progresivamente la "razón occidental". Tal reacción filosófica se desarrolla en paralelo al fracaso de la revolución alemana y al rezagamiento de la modernización en el siglo diecinueve.¹⁵

Para Hegel la característica central de la modernidad es la *libertad subjetiva*. En torno a ella se organiza la sociedad civil, la igualdad jurídica y la autonomía ética. El burgués, el ciudadano y el hombre, como figuras del individualismo moderno, se disocian entre sí. Este desarrollo *emancipa a los individuos de las ataduras tradicionales, pero, rompe la vivencia de totalidad con el cosmos*. La integración social garantizada por las cosmovisiones religiosas se ha desintegrado en el proceso de emancipación de la razón. La irreversibilidad del aprendizaje ilustrado deja al individuo moderno inermemente ante los nuevos problemas, sólo abordables en sentido reactivo mediante la *represión* o, en sentido superador, mediante la *radicalización* de la ilustración, es decir, *elevando el grado de reflexión de la razón sobre sí misma para reintegrar en un momento sintético superior lo que ha quedado dislocado*.

En Hegel, la elevación de la razón a Absoluto es la solución a la pérdida de sentido que genera en el individuo moderno la autonomización y privatización religiosa. La filosofía es la encargada de volver a asegurar la integración del individuo en el Todo; toma a su cargo la resolución del problema de la modernidad y sus consecuencias prácticas. La dialéctica de la ilustración es la senda propuesta.

Pero, la reconciliación filosófica que concluye la historia muestra su impotencia en el presente que se pretende racional. La izquierda hegeliana denuncia el conformismo de la filosofía hegeliana con el despotismo monárquico y destaca la necesidad de *emancipación*, a partir de la *apropiación* por el hombre de sus propias fuerzas. La superación de la filosofía ha de ser *práctica*. No obstante, la *praxis* puesta en juego por los jóvenes izquierdistas es abstracta, no logra superar lo que pretende.

La derecha hegeliana centra su atención en los costes de aplicar la razón hegeliana a una sociedad que se resiste al cambio, modificando el concepto abstracto de razón. Lo compensa renovando el concepto de tradición y oponiéndose al momento revolucionario implícito en la dialéctica de la ilustración. Incapaz de afrontar los problemas de la modernidad, el historicismo de las ciencias del espíritu pretende restituir el *sentido perdido* en la modernidad a través de la memoria compensadora, mitológica, de lo teutónico.

El romanticismo alemán interpreta el arte como generador de vínculos con la totalidad, reemplazando en esta función a la religión, afectada por la secularización. El arte ha de crear una nueva mitología que pueda vivirse como fuente de *integración*. Para Schelling, la poesía, con su fuerza mitológica, desplaza a la reflexión en su capacidad de integración. Para Schlegel, la fantasía, el caos originario y la adivinación, confluyen en la poesía como *otro* de la razón, generando fuerza integradora. Hölderlin relaciona la figura de Dionisos con la renovación de las *fuerzas originarias* perdidas.

¹⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid. 1993.

Nietzsche reacciona contra el historicismo. La sobrecarga de saber histórico arruina la libertad que da vivir *el presente*. El saber exclusivo de la tradición inhibe la acción y refuerza la decadencia. La salida del dilema del pensamiento *no* es el historicismo, *tampoco* un nuevo proceso reflexivo, aunque sea práctico; solo cabe situarse *fuera* de la dialéctica de la ilustración. La modernidad es una fase de la historia en extinción. La modernidad centrada en la razón subjetiva es cuestionada. Hay que *tornar a lo otro del pensamiento que no es razón, a la fuerza de lo mítico*. La Grecia arcaica es fuente inspiradora para la nueva época. El arte es el depositario del poder mítico; es excentrico respecto de la conciencia y posibilita experiencias creadoras.

El sentimiento de unidad tiene sus fuentes en el mito. Míticamente Dionisos representa la nueva época. No obstante, El paralelismo de Hödelin entre Cristo y Dionisos mantiene al mito en la modernidad, *no* se libera del subjetivismo cristiano, por contraposición a la fuerza de la naturaleza y lo polimorfo. Lo otro de la razón aparece cuando el principio de individuación se debilita; el éxtasis, lo titánico, se manifiesta; *lo profundo emerge con el olvido de sí*. El arte contemporáneo activa el instante creativo, aintelectual y amoroso. La nueva redención no tiene mediaciones, no es dialéctica. La modernidad vuelta nihilismo es abandonada. El descentramiento del sujeto libera lo otro de lo útil y lo moral. *La voluntad de poder tiene un núcleo puramente estético. El dominio de la subjetividad moderna es la perversión de la voluntad de poder*. El anuncio del fin de la modernidad aparece como eterno retorno. La crítica a la razón occidental es externa.

b) En la República de Weimar y en el período nazi, el pensamiento antiilustrado, confiere otra dimensión a la salida mitico-estética del problema de la modernidad; *lo reinterpreta vía destino del ser y afirmación de la superioridad alemana*. Es una interpretación histórico-existencial del destino del pueblo alemán. Según Habermas la actual revitalización acritica de tales fuentes de pensamiento nos retrotrae a una tradición que ha legitimado el holocausto y la barbarie.

Desde su juventud, Habermas, criticó el *sentido de la irradiación* política de la obra de Heidegger. Detrás de esta crítica late el cuestionamiento de un modo de extrañar la ilustración que alimenta un clima intelectual antidemocrático de excepcionalidad que urge decisiones heroicas y que ha tenido nefastas consecuencias en Alemania, induciendo un nuevo tipo de primitivismo bajo la supuesta vuelta mítica a los orígenes auténticos del pensamiento.¹⁶

Heidegger se sitúa en el movimiento del pensar dionisíaco puesto en juego por Nietzsche como crítica de la modernidad nihilista. Para ello, retorna a los orígenes del pensamiento filosófico, no para situarse en el momento mítico, sino para *cuestionar el olvido de la pregunta filosófica inicial por el Ser, en favor del ente*. Considera el destino de los entes a la luz que les confiere el Ser. Pretende otra lectura de toda la historia occidental a partir de otra lectura de la tradición filosófica; de su olvido del Ser. *La historia de la metafísica se convierte en la clave interpretativa de la historia occidental*. Cualesquiera que sean los entes, su sentido se inscribe en el destino del Ser. El sentido histórico y cultural de la sociedad se articula sobre la base de la precomprensión colectiva del acontecer en el mundo pensado en la filosofía. Presupone una organización ontológica formadora de las expectativas y horizontes de los entes.

¹⁶ Habermas, J., "Con motivo de la publicación del curso de 1935 (1953)". "La grandeza de un influjo (1959)". *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit... "Heidegger: Obra y visión del mundo". *Identidades nacionales y postmacionales*. op. cit...

El pensamiento técnico ignora el Ser, su lógica responde a la pregunta por el ente y cierra la posibilidad de preguntarse por el Ser. *El hombre masa moderno es portado por una técnica que tiene su propia dinámica y que induce al olvido del Ser.* Este hombre está sumido en una pérdida total de orientación, odio, inautenticidad y falta de creatividad. Los paradigmas de esta situación son Rusia y América. *La civilización europea está en peligro. Alemania está en el centro del problema civilizatorio-metafísico, es destino y esperanza de vuelta al Ser, es el pueblo metafísico por excelencia.* Alemania ha de volver a su Ser retornando a sus fuentes originarias, a su tradición.

Lo alto, espiritual, excepcional, creativo y heroico, manifestación de la fuerza y la verdad se opone a lo bajo, encarnado en este momento por las masas de individuos indiferenciadas de la civilización occidental en la era de la técnica, representación del mero entendimiento y la falsedad del pensamiento cosificante y calculístico que lo nivela todo, pusilánime, tendente al compromiso y a la normalidad estéril.

Para Habermas, pensar lo excepcional, heroico, creativo, violento y originario en Alemania en el año 35, desde la más alta expresión filosófica de la época, tenía que alimentar actitudes decisionistas e irracionales en el mundo cultural, muy en sintonía con las profecías escatológico-políticas de la ideología dominante. Tanto más cuanto que la profundidad heideggeriana olvida unilateralmente la relación de su propia reflexión, tanto con el pensamiento teológico cristiano sobre la existencia histórica, como la dimensión del pensamiento moderno, no sólo calculístico, también comprensivo que sitúa a la filosofía en una dinámica dialéctica. En los años cuarenta Heidegger concibe *la voluntad de poder como la manifestación del dominio europeo-occidental del mundo.* El superhombre puede, en una época de nihilismo consumado, de carencia total de sentido, sentar de golpe la voluntad de poder.

La hermenéutica heideggeriana de los cincuenta, aunque con otra coloración y otros agentes, mantiene el sentido de su filosofía anterior; las edades del mundo, el destino adialógico del Ser, la obediencia reverencial al "pastor" por senderos impracticables, etc. La influencia de la actitud antiilustrada de su hermenéutica es clave en la filosofía alemana actual. La crítica a la relación de la filosofía de Heidegger con el compromiso práctico no ha despertado a sus seguidores.

Carl Schmitt, contemporáneo intelectual y político de Heidegger, elabora con extrema coherencia una serie de tópicos que abundan en el decisionismo heroico y elitista del pensamiento alemán. Según él, Hobbes reconoció el núcleo decisionista indeclinable de la soberanía estatal, pero cedió ante la Ley una vez instituida, con el fin de justificar el Estado de derecho.¹⁷

Para Schmitt, el Estado moderno afirma su soberanía con la victoria sobre el pensamiento revolucionario que pretende subvertirlo, es el orden que se impone al caos de los deseos individuales. "Soberano es quien decide sobre el Estado de excepción". Las fuerzas subversivas pretenden hablar en nombre de la verdad y la justicia. El Estado no puede dejar la definición de ambos términos en manos ajenas, tiene que garantizar la definición de la verdad y la justicia. Si se dejan ámbitos de privacidad ciudadana, la subjetividad puede introducirse en la toma de decisiones estatales. La privacidad burguesa acaba generando una proyección pública; configura la opinión pública, cuestionando la soberanía del Estado sobre la sociedad civil.

¹⁷ Habermas, J., "Carl Schmitt: Los terrores de la autonomía". *Identidades nacionales y postnacionales.* op. cit...

El poder es la condición del Estado político verdadero. El Estado ha sido tomado por los poderes sociales, vaciándose de verdadero poder. Los poderes sociales no responden de sus intervenciones, no son soberanos. La responsabilidad debe corresponder exclusivamente al Estado, pero éste, en su condición actual, está vacío de poder. El Estado parlamentario liberal y el Estado social son manifestaciones de la falta de soberanía estatal. La República de Weimar es el paradigma, ha sido tomada por los poderes sociales irresponsables (partidos, sindicatos, etc) y no puede afirmar su soberanía frente a sus enemigos, representa un Estado decadente. Solamente el Estado de excepción que conduzca hacia el *Estado total* puede parar esta desintegración del poder en la sociedad. Los culpables de tal proceso han sido pensadores y activistas judíos que se han infiltrado en las instituciones y en el pensamiento alemán con el fin de debilitar el Estado y conseguir la emancipación judía.

Lo político es la manifestación existencial de la voluntad de afirmación de un pueblo contra sus enemigos internos y externos. *La lucha existencial de la comunidad por afirmar su identidad contra otra, cuya naturaleza, respectivamente, le obliga a disputarle la afirmación es irreversible y constituye la esencia de la política.* Toda política remite a la guerra interna o externa.

c) Tanto Heidegger como Schmitt, son destacados representantes de una categoría de intelectuales alemanes a los que se llamó "mandarines". Es la élite del humanismo culto de las facultades de letras y los gimnasios. Dicho estamento emerge a finales del siglo diecinueve y se diluye a comienzos de los años setenta.¹⁸

Según Ringer, el origen de la tradición se remonta a la lucha de los "mandarines" contra las consecuencias de la modernización y la introducción de los conocimientos científicos y técnicos en la enseñanza. Su poder reside en el *prestigio* que les confiere el estatus académico y funcional; el lugar más alto entre los grupos de la sociedad. Los mandarines debían cultivar y difundir valores para justificar su privilegio, al tiempo que preservaban su diferencia frente a élites más poderosas en el terreno económico y político.

Los mandarines elaboraron una teoría del derecho y del Estado y una cosmovisión que hegemonizó la enseñanza. Su situación era precaria, se sostenían mediando un equilibrio entre la aun poderosa aristocracia terrateniente y la pujante burguesía industrial. La cosmovisión generada por los mandarines ofrecía una *imagen neutral y superior de la autoridad estatal frente a una ciudadanía apolítica*. Pero, a medida que la modernización y la industrialización capitalista avanzó la posición del mandarinato fue más inestable y defensiva, decayendo su papel legitimador y el mundo que justificaba. *Proyectando y amplificando el hundimiento de su mundo como crisis de la cultura occidental.*

El nuevo marco democrático de la república de Weimar, ajeno por completo al papel apolítico que los mandarines atribuían a las masas, desplazó la función pretendidamente neutral y superior que los mandarines ejercían en la justificación del orden. En este ambiente de crisis, los elementos irracionalistas de la tradición antiilustrada, se precipitaron reactivamente en el diagnóstico de la época que ofrecieron los universitarios más conspicuos. La crisis de identidad de los mandarines coincide en el tiempo con la crisis de la república de Weimar. El papel de la universidad alemana en el período previo al

¹⁸ Habermas, J., "Los mandarines alemanes". *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit...

ascenso del nazismo y su consolidación se ha de interpretar en el contexto de la desmoralización de los mandarines

Siguiendo a Ringer, Habermas agrupa las posiciones de los mandarines según la interpretación que hacen del proceso de modernización; los "modernistas", de manera desencantada y cruenta, dan cuenta de los cambios que conlleva la sociedad burguesa; los "ortodoxos", reaccionan afectivamente y enlazan con las tradiciones irracionistas, entre estos, los intelectuales dedicados a las disciplinas histórico-filológicas son el núcleo central. Habermas relaciona las teorías de los mandarines con la tradición filosófica antiilustrada alemana. El talante antimodernista, el nacionalismo, el elitismo, la fobia antipartidos, el profundo resentimiento, el rechazo de la problemática clasista etc, era un caldo de cultivo común entre ellos y fue *la cultura de base* del nazismo. De manera que aunque no se pueda establecer una relación de causa a efecto entre el "espíritu" de los mandarines y el nacionalsocialismo, se puede afirmar que *la reacción de este espíritu a su decadencia creará un clima favorable al nacionalsocialismo*.

d) A mitad de los años ochenta con ocasión de la conmemoración en Bitburg del cuarenta aniversario del fin de la segunda Guerra Mundial los presidentes Kohl y Reagan tenían que presidir un acto de reconciliación entre oficiales de los ejércitos alemán y estadounidense. Al saberse que en dicho cementerio estaban enterrados numerosos miembros de las SS se vinieron abajo sus pretensiones. El nacionalismo conservador fracasó en su intento de rescatar la memoria del ejército alemán bajo el nazismo. En los años siguientes los historiadores conservadores replantearon una serie de tópicos sobre el nazismo, desdibujando sus aristas e intentando rescatar la narración sobre la identidad alemana del desprestigio a que la había llevado el nacionalismo nazi. Habermas interpretó la "nueva" narración conservadora como un intento de reconstruir el discurso del nacionalismo en la línea de la tradición que subyace al desastre y que después de la derrota y la instauración de instituciones democráticas en la RFA estaba desprestigiada, aunque no había desaparecido.¹⁹

La "disputa de los historiadores" ocurre en un contexto en el cual el conservadurismo alemán pretende revisar el "consenso antitotalitario" de la cultura política alemana hasta los años ochenta, basado, por una parte, en el anticomunismo y por otra, en el antifascismo. El primero continúa igual. El segundo, se pretende diluir. Para Habermas, está en juego la revitalización del irracionismo, lo que iría en detrimento de la nueva cultura democrática. El cultivo neohistoricista del pasado conecta con la historiografía de los vencedores y el olvido de los vencidos. Según Benjamin, está en la base de la legitimación de los movimientos nacionales del siglo diecinueve. Es una historiografía que fue clave para crear la identidad nacional de pueblo superior.²⁰

La defensa que se hace desde el lado de los historiadores conservadores de la vinculación de la RFA y Occidente se centra en aspectos militares y de política exterior, pero no en la cultura común. Para Habermas el matiz es revelador del trasfondo desde el cual los historiadores argumentan; el intento de revitalizar el nacionalismo alemán. La pretensión de reforzar la supuestamente débil identidad alemana pasa por reconstruir la con-

¹⁹ Habermas, J., "A Kind of Settlement of Damages (Apologetic Tendencies)". *New German Critique*. vol 15. 1988. "Concerning the Public Use of History". *New German Critique*. vol 44. 1988. Torpey, J., "Introduction: Habermas and the Historians". *New German Critique*. 15.

²⁰ Habermas, J., "Crítica concienciadora o crítica salvadora". *Perfiles filosófico-políticos*.

tinuidad de la narración de la historia reciente, haciéndola asumible a las generaciones actuales. La estrategia narrativa requiere, de una parte, reconocer ciertos aspectos nefandos del nacionalsocialismo, relativizándolos como error de las élites nazis, al tiempo que se sobredimensionan los aspectos de normalidad en la vida cotidiana de los alemanes y la supuesta heroicidad del ejército contra el enemigo comunista común.

Habermas critica el intento de diluir lo excepcional; desdibujar la ruptura, el antes y después del desvelamiento del holocausto. *La conciencia de la ruptura garantiza que la identidad alemana actual enlace con la tradición occidental*. El encubrimiento indirecto de la excepcionalidad de la historia alemana en la época nazi vuelve a conectar la identidad alemana con la tradición antioccidental e irracionalista que está en el origen de la barbarie del nacionalismo radicalizado.

La interpretación de la tradición alemana tiene consecuencias diferentes si se hace desde la autoconciencia de ruptura a partir de Auschwitz o sobre la base de la “normalización” del pasado. Una u otra clave *proyectan la conciencia nacional alemana hacia su dimensión irracional, o hacia su tradición democrática de posguerra*; hacia la idea de la nación central con un destino histórico excepcional, o hacia la integración de los esfuerzos alemanes en la construcción europea.

Identidad alemana y reunificación

Según Habermas, el nacionalismo alemán anterior a la segunda Guerra Mundial tuvo más capacidad de permear las emociones populares que el republicanismo. El nacionalismo asoció la unidad alemana a la exclusión de los “otros”. Sus manifestaciones extremas derivaron en el exterminio de los “enemigos internos” —socialdemócratas, judíos, extranjeros, comunistas, intelectuales, gitanos, homosexuales, marginados, etc.

Después de la segunda Guerra Mundial el Reich quedó dividido en dos estados. La política de bloques impedía cambiar el estatus *quo*. En este período coexistían dos interpretaciones de la situación: 1) Se pasaba por una época de transición que debía acabar con la reunificación de las dos alemanias en el Estado nacional, considerado una patología transitoria de la identidad; 2) Alemania había tenido un corto y desafortunado período de unidad. Con la división en dos estados la unidad cultural de los alemanes se había dissociado de la unidad estatal. La nacionalidad se tornaba difusa y se identificaba con lo aceptable de los respectivos estados.

La integración de la RFA en Occidente se llevó a cabo con el acuerdo de la población. Existía un “sentimiento proccidental”. La población sentía un doble rechazo antitotalitario que condicionó la nueva cultura política en la RFA; debido al fracaso nazi y a la imagen negativa del comunismo en la RDA. La integración afectó a todos los ámbitos: *Económico*; reforma monetaria, CEE; *Político*; consolidación del Estado democrático de bienestar, la OTAN; *Cultural*; apertura de las ciencias y las humanidades.

El motor silencioso que tiraba del proceso de occidentalización era el “milagro económico”; ejercía una “muda capacidad de persuasión”. El orgullo por los logros económicos reemplazó el *tipo* de nacionalismo. La Constitución y la democracia arraigaron; primero, de manera pragmática, por estar asociadas al desarrollo económico, más que por vía normativa; después, el paso del tiempo y las circunstancias, promovieron la formación de *patriotismo constitucional*. Hasta los años setenta *no* cuajó la complementación entre sentimiento nacional y mentalidad republicana. En este período, los debates

llevados por intelectuales, movimiento estudiantil y nuevos movimientos sociales, sobre rearme, Ostpolitik, autoritarismo e insensibilidad constitucional, contribuyeron a abrir el tono tecnocrático de la cultura política. Cuarenta años de Estado social han servido para acostumbrar a la población al modo de vida occidental, valores e instituciones. En estas condiciones *ha cuajado lentamente un republicanismo mayoritario* que en los setenta y ochenta ha profundizó en las libertades. La mentalidad política de la RFA cambió.²¹

El consenso antifascista de las primeras décadas de la RFA rechazaba genericamente el nazismo, pero ponía entre paréntesis su consideración. A partir de la segunda mitad de los sesenta el antifascismo de la nueva cultura reclamaba una posición de principio, deteriorando las conexiones implícitas no tematizadas del conservadurismo con el período nazi. De manera que el ataque conservador a la cultura política del patriotismo constitucional en la RFA pasaba por cuestionar el consenso antifascista. La llamada neoconservadora actual a la cohesión prepolítica de la "nación" original, frente a valores y libertades universales, considerados abstractos, *pretende hallar estratos en la mentalidad colectiva sobre los que resonar y remover el particularismo excluyente*.

Los acontecimientos desencadenados a tenor de la crisis del sistema soviético posibilitaron la manifestación de los deseos de las poblaciones sometidas. La caída del Muro mostró el absurdo de una situación que se había vuelto cotidiana. Los sentimientos de alivio y liberación se juntaron con la solidaridad entre alemanes. El conservadurismo *interpretó* esta efervescencia popular como renacimiento del sentimiento nacional. Los verdes veían una manifestación democrática revolucionaria. El paso del tiempo serenó las emociones, las encuestas no detectaron un fuerte incremento del nacionalismo. La reunificación planteaba la estrategia seguir.

Habermas afrontó este proceso con la *preocupación por el futuro de la nueva mentalidad republicana democrática frente a un posible renacimiento del nacionalismo alemán, en un momento de euforia que podía romper de nuevo el equilibrio entre nacionalismo y republicanismo*. Debido a lo cual puso el acento en el *procedimiento democrático* que facilitase la autodeterminación. La incontenible presión para desbloquear la transición capitalista podía convertirse en una anexión real que deteriorase el plexo de cultura republicana y el patriotismo constitucional, en beneficio de un sueño hegemónico en "centroeuropa". La arrogancia de la superioridad económica podía devenir en potenciación del nacionalismo étnico.

La estrategia del Gobierno jugó la baza económica, forzando la desestabilización y la anexión de *facto*. La reforma monetaria eliminó completamente la autonomía relativa de la RDA. Inmediatamente se puso en marcha la asimilación administrativa a las instituciones de la RFA. La vía seguida por el neoconservadurismo siguió la vía del nacionalismo económico. El potencial de la RFA reflejaba el poder del marco.

La estrategia propugnada por Habermas pasaba por un proceso formal de autodeterminación de los ciudadanos de la RDA en el seno del proceso de unidad europea, sin que de hecho se encontrasen por la fuerza de los acontecimientos anexionados a la RFA. Su objetivo era preservar y potenciar el patriotismo constitucional para la Alemania ampliada. El acto público de toma de decisión democrática en ambas repúblicas era imprescindible.

²¹ Habermas, J., "La hora de las emociones nacionales. ¿Mentalidad republicana o conciencia nacional?. "De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿Un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?". La necesidad de la revisión de la izquierda: op cit... "La nación alemana". El País, 3 mayo 1990.

dible para asegurar la legitimidad y los valores liberal-democráticos. Los temores de Habermas no han llegado a plasmarse porque la cultura constitucional y democrática de la población ha resistido el embate lanzado por el nacionalismo étnico.

Proceso de integración europeo e identidad colectiva.

Después de la segunda Guerra Mundial Europa Occidental inició un proceso de unión económica y política en el transcurso del cual el Estado-nación a perdido centralidad, en favor de configuraciones multinacionales y postnacionales. La forma y ritmo de la construcción se ha basado en la economía, seguida de la administración para gestionarla. La integración ciudadana y democrática se ha ignorado. Tal proceso culminará en la unión monetaria y el banco central europeo, "aspirando" a que otras esferas les sigan.

Al acabar el siglo XX tres fenómenos replantean la relación entre ciudadanía e identidad nacional en Europa: 1) La reunificación alemana y la liberación de los estados bajo el dominio soviético; 2) La integración europea realizada bajo el motor económico, mientras los estados son desbordados por el marco multinacional creado; 3) Los movimientos migratorios del exterior recomponen la demografía de las naciones.

La integración económica a través del mercado y la integración política realizada por medios administrativos son formas de integración sistémica. La integración política a través de la participación y la integración social creando un plexo compartido de normas y valores son formas de integración social. El desfase entre la integración sistémica y la integración social en la construcción europea es inmenso. La relación entre el desarrollo capitalista y el desarrollo democrático europeo está completamente desequilibrada. Las formas democráticas de los estados miembros no pueden suplir la falta de un público europeo y unas instituciones de participación ciudadana. Cada vez más decisiones que afectan a las poblaciones europeas son tomadas al margen del control democrático. *Si deseamos mantener la cultura política republicana es urgente desarrollar la ciudadanía europea. El camino es institucionalizar los principios constitucionales a escala europea y potenciar la formación de una opinión pública europea.* El patriotismo de la constitución arraigado en las formas de vida de un futuro Estado federal europeo es para nuestro autor la solución a un mosaico de formas de vida diversas en un marco común de integración que sólo puede realizarse a través de principios abstractos.

LA RELACIÓ ENTRE VALORS I COMPORTAMENTS

Jesús Vicens

Introducció

En aquest escrit volem tractar la vinculació entre la conducta social i individual i els valors, més o menys explícits, que justifiquen les actituds i els comportaments de les persones. Distingim, per una banda, diferents nivells de comportament, i introduïm, per l'altra, una polaritat entre racionalització i percepció. Ambdues són bases que orienten la manera de comportar-se. Volem també ressaltar que aquesta polaritat és tensa.

Establim seguidament, i com a primer punt, la hipòtesi que els tres elements més decisius del comportament: percepció, valors i idees, estan en una relació jeràrquica segons la qual la percepció que tenim de la realitat ens duu a infondre valors i significats a les nostres accions i a elaborar idees. Voldria, com a punt 2, assenyalar la configuració d'un canvi social que es dona al nivell de la consciència per mor d'un canvi en la manera de percebre la realitat. El canvi de consciència té lloc amb una certa acceleració. Les crisis i les fluctuacions que observem en la societat actual apunten cap a aquests canvis. Finalment, en el punt 3, exemplificaré els moviments de canvi en un àmbit on la percepció està qüestionada i emergeix una nova consciència amb diferents valors i idees; aquest és el medi ambient.

Tant els valors que atribuïm als objectes materials com els símbols que defineixen les situacions socials configuren les formes del comportament. També les relacions personals i les aspiracions interiors constitueixen, davant la nostra consciència, un estil en la manera de fer. Els valors i símbols són expressions complexes de la sensibilitat i de la cultura humana perquè infonen significats.

Els quatre nivells de comportament on podem observar la complexitat de la conducta humana, que introduïm breument per a la comprensió del tema, són:

1. El nivell material i corporal dels objectes, és a dir, la nostra relació directa i sensitiva amb les coses que conformen l'espai.
2. El nivell simbòlic de la convivència col·lectiva, és a dir, la interacció social segons els papers assignats i les institucions que els donen suport.

3. El nivell personal i íntim del tracte emotiu i afectiu interpersonal, és a dir, la comunicació no mediatitzada pels papers assignats sinó directament expressada pels sentiments i la percepció subjectiva.

4. El nivell de la pròpia consciència, és a dir, les intuïcions, les aspiracions, les creacions, les sensibilitats, i altres que constitueixen un vincle d'unió amb l'ésser.

Òbviament, en la realitat de cada dia aquests nivells de comportament que hem distingit es donen simultàniament. No hi ha clares diferències sinó èmfasis segons la situació en què ens trobem. La combinació dels quatre nivells de comportament requereix un «art de viure» més que unes hàbils tècniques de conducta o unes pautes estratègiques en la manera de fer. Un «art» que s'ha de cultivar des dels components de la personalitat de l'individu, però, sobretot, obrint la capacitat de percepció.

Aquí, els components institucionals d'una cultura poden ser beneficiosos segons el rerefons valoratiu i ideològic que tingui. «L'art de viure» depèn de la cultura que el sustenta, encara que l'individu i la seva personalitat siguin les manifestacions més prominents d'aquest art. La personalitat representa el nucli del comportament, no obstant això, no pot deslligar-se del medi que l'envolta.

La societat moderna ha convertit les institucions en formes de comportament massificades en les quals es perd tant «l'art de viure» com la personalitat. La qual cosa fa que el nivell simbòlic de les representacions socials quedi molt reduït a comportaments automàtics a partir d'imatges prefixades. En canvi, en les cultures no modernes es conserva un «art» en la manera de fer que combina creació i tradició, una socialització subjectiva que ressalta les qualitats humanes dels mestres i líders. El tema, en els nostres dies, és peculiar perquè les cultures no modernes estan immerses en països dependents, els quals estan supeditats políticament a l'estil de la societat moderna europea o americana i dominats econòmicament per la modernització dels països rics.

El comportament social i el valor que atribuïm a les coses materials, als símbols i a les representacions socials, als sentiments i a la consciència, tot allò que entra en relació amb nosaltres, té, endemés, una polaritat contraposada. Dues forces d'atracció que imbueixen complexitat a l'hora d'actuar.

Això és:

a) *La percepció de la realitat* en forma d'intuïció, copsament, vibració, etc., l'adquisició directa de coneixement. Sabem sense paraules i sense saber el perquè. És la percepció que s'ubica en l'hemisferi dret del cervell.

b) *La racionalització de la realitat* en forma d'idees, ideologies, normes, institucions, etc., el coneixement adquirit en la socialització. Sabem perquè hem après. És la raó que codifica l'hemisferi esquerre del cervell.

Una força, la percepció, requereix la qualitat receptiva, l'altra, la racionalització, requereix la qualitat interceptiva.

La societat moderna s'ha decantat per la segona força de la polaritat i ha frenat la primera. Ha creat, com a conseqüència d'això, una enorme tecnologia i una ciència sofisticada. Són productes de la racionalització. Però ha limitat i condicionat, com a cultura racionalista, el comportament de les persones i els seus valors a l'àmbit de la raó.

Això és el que ha entrat en crisi i fa que emergeixi una consciència social que vol recuperar la qualitat receptiva de la percepció. La polaritat entre les dues forces està en tensió. La mateixa tensió que hi ha entre un i altre hemisferi o entre els diferents nivells de la ment humana. Per a uns, per exemple, disposar dels avenços tecnològics moderns

com ara un telèfon mòbil pot representar un gran avantatge comunicatiu, per a altres, en canvi, representa una gran dependència. Es tracta d'un valor. No obstant això, com a cultura racionalista, la societat moderna imposa el telèfon mòbil, i la discrepància inconforme d'altra gent posa en qüestió el valor d'aquest racionalisme en adonar-se de les limitacions que genera.

Hi ha, per tant, una tensió cultural que fa que les bases valoratives quedin qüestionades i els comportaments siguin ambivalents. Sabem que la cultura és molt poderosa a l'hora de condicionar la percepció de les persones i d'influir en el seu comportament, sigui una influència intel·ligent o estúpida. Davant els desafiaments actuals de la humanitat, per exemple, el medi ambient, l'estabilitat demogràfica, la convivència entre els països, o altres, es veu una influència ambigua de la cultura. Tot i ser poderosa, les respostes no tenen la intel·ligència de beneficiar el conjunt, tot sabent que, un cop destruït aquest, la particularitat desapareix. Tot i l'embolic de l'ambigüitat cultural, les noves percepcions que emergeixen són també molt poderoses.

Construïm la realitat amb el poder d'aquesta polaritat. No obstant això, també percebem «altres realitats», que no construïm, amb una sensibilitat molt vinculada a la salut corporal.

1. *Percepcions, valors i idees com a substrat del comportament*

Cap al final dels anys cinquanta apareix un debat intel·lectual als Estats Units i a tot l'Occident, del qual la sociologia es fa ressò. Aquest és: el dilema individualista que, per una banda, posa en relleu la fenomenologia de Husserl i l'etnometodologia de Garfinkel, i el dilema col·lectivista que, per l'altra, predomina a la societat americana, bé en el funcionalisme de Parsons, bé en la teoria del conflicte de Rex i Darhendorf. Ideologies i paradigmes de la interacció social que deixen una empremta en el comportament social. Un debat que posa en relleu la pregunta: qui construeix la realitat social? les institucions, estiguin ben ajustades o estiguin en conflicte? o la consciència més subjectiva (Peter Berger) i més oberta a la percepció (fenomenologia)?

Aquesta referència és només per il·lustrar en termes sociològics la polaritat assenyalada. Per una banda, l'individu i la consciència, que és més que racionalització, i que construeix la realitat a partir d'allò que percep. I, per altra banda, la col·lectivitat, o els grups, amb una interacció social, que també construeixen la societat en forma de normes i institucions.

És una projecció en l'àmbit intel·lectual de la polaritat que vull posar en relleu respecte als valors. Polaritat que hem definit com a percepció i racionalització. El ressò d'aquesta discussió s'ha accentuat en cada dècada que ha transcorregut. El nivell actual de tensió social ha augmentat per discrepància de valors i d'interpretacions subjectives del funcionament de la societat. Principalment, perquè han augmentat els graus de perill dels desafiaments mundials.

Volem indicar a continuació la vinculació entre els valors, les idees i les percepcions. Són tres components que defineixen l'ésser humà i constitueixen el substrat del seu comportament, individual i cultural. L'esquema que seguim és el següent: els valors cohesionen el comportament, i tant les idees com les percepcions es mouen al seu entorn. Les percepcions són una experiència directa de la realitat i per això són a la base, i les idees apareixen com una experiència elaborada de la realitat o com un procés de socialització, i per això destaca la conducta externa o social.

Amb paraules metafòriques podem dir que el comportament està nucleat pels valors, i tant les idees com les percepcions generen una òrbita al seu voltant. La força de les idees i l'amplitud de les percepcions seran les que concediran la significança als valors. Cal ressaltar que aquest conjunt, que genera un camp d'influències sobre el comportament de l'individu, de la societat i de la cultura, pot ser indistintament conflictiu o harmònic.

El moment actual es caracteritza a tot el planeta perquè és sociològicament conflictiu. Hi ha una crisi profunda de valors. Els països desenvolupats estan, per exemple, entre el confort del nivell de vida per una banda, i la insatisfacció de la baixa qualitat de la vida, per l'altra, amb aspectes com la salut, el medi ambient, la comunicació humana o el sentit de la vida. Crisis urgents d'aquest segle, el deteriorament mediambiental per tal d'obtenir rendes altes, i l'alteració dels sistemes ecològics vitals, en són exemples. I, els països pobres, que constitueixen tres quartes parts de la població mundial, es troben en la mateixa crisi. Les seves necessitats prioritàries d'aliments, sanitat, educació i ordenació del territori confronten amb una economia de dependència, igualment destructiva per al medi ambient, sota el pretext d'obtenir divises, sense impulsar el desenvolupament autònom.

Individualment, la crisi es manifesta amb una pèrdua d'identitat de la socialització apresada, bé sigui per l'acceleració en què tenen lloc els canvis tecnològics, sense una suficient assimilació psicològica i de mentalitat, bé sigui per la marginació a la qual es veu sotmesa molta gent com a conseqüència de les fluctuacions polítiques i econòmiques. Una societat que només té lloc per a uns quants i en un període relatiu de la vida, el que fa referència al treball, és una societat malalta: una cultura que ha generat una gran marginació, en la qual grups d'edat importants com ara infants i gent gran experimenten igualment una consciència de marginació. Els joves troben moltes dificultats per integrar-se socialment. La identitat està contaminada per les dificultats d'un reconeixement. D'altra banda, els mateixos grups marginats i marginals generen una subcultura pròpia que fa emergir, en ells mateixos, noves identitats.

Actualment, les idees fluctuen més acceleradament a causa de la tecnologia de les comunicacions, encara que també més superficialment. L'àmbit de la racionalitat s'ha amplificat amb la cultura moderna i s'ha relativitzat alhora amb el reconeixement de les cultures no modernes, i en les maneres de fer dels països dependents. En aquest sentit, ha emergit una pluralitat d'ideologies polítiques i religioses que expressen diferents racionalitats.

Idees, ideologies, tradicions i institucions diverses arreu del món assenyalen una situació mundial de crisi entre nord-sud, entre est-oest, entre musulmans i occidentals, etc., que ens remet a la profunda crisi de valors en la qual transita la societat humana i a la qual cap país ni cap cultura per si sola no pot aportar una solució definitiva ni universal.

Les idees confrontades en forma d'ideologies polítiques, religioses i econòmiques que ens situen davant la crisi humana de valors exigiran un canvi substancial en l'altre aspecte oblidat per la cultura moderna, això és: la percepció. La qualitat receptiva i globalitzadora de l'hemisferi dret. I aquí les teories de la psicologia humanista com la fenomenologia i el diàleg intercultural tenen la possibilitat d'una aportació fructífera.

2. La configuració del canvi: crisis i fluctuacions

La percepció, l'altre punt de la polaritat en òrbita al voltant dels valors, està més imbricada en la psicologia profunda, en la qualitat de l'ésser. Tot i que les condicions

socials de riquesa o de pobresa, de domini o de dependència, de llibertat política o d'opressió, condicionen l'ús i el desplegament de la percepció humana, és una dimensió no desenvolupada suficientment en la nostra societat moderna. Així com en la confrontació d'idees i de racionalitats aquestes es poden posar en conflicte, les visions i les percepcions, individualment o culturalment, són irreductibles. La confrontació té lloc en un context en el qual s'ha de reconèixer la pluralitat i s'ha de tenir una actitud global.

Les crisis de personalitat són crisis d'idees, de referències, de saber-se situar en el lloc apropiat. No obstant això, les crisis d'identitat són crisis de percepcions. La identificació, sigui d'un individu o d'una cultura, demana percepció, copsament i vibració amb la realitat.

La hipòtesi que proposem és que, si configurem una jerarquia dels tres aspectes esmentats: valors, idees i percepcions, de manera que la percepció se situï a la base dels valors i la racionalitat se situï a la superfície, obtenim una visió que supera la fragmentació de les dimensions humanes i l'opció racionalista de la polaritat. Seria una superació en l'àmbit de la concepció del món de la crisi de la societat actual. Això vol dir que la guia bàsica de la nostra conducta individual i social ha de provenir de la percepció que copsem de la realitat, això és, de la qualitat receptiva per entendre-la. I les idees han de racionalitzar i justificar aquestes percepcions. Les idees han d'estar al servei de la percepció que tinguem de la realitat i no a l'inrevés.

Estem en un moment de canvi significatiu de la consciència col·lectiva, en la qual, per exemple, es comença a intuir la unitat de tot el planeta i es comença a sentir la validesa d'una visió global tant de les crisis com de les solucions.

La societat moderna ens ha conduït a l'abisme de catàstrofes, i aquí és on percebem la gravetat del problema, les crisis, i la vitalitat del planeta i dels seus ecosistemes, les solucions. I percebem que ambdues coses no poden tractar-se des d'una anàlisi científica o econòmica, ni tan sols des d'una actitud racionalitzadora del que s'ha fet i aplicar unes polítiques estrictes. Això pot ser convenient, però, per ser eficient, cal, com defensem en aquesta hipòtesi, un canvi en la visió del món, en la consciència dels individus. L'autèntic problema i la solució és a la ment de l'home. Per això mateix, ressituar la dimensió perceptiva, però conservant la tensió de la polaritat, és el punt d'equilibri que es necessita. És a dir, reconciliar les divisions de la psique humana dutes a terme pel racionalisme modern.

Valorem, d'altra banda, l'experiència intuïtiva i sensible de moltes cultures no modernes en aquest canvi de consciència que pot contribuir a harmonitzar el desequilibri configurat per la modernitat, pot reinvertir el procés actual que ha dut a un ofegament de la capacitat receptiva, i pot facilitar un reconeixement, novament, del misteri de la realitat i possibilitar-hi la immersió.

Les idees tenen un lloc definit i específic dins el coneixement, però distint del que prové de la percepció. La ciència moderna utilitza un llenguatge abstracte que són les matemàtiques i crea una instrumentalització que és la tecnologia. No obstant això, no pot explicar molts aspectes de la realitat que romanen inexplicables, però que la percepció pot copsar. L'home té capacitat de percebre i interactuar amb el desconegut, encara que la seva capacitat de raciocini no pugui aportar cap justificació.

Reinvertir el procés vol dir, al nostre entendre:

a) Reconsiderar la base que constitueix tot comportament, això és: la qualitat receptiva i la capacitat d'observació del medi, distinta a la manipulació, l'assaig i l'experimentació d'aquest.

Aquí les cultures no modernes poden aportar un gran coneixement. Tres exemples, entre molts d'altres, poden il·lustrar aquesta proposició. Un, la cultura dels bauls a Bengala Occidental (Índia), amb les seves cançons i danses, vinculades a la naturalesa i a l'esperit que la sustenta, que estan orientades, entre d'altres, a obrir la capacitat perceptiva de l'individu i del grup. Dos, el *dhikr* i l'*hadra* dels sufis a Korba (Tunísia) tenen, també, entre d'altres, aquesta finalitat d'obertura. Un tercer exemple, la cultura *huichol* (Mèxic) és una de les que més lluny ha arribat pel que fa a saber alterar la consciència perceptiva i tractar més directament amb el misteri de la realitat.

La cultura moderna, en canvi, molt coneixedora de la racionalitat científica, és una gran desconeixedora del potencial que representa la percepció humana, excepció feta de l'esforç de la psicologia humanista i transpersonal i d'altres paradigmes en ciències socials. L'avenç, en aquest sentit, és reduït, encara que enormement important. El que ha fet la ciència convencional és ofegar-los a l'empara de la manca de proves racionalistes del sovint discutit «mètode científic». El diàleg intercultural serà el marc dintre del qual aquests corrents no convencionals i nous paradigmes podran desenvolupar-se.

b) Atorgar valor, a partir de la qualitat receptiva de l'home, als quatre nivells de comportament que assenyalàvem al començament, això és: el nivell material i corporal; el nivell simbòlic, el nivell personal i íntim i el nivell de la consciència. Una valoració que tindrà l'empremta de la significació provinent de la percepció.

La configuració d'un sistema jeràrquic, en el qual la percepció és a la base dels valors que han d'orientar el comportament a través d'unes idees i uns significats, aporta una directriu nova a la conducta. Les idees són el vehicle dels valors i no «fins» en si mateixos. Tampoc no són proposicions que abastin tota la realitat. La confusió s'ha creat en el moment en què la societat moderna considera les idees com a «fins» últims de la realitat. Per exemple, la democràcia parlamentària és una idea que ha assolit més importància que el valor que vol reflectir, això és, la participació de la gent en els assumptes col·lectius. I ha passat a ser un «fi», quan només hauria de ser un mitjà per a la participació. Un mitjà que podem considerar obsolet, ja que els ciutadans podríem, amb instruments telemàtics, participar periòdicament en les decisions polítiques sense necessitat d'intermediaris. Considerar les idees com a «fins» últims de la realitat és un error que pertany a la història del pensament europeu.

3. *Les actituds davant el medi ambient: l'imperatiu ecològic sobre el comportament individual i social*

Un dels àmbits on es posa en evidència la percepció que tenim de la realitat i el valor cultural que li atorguem, és la sociologia del medi ambient. Ens podem plantejar la problemàtica del medi ambient, des de l'angle de la sociologia, per observar els comportaments.

El tipus de relació que establim amb el medi ambient indica el grau de sensibilitat i de consciència del que significa, és a dir, el valor que li atribuïm i la percepció que en copsam. Canvia radicalment l'actitud si l'interès pel medi ambient és d'explotar-lo per obtenir uns beneficis particulars o equilibrar-lo per aconseguir una riquesa de conjunt.

Trobem diferents comportaments sociològics davant diferents actituds culturals. La societat moderna valora el medi ambient com un marc d'aprofitament i de benefici ajustat a la ideologia de l'economia moderna. La premisa bàsica d'aquesta és el lucre, i això justifica una consciència explotadora. Si observem, per altra banda, els indígenes

d'Amèrica, la terra és el vehicle sagrat de comunicació amb el gran esperit que els vincula a tot l'univers. Si ens acostem a les idees dels moviments ecologistes, per indicar un altre exemple, veiem que el medi ambient és un sistema vital complex que, en alterar-lo, pot produir reaccions destructives, tot i l'enorme capacitat d'autoregeneració de la terra.

Hi ha altres exemples, pero tots assenyalen que estem davant idees, valors i percepcions ben diferents d'un imperatiu que és l'ecologia. Els diferents comportaments que sorgeixen són irreductibles, i per això mateix, es troben en un conflicte mortal. La consciència que els justifica es basa també en una percepció irreductible. Són irreductibles a causa del caràcter imperiós de l'ecologia.

Aquest exemple té una importància especial per a la supervivència dels sis mil milions de persones que poblen el planeta, juntament amb uns deu milions d'espècies vivents diferents, amb tot el dret i la dignitat d'habitar igualment la Terra. L'exemple és adequat perquè toca directament aspectes fonamentals de la percepció com ara: el sosteniment de la vida, la qualitat i la riquesa de la interacció entre les espècies o els cicles vitals de regeneració.

La percepció del medi ambient que ha imposat la modernitat, amb la ideologia del creixement il·limitat, posa en joc, per primera vegada en la història, les amenaces de desaparició de l'espècie humana. Aquesta espècie devora, com un càncer, els elements bàsics que nodreixen la vida. També ha generat la probabilitat que desapareguin totes les espècies, a més de la humana, i la Terra hagi de reiniciar un nou cicle d'evolució. Aquestes alternatives són possibles. Per això és important reflexionar sobre la psicologia de l'home modern i debatre conjuntament la percepció que es té de la realitat i les idees que se'n fan.

Repassem la sociologia d'aquesta problemàtica. Partim del fet que la crisi ecològica representa una de les crisis més greus que hi ha hagut sobre el valor atribuït al medi ambient. I, per això mateix, fa que la modernitat pateixi una crisi de valors. L'ocupació de la població activa, les relacions internacionals, la dona, el desenvolupament, la pacificació, totes estan en situacions crítiques per mor de concepcions inviables. Els valors moderns fallen. El medi ambient mostra l'imperatiu irreversible dels valors egoistes de la modernitat i indica un desafiament crucial.

La societat moderna ha interferit en:

a) Els cicles vitals de la vida: l'aigua; el clima, amb l'efecte hivernacle; la fertilitat de la capa superficial de les terres de cultiu, desertitzant-les; l'atmosfera, que ha enverinat; la biodiversitat dels boscos tropicals, que ha destruït.

b) Els components sociològics: ha produït l'explosió demogràfica, la fam, les malalties, l'aigua contaminada i la misèria.

c) La vida d'algunes cultures indígenes, que ha exterminat amb les seves llengües, els coneixements i les savieses. Aquestes cultures han passat de 6.000 els anys cinquanta a 4.000 els anys vuitanta, i segueixen reduint-se.

Aquests fets donen un caràcter imperatiu a la crisi ecològica. La no superació de la crisi pot representar, com hem dit més amunt, la pèrdua de la vida de l'home i de la majoria de les espècies. Tant el Club de Roma com l'Institut Worldwatch de Nova York han recollit prou dades i informació per indicar que ja s'ha arribat a uns llindars de destrucció i irreversibilitat. De fet, el planeta no alimenta tota la població humana, i encara que es coneguïn models potencialment possibles, la realitat és la mort per manca d'aliments.

Les variables que configuren el medi ambient entren de ple, al nostre entendre, en l'anàlisi d'aquest simposi. Dependrà del valor que atorguem, en un futur immediat, a l'equilibri ecològic i a les seves lleis. Això només és possible amb la qualitat receptiva que dèiem al principi. Una qualitat que ens permeti canviar la percepció de la realitat i faci suficient impacte a la consciència per tal de canviar el comportament, indiferent i explotador, sobre el medi ambient. El sentit que s'atribueix a les coses, als símbols, a la intimitat i a la consciència, és a dir, al quatre ordres de comportament assenyalats, farà que la conducta individual i col·lectiva s'orienti en aquesta direcció de la superació de la crisi.

Hi ha un recurs sociològic a favor de la superació, això és, el diàleg entre les diverses cultures amb la voluntat d'intercanviar coneixements. El contacte directe de cultures indígenes amb el medi ambient fa que els savis indígenes coneguin misteris de la natura desconeguts per la civilització moderna, per exemple, el benefici curatiu de plantes silvestres. El 90 per cent de la vegetació tropical segueix sent desconegut per a la ciència moderna i probablement no per a aquestes cultures. La dificultat en un possible diàleg rau en la percepció que tenen i el valor que atribueixen a les coses. Per exemple, la visió d'un professor o d'un xaman del que és un ecosistema tropical fa difícil la comunicació, és a dir, la visió científica i la visió sagrada xoquen en el nivell del racionalisme, però no necessàriament en una concepció global de les dimensions de la persona. Un diàleg fecund pot permetre extreure el millor de cada visió.

Estem davant un tema decisiu, el medi ambient, pel que fa referència a la percepció individual i social. Les actituds de la societat moderna segueixen sent les d'ignorar el problema i relegar-lo en mans de la ciència i de la tecnologia moderna. Aquesta (la ciència moderna) no només no presenta cap solució, sinó que és una de les causes de la ruptura en l'equilibri de molts ecosistemes. La sacralitat de les cultures antigues tampoc no té suficient ressò davant els fòrums internacionals. I els moviments ecologistes, tot i l'impacte des dels anys setanta, no són suficientment considerats pels governs, els quals no poden incloure les polítiques que defensen perquè això implicaria un canvi en el sistema. Els governs duen a terme una política que preservi el sistema social i polític modern.

El caràcter imperatiu de la crisi ecològica ens situa en un debat que no pot ser ideològic. Els fòrums internacionals mostren les limitacions que tenen en el diàleg degudes a les idees amb les quals inicien els debats. Molt sovint es limiten a una negociació de poder polític de les ideologies presents. Entenem l'imperatiu ecològic com un debat de percepció. Un imperatiu imposa una visió de la realitat que no és ideològica. L'exemple del medi ambient és evident en aquest sentit. La destrucció del planeta no és ideològica, és perceptiva: ens hem equivocat quan hem cregut que el medi ambient era mecànic, en lloc d'ecològic. I és aquest canvi de percepció el que urgeix. Saber que un ecosistema és un complex de formes de vida que requereix un comportament diferent al que s'aplica a la matèria. Quan alguna cultura sacralitza aquesta situació, potser al darrera hi ha una intel·ligència superior a la de l'enginyer.

Un cop es copsi la gravetat de la crisi ecològica, una alteració destructiva global del medi ambient, es podran aplicar polítiques i intervencions eficients en la reinversió del procés destructiu (àmbit de les idees), que s'ajustin a una consciència col·lectiva que s'ha inclinat cap a una percepció sensible i vital del medi en el qual vivim.

La consciència mediambiental, tant als països rics com als països pobres, ha creat un impacte qualitatiu imparable. La sensibilitat pel medi ambient no és exclusiva d'alguns

països. Als cinc continents hi ha projectes de desenvolupament econòmic autònom respectuós amb el medi ambient, això és, de regeneració dels cicles ecològics vitals i reciclatge de la producció.

Investigacions i projectes de desenvolupament autònom, d'una banda, i els moviments socials de defensa del medi ambient, de l'altra, estan canviant les idees sobre la gestió mediambiental, i això és degut a la percepció distinta de la Terra. La hipòtesi Gaia de Lovelock, per exemple, defensa que la Terra té les funcions d'un ésser vivent. Igualment, la simpatia per les terres sagrades dels indis, un altre exemple, i l'adhesió a les lluites ecologistes fa que considerem seriosament la perspectiva d'una consciència global, i el planeta com la pròpia casa.

El medi ambient és un marc de referència que permet observar les actituds i els comportaments, individuals i socials, tant en una escala global com en una escala reduïda.

.

Per acabar volem recapitular el que hem vist fins ara, i ressaltar la labor de la filosofia i de les ciències socials en la transformació de la consciència i en la percepció de la realitat:

1. Tenim, d'una banda, els quatre nivells de comportament: corporal, simbòlic, íntim, interior.

2. Observem, per altra banda, una polaritat representada per la percepció i la racionalització.

3. Ubiquem les percepcions, els valors i les idees com a maneres irreductibles de coneixement.

4. Establim la hipòtesi d'un ordre jeràrquic entre els tres aspectes, que fóra un sistema d'interrelació superador de la crisi.

5. Considerem que per reinvertir el procés de deteriorament és imprescindible un canvi en la consciència social, i aquest prové d'una obertura en la nostra capacitat receptiva.

6. Exemplifiquem el canvi amb el medi ambient. Un aspecte sociològic vital on estan reinvertint-se la percepció de la realitat, els valors i les idees que li atribuïm.

La labor de la filosofia, la psicologia humanista i d'altres enfocaments de les ciències socials en la transformació de la consciència és lloable i mereixedora d'un reconeixement. Confiem en un debat que pugui contribuir a formes de comportament individual i col·lectiu molt més profundes i enriquidores per a l'ésser humà, on les percepcions, els valors i les idees tinguin una interrelació fecunda que orienti i lideri un canvi que superi la crisi actual de l'home. Una crisi que no és individual però que passa per cada individu. No és tampoc social, però passa per totes les configuracions col·lectives: institucions, organitzacions, grups... És una crisi de l'ésser que defineix la condició humana. Una crisi de consciència. La resolució ha de situar-se en el àmbit de les cultures de cada territori i llengua.

Tal com els mestres d'aquest paradigma, Maslow, Wilber, Huxley..., han assenyalat, les fronteres de la consciència són fictícies, i el potencial humà és enorme i inexplorat, i pugna per manifestar-se. Si és així, el planeta amb els ecosistemes i les cultures amb les savieses en seran els primers beneficiaris.

Bibliografía

ALEXANDER, Jeffrey

(1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Tedisa, Barcelona.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Th.

(1983). *La construcción social de la realidad*. Amorrórtu, Buenos Aires.

BROSSE, Thérèse

(1981). *Conciencia-energía*. Taurus, Madrid.

BROWN, Lester R.

(1993). *La situación en el mundo* (Instituto Worldwatch). Ed. Apóstrofe, Madrid.

CASTANEDA, Carlos

(1988). *El conocimiento silencioso*. Swan, Madrid.

LOVELOCK, J.; SAGAN, C.; PANIKKAR, R. [et al.]

(1990). *Simposium sobre la Tierra*. Kairós, Barcelona.

MASLOW, A.

(1983). *La personalidad creadora*. Kairós, Barcelona.

MEADOWS, Donella [et al.]

(1993). *Más allá de los límites del crecimiento* (Club de Roma). Círculo de Lectores, Barcelona.

PORRIT, Jonothon [et al.]

(1991). *Salvemos la Tierra*. Círculo de Lectores, Barcelona.

ROSZAK, T.

(1985). *Persona/Planeta*. Kairós, Barcelona.

RUSELL, Peter

(1991). *La tierra Inteligente*. Gaia, Madrid.

VICENS, Jesús

(1995). *El valor de la salud*. Siglo XXI, Madrid.

WILBER, Ken

(1989). *El proyecto Atman*. Kairós, Barcelona.

Taula (UIB)
núm. 25-26, 1996

Estudis

LA INTERACCIÓN ENTRE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: ACTITUDES DE LOS ESTUDIANTES*

Ángel Vázquez Alonso i M. Antonia Manassero

RESUMEN: Este estudio analiza las actitudes y creencias de los estudiantes de todos los niveles del sistema educativo sobre algunos aspectos concretos de la interacción entre la sociedad y la ciencia y la tecnología, tales como la financiación pública (preferencia sobre la ciencia o la tecnología y condiciones de la subvención), el control social, la planificación y la influencia de la sociedad sobre la ciencia y tecnología. Las actitudes de los estudiantes están en una posición general ecléctica, considerando que sociedad y técnicos deben colaborar en los aspectos citados, pero aparecen algunos rasgos que muestran una cierta tendencia tecnocrática, es decir, dando prioridad a las decisiones de los técnicos. Desde la perspectiva educativa el estudio ofrece una evaluación diagnóstica de las actitudes previas de los estudiantes sobre estos temas que son un prerequisite para conseguir la construcción de aprendizajes significativos.

ABSTRACT: This paper analyses the attitudes and beliefs about some specific issues of the science-technology-society interaction on a sample of students belonging to all educational levels. These issues are the public funding of scientific research (preferences between science and technology, and investment conditions), the social control, the organisation of research, and the politic influence on science and technology. Students' attitudes show an eclectic position, suggesting that society and technicians must collaborate to make decisions about the former issues, but some emerging traits show a slight technocratic trend, meaning that some kind of priority is given to technicians. From an educational view, this study offers a diagnostic evaluation of students' previous ideas on these issues, which are some requisites to achieve constructive significant learning.

La naturaleza de la interacción entre ciencia y tecnología con la sociedad ha sido especialmente estudiada desde la perspectiva de la sociología del conocimiento (ver una revisión actualizada en González, Torres, Iranzo, Cotillo y Blanco, 1994). Los estudios de la vida en el laboratorio ponen de manifiesto que la imagen de la ciencia diseñada por los epistemólogos, actuando con métodos especiales, mentes privilegiadas, rigor, cohe-

(*) Estudio financiado por el Centro de Investigación Documentación y Evaluación (CIDE) del MEC a través de las Ayudas a la Investigación Educativa de 1992.

rencia y que opera de acuerdo con estándares universales o patrones preestablecidos, no coincide con la ciencia que se observa en el día a día, donde abundan las prácticas ocasionales, locales, contingentes y oportunistas (Woolgar, 1991).

Por otro lado, el análisis del discurso científico (Gilbert & Mulkay, 1984) analiza las creencias epistemológicas sustentadas por los científicos, a través de sus producciones verbales, habiendo encontrado que estas se muestran sobre todo como declaraciones legitimadoras de las decisiones técnicas, principalmente en los discursos de los actos formales de celebración (por ejemplo, la ceremonia de entrega de los premios Nobel), y se aprovechan para transformar los éxitos personales en virtudes del colectivo y reforzar la imagen tradicional de las actividades científicas como racionales, desinteresadas, objetivas, escépticas, etc.

Desde la perspectiva del relativismo empírico, el análisis de la replicación científica y del cierre de las controversias científicas sugieren que la validación del conocimiento científico se realiza a través de mecanismos fundamentalmente culturales, y no tanto algoritmizados, donde es decisiva la decantación hacia una de las posiciones en litigio de un grupo muy influyente de científicos, denominado el "core set" (Collins, 1985).

El análisis sociológico del conocimiento científico como una manufactura (Knorr-Cetina, 1981) sostiene que la actividad científica construye la naturaleza en base a múltiples procesos instrumentales, con una amplia dinámica de razonamiento práctico, que trasciende los límites del propio laboratorio, e incluso la comunidad científica, involucrando agencias de financiación, intereses económicos, industriales, gerentes de centros de investigación, editores de revistas, autoridades públicas, etc. (relaciones sociales transistémicas), y, que, dentro de la vida científica, constituyen el centro más importante de relaciones.

Recogiendo e integrando las ideas sugeridas por las aportaciones anteriores, la teoría del actor-red es la que mejor ha modelizado la interacción entre ciencia, tecnología y sociedad en una red donde se integran los sistemas científico-técnico, la naturaleza, los factores determinantes de las decisiones científicas y la sociedad. Este modelo no distingue entre naturaleza y sociedad sino que establece la existencia de cadenas de asociaciones entre las ideas, las máquinas, los grupos sociales, etc. La estructura de esta red, los puntos de paso, ponen de manifiesto que son las estrategias creadas por una voluntad humana las que crean las condiciones, a través de las traducciones, para difundir el conocimiento. Los mecanismos de inscripción (instrumentos, muestras, gráficas, textos, etc.), las estrategias retóricas y políticas de traducción de intereses de los actores, y, en definitiva, los factores identificados por la teoría del actor-red en la vida científica son los que establecen los puntos de paso obligados de la red que resultan los nudos fundamentales que explican las vías históricas del progreso científico (Latour, 1992).

La ciencia y la tecnología constituyen una institución social y cultural con una organización propia y conectada por múltiples caminos con otras instituciones sociales como el gobierno, el ejército, la educación, etc., como pone de manifiesto el modelo del actor-red, e interactuando en las dos direcciones, de modo que todos los elementos se influyen mutuamente.

En la actualidad, la eficiencia de ciencia y tecnología para resolver muchos problemas y mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos están fuera de toda duda, de modo que la inversión en investigación y desarrollo es una pieza clave de la planificación económica de los países, ya que a través de los descubrimientos y aplicaciones relacionados con la ciencia y la tecnología se consiguen aquellos objetivos, pero además, las

naciones y los grupos sociales mejoran su posición y aumentan su dominio sobre otros grupos. Por ello, la investigación se convierte en un elemento clave de la economía y prosperidad de las naciones, y en consecuencia, el interés de los gobiernos es dirigirla hacia sus fines y objetivos políticos, que pueden no coincidir con los objetivos y necesidades de la propia investigación diseñados por los técnicos, e incluso, en caso desviados, podrían diferir también del interés común de la sociedad y provocar efectos negativos de diverso orden.

Por otro lado, los proyectos de investigación punta actuales tienen una magnitud tan grande que hace necesario el acopio de cantidades ingentes de capital y recursos, imposibles para los particulares, y sólo al alcance de las grandes corporaciones industriales y económicas o de los gobiernos; en el caso extremo, existen algunos proyectos cuya magnitud y necesidades materiales y humanas superan con creces las disponibilidades, lo cual exige convenios intergubernamentales (por ejemplo, en física de altas energías). Esto hace que la imagen de la ciencia privada, y personalizada en las figuras de investigadores insignes, dominante en los siglos pasados haya sido sustituida por una ciencia masificada y extendida, que convierte a los gobiernos, a nivel planetario, en los auténticos dueños de la ciencia, por encima de los proletarizados científicos que la trabajan y desarrollan.

Ciertamente, en las sociedades desarrolladas actuales, ciencia y tecnología han alcanzado un nivel de desarrollo y un grado de interrelación mutua tal que la imagen popular de la tecnología como ciencia aplicada no sólo ha sido ampliamente superada, sino que al abrazar ambas el mismo cuerpo de conocimientos y el mismo método, resulta difícil, por no decir casi imposible, distinguir entre ambas. Posiblemente, las necesidades de la investigación y del progreso actuales tampoco harían muy útil o productiva tal distinción, por lo que algunos han propuesto el término tecnociencia para designar esta alianza y cuasi identidad que se da actualmente entre ciencia y tecnología. El desarrollo técnico siempre supuso un esfuerzo, un trabajo, y por tanto, la técnica ha estado siempre ligada a las finalidades y la organización del trabajo humano, la eficiencia de las herramientas y máquinas y la eficacia de las organizaciones productivas, y por ende, ligada a la economía y el poder económico y político a través, sobre todo, de las técnicas industriales y militares. Las enormes posibilidades alcanzadas por el desarrollo actual potencian el papel de la tecnociencia como instrumento de dominio y poder; la ambición de alcanzar el poder tecnológico corre el riesgo de subvertir el planteamiento de la técnica como simple medio de los humanos en el mundo, para erigirse en un fin en sí misma (reduccionismo del imperativo tecnológico), que transforma a la humanidad en instrumento de la razón técnica que deviene en fin (Queraltó, 1993), lo cual constituye un peligro al sentido humano que debe tener la actividad tecnocientífica.

La financiación de la investigación científica y tecnológica es, en principio, una cuestión predominantemente económica, pero que lleva asociados indisolublemente consecuencias de poder y dominio, a través de la utilización económica de los resultados obtenidos. Por ello, el control y las decisiones de planificación de la investigación son reclamados por los agentes financieros que la sostienen y subvencionan como un derecho legitimado por la propiedad del capital que permite las actividades de investigación. Por otro lado, el gran dilema ético que plantea el uso de los descubrimientos científicos y tecnológicos en interés general o particular, correcta o incorrectamente, y la organización democrática en la mayoría de los países punteros en investigación exigen la participación de los ciudadanos en el control de las decisiones sobre el sistema científico-técni-

co. Ambos polos generan una tensión dialéctica, que tiene como contrapunto alternativo a los tecnocientíficos y el papel que juegan en la toma de decisiones.

Estas breves consideraciones son suficientes para sugerir la tensión existente entre la necesidades de desarrollo intrínsecas a la ciencia y tecnología (en los sucesivo C&T), y las necesidades de los gobiernos o corporaciones que las financian. Estos necesitan rentabilizar las inversiones en términos de dominio o beneficios, generalmente a corto o medio plazo, mientras que la financiación es necesaria para el desarrollo de la investigación, en muchos casos en proyectos a largo plazo, difícilmente financiables o vendibles. Por ello también se habla de la tecnociencia como una actividad política, pues no sólo está penetrada por los intereses y los temas socio-económicos, sino que también emplean retórica, argumentación, persuasión, etc. para conseguir resolver todos estos problemas de control, toma de decisiones y desarrollo.

Este estudio analiza las opiniones de los estudiantes sobre algunos aspectos de la interacción entre la ciencia, la tecnología y la sociedad. En concreto se plantean los temas del control y subvención económica de la investigación, la planificación de la misma junto con el tipo de rentabilidad que cabe esperar o exigirle, en torno a dos cuestiones básicas: ¿quien debe decidir los temas que investigan los científicos?, ¿ellos mismos o la sociedad? o bien, desde otra perspectiva, ¿que grado de libertad/control debe tener la investigación?

Metodología

Instrumento

Las preguntas aplicadas plantean los temas de la planificación y el control de la ciencia y la tecnología. Todas ellas tienen un formato similar de opción múltiple: una frase inicial en el pie, que expresa el problema que se trata en cada una de ellas, seguida de las opciones múltiples para seleccionar, que representan un abanico completo de distintas posiciones o justificaciones respecto al problema planteado. En el caso de la cuestión tercera y quinta, la frase del pie es doble expresando, en estos casos, una afirmación y su negación sobre el tema planteado. La construcción de las cuestiones se realizó mediante una encuesta previa con estudiantes, de donde se obtuvieron las distintas opciones en cada cuestión, que reflejan la totalidad de las opiniones mayoritarias ofrecidas por las respuestas de los estudiantes sobre estos temas (Aikenhead, Fleming & Ryan, 1987).

Procedimiento

La metodología de campo consistió en encuestar (anónimamente) al alumnado en sus grupos de clase (en escuelas, institutos y universidad). Los estudiantes responden indicando su acuerdo o desacuerdo con cada una de las frases del pie, y después, los alumnos seleccionan la que se identifica con su propia actitud, como justificaciones o razones del acuerdo/desacuerdo manifestado. Aunque el planteamiento de opción múltiple solicitaba a los estudiantes la selección de una de las alternativas ofrecidas en cada cuestión, se dejaba la posibilidad de una respuesta abierta ofreciendo una alternativa "otras" para el caso que ninguna de las opciones incluidas en cada pregunta satisficiera la opinión de un estudiante. Las respuestas abiertas obtenidas fueron muy pocas (menos del 0.5% en todos los casos) y no ofrecieron ninguna novedad relevante (en la mayoría de

los casos son parafraseados más vehementes de alguna de las opciones ofrecidas), por lo que no se comentarán, aunque su tasa se incluirá en las figuras como última alternativa en los resultados de cada cuestión.

Los estudiantes han respondido expresando su acuerdo/desacuerdo con cada una de las frases que forman el pie de cada cuestión. En los casos en que el pie está formado por dos frases, el patrón más plausible de respuestas muestra que un acuerdo/desacuerdo con la primera frase puede considerarse equivalente a un desacuerdo/acuerdo en la segunda. Para facilitar la comparación de los resultados entre los grupos de acuerdo y en desacuerdo con ambas frases y para evitar la pequeña complicación que supone pensar en las equivalencias contrarias entre acuerdo con la primera y desacuerdo con la segunda, y viceversa, los resultados de acuerdo/desacuerdo para cada pareja de frases en cada cuestión de la figura 1 se han expresado en relación a la posición expresada por la primera frase; es decir, los resultados de acuerdo/desacuerdo de la segunda frase en la figura, se refieren a acuerdo/desacuerdo con la primera frase también (corresponden en realidad a la tasa de desacuerdo/acuerdo con la segunda frase, respectivamente), para que en la figura se pueda comparar directamente con la vista, sin necesidad de realizar cálculos mentales de invertir las posiciones y la medida de la escala.

Muestra

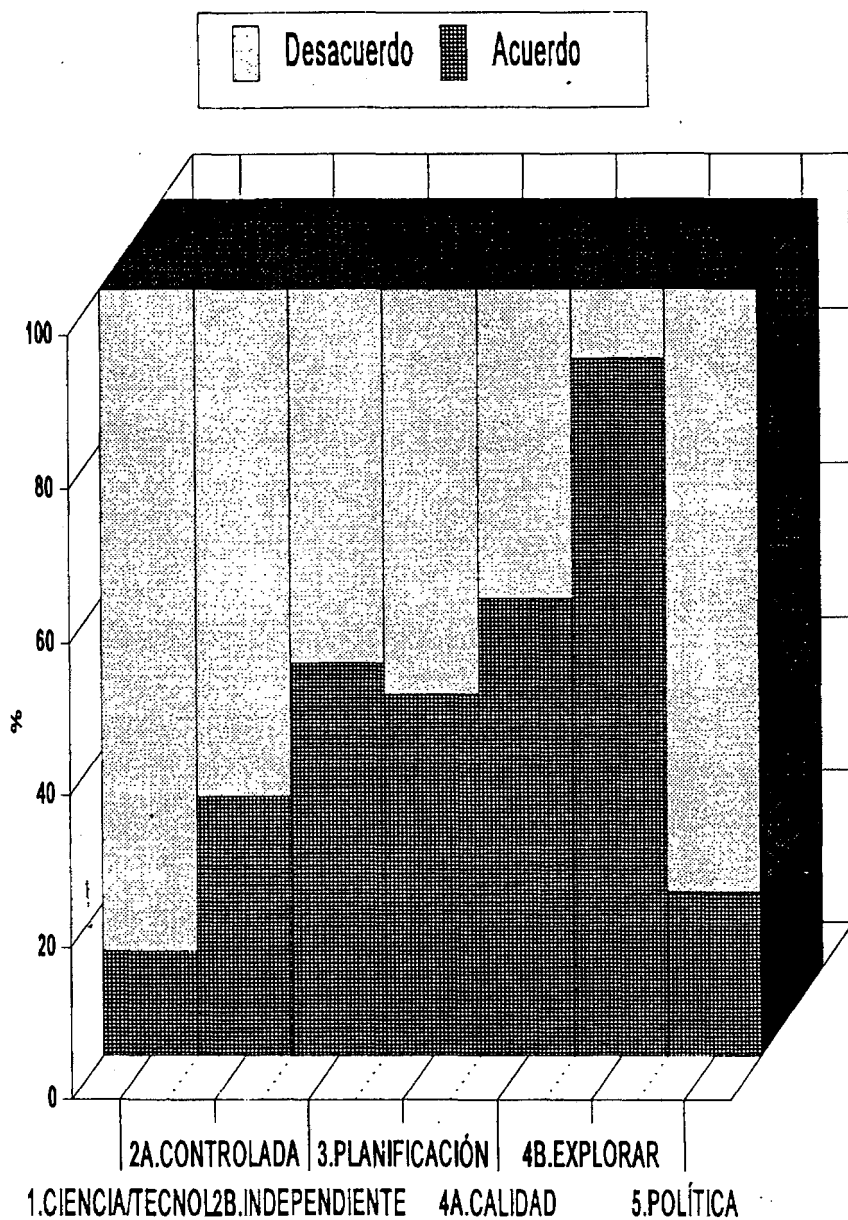
La muestra total de alumnado encuestada está compuesta por 2,675 estudiantes y es representativa de todos los niveles y modalidades del sistema educativo en Mallorca (último curso de EGB 10%, Bachillerato 29%, Formación Profesional 14%, Reforma 18%, Universidad 29%), de las especialidades de estudios científicas y no científicas, tanto en enseñanzas medias (letras, 59%, ciencias, 41%) como en los estudios superiores (letras, 66%, mixtas, 23% y ciencias, 11%) y equilibrada entre hombres (46%) y mujeres (54%). Para un nivel de confianza de 95,5%, y en la condición más desfavorable $p=q=50\%$, el margen de error de esta muestra es $\pm 1,6\%$, respecto a la población que representa, (Vázquez & Manassero, 1995a).

Las cuestiones cuyos resultados se presentan aquí estaban repartidas en tres cuestionarios diferentes contestados aleatoriamente por cada uno de los grupos de la muestra, de modo que aproximadamente, la muestra válida que responde cada cuestión se sitúa por encima de los 800 individuos, oscilando ligeramente en cada pregunta debido a las omisiones y a las respuestas no válidas habidas.

Resultados

La primera cuestión plantea la prioridad de inversión entre la investigación tecnológica y la investigación científica, según la rentabilidad de los resultados que una y otra ofrecen, y su incidencia sobre la calidad de vida de los ciudadanos. Una abrumadora mayoría de respuestas está en desacuerdo con la frase del pie (86%), por tanto, la gran mayoría de los estudiantes no creen que para mejorar la calidad de vida deba concederse prioridad a la investigación tecnológica sobre la científica (figura 1).

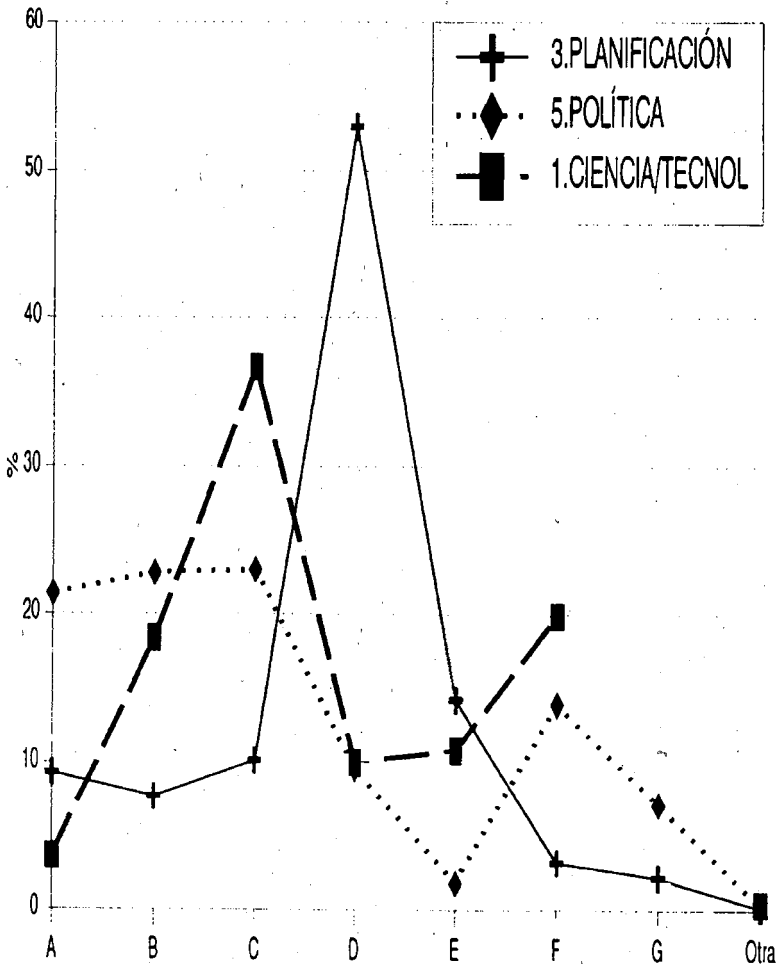
FIGURA 1. TASAS DE ACUERDO/DESACUERDO



Las razones que se proponen entre las alternativas de la cuestión recogen una posición favorable a la tecnología (A) y dos favorables a la ciencia (D y E), junto con otras tres eclécticas que apoyan ambas con diferentes razones (B, C y F).

La distribución total de frecuencias de respuestas sobre las diferentes alternativas (figura 2) indica que la respuesta más frecuente (37%) es la posición ecléctica C (ambas, C&T, aportan ventajas para la sociedad), seguida (en torno al 19% cada una) por las otras dos posiciones eclécticas (B y F). La respuesta de acuerdo/desacuerdo con la frase del pie sugería que la posición de los estudiantes respecto al dilema entre C&T se decanta por dar una prioridad de inversión a la ciencia, pero los resultados de la selección de alternativas matiza mucho la actitud, que parece más bien ecléctica, en el sentido de apoyar la C&T simultáneamente, puesto que ambas aportan beneficios, se consideran relacionadas y que deberían considerarse las necesidades de una y otra.

FIGURA 2. CIENCIA/TECNOLOGÍA PLANIFICACIÓN, SOCIEDAD



Por otro lado, las posiciones B y C (que reúnen más del 50% de las opiniones) representan una posición de beneficios sociales, por tanto se podría añadir que la opinión reflejada, no sólo es ecléctica sino que se justificada mayoritariamente por los beneficios, tanto sociales como de curar enfermedades, que se siguen de la inversión en C&T simultáneamente.

La posición fuertemente crítica con la tecnología (E), que achaca a esta los negativos resultados de algunas aplicaciones tecnológicas (bombas, polución, etc.) cuenta sólo con un débil apoyo de los estudiantes (en torno a un 10%), aunque la opinión más minoritaria es la que se refiere a la preferencia por la inversión en tecnología (A).

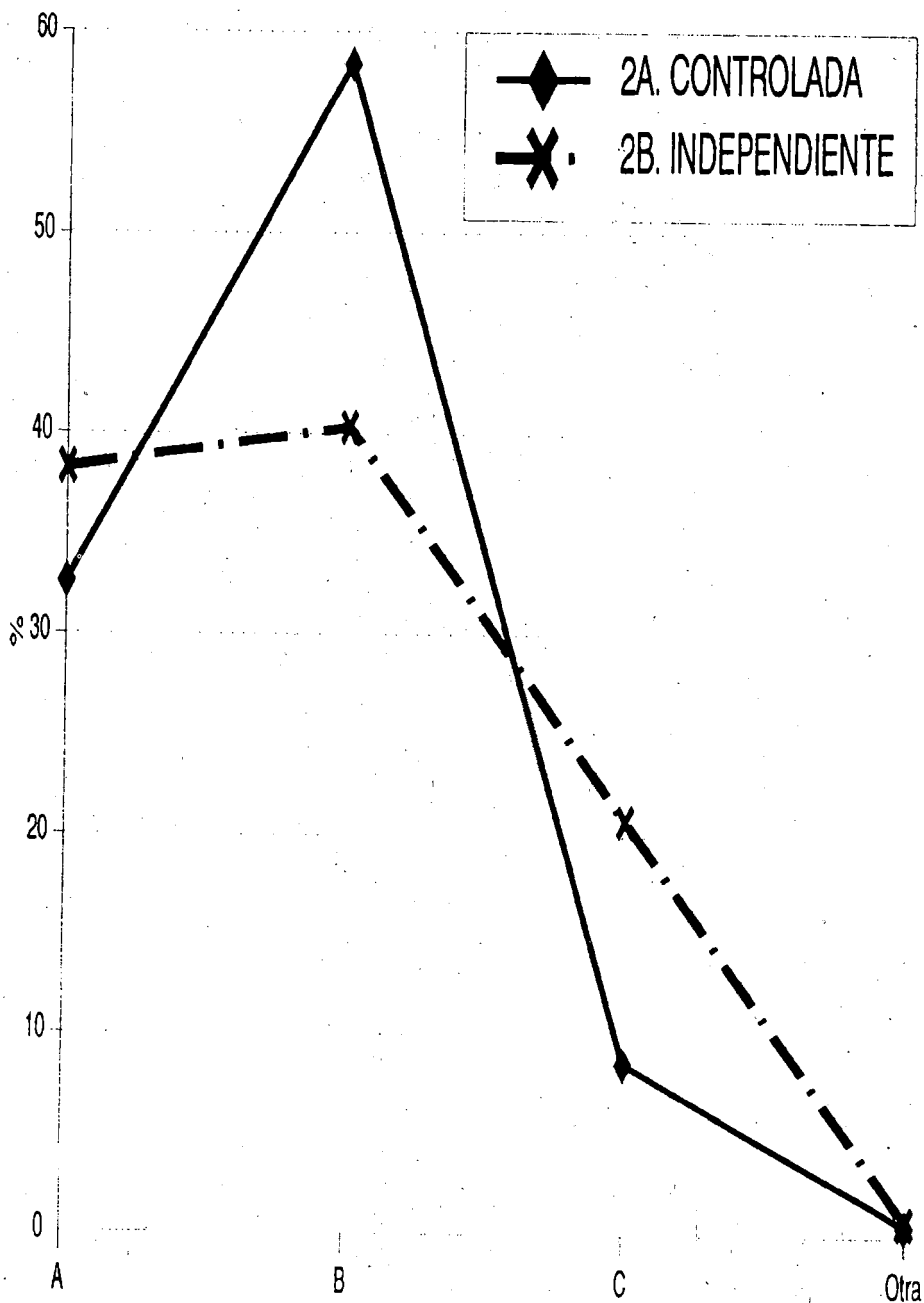
En resumen, el dilema sobre la prioridad de inversión en ciencia o en tecnología muestra una actitud básica de los estudiantes mayoritariamente favorable a la ciencia, pero el análisis de las respuestas a las distintas alternativas del ítem sugiere que esta actitud básica esconde más bien una posición predominantemente ecléctica, que contemplaría el apoyo a ambos tipos de investigación. No obstante, a la hora de interpretar estos resultados debe tenerse en cuenta una consideración final precautoria: el concepto que los estudiantes puedan tener sobre qué es exactamente ciencia y qué es exactamente tecnología, y donde perciben la diferencia fundamental entre una y otra, podría estar sesgando las respuestas obtenidas. Es obvio que en el contexto de este estudio no es posible acceder a este concepto, aunque en el texto de las alternativas ofrecidas en esta cuestión se dan algunas pistas que podrían utilizarse de manera elemental por los estudiantes menos informados.

El control/independencia de la ciencia respecto a los gobiernos, ligado a la consecución de una mayor eficiencia de la misma se plantea en dos cuestiones (2A y 2B) que ahora se comentan. En la primera de ellas, la frase del pie establece que un mayor control gubernamental garantiza una mayor eficiencia de la ciencia, y las tres alternativas propuestas van desde un control más estrecho por el gobierno (subvencionando y coordinando – A –) hasta la simple subvención a los organismos, dejándoles las manos libres (C), con una situación intermedia de subvención y dirección de los científicos (B).

Una mayoría importante de estudiantes (66%) está en desacuerdo con que un mayor control del gobierno produzca una mayor eficiencia de la ciencia (figura 1). La distribución total de frecuencias sobre las tres alternativas tienen como claramente mayoritaria la opción B (58%), seguida por la opción A más intervencionista (32%), y en último lugar, figura la posición más-liberal (figura 3). Según los grupos de acuerdo/desacuerdo con la frase del pie, la distribución total de frecuencias sobre las tres alternativas cambia significativamente ($\text{Chi}^2 = 120, p < .0000$), estando centradas las diferencias entre los grupos en las posiciones intervencionista (A) e intermedia (B). El grupo de acuerdo con la frase del pie selecciona mayoritariamente (58%) la opción intervencionista, y menos la intermedia (37%), mientras que el grupo en desacuerdo selecciona más mayoritariamente la opción intermedia (70%), escasamente la opción liberal (10%) y, un tanto incoherentemente, selecciona bastante la opción intervencionista (20%). Esta estructura revela que la actitud de los estudiantes respecto al control de la ciencia es intermedia entre el intervencionismo y el liberalismo, pero con una tendencia muy marcada hacia el intervencionismo, ya que incluso el 20% de quienes están en desacuerdo con la eficacia del control del gobierno sobre la ciencia optan por la alternativa intervencionista.

En resumen, aunque los estudiantes mayoritariamente parecen no creer en la eficacia del control del gobierno sobre la ciencia, las respuestas a las alternativas ofrecidas no confirman una tendencia más liberal como parece que se deduciría del desacuerdo con la frase del pie, sino una posición intermedia con una fuerte tendencia hacia el intervencionismo.

FIGURA 3. CONTROL DE LA CIENCIA



El segundo ítem sobre la dependencia/independencia de la ciencia respecto a la influencia del gobierno, plantea el tema desde una perspectiva opuesta a la cuestión anterior; la frase del pie establece que la independencia del gobierno permitiría un avance más eficiente del conocimiento científico. Como en el caso anterior, las alternativas ofrecidas son muy limitadas (tan sólo tres), una claramente en favor de esta tesis del pie (B), una en contra muy suave (C) y la tercera (A), que no implica un pronunciamiento directo sobre el tema, pero establece el requerimiento de la financiación del gobierno, lo que podría sugerir, más indirectamente, el control de la ciencia por el gobierno a cambio de la subvención.

Los resultados de acuerdo/desacuerdo con la frase del pie indican una posición dividida en dos mitades aproximadamente iguales a favor (51%) y en contra (49%) de la independencia de la ciencia (figura 1).

La distribución total de las frecuencias (figura 3) sobre las distintas alternativas muestra proporciones similares (en torno al 40%) sobre las dos primeras y menos sobre la tercera (20%).

Las diferencias en la distribución de frecuencias sobre las diferentes alternativas entre los grupos de acuerdo/desacuerdo respecto a la frase del pie es muy significativa ($\chi^2 = 235$, $p < .0000$), con un patrón definido para el grupo de acuerdo con la independencia, cuya elección mayoritaria es coherente sobre la alternativa B (66%), y para el grupo en desacuerdo, cuya elección mayoritaria es la opción A (53%), aunque también es importante sobre la C (31%), que parecería la más explícita en concordancia con el desacuerdo con la tesis de la independencia de la ciencia. Este resultado sugiere que la posición del grupo que está en desacuerdo con la tesis de la independencia de la ciencia resulta más suave que la de aquellos que optan por la independencia de la ciencia.

En resumen, los estudiantes tienen una actitud claramente dividida por la mitad respecto a la independencia de la ciencia, pero los que se manifiestan en contra de esta tesis parecen tener una posición más suave respecto a la misma, que quienes están de acuerdo con ella, los cuales se muestran más mayoritariamente partidarios de la opción más terminante en favor de su posición. La planificación de la ciencia es uno de los asuntos donde se ponen en evidencia más claramente las relaciones entre ciencia y sociedad, y la cuestión 3 plantea el problema de quién debe influir más en esa planificación, los científicos (primera frase del pie) o los gobiernos y autoridades (segunda frase del pie). Como es obvio, ambas tesis, la independencia o dependencia de la ciencia respecto a los gobiernos tiene sus ventajas e inconvenientes. La tesis de la independencia de la ciencia permite a los científicos una mayor libertad y autonomía que puede llevar a una mayor riqueza potencial, pero puede tener la desventaja de una excesiva reconcentración sobre objetivos internos a la propia ciencia y el alejamiento de objetivos sociales; la dependencia del gobierno puede provocar un excesivo control y servidumbre, que limite la riqueza y creatividad necesaria para el progreso del conocimiento, pero puede conducir a satisfacer objetivos y conseguir resultados provechosos para las necesidades de la sociedad. Las alternativas propuestas (7) en esta cuestión están graduadas desde las primeras, acordes con el protagonismo independiente de los científicos, hasta las tres últimas, acordes con conceder más protagonismo a los gobiernos, pasando por una posición central ecléctica (D) que propone la colaboración conjunta de científicos y gobierno.

Los resultados sobre acuerdo/desacuerdo con las frases del pie muestran una actitud dividida casi al 50% entre las dos partes enfrentadas en el problema. En la primera frase,

el protagonismo de los científicos goza de una ligera mayoría (54%), mientras que la formulación de la segunda frase sitúa las posiciones al 50% entre ambas partes (figura 1).

La distribución total de las frecuencias sobre las distintas alternativas muestra un abrumador predominio justamente de la alternativa ecléctica (D, 54%), resultando todas las demás con proporciones más bajas, distribuidas asimétricamente a un lado y otro de opción central, con un ligero predominio hacia las primeras alternativas, que resaltan un mayor protagonismo de los científicos (figura 2).

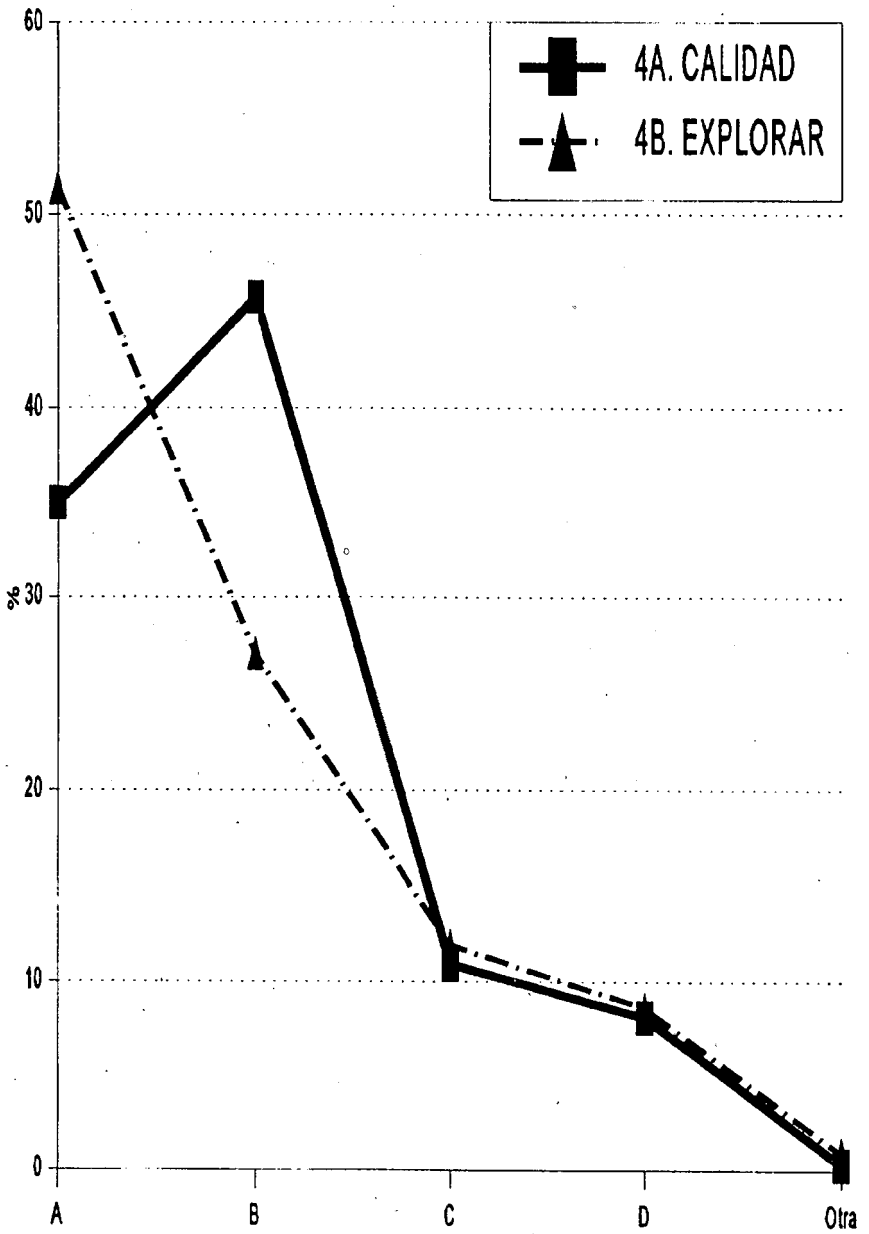
Las diferencias en la distribución de frecuencias sobre las diferentes alternativas entre los grupos de acuerdo/desacuerdo sobre las dos primeras frases del pie son muy significativas en los dos casos ($\chi^2 = 169$ $p < .0000$; $\chi^2 = 123$; $p < .0000$), con un patrón muy definido para uno y otro grupo. El grupo de quienes conceden más protagonismo a los científicos, eligen mayoritariamente la opción D, pero en una proporción relativamente menor que el promedio de la muestra total (37%), incrementándose relativamente las proporciones de las tres primeras alternativas, favorables a su actitud del protagonismo de los científicos. Por el contrario, el grupo de quienes están más de acuerdo con un mayor protagonismo del gobierno no exhiben un patrón simétrico por las alternativas finales, sino que centran su posición abrumadoramente en la opción D (63, 67%) y en segundo lugar en la opción E (20%), que sugiere que el gobierno se reserve algunos asuntos y otros queden a la libre decisión de los científicos.

En resumen, la posición de los estudiantes sobre quién debe decidir la planificación de la investigación científica, gobierno o científicos, esta dividida aproximadamente por la mitad entre unos y otros; sin embargo, el grupo que defiende el mayor protagonismo del gobierno sitúa su actitud en una posición muy centrada (colaboración conjunta o reparto de áreas de influencia) que implícitamente admite siempre la presencia de los científicos, mientras que el grupo que defiende el protagonismo de los científicos en las decisiones de planificación, sitúan su actitud en una posición más decantada a favor de los científicos ya que sólo en torno a un 40% llegan a elegir la posición central, mientras que el resto se van a las alternativas que justifican el protagonismo de los científicos, en base a la mejor preparación y garantizar su interés y creatividad en el trabajo que realizan. Dicho con otras palabras, se considera que los científicos nunca deben estar al margen de la planificación de la investigación, pero un importante grupo considera que deben asumir el protagonismo principal de la planificación.

Las cuestiones 4A y 4B abordan el asunto de la subvención pública de los proyectos de investigación científica en función de los resultados a conseguir. En la primera, se enfoca sobre la condición de mejorar la calidad de vida en todo proyecto de investigación para ser subvencionado con el dinero público del gobierno. Entre las alternativas, la primera reformula la tesis de la frase inicial del pie, precisando los campos más directamente relacionados con la calidad de vida, mientras que las otras tres constituyen posiciones crecientemente menos exigentes para dotar una subvención económica para la investigación científica. Los resultados muestran que las dos primeras posiciones son las que reúnen la mayoría de las justificaciones, siendo la segunda la mayoritaria.

Respecto al grado de acuerdo/desacuerdo con la frase del pie (figura 1), la mayoría de los estudiantes está de acuerdo con ella (60%). Sin embargo, la mayoría selecciona la posición B que justifica la inversión porque no es posible predecir por anticipado la utilidad de la investigación (figura 4).

FIGURA 4. SUBVENCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN



Las diferencias en las distribuciones sobre las distintas alternativas, entre quienes están de acuerdo y en desacuerdo con el pie son significativas ($\text{Chi}^2 = 190$; $p < .0000$). Estas diferencias se basan sobre todo en las proporciones obtenidas en las dos primeras alternativas: quienes están de acuerdo seleccionan la opción A en un 52% y la B un 31%, mientras que quienes se manifiestan en desacuerdo con el pie, sólo un 10% eligen A y 67% el B. Las diferencias en el resto de las alternativas son irrelevantes.

En síntesis, se podría decir que los estudiantes están a favor de la subvención pública de la investigación para mejorar la calidad de vida, en general, sin aceptar un condicional tan fuerte como el expresado en la frase del pie. Sin embargo, no parece claro que se hayan captado la fuerza del condicional por las incongruencias observadas en el grupo que se manifiesta de acuerdo con el pie, y que, al mismo tiempo selecciona significativamente alternativas diferentes a la primera, que sería la que estaría más de acuerdo con el acuerdo manifestado mayoritariamente.

Continuando el tema de la cuestión anterior (la subvención pública de la investigación), la cuestión siguiente (4B) plantea el tema de la financiación de la investigación sobre lo desconocido, una manera de establecer en lo que consiste la ciencia básica. Detrás de esta formulación está el planteamiento de la investigación como satisfacción de la necesidad de conocer, aunque el beneficio y provecho inmediatos, en principio, tampoco resulten evidentes. Debe señalarse que las alternativas propuestas para esta cuestión son todas ellas favorables a la financiación pública de la investigación de lo desconocido, aunque ciertamente, las cuatro opciones incluidas representan diverso grado de adhesión a esta tesis, desde la más ciega, representada por la opción C (financiar en cualquier caso), y en parte también, por la B (comprender mejor nuestro mundo y nosotros mismos), hasta las otras que justifican la utilidad de la investigación para mejorar la calidad de vida (A) y para no retrasarnos respecto a otros países y estar obligados a depender de ellos (D).

Los resultados sobre acuerdo/desacuerdo con la frase del pie son abrumadoramente favorables a la financiación de la investigación científica (90%) por el gobierno (figura 1). La distribución total de las frecuencias sobre las distintas alternativas muestra que la justificación principal de esta financiación se basa en hacer de nuestro mundo un mejor lugar donde vivir (opción A, 51%), y en menor proporción la alternativa B (27%), comprender mejor nuestro mundo y a nosotros mismos (figura 4). Aunque el porcentaje de desacuerdo sobre la frase del pie es casi testimonial (10%), las diferencias en la distribución de frecuencias sobre las diferentes alternativas entre los grupos de acuerdo/desacuerdo son muy significativas ($\text{Chi}^2 = 133$ $p < .0000$). La mayoría de acuerdo tiene una distribución aproximadamente similar a las tasas comentadas en el párrafo anterior (A, 55%; B, 29%), mientras que la distribución de la minoría en desacuerdo tiene tasas aproximadamente similares en las cuatro alternativas, de modo que respecto al grupo mayoritario de acuerdo, desplaza sus justificaciones a las dos últimas. Esta elección resulta un tanto chocante, puesto que las dos últimas alternativas representan las posiciones menos exigentes respecto a la ciencia; a primera vista, resulta sorprendente que quienes no están de acuerdo con la financiación pública seleccionen las opciones más ciegas respecto a los resultados exigibles a la ciencia.

En resumen, el grado de acuerdo respecto a la financiación pública de la ciencia resulta más abrumador que el obtenido en la cuestión paralela anterior. Sin embargo, como en aquella, la selección de respuestas realizada por los estudiantes, evidencia una cierta disonancia en la minoría en desacuerdo, entre ese desacuerdo y la selección de las

opciones que menos exigen a los investigadores a cambio de la financiación pública. Puede ser que esta minoría en desacuerdo tenga percepciones divergentes del problema planteado, o una comprensión distorsionada de esta cuestión, pero con los datos disponibles no es posible discernir entre estas alternativas, por lo que resulta difícil de explicar la posición de la minoría en desacuerdo con la financiación pública.

La última cuestión (5) trata el aislamiento de los científicos respecto a la sociedad (el mito del científico encerrado en su torre de marfil) planteado desde la perspectiva política. Las razones a favor o en contra de este mito diseñadas en las alternativas de las respuestas van desde la relación política y económica que se establece con la subvención de la investigación científica, a la propia interacción social, la creencia en el mito de la naturaleza neutral del trabajo científico o la libertad como fundamento de ir por libre.

Los porcentajes de acuerdo/desacuerdo en las dos frases del pie revelan que los estudiantes rechazan el mito del aislamiento de los científicos respecto a la sociedad, ya que abrumadoramente (80%) están en desacuerdo con la primera frase y de acuerdo con la segunda (figura 1). La distribución de porcentajes totales es mayoritaria sobre las tres primeras alternativas, y bastante homogénea entre ellas (ligeramente superiores al 20%), y algo menor sobre la alternativa F, estando el resto de las opciones en tasas menores (figura 2). Las valoraciones emitidas sugieren que los estudiantes opinan que los tres factores principales que destruyen el mito de la torre de marfil de los científicos son la subvención y la planificación estatal de la investigación, juntamente con la consideración de los científicos como miembros no aislados de la sociedad.

Considerando las distribuciones en función de acuerdo/desacuerdo con las frases del pie existen claras analogías y diferencias. Las diferencias entre las distribuciones de acuerdo/desacuerdo para la primera y para la segunda frase son significativamente diferentes entre sí ($\text{Chi}^2 = 338$; $p < .0000$ y $\text{Chi}^2 = 319$; $p < .0000$, respectivamente). Éstas diferencias entre ambas posiciones se centran en las cuatro alternativas citadas como mayoritarias (A, B, C y F). Así, la minoría que sostiene la tesis del aislamiento de los científicos se caracteriza por elegir principalmente la alternativa F (43%), que ofrece una formulación explícita y clara de la misma, y en menor proporción, pero también importante sobre la alternativa G (20%).

En síntesis, los estudiantes no creen abrumadoramente en el mito del aislamiento de los científicos respecto a la sociedad, y las razones principales que se aducen son las de naturaleza social y política de la investigación, en concreto la subvención y planificación externa o compartida de la investigación.

Discusión

Los resultados sobre el control y la financiación de la C&T obtenidos de las respuestas analizadas en los párrafos anteriores son suficientemente explícitos, en la mayoría de los casos, de la opinión mayoritaria sustentada por los estudiantes sobre estos temas. La referencia fundamental para situar estos resultados es el análisis de las mismas cuestiones realizado por Ryan (1987) con estudiantes canadienses.

La inversión en C&T por su influencia sobre la mejora de la calidad de vida tiene una importancia para los estudiantes de nuestro estudio mucho más centrada en los potenciales beneficios sociales que la mostrada por los estudiantes canadienses. Además, otros dos matices diferenciadores contribuyen también a diferenciar ambos colectivos: nues-

tros estudiantes conceden más importancia relativa a la ciencia respecto a la tecnología (menos respuestas sobre la opción A), pero no muestran tanta sensibilidad como los canadienses por la ambivalencia de la tecnología, como causante de resultados nocivos para la calidad de vida (que refleja la opción E, apenas elegida).

El control próximo del gobierno sobre la ciencia diferencia casi simétricamente la opinión de nuestros estudiantes respecto a los canadienses, ya que, las tasas de respuesta sobre las dos primeras opciones son, aproximadamente, inversas. Mientras los canadienses opinan mayoritariamente que una coordinación de las actividades de investigación por el gobierno podría eliminar la duplicación esfuerzos investigadores y maximizaría los beneficios sociales de la inversión económica (opción A), nuestra muestra opina mayoritariamente que el gobierno debería dejar la conducción de la investigación a los científicos.

En la cuestión siguiente (2B) que plantea el tema inverso de la anterior, pero con diferentes redacciones en las alternativas, existe también diferencia con la opinión de los estudiantes canadienses. Éstos optan muy mayoritariamente por la primera opción que establece la necesidad de la financiación del gobierno para que la ciencia avance, mientras que nuestra muestra de estudiantes concede a las dos primeras opiniones la misma importancia, de modo que, a diferencia de los canadienses, optan casi el doble que ellos por la segunda opción, que olvidando la cuestión de la financiación, se centra más en el control de la investigación por los científicos, que resulta coherente con la línea más liberal de nuestros estudiantes esbozada ya en la respuesta a la cuestión anterior.

Respecto al papel que deben jugar el gobierno y los científicos en la elección de los temas de investigación (cuestión 3), otra vez las diferencias con los estudiantes canadienses son patentes. Los canadienses reparten bastante homogéneamente sus opiniones entre todas las opciones disponibles, con una ligera tendencia a puntuar más alto las opciones F y G (mayor control del gobierno), apenas elegidas por nuestra muestra, que, por el contrario, exhibe un pico acentuadísimo sobre la opción D (trabajo conjunto de gobierno y científicos).

Las dos cuestiones (4A y 4B) que abordan las condiciones de la financiación de la investigación (mejorar la calidad de vida o la búsqueda del conocimiento) también ofrecen diferencias con las opiniones de los estudiantes canadienses. En la primera de ellas, casi la mitad de los canadienses piensan que la financiación debería darse sólo a los científicos que puedan demostrar, por adelantado, cual será la compensación que ofrecerá la investigación (opción A), mientras que casi la mitad de nuestra muestra se decanta mayoritariamente por la segunda opción, donde la financiación no debe requerir seguridades previas del beneficio. En la segunda de las cuestiones (4B), que en cierto modo es también una descripción de la ciencia, las opiniones de los estudiantes canadienses son coincidentes con las expresadas por nuestra muestra, dando prioridad a la opción primera (la ciencia debe financiarse prioritariamente porque la función primaria de la ciencia es mejorar nuestro mundo), pero difieren en las tasas de respuestas sobre las opiniones B y C; los canadienses seleccionan más la opción C (financiar con largueza, sin exigencias), mientras que nuestra muestra selecciona más la B (comprender mejor nuestro mundo y nosotros mismos). Esta posición de los estudiantes canadienses sobre la opción C resulta sorprendente y un poco incoherente con una opinión aparentemente más severa respecto al control y la financiación de la investigación, tal como se había expresado sobre las cuestiones anteriores.

Por último, la cuestión final es la que diferencia menos nuestra muestra de estudian-

tes respecto a los canadienses, ya que el perfil de respuestas es prácticamente el mismo con una única diferencia en la tasa de selección sobre la primera alternativa, que tiene frecuencia doble entre los canadienses, de modo que éstos resaltan más la financiación pública como causa de la influencia política sobre la ciencia, respecto a los otros factores.

En síntesis, se puede decir que la opinión de la muestra de estudiantes canadienses empleada en el estudio original (Fleming, 1987) difiere de las opiniones de la muestra de estudiantes empleada en este estudio. El sentido de estas diferencias parecen reflejar una actitud de nuestros estudiantes más liberal y tecnocrática, mientras los estudiantes canadienses ofrecen una actitud de un mayor control social por el gobierno respecto a la financiación y la planificación de la investigación. Estas diferencias pueden ser justificadas en base a la distinta composición de ambas muestras; la muestra canadiense se restringe a estudiantes preuniversitarios (high school), equivalente a nuestro nivel de bachillerato, mientras que la muestra empleada en este estudio es más amplia y representativa, ya que incluye todos los niveles educativos, desde el último curso de la enseñanza básica hasta la universidad (incluyendo edades desde los 14 años), así como estudiantes tanto de especialidades de ciencias como de letras.

Seguramente, el lector menos introducido o experto en los temas que aquí se han tratado pueda estar echando de menos una valoración de las actitudes y opiniones obtenidas, en términos de su carácter positivo o negativo, adecuado o no adecuado. Ciertamente, realizar esta valoración requeriría otro artículo adicional, ya que los estándares de referencia que podrían permitir tal valoración no obedecen a la lógica más o menos positivista que se suele asignar a la ciencia, desde una perspectiva ingenua; es decir, no existen referencias absolutas para poder evaluar la adecuación de una posición. Por ello, cualquier valoración requeriría un análisis crítico pormenorizado a la luz del estado del conocimiento actual sobre la sociología del conocimiento científico; las referencias incluidas en la introducción de este estudio puede servir para intuir el carácter dialéctico de este sistema de referencia, y en algunos asuntos, la patente oposición entre las conclusiones de la sociología y los modelos más epistemologistas, respecto a la naturaleza y relaciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad.

No podría cerrarse este comentario sin una referencia al primario sentido educativo de este estudio, ya que los resultados aquí expuestos no deben considerarse simplemente como un simple sondeo sociológico de la opinión de los estudiantes.

Desde la perspectiva educativa, en primer lugar debe decirse que este estudio quiere ser una llamada de atención al vacío existente en la educación científica de los estudiantes respecto a estos temas de Ciencia, Tecnología y Sociedad, lo cual lleva a una deficiente comprensión del papel real de la C&T en nuestra sociedad actual. Este resultado es tanto menos admisible cuanto C&T constituyen una realidad cada vez más ineludible y omnipresente en la sociedad actual, desde los aspectos más domésticos de la vida diaria, hasta la presencia en los medios de comunicación de los grandes descubrimientos y empresas de la C&T, pasando por la creciente penetración en todos los niveles del mundo laboral (CIRES, 1992).

Esta omnipresencia de la C&T tienen una consecuencia más importante si se traspasa el nivel individual hacia el nivel colectivo. Las sociedades democráticas occidentales desarrolladas están cada vez más abocadas a la participación explícita de la sociedad en la toma de decisiones sociocientíficas (uso de la energía nuclear, preservación del medio ambiente, conservación de la variedad de las especies, agotamiento de recursos, etc.),

bien sea directamente a través de referendums populares, o más indirectamente, a través de las decisiones presupuestarias que financian o potencian unas líneas de investigación en detrimento de otras o en la creación de estados de opinión pública en torno a temas y asuntos tecnocientíficos. Como es obvio, en todos los casos, la toma de decisiones colectivas se fundamenta en la formación y educación adecuada de los ciudadanos encargados de contribuir a estas decisiones; las deficiencias en esta formación tendrán consecuencias nefastas en las decisiones que se tomen.

La realidad actual de los temas CTS en la educación de nuestro país está alejada de ser un movimiento ampliamente asumido en la enseñanza de las materias científicas, aunque es verdad, que proliferan cada vez más las iniciativas y las tendencias en este sentido (por ejemplo, la creación de una asignatura optativa en bachillerato que lleva este nombre, Ciencia, Tecnología Sociedad, u otra referida a Medio Ambiente y diversos trabajos de investigación – ver Vázquez & Manassero, 1995b). Todo esto es positivo, pero aquí se pretende sugerir que el objetivo debería ser más amplio; los educadores de ciencias y tecnología (y otros) deberían asumir los planteamientos del movimiento CTS como una base ineludible de los planteamientos educativos generales de aquellas materias. Sólo así será posible ofrecer una educación científica a los ciudadanos que les ofrezca una correcta comprensión del papel de la ciencia y la tecnología en un contexto social, y les prepare para poder participar en las decisiones colectivas tecnocientíficas, objetivo que muchos empiezan a denominar como la alfabetización científica de la sociedad (Bingle & Gaskell, 1994; Marathé, 1994; UNESCO, 1994).

La necesidad de una educación en ciencias asumiendo los postulados CTS nos lleva a establecer el sentido didáctico que puede tener un estudio como éste. Desde una perspectiva constructivista, el aprendizaje es una construcción del conocimiento sobre la base de las ideas previas que poseen los alumnos, de modo que estas ideas previas son tanto o más importantes que los contenidos mismos de los nuevos aprendizajes. Desde esta perspectiva, estudiar y analizar las actitudes y opiniones de los estudiantes sobre los temas CTS aquí expuestos es un medio para conocer sus ideas previas, lo cual debe ser un estadio inicial ineludible (evaluación inicial o diagnóstica de ideas previas) del comienzo de cualquier aprendizaje científico. En este aspecto, este estudio ofrece a los educadores de ciencias y tecnología una aproximación a las ideas de los estudiantes sobre estos temas y un conjunto de instrumentos (las cuestiones) para poder realizar la evaluación de las mismas en el aula, que como ya se ha dicho es un estadio inicial necesario para comenzar un aprendizaje constructivista y significativo.

Referencias

- AIKENHEAD, G.S., FLEMING, R.G. & RYAN, A.G. (1987). High School Graduates' Beliefs About Science-Technology-Society. I. Methods and Issues in Monitoring Students Views. *Science Education*, 71(2), 145-161.
- BINGLE, W.H. & GASKELL, P.J. (1994). Science literacy for Decision making and the Social Construction of Scientific Knowledge. *Science Education*, 78, 185-201.
- CIRES (Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social). (1992). *Actitudes sociales hacia la ciencia y la tecnología*. (CIRES 10). Madrid: Autor.

- COLLINS, H.M. (1985). *Changing order*. Londres: Sage.
- FLEMING, R.G. (1987). High School Graduates' Beliefs About Science-Technology-Society. II. The Interaction among Science, Technology and Society. *Science Education*, 71(2), 163-186.
- GILBERT, G.N. & MULKAY, M. (1984). *Opening Pandora's box*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ, T., TORRES, C., IRANZO, J., COTILLO, A. Y BLANCO, R. (1994). *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- KNORR-CETINA, K. (1981). *The manufacture of knowledge*. Oxford: Pergamon Press.
- LATOUR, B. (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.
- MARATHÉ, E.V. (1994). *Science, Technology and Society*. St. Catharines: Author.
- QUERALTÓ, R. (1993). *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad*. Barcelona. PPU.
- UNESCO (1994). *Science and Technology 2000+ Education for all. The Project 2000+ Declaration*. Paris: UNESCO.
- VÁZQUEZ, A. & MANASSERO, M.A. (1995a). *Actitudes hacia la ciencia y sus relaciones con la tecnología y la sociedad en alumnos de todos los niveles educativos. Memoria final de investigación*. Madrid: MEC-CIDE.
- VÁZQUEZ, A. & MANASSERO, M.A. (1995b). Actitudes relacionadas con la ciencia: una revisión conceptual. *Enseñanza de las Ciencias*, 13, 337-346.
- WOOLGAR, S. (1991). *Ciencia: abriendo la caja negra*. Madrid: Anthropos.

Apéndice

1. Para mejorar la calidad de vida, sería mejor invertir dinero en investigación tecnológica mejor que en investigación científica.

- A. La investigación tecnológica mejoraría la producción, el crecimiento económico y el desempleo. Esto es más importante que cualquier cosa que pueda ofrecer la investigación científica.
- B. Invertir en ambas, porque las dos están relacionadas.
- C. Invertir en ambas, porque las dos aportan ventajas a la sociedad.
- D. La investigación científica significa investigación médica y curar enfermedades es más importante que hacer mejores aparatos, ordenadores y otros productos de investigación tecnológica.
- E. Puesto que la investigación tecnológica ha empeorado la calidad de vida (por las bombas atómicas, polución, etc.) es mejor apoyar la investigación científica que puede producir progresos como curar enfermedades, soluciones a la polución y mayores conocimientos.
- F. Dar dinero de acuerdo con las necesidades de cada tipo de investigación.

2.A La Ciencia avanzaría más eficientemente si estuviera controlada más estrechamente por nuestro gobierno.

- A. El gobierno puede hacer la ciencia más eficiente dando dinero y coordinando los esfuerzos de investigación.
- B. El gobierno debe dar apoyo económico, pero dejar la dirección de la ciencia a los científicos.
- C. El gobierno debe dar dinero a instituciones sociales o privadas y dejarlas hacer la investigación.

2.B La Ciencia avanzaría más eficientemente si fuera independiente de la influencia del gobierno.

- A. El gobierno debe dar dinero para investigación, ya que de otra forma la ciencia no avanzará.
- B. Los científicos trabajan mejor en proyectos de su propia elección, sin control del gobierno.
- C. La cantidad de control depende de la decisión del gobierno, según la adecuación de la investigación para la sociedad.

3.1 Los gobiernos o las Comunidades no deberían decir a los científicos qué problemas investigar porque los científicos mismos son los mejores jueces para decidir qué temas necesitan ser investigados.

3.2 Los gobiernos o las Comunidades deberían decir a los científicos qué problemas investigar; si no, los científicos investigarán sólo lo que les interesa a ellos y no necesariamente investigan los problemas de interés para el país.

- A. Las personas del gobierno habitualmente no saben mucho de ciencia, por tanto, los científicos son las mejores personas para decidir qué necesidades investigar.
- B. Los científicos necesitan estar interesados en su investigación para ser creativos y tener éxito; por tanto, dejen a los científicos decidir qué problemas investigar.

- C. Los científicos saben qué es mejor para la ciencia y beneficiarán a la sociedad, por tanto dejen a los científicos decidir qué problemas investigar.
- D. Los científicos están informados generalmente sobre qué problemas de la comunidad necesitan investigación, pero el mejor arreglo es que gobierno y científicos trabajen juntos para decidir qué problemas serán investigados.
- E. Para los problemas públicos importantes, el gobierno debería decir a los científicos qué problemas investigar; en los demás casos, los científicos deciden qué es mejor investigar en ciencia.
- F. Los gobiernos o las Comunidades deberían mandar, de modo que el trabajo de los científicos pueda ayudar a mejorar la sociedad.
- G. Puesto que los gobiernos o las Comunidades sostienen económicamente la ciencia, ellos deberían decidir qué problemas investigar en orden a asegurar un uso adecuado del dinero público.

4.A El gobierno debería dar dinero a los científicos para investigar sólo si los científicos pueden demostrar que su investigación mejorará la calidad de vida hoy.

- A. El dinero debe ser gastado sólo en la investigación que está directamente relacionada con fines provechosos específicos como mejorar el medio ambiente, la salud o la agricultura.
- B. Aunque la investigación científica intenta mejorar la calidad de vida, es casi imposible decir por anticipado si la investigación será provechosa o no. Por tanto, se tiene que invertir dinero en investigación científica.
- C. El gobierno debería subvencionar la investigación científica porque esta siempre tiene un impacto sobre la sociedad, directo o indirecto.
- D. El gobierno debería subvencionar la investigación científica sin otra razón que investigar las bases de nuestro mundo.

4.B El gobierno debería dar dinero para investigar a los científicos que exploran lo desconocido de la naturaleza y el universo.

- A. El gobierno debería dar dinero a los científicos porque comprendiendo mejor nuestro mundo, los científicos pueden hacer de él un mejor lugar para vivir; por ejemplo, usando los recursos naturales para nuestro beneficio.
- B. El gobierno debería dar dinero de investigación a los científicos para ayudarnos a entendernos mejor a nosotros mismos y a nuestro mundo, pero depende de otros si este conocimiento se usa de un modo provechoso o perjudicial.
- C. El gobierno debería subvencionar la investigación científica sin otra razón que investigar las bases de nuestro mundo.
- D. El gobierno debería subvencionar la investigación científica para que no quedemos detrás de otros países y tengamos que ser dependiente de ellos.

5.1 El clima político del país tiene poco efecto sobre los científicos porque ellos están bastante aislados de la sociedad.

5.2 El clima político del país afecta a los científicos porque ellos son una parte integrante de la sociedad.

- A. Puesto que subvencionar la ciencia es asunto principalmente del gobierno, que controla la forma en que es gastado el dinero, los científicos son realmente afectados por el clima político.
- B. Además de dar dinero, el gobierno decide la política teniendo en cuenta el desa-

- rollo tecnológico, y esto afecta directamente al tipo de proyectos que los científicos trabajarán.
- C. Puesto que los científicos son una parte de la sociedad, ellos también están afectados como todos los demás.
 - D. Puesto que los científicos intentan ayudar a la sociedad, no están aislados de la sociedad.
 - E. La naturaleza del trabajo de los científicos evita a los científicos estar implicados políticamente.
 - F. Los científicos están aislados: su trabajo no recibe atención de los medios de comunicación, salvo que hagan un descubrimiento espectacular.
 - G. Nuestro país es libre, y por eso los científicos son completamente libres de trabajar sin ser afectados por el clima político.

Tabla. Resultados de frecuencias y porcentajes de respuesta a cada una de las alternativas en las cuestiones.

C U E S T I O N E S

	1	2.A	2.B	3	4.A	4.B	5
Casos	946	826	862	852	943	873	996
Acuerdo	14%	34%	51%	47%	60%	90%	20%
Desacuerdo	86%	66%	49%	53%	40%	10%	80%
A.....	3.6%	32.6%	38.3%	9.3%	35.0%	51.4%	21.4%
Casos	34	269	330	79	330	449	213
B.....	18.4%	58.4%	40.3%	7.7%	45.7%	27.1%	22.8%
Casos	174	482	347	66	431	237	227
C.....	36.7%	8.6%	20.8%	10.2%	10.9%	11.9%	23.0%
Casos	347	71	179	87	103	104	229
D.....	10.1%			52.9%	8.1%	8.6%	9.6%
Casos	96			451	76	75	96
E.....	10.9%			14.3%			1.8%
Casos	103			122			18
F.....	19.9%			3.2%			14.0%
Casos	188			27			139
G.....				2.2%			7.2%
Casos				19			72
Otras	.4%	.5%	.7%	.1%	.3%	.9%	.2%
Casos	4	4	6	1	3	8	2

Taula (UIB)
núm. 25-26, 1996

Recensions
bibliogràfiques



Gabriel AMENGUAL i COLL, *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1995 (215 pp.)

A los que seguimos de cerca la andadura intelectual de Gabriel Amengual, nada ha sorprendido la publicación de su nueva obra *Presència elusiva*. Entre los diversos temas filosóficos de su interés, el tema de la religión, desde sus estudios en la Universidad de Münster hasta su docencia actual en la Universidad de las Islas Baleares, ha sido objeto de especial atención como muestran sus abundantes publicaciones al respecto y en torno a autores como Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Apel y Habermas. Como botón de muestra basta señalar su *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, obra calificada por la crítica filosófica como imprescindible en el estudio sobre Feuerbach.

Amengual no esquiva la situación que nos ha tocado vivir con moralismos trasnochados y remedios fáciles, pero tampoco sucumbe ante la misma. Su libro se abre con estas palabras: "Nihilismo es uno de los rasgos decisivos y fundamentales - si no incluso el rasgo por antonomasia - característico de nuestro tiempo. Creo que de alguna manera a él aluden casi todas las denominaciones 'post', 'final de', 'muerte de', tan habituales hoy. En definitiva, una época que sabe lo que no es, lo que deja atrás, lo que da por acabado, pero que parece no tener tan claro hacia donde se encamina" (p. 5). Y más adelante: "desde diferentes puntos de vista y en base a diferentes análisis (Nietzsche, M. Weber, Heidegger, Escuela de Frankfurt) se ha concluido que el desarrollo racionalista-ilustrado ha desembocado en el nihilismo, en la pérdida del sentido" (p. 127).

Como puede verse, Amengual engloba el tema de la religión en el horizonte del despliegue de la racionalidad en el mundo occidental; o dicho de otro modo, la críti-

ca de la religión es inseparable de la crisis social, política, ética y de pensamiento. La interpretación que, con mayor grado de plausibilidad toma cada día más consistencia, es la idea "según la cual la modernidad en su proceso de racionalización desemboca en el nihilismo" (p. 6).

Con estos supuestos, Amengual estructura su trabajo en seis grandes capítulos. I. Transmutaciones de la razón. Proceso de crisis de la razón y dos reacciones: Habermas y Rorty. II. Modernidad y secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón. III. ¿La razón comunicativa releva la religión?. Secularización y autonomía de la religión según Habermas. IV. El ámbito estético como lugar de la presencia de Dios. V. La presencia se hace elusiva: por una interpretación no moralista del nihilismo. El nihilismo como caracterización del presente y como apertura al misterio. VI. Experiencia religiosa y ocultamiento de Dios.

En los capítulos primero y segundo se sitúa el problema de la racionalidad en su proceso transformador y de crisis que termina socavando los mismos cimientos sobre los que se había construido; es decir, la razón queda constreñida y reducida a razón instrumental al tiempo que con sus tentáculos absorbe toda la realidad. La religión, como otros ámbitos del conocimiento y la acción, pierde identidad y legitimidad.

En el tercer y cuarto capítulos, Amengual expone dos enfoques actuales que abordan el tema de la religión: J. Habermas y G. Steiner. El primero intenta la superación de la religión desde la Razón Comunicativa, y el segundo subraya la presencia de Dios de modo preferencial en el ámbito estético. Ambos, salvando las distancias, no están exentos de

ambigüedad en sus planteamientos. Si bien ambos convienen en la réplica, cada uno a su modo, contra el vacío del nihilismo.

Los capítulos quinto y sexto, a mi modo de entender, son claves en este trabajo, y son los que contienen mayor originalidad. Amengual asume, con valentía, el nihilismo en el convencimiento de que no es un momento de la razón último, definitivo, sino por el contrario, es un momento especial que está exigiendo la superación de su vacuidad y de sus propios límites: "La racionalidad ha desencantado el mundo, prescindiendo en sus cálculos de Dios, ocultando de esta manera a Dios, con ello mismo está dando ocasión a una manifestación más adecuada de Dios. En este sentido, la radicalización de la racionalización hasta el nihilismo, puede resultar, paradójicamente, la mayor apertura de la razón; el fracaso de la razón puede resultar su mayor logro: percibir el misterio de Dios por el hecho mismo de que éste se le escapa. Esta es la gran aportación que es capaz de ofrecer el nihilismo" (p. 154). Es de lo más interesante todo el capítulo seis. Amengual aprovecha el ocultamiento de Dios en nuestro mundo para exponer, con mano de maestro, las

grandes líneas que caracterizan la experiencia de Dios. Lo peculiar de la experiencia religiosa es la presencia de un Dios que al tiempo que se ofrece se distancia: "La experiencia religiosa en lugar de acabar en posesión o en luminosidad, en captación total de la presencia, acaba más bien en incomprendibilidad, en 'tiniebla luminosa', en deseo insaciable, porque la experiencia de Dios se muestra como tal cuando precisamente se hace experiencia de la presencia que se hace elusiva, inaprehensible y, por ello, ella contiene en sí misma lo impensado, es experiencia de lo impensado e impensable; es experiencia de la presencia en la medida en que ésta se hace elusiva" (p. 158).

En suma, Amengual ha sabido captar en el pozo sin fondo del nihilismo sus propias oscuridades y limitaciones, y ha aprovechado para dar luz a cuestiones sobre el hecho religioso hasta ahora imprecisas e insospechadas. *Presència elusiva* es todo un tratado de filosofía de la religión que se convertirá, con toda seguridad, de obligada consulta y referencia en el actual panorama filosófico y teológico.

Diego Sabiote

BIASUTTI, F., BIGNAMI, L., CHIEREGHIN, F., GIUSPOLI, P., ILLETTERATI, L., MENEGONI, F., MORETTO, A.: *Filosofia e scienza filosofiche nell' «Enciclopeida» hegeliana del 1817*, a cura de Franco Chiereghin. Trento 1995 (Quaderni di Verifiche, 6) (606 pp.).

En Italia los estudios de Historia de la Filosofía y en especial los del Idealismo Alemán (y en concreto los de Hegel) cabe calificarlos realmente de florecientes; cuentan ciertamente con una larga e ininterrumpida y sobre todo sólida tradición. De entre los estudiosos que han ido destacando en estos últimos quince o veinte años merece una atención especial el

grupo formado en torno al profesor Franco Chiereghin, que publican en la revista *Verifiche* y en las dos colecciones filosóficas de la editorial del mismo nombre. Es el grupo que, después de haber llevado a cabo la traducción de *Logica e metafisica di Jena (1804/05)* (Trento 1982) y de la *Enciclopedia (Heidelberg 1817)* (Trento 1987), ahora ofrece la colección de estu-

dios sobre esta misma *Enciclopedia*, que aquí reseñamos.

Estos estudios tienen un mismo objetivo, que no es otro que el de privilegiar el "tema fundamental" de la primera *Enciclopedia*, a saber, la peculiar relación que en ella se establece entre filosofía y las diversas disciplinas científicas. Con ello están ya llamando la atención sobre esta peculiaridad de la *Enciclopedia* de Heidelberg, además de hacer patente su importancia, que hace que cada vez más sea valorada como una obra autónoma, por sus planteamientos y por el rigor de su razonamiento (aunque sea más sobria y escueta que las otras dos ediciones, o precisamente por ello mismo en ella se hace más manifiesto el hilo, el armazón, como si en él se presentara más al desnudo el pensamiento hegeliano). Por todo ello queda claro que se trata de una obra que no queda retirada por las dos ediciones posteriores, aunque sean ampliación (casi duplicación) de esta misma.

La serie de las contribuciones se abre con un estudio sobre el concepto mismo de enciclopedia (y los afines de sistema, círculo, totalidad, etc.), desde los trabajos preparatorios, hechos en la enseñanza secundaria (publicados significativamente con el título de *Propedéutica*, que muy bien pueden considerarse como la primera formulación de la *Enciclopedia*), pasando por la *Enciclopedia* de Heidelberg y terminando en las dos ediciones berlinesas. Y pasando ya a los temas de la *Enciclopedia*, una ciencia destaca en relación con la lógica: la

matemática, estudiada por Antonio Moretto, afirmando una cierta omnipresencia o el primado de la matemática en la lógica. A caballo entre la lógica y la concepción global de la enciclopedia Franco Biasutti estudio el concepto de la libertad. Dentro de la filosofía de la naturaleza se estudian tres temas básicos: la teleología y la idea de la vida (Franco Chiereghin), el espacio y el tiempo (Antonio Moretto), y vida y organismo (Luca Illetterati). Dentro de la filosofía del espíritu hay dos ciencias que destacan: la antropología, que ocupa la primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo (estudiada por Franco Chiereghin, de cuyo estudio cabe destacar la atención dedicada a las raíces aristotélicas de la antropología hegeliana), y que entendida en un sentido más amplio del que Hegel da al término viene casi a cubrir toda la filosofía del espíritu subjetivo; y la teoría de la acción (estudiada aquí y en otros lugares por Francesca Menegoni), que de alguna manera cubre toda la filosofía del espíritu objetivo. Concluye la obra una bibliografía, amplia y comentada, sobre el período de Heidelberg (1816-18).

En resumen, una obra de gran interés para la comprensión de la filosofía hegeliana, precisamente porque echa luz sobre uno de los aspectos que, por lo menos hasta los años 70, había aparecido como de los más oscuros y desdichados del pensamiento hegeliano: la relación de su filosofía con la ciencia.

Gabriel Amengual

FEUERBACH, Ludwig: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Herausgegeben von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer. Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1996 (Philosophische Bibliothek, 447) (LXI+194, pp.).

Siguiendo su tradición de editar textos importantes de filosofía, con buenas introducciones y anotaciones, la editorial Felix Meiner presenta este nuevo volumen de su benemérita "Philosophische Bibliothek". Se trata de la recopilación de algunos textos, quizás los más importantes, de Ludwig Feuerbach. Dos de ellos son seguramente de los más citados y que ya fueron publicados dentro de la edición crítica de las Obras completas de Feuerbach (en su mayor parte ya publicadas por el mismo W. Schuffenhauer): "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía" y "Principios de la filosofía del futuro". Dos textos que siempre se han considerado de los más básicos y programáticos de la filosofía de L. Feuerbach. Los otros dos textos no han sido todavía publicados en dicha edición crítica. "Principios de la filosofía. Necesidad de un cambio" no es un escrito nuevo, ya había sido objeto de varias ediciones anteriores, aunque a veces considerado como marginal, de modo que sólo a partir de la edición que hiciera Carlo Ascheri teníamos un texto fiable y se empezó a dedicarle la atención que merece. Finalmente, "Paso de la teología a la filosofía" es efectivamente un texto nuevo, publicado por primera vez por Francesco Tomasoni en 1982, escrito con anterioridad a los "Principios", con quien tiene muchos paralelismos, y que marca el paso de la obra "La esencia del cristianismo" a la formulación de su programa filosófico más amplio, escrito, por tanto, entre 1841 y 1843, el paso de su preocupación más teológica a la más propiamente filosófica, y en concreto antropológica.

Si L. Feuerbach constituye una de las figuras que más claramente marca la ruptura en la historia de la filosofía, conocida

como postidealismo, que se formula especialmente como crítica a Hegel y en general como despedida de la filosofía transcendental y metafísica y como paso a una filosofía más cercana a la experiencia y a las ciencias, pero que en el fondo significa una nueva singladura, que se diferencia de la realizada desde Platón hasta Hegel, entonces esta ruptura se expresa y se lleva a cabo especialmente en estos escritos de los primeros años 40 (1841-43). Escritos programáticos, porque en ellos Feuerbach proyecta su "nueva filosofía", y en ellos encuentra una de sus mejores formulaciones, de modo que lo que escribe después no es propiamente un desarrollo, sino una aplicación y profundización en aspectos particulares. Escritos aforísticos, como quien efectivamente sólo puede balbucear la crítica y la alternativa casi impotente frente al sistema lleno de poder y rigor, como dijera Th.W. Adorno. Escritos aforísticos y quizás de los más densos que puedan leerse —y a pesar de ello nada esotéricos, sino de estilo y formulación brillante y sugerente como pocos—, con una enorme carga de referencias a otros autores y posiciones.

Ahí es donde se hace manifiestamente meritoria la labor de los editores, que consiguen enriquecer el texto explicitando lo implícito, donde la sugerencia se hace referencia concreta al autor, obra y lugar. La introducción pone a punto al lector para comprender vida y obra de Feuerbach en general y en particular los textos editados. Destaca como Feuerbach es colocado en el contexto cultural filosófico en que vivió y con que se comunicó; y ello no por medio de grandes afirmaciones sobre la época, sino por las referencias a las obras y filósofos que de alguna manera tejen el mismo texto feuerbachiano. En este senti-

do el trabajo más admirable y útil son sin duda las notas con las abundantes referencias. Quizás pocos textos han sido tan cuidados en su edición y enriquecidos con referencias. Una obra que será muy útil tanto para el que quiera iniciarse en el

conocimiento de Feuerbach como el que quiera profundizar, para todos una obra de lectura y consulta, erudita y sugerente.

Gabriel Amengual

Tomás GALLARTA CAMPO: *Filosofía de las estructuras matemáticas*. Ed. Diálogo Filosófico, 1994, 118 pàgs..

La fascinació per les matemàtiques, que es remonta com a mínim als pitagòrics, troba una arrel ferma en la paradoxa que suposa que els seus constructes —abstractes, universals, exactes—, siguin tan útils i adients per a la descripció de la realitat —concreta, particular, vagament determinada—. Els problemes de la filosofia de la matemàtica constitueixen formes diverses de concretar aquesta paradoxa: quin tipus d'objectes són els objectes matemàtics i quina relació tenen amb els del món físic; com els captam: els descobrim o són creacions conceptuals; en què es basa aquesta capacitat nostra d'usar-los: és innata, és específicament humana, etc. Aquest llibret, a més de la contribució d'un formalisme matemàtic original, pretén oferir un enfoc original a aquesta paradoxa inicial i d'aquesta manera obrir una nova visió de la natura de les estructures matemàtiques. Per desgràcia, no es pot dir altra cosa que la proposta del llibre està insuficientment desenvolupada, en particular per contraposició a les alternatives vigents, el formalisme i el constructivisme o intuicionisme, i en menor mesura actualment, el logicisme.

El nucli de la proposta de Gallarta consisteix en la seva distinció de nivells dins de la matemàtica: un nivell real, consistent en els objectes concrets i particulars, susceptibles però d'interpretació matemàtica (de ser comptats i així, numerats); un nivell tabular, on es representen les relacions entre números (els valors de les funcions), i

el nivell axiomàtic, el pròpiament de les estructures matemàtiques. Les virtuts d'aquesta distinció de nivells és que evita la confusió de propietats d'un nivell amb les propietats d'un altre, i entendre així com és que la matemàtica pot ser abstracta i concreta a la vegada: al nivell estructural, és abstracta; al nivell real, és concreta. La matemàtica s'aplica a la realitat en la mesura que té models reals —via els tabulars—.

Gallarta aplica aquesta concepció a un cas històric, el dels infinitèsims. Certament, una de les discussions clàssiques en la filosofia de la matemàtica va ser la de la interpretació dels infinitèsims (i, en general, del concepte d'infinit). La distinció dels nivells li permet afirmar que cal situar els infinitèsims al nivell axiomàtic, sense comprometre's, com Leibniz, per exemple, amb els infinitèsims al nivell real, com existents particulars. Com els vectors, o els números imaginaris, els infinitèsims obtenen els seus caràcter representacional del nivell tabular, les taules de valors que verifiquen l'establert al nivell axiomàtic, i no directament del real; el nivell tabular, obté el seu caràcter representacional del real, però en el sentit bàsic de que els números poden ser entesos com conjunts d'objectes.

Aquesta distancia de la realitat fa que, pròpiament, no es pugui parlar de veritat o falsedat en relació a les estructures matemàtiques: es tracta de constructes formals, sense valor de veritat en si mateixos,

cipi del llibre—, una breu reflexió sobre la importància social del fet religiós, i de les seves manifestacions extremes, integristes i fanàtiques, obliga a revisar de nou la validesa d'aquells suposats "verdictes".

Particularment, m'interessa més això que la extesa i sovint hipòcrita actitud de valorar la creença religiosa en funció de si és socialment "progressiva" o no (sigui lo que sigui que el terme significa actualment), com si el compromís social fos l'àmbit de la seva justificació —actitud característica dels post-marxistes que, havent-hi renunciat, han oblidat que aquesta actitud es despenia del seu marxisme, i que per tant, ara, està a l'aire.

Hi ha una narració exitosa de la nostra història cultural que presenta la Il·lustració com el triomf de la Raó sobre la Fe, després de molts segles de subordinació de la Raó a la Fe, conflicte que simbolitzarien, de manera exemplar, Galileu i Berlamí. La Raó, representada per la Ciència, hauria derrotat la Fe, que hauria hagut de restringir el seu àmbit al privat. Ambdós autors del llibre que comentam discrepen d'aquesta imatge —positivista— de la història i del balanç que en fa. González Montes, per exemple, rebutja l'estereotipus que confronta l'ateu il·lustrat i reflexiu al creient ingenu i ignorant; Broncano, recorda les crisis de fonamentació de les ciències de finals del XIX, que van ser viscudes com a crisis de la Raó i van generar el convencionalisme, una espècie de nova doctrina de la doble veritat. I, el més important de tot, ambdós rebutgen les pròpies categories de Fe i Raó, així, amb majúscules, com facultats humanes distintes i en conflicte: no es tracta de facultats de coneixement diferents, sinó de si la creença religiosa pot ésser justificada racionalment, donat que el seu origen, la manera en què es té o no es té, és especial —no és, per exemple, com una creença perceptiva, ni un record,

ni una deducció, ni una hipòtesi explicativa revisable—.

El debat comença amb el pronunciament de Broncano, filòsof de la ciència, de que entre fe i raó —així, amb minúscules— no hi ha ni conflicte ni cooperació, sinó independència, donat que el caràcter especial de la creença religiosa no es sotmet a les normes metodològiques de la racionalitat de demanar proves, de repetibilitat i revisabilitat, de donar raons; en una paraula, de publicitat. Sense absolutitzar-la, reconeixent els seus límits i compromisos, defensa la autonomia de la raó, com a requeriment de justificació. I conclou: "Yo no he encontrado todavía razones para creer y las razones que han dado hasta ahora los teólogos son pseudo-razones."(pàg. 59)

Les contribucions del teòleg González Montes es regeixen per un doble principi. Per una part, pel clàssic "la millor defensa és un bon atac". L'argument central dins aquesta estratègia consisteix en l'acusació a qui considera la creença religiosa com, si no irracional, sí al menys com a-racional, de bastir una concepció ad-hoc de racionalitat, un criteri de demarcació de l'àmbit de lo racional expressament per deixar fora l'experiència religiosa. Mancat d'altra justificació, aquest racionalista "estricte", podríem dir, es veu obligat a comprometre's irracionalment amb tal concepció, com una decisió de partida. Es un argument poderós, que afecta, sense cap dubte, a pseudo-racionalismes com el de Popper, per no parlar del positivisme, que acaba reclamant fe en la ciència. I González Montes, a més, es preocupa per distanciar-se de les teologies protestant que parteixen d'un semblant compromís inicial no justificable, el de la fe.

La resposta de Broncano, en aquest punt, apart de distanciar-se del racionalisme crític popperian i de presentar amb més detall la seva concepció confiabilista de la racionalitat, consisteix principalment en

fer veure que aquest tipus de crítica, si no directament ad hominem, és la complementària a la de la "conciència projectiva" de Feuerbach, dirigida ara contra el no creient, en lloc de contra el creient. Implica, per tant, una asimetria entre els participants que dificulta el diàleg: mentre un intenta proposar criteris de racionalitat, l'altre es dedica a denunciar, si no la seva mala fe, sí la falsa consciència del primer; en realitat, el que cal que faci és discutir aquesta demarcació de l'àmbit de lo racional.

González Montes entra també, però, en la discussió d'aquesta demarcació, en l'altra part de la seva estratègia. Presenta consideracions de tres tipus: a) la legitimitat d'altres tipus de raons, associades al fet de l'experiència religiosa, encara que no satisfacin els criteris de Broncano de publicitat, accessibilitat universal,.. b) el fet de la dimensió antropològica universal de l'experiència religiosa; i c) l'àmbit de la justificació de la creença religiosa no és el dels fets, sinó el dels valors.

a) *l'experiència religiosa*

Es tracta dels "acontecimientos (...) percibidos por los testigos de los mismos como portadores de alguna significatividad trascendente" (107). El problema amb aquest tipus d'evidència en favor de la creença religiosa és que no és universal, ni accessible a tothom; al contrari, com assenyala Broncano, és essencialment privada en el seu caràcter, íntima en el seu contingut, i opaca en la seva referència: per principi, Déu no és accessible directament. I és en l'interès del propi teòleg que així sigui, si no vol veure convertida la qüestió de Déu en una de semblant a la dels ovnis.

b) *la dimensió antropològica universal*

Encara que González Montes parla repetidament de l'experiència religiosa individual com a base per a la creença,

se'n dóna compte, malgrat les declaracions en contra del requisit d'universalitat que Broncano adscriu a la racionalitat, que la base per la creença religiosa ha de raure en alguna disposició humana universal. Així, manifesta la seva simpatia per plantejaments antropològics neokantians i hermenèutics (Rahner sembla ser el referent) que apelen a estructures a priori del coneixement i l'acció, com a base ferma de l'experiència religiosa, com explicació antropològica del caràcter intrínscament humà de la fe. Aquí, apart del problema de la justificació independent de tal antropològia filosòfica (per evitar una afirmació de circularitat semblant a la feta al racionalista), es troba el problema, destacat per Broncano, de la multiplicat de les fes, i per tant, de la justificació de la pròpia.

c) *la contraposició fets-valors*

Aquest és, possiblement, el punt central, i pel meu gust, el seu tractament resulta insuficient per ambigu. En ocasions, sembla que González Montes accepta la separació neopositivista entre les esferes dels fets i dels valors, i rebutjant la inefabilitat wittgensteiniana dels valors, situa la teologia en aquest camp. Així, per exemple, afirma que el lloc de la teologia no està en "la determinación científica de la imagen del mundo real, sino en la esfera de su significación humana y trascendente a un tiempo" (pàg. 64). El problema d'aquesta compartimentació és que pressuposa la identificació entre racionalitat i ciència, identificació que cal rebutjar, ja que també és possible, des del meu punt de vista, la discussió racional sobre els valors. Encara més, com assenyala Broncano, no és possible una imposició teològica dels valors, sinó que a la teologia li cal adaptar-se a la racionalitat contemporània per fer atractius els seus valors. Això ho fa per "la doble senda de adaptar y traducir el mensaje religioso a la cultura dominante, por un lado, y de modi-

ficación activa de dicha cultura actuando sobre las ideologías y filosofías dominantes, de modo que las justificaciones internas de la religión se conviertan en justificaciones plausibles.” (pàg.100) Aquesta és l'actitud que es troba en les teologies contemporànies de la mort de déu, de la paraula, de la creu, de l'esperança, de la lliberació. El punt important, però, és que aquesta discussió racional dels valors no garanteix l'existència d'una realitat on aquests valors assolixin la perfecció.

En altres ocasions, en canvi, González Montes sembla defensar la legitimitat de la interpretació creient de la història, és a dir, la descripció i explicació dels fets històrics com a fites dins la història de la salvació, negant-se a acceptar una dimensió exclusivament simbòlica del relat bíblic, independent i no alternativa de la història historiogràfica, com si sense el suport de la interpretació fideïsta de la història no hi havés cabuda pels valors, à la Dostoievski, per a qui la mort de Déu suposava la mort dels valors, i conclouia que l'ateu havia de ser immoral. Com dic, però, hi ha una certa ambigüitat en aquest punt.

Aquesta seria l'estructura argumental principal de la controvèrsia desplegada per Broncano i González Montes, però en el curs de la discussió apareixen moltes altres qüestions interessants: si el fenomen religiós és un fenomen unitari, o divers segons el tipus de societat; si l'experiència

religiosa és o no inefable; si la ciència implica necessàriament certs valors; quin ha de ser el paper públic de la religió, i fins quin punt depèn del veredict de racionalitat; etc.

L'única absència, per mi rellevant, és Pascal, i la seva defensa de la creença religiosa, no en virtut de la seva racionalitat teòrica, sinó per raons pràctiques, dels guanys i pèrdues potencials de creure o no creure. Clar que un raonament pràctic d'aquest tipus seria probablement descartat per González Montes per “instrumental”, tot i la seva actitud paradoxal de denunciar el racionalisme i alhora voler esser reconegut com a racional. Broncano menciona Pascal quasi al final, en una nota, per assenyalar que la racionalitat “important” és la teòrica, no la pràctica, però això és molt poc convincent. Crec que Pascal és el millor exemple del reconeixement de la creença religiosa com quelcom que va més enllà de les creences “teòriques” i per això en cerca una justificació d'un altre tipus, pràctica. Una altra qüestió és si l'argument de guanys i pèrdues de Pascal és correcte o no.

En qualsevol cas, es tracta d'un llibre oportú, que com a mínim, il·lustra la rellevància cultural de la filosofia, i en especial, de l'epistemologia, i exemplifica les virtuts de la discussió tolerant, en una qüestió que sol ser afectada per l'alt grau d'emotivitat que desperta.

Antoni Gomila

HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986 (G.W.F. HEGEL, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 9) (437 pp.)

HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 2: Griechische Philosophie 1. Thales bis Kyniker. Hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989 (G.W.F. HEGEL, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 7) (442 pp.)

Dentro del esfuerzo de revisión textual de las obras de Hegel que lleva a cabo el Hegel-Archiv le ha tocado el turno también a las *Lecciones* berlinesas; unas obras de segunda categoría, por cuanto no son propiamente de Hegel, ni pensadas para su publicación, sino simples apuntes que alumnos tomaron de los cursos de Hegel; por ello se lleva a cabo no propiamente una edición crítica, sino una "Studienausgabe" más conforme con la base textual de que hoy se dispone. Con ser de segunda categoría, estos escritos han sido de gran influencia, por ser a veces los únicos testimonios de Hegel sobre algunas cuestiones (Estética, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Religión y evidentemente Historia de la Filosofía) y por haber contribuido poderosamente a la creación de tópicos sobre la filosofía de Hegel, por tratarse de unos textos más ligeros y fluídos y por tanto de más fácil acceso que las obras que Hegel mismo escribió y publicó. Justamente entre otros efectos que tiene esta nueva edición de las *Lecciones* es el de contraponer a la imagen convencional de un Hegel filósofo sistemático del estado prusiano que todo lo tiene ya encasillado dentro de su férrea lógica, un Hegel más bien en búsqueda del concepto y del hilo sistemático, en intentos sucesivos, como si en cada curso estuviera experimentando en búsqueda de la exposición más adecuada del tema.

Ciertamente las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* no son el lugar más idóneo donde pueda observarse esta búsqueda del esquema sistemático adecuado, dado que éste viene dado por el orden cronológico. Las diferencias entre los diversos cursos son en este caso menores, afectando solamente al menor o mayor desarrollo de alguna cuestión o al acento que en ellas se pone. Por eso los editores se han decidido por editar un solo curso: las lecciones del semestre de invierno de 1825-26, que son además las mejores por su contenido, las mejor documentadas, y por coincidir en sus líneas generales con las de otros semestres. Seguramente por estas mismas razones ya el primer editor de dichas lecciones de historia de la filosofía, Michelet, las tomó como base de su edición, aunque ampliándolas con añadidos de otros cursos, añadidos a los que esta nueva edición ha renunciado en favor de la autenticidad del texto, liberado de manipulaciones. Este hecho representa una gran diferencia respecto a las *Lecciones sobre filosofía de la religión* en las que se editaron las lecciones de todos los cursos por separado, dado que cada una representa una unidad por ella misma, con esquema y desarrollo propios, cosa que no se da en estas de historia de la filosofía.

Para esta edición se ha tomado como base el manuscrito del capitán von Griesheim, sin duda el mejor en todos los

sentidos, en razón de la gran riqueza de contenido, aunque alguna vez vaya completado por los manuscritos de Hc (anónimo) y Pinder. Los títulos y subdivisiones, que no son de Hegel, han sido puestos por los editores, siguiendo los tópicos comunes. Otra peculiaridad de estas lecciones es que no cuenta con un texto de Hegel. Sin embargo, estas lecciones están tan bien documentadas que, comparando los diversos apuntes, uno casi podría establecer dicho texto. Respecto al establecimiento del texto los editores informan tanto en la introducción como más detalladamente al final del texto antes de las notas; al principio del primer volumen (aún no publicado) darán cuenta de los criterios que guían toda la edición. En cambio, algo que comparten estas lecciones con otras de esta nueva edición, es la enorme riqueza de notas explicativas —que van al final, a diferencia de las de crítica textual que van a pie de página—, aduciendo los textos a que hace referencia Hegel en el texto, dando citas, fuentes y toda clase de datos; baste considerar que más de la mitad de las páginas de cada volumen están dedicadas a las notas, siendo además estas páginas impresas en un tipo de letra por lo menos doblemente más apretado que el del texto.

Pasando ya a la consideración del contenido, hay algo que llama enormemente la atención: de los 4 volúmenes que comprenden estas lecciones de historia de la filosofía dos estarán dedicados a la filosofía clásica griega; el primero estará dedicado a la introducción y a la filosofía oriental; el cuarto comprende desde la filosofía patristica y escolástica hasta Schelling; la filosofía griega clásica se lleva dos terceras partes del total. De todos modos ello no representa ninguna novedad, puesto que la misma proporción daban ya las ediciones anteriores. Que Hegel dedicara tanto espacio al período

griego no parece atribuible a que al principio del semestre demorara en los temas y que, al ver que el semestre tocaba a su fin, acelerara el ritmo pasando como por sobre ascuas por encima de los temas más modernos y casi contemporáneos, sino que todos los indicios apuntan a que lo hacía intencionadamente. Ello se explica por el aire de familiaridad que el europeo experimenta —según comenta el mismo Hegel— al pasar de la consideración del arte, la religión o la filosofía de los pueblos orientales a la de los griegos. Esta familiaridad no responde puramente al filohelenismo o entusiasmo por la Grecia clásica, de moda en su tiempo, sino al hecho de que —como afirma Hegel— “toda ciencia y arte, todo lo que adorna la vida espiritual y la hace digna ... ha llegado a nosotros saliendo en parte directamente de los griegos y en parte por el rodeo de los romanos”. Esta simpatía por la filosofía griega no le impide afirmar la superioridad de la moderna, aunque también dicha superioridad es —según él— herencia griega. De los tres períodos en que Hegel divide la historia, el primero comprende desde Tales hasta Proclo, del año 550 aC al 485 dC, un milenio, y al que dedica dos volúmenes (el 2 y el 3); el siguiente llega hasta el siglo XVI, otro milenio, y comprende la filosofía patristica, la escolástica, el pensamiento judío y árabe, el renacimiento y la reforma, todo lo cual se despacha en 70 páginas (vol. 4, pp. 1-70); el tercer período comprende la filosofía moderna, desde Bacon y Böhme, Descartes y Spinoza, hasta “Kant, Fichte y Schelling” (pp. 71-188)

La filosofía moderna, a su vez, está dividida en cuatro apartados: 1. Bacon y Böhme, 2. Descartes y Spinoza (y Malebranche), 3. Locke y Leibniz (además de Grócio, Hobbes, Wolff, “filosofía metafísica y popular” —donde se evoca a Rousseau, Voltaire, d’Holbach— y David Hume, cuyo escepticismo constituye el

viene esbozada tanto en sus motivos como en sus hitos más importantes en la introducción (pp. 4-11), como marco del estudio.

El trabajo se propone propiamente estudiar "el desarrollo y la constitución del concepto de naturaleza en Hegel y la relación, totalmente peculiar, que en su filosofía se viene a instaurar con el mundo de las ciencias de la naturaleza" (p. 3). Para ello hace un recorrido por los escritos de Hegel siguiendo el orden evolutivo, reseñando las grandes etapas de la creación filosófica de Hegel. El capítulo 1 está dedicado al joven Hegel, desde el *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* hasta el final de su estancia en Frankfurt. Le siguen 5 capítulos dedicados al período de Jena (capítulos 2 al 6). Ciertamente el período de Jena es extremadamente fecundo, donde Hegel empieza a elaborar el sistema y en concreto intenta repensar la naturaleza en términos auténticamente filosóficos y empieza a pensarla en la perspectiva de una superación del horizonte de la escisión, tal como ya se insinuaba en el *Systemfragment* de Frankfurt; ahora bien, el camino de estos intentos va acompañado por una confrontación y una apropiación críticas de las filosofías dominantes: Kant, Fichte, Schelling y la filosofía de la naturaleza romántica. A esta confrontación se dedica el capítulo 2, siguiendo fundamentalmente el hilo de la *Differenzschrift*; sucesivamente la naturaleza aparece como realización de la idea, de acuerdo con los prime-

ros escritos jenenenses (1801-02), especialmente la *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (capítulo 3), como lugar del ser-otro, según los esbozos de 1803-05 (aquí, aunque se continúe la polémica con Kant, Fichte y Schelling en torno a la relación sujeto-objeto, emerge un nuevo planteamiento: pensar la naturaleza a partir de la relación compleja entre unidad y multiplicidad (capítulo 4), y finalmente la naturaleza pensada como organismo, siguiendo la filosofía de la naturaleza de 1805-06 (capítulo 5). El estudio del período de Jena concluye con la obra que a su vez de alguna manera resume el trabajo de estos años: la *Fenomenología del Espíritu* (capítulo 6). El capítulo 7 se dedica al estudio de la naturaleza en la *Ciencia de la Lógica* (período de Nuremberg), y el 8 a la segunda parte del sistema, dedicada a la filosofía de la naturaleza, dentro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* así como también a las lecciones berlinesas sobre filosofía de la naturaleza, ahí es donde más explícitamente se trata de la relación en filosofía y ciencias de la naturaleza.

Esta obra es un verdadero exponente de la renovación de los estudios sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel, da cuenta de cuánto se ha avanzado en 25 años y es una documentada exposición de esta cuestión y por tanto una excelente aportación a la investigación de dicho ámbito.

Gabriel Amengual

.....

Jaime NUBIOLA: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica. Una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*. Pamplona: EUNSA, 1994, 109 págs.

Aquest llibre és el resultat de la conjunció de dues línies de desenrotllament principals, que es van entrelaçant en el seu recorregut, corresponents, més o

manco, al títol i subtítol de l'obra, respectivament. Por una part, i com introducció a la filosofia del llenguatge actual, l'autor es dedica a situar la filosofia del llenguatge

ge com a disciplina filosòfica, reconstruint les fites principals de la seua constitució històrica, tant en la tradició analítica com la continental (encara que aquesta segona més somerament, i en la mesura que s'ha produït una certa convergència amb la primera), així com establir les seves relacions amb altres disciplines (la lògica, la lingüística, la semiòtica, la ciència cognitiva), i els seus potencials camps d'aplicació (com la traducció automàtica, per exemple).

En aquest vessant, el llibre proporciona una informació útil per accedir a aquest camp de la filosofia, especialment valuosa en la seva dimensió històrica, si bé no ofereix realment el que es podria esperar d'una obra que es denomina introductòria: un panorama dels diferents enfocaments, teories i conceptes que protagonitzen les reflexions i els debats en l'estudi filosòfic del llenguatge, allò que en la pròpia terminologia de Nubiola en diríem filosofia "pura" del llenguatge, en el sentit d'una disciplina relativament autònoma.

Per altra part, i segurament com l'objectiu principal del treball, el llibre es constitueix també entorn de la "suposada" renovació pragmatista de la filosofia analítica, renovació que estaria marcada per l'acabament del "gir lingüístic" en la filosofia analítica —una filosofia "impura" del llenguatge, en el sentit que cercava en la seva manifestació lingüística les claus per fer front a les preguntes filosòfiques tradicionals—, i la necessitat de cercar un nou programa filosòfic. He escrit "suposada", així, entre cometes, perquè, fíent a la confiança de l'autor en que aquest programa alternatiu es situa en una renovació del pragmatisme, com un canvi que ja s'ha donat, s'hauria de plantejar més aviat com una possibilitat que cal prendre en consideració, o bé com un manifest al que ens hem d'adherir, o fins i tot, en una lectura més hegeliana, com l'anunci del proper moviment filosòfic d'èxit, com la propera

fase del desenvolupament de l'esperit filosòfic. De fet, el propi Putnam, un dels "herois" d'aquesta renovació pragmatista, segons Nubiola, ho planteja, en el títol del seu (sempre) penúltim llibre, "Renewing philosophy", com una opció, la millor, a prendre en aquest moment per la reflexió filosòfica. A més, fins i tot contra Putnam es podria qüestionar el sentit d'una renovació pragmatista quan la presència del pragmatisme en filosofia ha estat de primera línia al llarg del propi "gir lingüístic", per mitjà de l'obra de Quine, Goodman o Davidson, per citar els noms més destacats.

De tota manera, sí que sembla indubtable la tesi mínima de que alguna cosa ha canviat en la filosofia analítica actual, i que les aspiracions que el "gir lingüístic" va provocar en els anys 50 i 60 no s'han assolit, i de fet, s'han abandonat, al menys en part. Tractar de comprendre les raons d'aquest canvi constitueix una reflexió necessària i oportuna, i sense cap dubte, els treballs de Putnam i Rorty —l'altre protagonista destacat del relat de Nubiola—, han estat molt influents en aquest sentit. Ara bé, també cal reconèixer que llur alternativa neo-pragmatista (de caire realista en Putnam, contextualista en Rorty) no és, ni d'enfora, majoritària. Tant en el primer aspecte com en el segon, el llibre hauria pogut oferir més.

Quant al primer, la manera en que l'autor presenta el seu diagnòstic de les raons de la crisi de la filosofia lingüística i les raons del canvi, no va molt més enllà d'una anàlisi sociològica, externalista, tot i que legítima. Així, per exemple, l'autor cita de Rorty un text com el següent: "[La filosofia analítica] ya no se define ni por un conjunto de problemas sistemáticamente estudiado ni por unos métodos comunes para abordarlos. (...) La ilusión ha desaparecido y se ha generalizado en muchos casos una sensación de cansancio y de pérdida de la dirección general." (pàgs.

43-44). I es remet a les declaracions de Putnam de que “la filosofia analítica ha llegado a su punto final o a un callejón sin salida por haber agotado su propio proyecto.” (pàg. 47) En la meua opinió, hauria estat important recollir també les raons internes que han motivat aquests autors a modificar els seus projectes filosòfics i que, en el fons, són les poden donar compte aquest “cansament” o “esgotament”, a la vegada que mostrarien la seua diversitat, i la problemàtica d’identificar “filosofia analítica” amb “neopositivisme lògic”, com a vegades es suggereix.

Pel que fa al segon aspecte, crida l’atenció especialment l’absència de qualsevol referència al neo-naturalisme contemporani, segurament l’alternativa més influent i extesa a la fi del “gir lingüístic”, com a mínim com a rival del neo-pragmatisme, que comparteix amb aquest la crítica d’un projecte filosòfic de fonamentació, però que segeix compromès a una concepció robusta (és a dir, no “dèbil”) de la raó. De fet, el Putnam de principis dels anys 80 podria ser considerat un naturalista en aquest sentit. En canvi, només trobam la menció desqualificadora al “reciente fracaso del programa funcionalista” (pàg. 21) —la forma dominant del

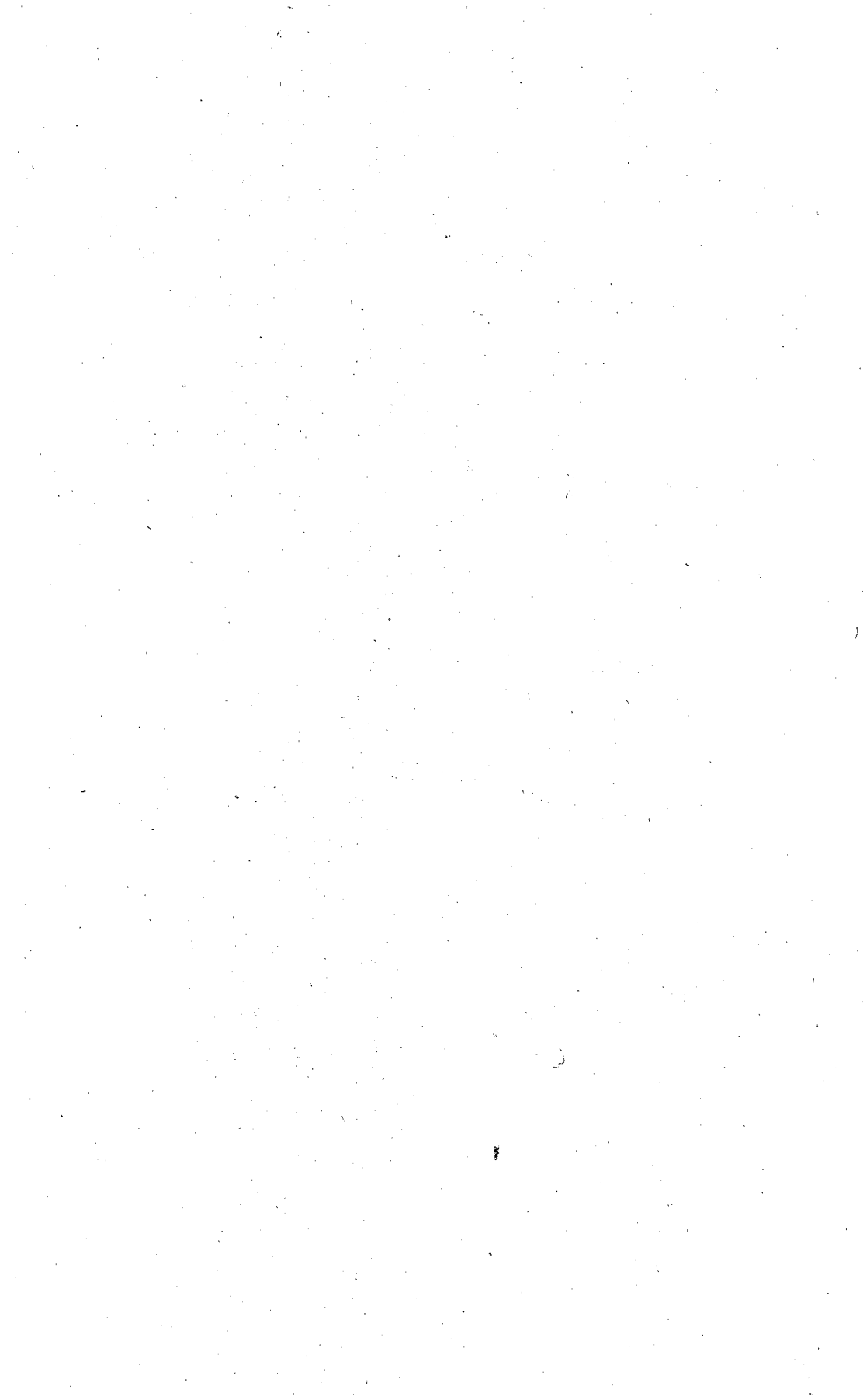
naturalisme actual—, en base a que “el realista científico no puede dar cuenta del lenguaje intencional porque este fenómeno no es reducible al modelo funcionalista” (pàg. 22), sense entrar a argumentar el per què això és així, si és que ho és!

Respecte el seu pronòstic, Nubiola simpatitza amb la recuperació del pragmatisme, destacant les figures de Peirce i el segon Wittgenstein com exemples d’idees i enfocaments que s’haurien de recuperar, dins d’una concepció de la filosofia —si ho hem de dir tot— ben poc wittgensteiniana: no terapèutica sinó kantiana, en el sentit d’aspirar a integrar els “dos conceptes” de la filosofia de què parlà Kant, l’acadèmic i el mundà, com a via per a la recuperació de la rellevància cultural de la pròpia filosofia i la seva responsabilitat social. En aquest projecte hi veu l’autor la possibilitat d’una via per a la superació de la bretxa que separa la filosofia analítica i la continental.

Antoni Gomila

¹ H. Putnam, *Renewing philosophy*, Harvard University Press, 1994. [“Cómo renovar la filosofía”, versió castellana de Carlos Laguna, Ed. Cátedra, 1994]







Universitat de les Illes Balears