
TEODORO HERNÁNDEZ DE FRUTOS
Elementos de Estructura Social
(Salamanca, Ed. Verbo Divino, 1997)

El primer y único problema que este libro plantea a quien intenta leerlo es un problema trascendental en sentido kantiano. Un problema que no se refiere a los contenidos del libro, sino a las condiciones de posibilidad del libro mismo. ¿Cómo es posible un fenómeno así? ¿Se explicará por circunstancias sociales que alguien acumule tanta información con tan poco criterio, se tratará sólo de circunstancias personales del autor o de la interacción entre ambas?

Un manual de Estructura Social en trescientas o cuatrocientas páginas para uso como texto en las asignaturas que llevan ese nombre es obra para la que hay, por un lado, cada vez más demanda por la extensión de las facultades de Sociología. Desgraciadamente, el libro que comentamos no es la oferta adecuada. Más que de un

manual, tiene el aspecto de una guía bibliográfica. Distribuidos en cinco capítulos, contiene casi cien epígrafes, en cada uno de los cuales se citan una media de quizás diez autores y obras. Un alarde de acumulación de literatura, aunque sólo en inglés y castellano.

Casi cien apartados en menos de trescientas páginas dan un espacio de menos de tres páginas para tratar asuntos tales como los enfoques clásico y marxista de la desigualdad, el desarrollo económico y la estructuración del sistema mundial, el enfoque de la escuela de Frankfurt o el de la sociedad postindustrial. O para, en el capítulo «Antecedentes y conceptos de la estructura social contemporánea» (*sic*), tratar el estructural-funcionalismo de Parsons, el estructuralismo a secas, el estructuralismo marxista y el estructuralismo marxista de

Althusser, entre otros. O la lucha de clases, las teorías de Marx, Dahrendorf, Aron, Ossowski, Poulantzas, Wright y Parkin, amén de análisis sectoriales sobre cada clase, todo en el capítulo dedicado a la «estratificación de las clases sociales», etc. En fin, se tratan muchas cosas y todas sin excepción se tratan mal. Hay varias maneras de meter tantos temas en un espacio tan limitado, como unirlos con una tesis o argumento como hilo conductor, o intentar una exposición clara, histórica o sistemática, pensando en los estudiantes. Pero en este libro no se ha intentado nada de eso, sino quizás batir alguna marca de acumulación de citas, autores y textos.

Por alguna razón institucional o personal, el autor ha pasado del proceso de reunir información al de exponerla sin el intermedio de elaborarla. Parece haber confundido el proceso de la información con la mente y el proceso de textos con ordenador. Quizá la culpa sea de tanta publicidad como se da a Internet, con su énfasis en la enormidad de información que puede traerse al ordenador y su olvido del detalle de llevarla después al cerebro. O de esas corrientes pedagógicas que tienen en tan alta estima la memoria humana que rechazan almacenar en ella cualquier información que pueda ser almacenada en otro soporte («¿Para qué estudiar, si ya está en los libros?»). Sea por lo que sea, no es que el autor de esta obra haya transcrito a veces sin entender (¿cuál no?), es que no parece ser consciente de la existencia de este proceso.

El juicio anterior no está fundado

sobre una lectura completa del libro, empresa tal vez sólo posible para un procesador de textos, sino sobre algunos epígrafes seleccionados. Por ejemplo, para empezar, la cuestión se plantea así: «Desde el siglo XVII, el progreso, el desarrollo económico, la modernización y la desigualdad entre naciones han sido conceptos seminales y canónicos que han cubierto toda una amplia gama del pensar de los teóricos más renombrados...» Inmediatamente, en el apartado 1.1, «Los enfoques clásico y marxista», el último se despacha del modo siguiente: «El marxismo pondrá el acento en la tecnología o medios de producción para explicar el proceso de crecimiento económico. Las ganancias del capitalista surgen gracias al lugar de excepción que ocupa en el proceso productivo, ya que es el poseedor de la tecnología y el que contrata a los trabajadores, obteniendo de éstos una plusvalía.» Cuatro páginas más tarde ya hemos llegado a la Escuela de Frankfurt, que cambia su pensamiento ante «la constatación de que las promesas de la ilustración de un hombre que evoluciona y que por ello es más culto, libre y responsable no se cumplen...». Quien sepa algo de marxismo o de la Escuela de Frankfurt puede intuir lo que esos párrafos deberían haber querido decir y no dicen. Quien no lo sepa de antemano sólo puede formarse ideas falsas, si no tiene la prudencia de no formarse ninguna.

Podemos echar un ojo al capítulo dos. Si toca Parsons, se confunden las variables pauta con el sistema AGIL; si toca «diferenciación y consumo», viene una página sobre Veblen que

termina con una cita suya: «el comienzo de una diferenciación en el consumo... se encuentra ya en la fase inicial de la cultura depredadora y hasta hay indicios de que se encuentra una incipiente diferenciación en este sentido antes de los comienzos de la vida depredadora». A renglón seguido se nos informa de que «la diferenciación entendida como fragmentación cultural ha recibido en los últimos años críticas generalizadas de autores como Habermas, Schluchter, Bellah, Lyotard, etc., que la tratan como alienante y opresiva. Para Luhman la diferenciación es la creciente autonomía de subsistemas de interacción explicados por su propia complejidad...». Indiferenciado lo cual, en cuatro líneas nos plantamos en Bourdieu; dos páginas más tarde hay un cuadro con la tipología de las sociedades de Lenski; en la siguiente otro sobre lo mismo tomado de Gelles y Levine, *Introducción a la Sociología*, México, 1996, y en la de enfrente, para terminar el capítulo, se divisan unos dibujos con modelos de estructuras sociales tomados de Tezanos, *Socialismo y Clases Medias*, Sistema, 1994.

O podemos darnos una vuelta por el cuarto, «La estratificación del estatus», que comienza con Weber, el cual, «como se sabe, nunca desempeñó una carrera económica o política debido a una larga enfermedad que le mantuvo recluido durante bastante tiempo en su casa, no obstante al

mantener un *modus vivendi* desahogado pudo invertir sus empeños en una tarea intelectual de gran calado». Ahí se pueden encontrar varios cuadros con textos del mismo Weber, de Parsons, Davis, Moore y Tumin; dos ecuaciones sobre el prestigio donde no se sabe lo que representan las X; otro cuadro con las treinta profesiones que más crecerán en Estados Unidos de 1990 a 2005; otro con las diez personas más ricas de la tierra que nos informa de que la reina Isabel II de Inglaterra posee carreras de caballos; y un apartado final sobre la estratificación social en España donde aparece, además de la Clasificación Nacional de Ocupaciones, un cuadro tomado de la EPA. Y muchas, muchísimas cosas más. Se abra el libro por donde se abra, siempre es lo mismo.

Recogida toda esa información, que le habrá llevado su buen trabajo, el autor estaba en posición inmejorable para empezar a estudiarla. En vez de eso, la ha publicado. Mal hecho. Este bazar de nombres y obras, este baratillo de citas y tablas, este rastro de resúmenes y cuadros cosidos con tomiza gruesa y sintaxis hartamente deficiente, nunca debería haberse escrito; ya que se escribió, no merecía haber sido impreso, y ya que ha sido impreso, no merece ser leído. Si alguien es tan desconfiado que lo hace, llevará la penitencia en el pecado.

Julio CARABAÑA

JOAN PRAT I CARÓS
El Estigma del Extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas
 (Barcelona, Ariel, 1997)

«Opino que cualquier creencia religiosa —sea ortodoxa o herética— es un asunto de fe que no atañe al científico social. En cambio, pienso que sí es un asunto antropológico —y de primer orden— el análisis de los problemas relativos al poder que plantean las relaciones de los ortodoxos con los herejes y cómo la “verdad” de unos se impone a otros por medios perfectamente mundanos y en diversas épocas históricas.»

En estas palabras de Joan Prat hay una afirmación que está abierta a nuevos interrogantes. Y es que, como buen ensayo de antropología, el acercamiento a los hechos estudiados produce una extraña sensación: la de las respuestas que van generando nuevas inquietudes. Y Joan Prat analiza aquello que hace sentir la peligrosidad como algo inherente al desorden y a la falta de legitimación social en las actividades de determinados grupos religiosos considerados como sectarios.

Pero este orden que forma parte de nuestra estructuración social y simbólica se ve a veces fuertemente cuestionado cuando los elementos que juzgamos como predecibles no se acomodan a lo establecido. Baste recordar la anécdota citada por Mary Douglas en la que la utilización de un aseo ubicado en un pasillo, en casa de unos amigos, le hizo sentir la incomodidad cuestionante del orden que se había trastocado en la intimidad. Y es este tipo de cuestionamiento, en el que lo dado por normal no se asemeja con lo real, lo que sirve a Joan Prat de combustible para desarrollar

este trabajo antropológico sobre sectas religiosas.

En la introducción, Joan Prat ya establece los objetivos del libro. Por una parte, saber cuáles son los motivos por los que una sociedad tolerante y democrática como la nuestra etiqueta «como sectarios a determinados grupos religiosos y con este estigma los deja fuera de sus fronteras sociales, culturales y simbólicas». Y, por otra, conocer por qué determinadas personas, «pese a conocer las consecuencias del estigma y los riesgos sociales, culturales y simbólicos que entraña el desafío, deciden hacerse miembros de las instituciones caracterizadas como sectas».

Prat incluye una perspectiva histórica para analizar el surgimiento de esas sectas religiosas que a través de los tiempos han sido marcadas como peligrosas al cuestionar el orden imperante. De esta manera, las actuales sectas destructivas aparecen estructuralmente como confesiones religiosas minoritarias que chocan de tal manera con la sociedad que hoy ocupan el lugar que en otras épocas lo hicieron los judíos, protestantes, masones e incluso los cristianos primitivos. En este aspecto los ejemplos del surgimiento de las corrientes heréticas, cargadas de connotaciones religiosas tales como hereje, cismático, apóstata o infiel, realmente reflejarían relaciones de poder, es decir, de «autoridad, de disensión y de rebelión» (1997: 36).

De esta manera, el cristianismo descrito por Suetonio sintetiza a la

perfección la idea de perversión que tenía el romano tradicional: superstición, novedad y perversidad mágica. Y esta nueva religión actuaba de tal manera que lo que estaba consagrado por la tradición romana eran las cenizas sobre las que había que construir un nuevo mundo. Y ese mundo, en el que la religión era un asunto político más que una devoción personal, saltó por los aires.

La religión cristiana, una vez consolidado su poder, se enfrentó a su vez a diversas corrientes —como el maniqueísmo y los cátaros— que, en busca de los primitivos ideales, indicaron a la sociedad en la que vivieron que las perspectivas que les ofrecían eran corruptas o ya no existían. Y esta aproximación simbólica a los orígenes es una fuente de constante enfrentamiento entre sectores ortodoxos y heréticos.

Y es en estas relaciones de poder y autoridad donde los mecanismos de estigmatización alcanzan su mayor relevancia. Como constata Prat, estos mecanismos han estado presentes desde siempre, cumpliendo su objetivo último: marcar a un grupo, normalmente minoritario y nuevo, como culpable de las desgracias que pueden afectar a la sociedad. Para ello se emplean los medios más eficaces desde la posición social mayoritaria. Nuevos conceptos, como «lavado de cerebro», han sido utilizados para juzgar el comportamiento «anómalo» de los integrantes de una secta, y de esta manera exonerar en gran medida al individuo del comportamiento determinado como errático. Y para ayudar a esta «víctima involuntaria», como es considerado el sectario, surge la medicalización progresiva en los movimientos antisectarios.

Estas disensiones, tal como sugiriera Mary Douglas, no son aberraciones del proyecto central de la religión. Al contrario, son contribuciones positivas en el desarrollo de su explicación. Y, además, forman parte de la necesaria configuración simbólica en la que los elementos de disensión se relacionan, dando a la experiencia vital el sentido requerido. Y cuando se crea un orden social ideal, éste puede ser cuidado por los peligros que amenazan a sus transgresores.

A la definición, clarificación y revisión de conceptos fundamentales para el estudio de las sectas, tales como conversión, apostasía, herejía, etc., Prat acompaña una descripción exhaustiva de prácticamente todos los modelos explicativos vigentes.

Una amplia bibliografía es el corolario de una obra que está compuesta por varios bloques temáticos. El punto central del ensayo, y su hilo conductor, explica cómo a través de los tiempos se produce una construcción del sujeto estigmatizado. Esta construcción, que es de índole política y social, refleja las relaciones de poder existentes en el seno de una comunidad dada. Cuando estas relaciones de poder están siendo puestas en entredicho, se produce la deslegitimación de los grupos considerados como «desviados» y «peligrosos» con consecuencias de marginalidad y fanatización. Es esa falta de cobertura social mínima lo que hace que los individuos que se mueven en sus límites sean vistos como hostiles.

Prat da una orientación metodológica para subrayar la importancia del estudio antropológico de las sectas religiosas. Utilizando técnicas de investiga-

ción que van desde la observación participante, encuestas e historias de vida, resalta la importancia de ofrecer el punto de vista de los miembros de la comunidad estudiada y de acercarse a sus pensamientos a través de la reconstrucción de su trayectoria vital. Y su capítulo dedicado a la comunidad de los Hare Krishna es una muestra práctica, con excelentes resultados, de la etnografía realizada por el propio autor. Cualquier comunidad religiosa es considerada como un «*microcosmos cargada de significados y muy diferenciado del exterior; lo que la acerca al ideal de estudio antropológico más tradicional, convirtiéndose así en una cultura marginal y exótica, respecto a la cultura del investigador, que suele además pertenecer a la cultura hegemónica*» (1997: 83).

Para ello resalta el papel fundamental de la participación en los rituales y una clarificación de los procesos de conversión, que se convertirá en la parte central de los mecanismos de estigmatización. En los procesos de conversión, Prat hace especial hincapié en la definición de James, y en el modelo causal propuesto por Lofland y Stark. Sin embargo, son las aportaciones de Victor Turner, con sus conceptos de *liminidad* y *communitas*, las que adquieren una mayor primacía en el trabajo de Prat para el estudio de los procesos iniciáticos asociados a los «ritos de paso» que tan magistralmente describió Van Gennep en 1909. De las tres fases que componen un «rito de paso» —separación, liminalidad e integración—, Prat presta especial atención a la fase central, es decir, a la asociada al margen con los conceptos centrales de *liminidad* y *communitas*.

Baste recordar que Turner ha utili-

zado este concepto de limen (*El proceso Ritual*) para referirse a la gente que está en el umbral, es decir, a los neófitos o iniciados, que precisamente por su nueva condición han dejado de ser lo que eran para convertirse en otra cosa que aún no son. Estando en el intermedio, están «entre lo uno y lo otro», tal como lo describió el propio Turner. Como sujetos que están en una fase liminal, son obligados a despojarse de todas las reglas asociadas a su primera socialización para asumir nuevos parámetros que nada tienen que ver con los anteriores. En esta fase, los individuos suelen ser percibidos desde el contexto global como peligrosos y contaminados. En la fase liminal los sujetos suelen vivir una solidaridad intensa, con una relación tendente a la solidaridad, a la igualdad y al compañerismo, que es la relación definida por Turner como *communitas*.

La *estructura*, que se opone a la *communitas*, es el otro modelo de interacción propuesto por Turner. En éste la sociedad ya se presenta como un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico. Y no cabe duda que, desde esta perspectiva, la *communitas* debe ser limitada a unos espacios y tiempos concretos. La *communitas* sólo puede unir a las personas momentáneamente, es tolerada como una fase, pero jamás como una condición permanente.

Prat, al asociar las iniciaciones de los grupos sectarios con las realizadas por otros grupos sociales (entidades militares, órdenes religiosas tradicionales, etc.), pone de manifiesto cómo su similitud es estructuralmente incuestionable. Lo que cambia de forma radical es el «*nivel de respaldo*

social del que gozan los unos y los otros» (1997: 195).

La falta de respaldo social estaría en el origen del no reconocimiento del proceso iniciático. Y entonces las características estructurales de la fase liminal se convierten en destructivas, frente a las enseñanzas iniciáticas surge el «lavado de cerebro», los aspectos totalitarios de la institución contemplada son descritos como voraces y rapaces. Los aspectos ligados a una disciplina férrea típica de los procesos liminales son contemplados como las extravagancias de unos gurús sin escrúpulos.

En el fondo, es la opción de un sujeto por una alternativa no prevista la que pone en guardia a la ortodoxia cultural vigente, «y *la sociedad castiga*

su desafío imponiéndole una marca: la del estigma del extraño», que es la última frase del libro que sirve como un colofón para el título.

Prat realiza un estudio sistemático de la actualidad de las sectas religiosas, con una aportación teórica y bibliográfica de primer orden. Y esa aportación está hecha con la sinceridad, la tranquilidad y amenidad que brinda la correcta ejecución de los planteamientos expuestos. Por todo ello, a una lectura sugerente y agradable se añade la fuerza expositiva de argumentos claramente delimitados que nos permiten conocer —y cómo estudiar— ese mundo que sigue siendo manipulado y desconocido: el de las sectas religiosas.

Leopoldo LLANEZA FADÓN

RICCARDO PETRELLA

El bien común. Elogio de la solidaridad

(Editorial Debate, 1997)

El autor de este libro, Riccardo Petrella, es italiano, Doctor en Ciencias Políticas y Sociales. Fue director del programa «Prospectiva y evaluación de la Ciencia y la Tecnología», de la Comisión Europea. En la actualidad enseña en la Universidad Católica de Lovaina. La obra que presentamos está estructurada en cuatro apartados. En el primero —«Un bien que debemos (re)construir»—, Riccardo Petrella constata que estamos perdiendo el sentido del «estar y hacer juntos», el sentido del «bien común». Se da prioridad a las estrategias individuales de supervivencia (mi empleo,

mi sueldo) y a los «bienes individuales» (mi coche, mi personal *computer*), considerados como la expresión fundamental e irremplazable de la libertad. Se sacralizan los campos de la competitividad como terrenos prioritarios de la creatividad. «Han logrado convencernos también de que lo que cuenta es el mercado, y de que sus reglas de funcionamiento, sus pretendidas “leyes naturales”. La libertad de Mercado se ha convertido en la libertad fundamental y primordial de nuestras sociedades. Las demás libertades derivan de ella. Todo debe ponerse al servicio de la “Santa Trini-

dad” del Dios Mercado, a saber: liberalización, desreglamentación y privatización» (p. 16). Se ha vaciado a nuestras sociedades de lo que las hace vivir: el bien común.

En el segundo apartado («Sociedad y bien común») el autor analiza lo que ha representado el bien común en el Estado del *Welfare*. Pese a sus defectos, el Estado del *Welfare* ha consolidado y aplicado una serie de nuevos principios y reglas políticas, económicas y sociales consideradas durante siglos como utopías poco realistas, entre otras: un salario decente para todos los trabajadores, seguridad social para todos, igualdad de oportunidades de acceso, la concertación social como procedimiento para solucionar los conflictos sociales, redistribución de la riqueza en beneficio del interés general, gracias, entre otras cosas, a una fiscalidad progresiva, etc. Para el profesor Riccardo Petrella, el Estado del *Welfare* ha demostrado un hecho fundamental: la solidaridad está en el origen del desarrollo social y del funcionamiento eficaz de la economía de un país. En el tercer apartado («La destrucción: logros y límites») examina el autor la progresiva crisis del Estado del *Welfare*, sus críticas y limitaciones. El verdadero problema no fue —según Riccardo Petrella— el aumento de la presión fiscal en relación con el Producto Interior Bruto, ni tan siquiera el nivel del déficit público, sino las condiciones sobre las que descansaba en el buen funcionamiento del Estado del Bienestar.

Las principales causas que determinaron la «crisis» del Estado del Bienestar deben buscarse en: *a)* La mun-

dialización de la economía, cada vez más gobernada y determinada en función de los intereses y las estrategias de los poderes mundiales privados, conforme a las Nuevas Tablas de la Ley que comentaré. *b)* La ruptura del «contrato social», es decir, del pacto firmado y establecido por todos los países occidentales tras la segunda guerra mundial entre el mundo obrero y la patronal. Para el autor, la reducción del número de personas cubiertas por la Seguridad Social, la participación creciente de los enfermos en los gastos sanitarios, la mayor severidad en los controles y en las exigencias impuestas, la mutilación de la ciudadanía, la restricción de la solidaridad se debe a lo que él llama las Nuevas Tablas de la Ley, a saber: 1) *Mundialización*. Deberás adaptarte a la globalización actual de los capitales, mercados y empresas. 2) *Innovación tecnológica*. Deberás innovar sin cesar para reducir gastos. 3) *Liberalización*. Apertura total de todos los mercados. Que el mundo sea un único mercado. 4) *Desreglamentación*. Darás el poder al mercado. A favor de un Estado notorio. 5) *Privatización*. Eliminarás cualquier forma de propiedad pública y de servicios públicos. 6) *Competitividad*. Deberás ser el más fuerte si quieres sobrevivir en la competitividad mundial. Pese a este panorama poco prometedor, Riccardo Petrella observa indicios de optimismo por parte de todos los movimientos, organizaciones y asociaciones que luchan por el desarrollo de los países pobres y descolonizados y por un nuevo «orden mundial». En el cuarto apartado («Un proyecto colectivo») el autor propone una serie de sugerencias

cias para reconstruir el bien común a escala mundial. El primer nudo que habría que deshacer se refiere a la retórica, es decir, intentar deslegitimar la retórica dominante, sus palabras clave, sus símbolos. Un ejemplo de esta retórica dominante sería el principio de competitividad. Es falso decir que la competitividad constituye una baza para el crecimiento de la solidaridad y la cohesión social. El segundo nudo que hay que deshacer sería el «orden del día» impuesto por el poder económico y financiero privado. El tercer nudo es para Riccardo Petrella el más decisivo y se refiere al control de los medios financieros: eliminar los paraísos fiscales, poner fin al secreto bancario o hacer pública y transparente la evaluación de los mercados financieros. El cuarto nudo implicaría a la ciencia y a la tecnolo-

gía y tendería a modificar el papel que juegan hoy. El quinto y último nudo se refiere a las culturas.

Concuerdo con el profesor Riccardo Petrella en reivindicar —en estos tiempos de crítica al Estado del Bienestar— sus aspectos positivos y lo que ha representado para los países occidentales, a saber, la forma más avanzada de «buena» sociedad. El autor anhela y anima al lector a extender este tipo de sociedad a toda la humanidad. La tarea, por tanto, se presenta casi imposible, pero «aunque no consigamos (re)construir un mundo solidario en los próximos veinte o veinticinco años, siempre habrá mujeres y hombres que volverán a empezar y a intentarlo de nuevo» (p. 147).

Alberto GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

ROGER E. LAMB (ed.)

Love Analyzed

(Boulder—Colorado—, Westview Press, 1997)

*«No hay amor sin pena
pena sin dolor
ni dolor tan agudo
como el del amor»*

Cancionero de Palacio¹

«Amor» es una palabra de cuatro letras, la 1, 13, 16 y 19 en orden alfabético. «Odio» también. Amor es un

tema tan complejo que es imposible resumirlo en cuatro letras², ni siquiera

² La definición del Diccionario de la Real Academia Española es confusa, casi un despropósito: «Sentimiento que mueve a desear que la realidad amada, otra persona, un grupo humano o alguna cosa, alcance lo que se juzga su bien, a procurar que ese deseo se cumpla y a gozar como bien propio el hecho de saberlo cumplido» (DRAE, 21.^a ed., pp. 129-130). A la inversa, si se da esta definición, nadie reconocería que se refiere al amor. Una mujer, mucho más pragmática, María MOLINER, define en su *Diccionario de uso del español* (Madrid: Gredos, 1990, p. 167) amor como

¹ Gracias a Pau C. Figuera y a Susanna P. Pàmies por la cita exacta, y además cantada en el centro okupa de Sant Andreu.

en una docena de magníficos artículos académicos³. Para los/as mediterráneos, que no aciertan a distinguir entre ética y estética, el amor es bello *ergo* es bueno. El amor es, además, la mejor excusa para hacer —o dejar de hacer— algo, en contra incluso de las normas sociales establecidas. El amor es asunto polimórfico, escurridizo, vidrioso. ¿Es posible ser racional con el amor? ¿Se puede escribir un libro analizando el amor? Se puede intentar... convirtiéndolo entonces en un acto de generosidad intelectual, como bien señala *Love Analyzed*.

La Sociología de las Emociones está muy poco desarrollada en nuestro país. Los sentimientos suelen considerarse territorio individual, psicológico, secreto, misterioso; en definitiva, tabú. Se analizan poco. Se viven o se desviven, pero no se piensa racionalmente en ellos, tampoco se enseñan, y menos aún se dedican presupuestos de I+D de la CICYT para su estudio. El *amor*, entre todas las emociones y sentimientos, es el

«Sentimiento experimentado por una persona hacia otra, que se manifiesta en desear su compañía, alegrarse con lo que es bueno para ella y sufrir con lo que es malo».

³ Como los de Martha C. Nussbaum (University of Chicago), Deborah Brown (York University), Alan Soble (University of New Orleans), Barbara Hannan (University of New Mexico), Keith Lehrer (University of Arizona), Rae Langton (Australian National University), Philip Pettit (Australian National University), Daniel M. Farrell (Ohio State University), Ronald de Sousa (University of Toronto), O. H. Green (Tulane University), Sue Campbell (Dalhousie University) y Graeme Marshall (University of Melbourne), en el libro, recientemente editado por Roger E. Lamb, *Love Analyzed* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1997), 267 pp.

menos estudiado. La *muerte* es un tabú aún mayor⁴. Pero morir de amor es un mérito. El *amor por la muerte* está prohibido⁵.

Cuando el amor irrumpe en la vida es imposible ignorarlo. El amor es narcisista, pero hace sufrir. El amor verdadero se dice que irremediablemente produce celos. La mejor forma de saber si una persona está enamorada no es porque le causa placer, sino porque le produce dolor. No hay amor sin pena; lo que pica cura. Se sabe que una persona está enamorada porque sufre la separación de la persona amada. No existe amor indeterminado; es siempre amor por una persona concreta. Suele ser una experiencia recíproca, que busca desesperadamente la correspondencia; pero tiende a la exclusividad por su propia definición egoísta. Aunque se romantice, el amor es sexual en su origen y en su motivación; por lo tanto, tiene un componente instintivo, de conservación de la especie. El objetivo del amor no es una amistad, sino otra cosa. Siempre el amor produce una euforia inenarrable.

La vida es *salud, dinero y amor*, quízás en ese orden. Amor materno, filial, romántico, erótico, pasional, amor verdadero, amor ciego, enfermizo, amor propio, con mil amores, por amor del arte, en amor y compañía, al amor de la lumbre, hacer el amor, por amor de Dios, amorcillo, amorfo, amor a secas son algunas de las varie-

⁴ Véase mi artículo «El último deseo: Para una Sociología de la Muerte en España», *REIS*, 71-72 (1995), pp. 109-156.

⁵ Uno de sus aspectos, el del suicidio, lo he analizado en *El ritmo de la vida social* (Madrid: Tecnos, 1973), 356 pp.

dades más conocidas. Existe además el compañerismo, la amistad, el querer y, en Cataluña, el *estimar*, que es un híbrido. Todos comparten la intensidad de sentimientos, una situación especial de euforia y una intensidad vital casi inigualable. Tienen además en común la existencia de dos seres humanos: el yo y el otro/a. Lo que define el amor son normalmente dos —y sólo dos— seres humanos. Aunque se puede querer a un perro o una gata, pero eso es tema para otra investigación. En la Sociología de la Muerte se suele distinguir la muerte *de los otros* de la muerte *propia*. Así, en el amor conviene diferenciar entre lo que es amar a otra persona y el hecho de ser amado. Son dos experiencias un poco distintas. Amar sin ser amado, ser amado sin amar, no amar y ser correspondido son cuatro de las múltiples posibilidades sociológicas que permite este sentimiento.

Casi todos los seres humanos entienden lo que es el amor. Una gran mayoría han sido golpeados por el amor varias veces en sus vidas. Se comprende mejor de forma proyectiva en los demás cuando se ha sentido antes en el propio corazón. A su vez, una persona se entiende mejor a sí misma después de estar enamorada, en su propia individualidad, esperando otro «episodio» (¿podría decir «ataque» como en algunas enfermedades?) amoroso. Quizás la vida individual sea una carrera moral (para utilizar la terminología de Goffman) de episodios de amor concatenados. El amor es ciego —se asegura—, por lo que la persona que ama nunca llega realmente a conocer en toda su crudeza y rea-

lidad al ser amado. El amor distorsiona la realidad hasta situaciones risibles o estrambóticas. Esa característica ha sido explotada por la literatura, desde *Romeo y Julieta* hasta *Lolita*. Después de amar, además del *chagrin d'amour*, queda la incredulidad de haber creado (en la imaginación propia) una persona que realmente no existe.

Lo primero que ocurre en el amor es que una persona es sacudida, sorprendida y maravillada por las cualidades de otra persona. Se siente de pronto iluminada, sorprendida, extasiada. Se admiran de la otra persona sus valores altísimos y maravillosos. Esos valores cambian de persona a persona, y no tienen por qué ser iguales. Pueden ser externos o bien profundos, pero son valores al fin. No sólo suele llamar la atención la belleza externa, sino una especie de irrpandor, de belleza interior que irradia hacia la persona que empieza a amar. Por supuesto, esta visión puede ser perfectamente falsa, como en el famoso cuento de Andersen de *Los vestidos del Emperador*. Basta con que el amante se lo crea. El amor demanda la existencia de un objeto —otra persona— que presenta valores superlativos. Se puede sentir atraído por propiedades o valores arbitrarios, periféricos, poco importantes, incluso por el mal o el vicio. No tiene por qué ser un valor real, ni siquiera importante. Hay algo que llama poderosamente la atención en la persona que se ama. Pero el amor no suele empezar por esos valores profundos, que más bien se van descubriendo posteriormente, sino por la sacudida que supone una belleza a veces misteriosa, profunda.

Los/as investigadores del amor se enfrentan con un problema especial. Si una persona ama a otra en base, supuestamente, a una cualidad maravillosa, ¿por qué no se enamora de todas las personas que tienen esa misma cualidad? El amor es algo más. Quizás es que la creencia en un valor especial en la persona amada sea una racionalización *a posteriori* una vez que el amor ya ha comenzado. El análisis del amor no es fácil, y cuesta científicamente establecer las diferentes etapas universales.

El amor se basa *ab initio* en el conocimiento. Se busca algo detrás de la persona amada, un secreto, conocer un nuevo camino, la contestación a las preguntas vitales. Se trata así de lograr un nuevo nivel de conocimiento. La persona que ama se pregunta realmente por sí misma. Al amar se cuestiona su mismidad, quién es. Eso da un contenido eminentemente egoísta al amor. La persona que ama es feliz al amar, es decir, al sentirse importante, y al tratar de entenderse. Algunos estudiosos aseguran que la persona amada es meramente un objeto que permite esa introspección a la que ama.

Aunque no hay amor sin compromiso. La persona amada puede contar con el/la amante para todo, pues el amor lo legitima. La persona que ama está totalmente comprometida con el bienestar de la amada. Desea que sea feliz, y que obtenga todo lo que desea. Hay una especie de obligación moral de ayudar al otro/a, en cualquier circunstancia. Sin embargo, no hay acuerdo sobre qué cosas se pueden hacer o no con la excusa social del amor; pero van más allá de lo

legal. El amor representa un compromiso de ayudar a la otra persona enfrentándose quijotesicamente a cualquier obstáculo en el camino. El objetivo es desfacer entuertos en honor de la bella Dulcinea. Amar es una locura. Se considera un compromiso de ayuda y de lealtad a la otra persona. Lo es realmente de inmoralidad, pues la persona enamorada está dispuesta a saltarse a la torera todas las leyes y normas sociales. En el amor cada persona desea lo mejor para la otra. La definición de «lo mejor» es, por supuesto, subjetiva y a menudo conflictiva. Cualquiera desea lo mejor para su hija. Pero la hija suele tener prioridades distintas. Lo mismo pasa con el amor.

La reciprocidad es otra de las características básicas del amor. Sólo se ama a una persona conocida. No existe el amor a una persona no conocida o indeterminada. Eso sería otro sentimiento. Se ama a alguien en concreto, y se espera que a su vez esa otra persona le ame a uno/a. Pero en el amor erótico esta reciprocidad no es imprescindible. Tampoco en el amor divino, ya que en la tradición cristiana Dios te ama incluso cuando tú no le amas. En el amor erótico la reciprocidad es complicada: se tiene placer de que la otra persona tenga placer. El deseo se desarrolla precisamente al sentir el deseo de la otra persona. No sólo se satisfacen los deseos de la otra persona, sino que la situación supone tener deseos para que la otra persona los satisfaga. Cada persona en la pareja debe darse cuenta de que la otra tiene deseos, y más importante aún que esos deseos se refieren a la otra persona. Esta complicada rela-

ción permite todo tipo de combinaciones y, por lo tanto, también de problemas.

Sartre sorprende al sugerir que el amor es casi imposible, pues lleva —según él— al deseo de posesión de otra persona. Ambas desean poseer a la otra. La reciprocidad supone ser un sujeto/a individual, pero la posesión implica un cierto grado de objeto. De aquí la perpetua insatisfacción que se reconoce en muchas situaciones amorosas. Se desea a la otra persona al mismo tiempo como sujeto (activo/a) y como objeto (poseíble). Se produce a menudo un forcejeo, una verdadera lucha, por la posesión de la otra persona. Los estereotipos de género llevan a que generalmente la mujer sea la poseída, se cosifique u objetivice con más facilidad. Esta diferenciación varón/mujer se acomoda a los roles sociales dominantes en la sociedad. Parte de la discusión actual, académica, feminista, supone la construcción de un amor no posesivo, no opresivo, no explotador, y no cosificador. Pero mientras ese sueño sartriano —mejor aún, beauvoiriano— se hace realidad, el amor navega en alta mar, entre el agobio y el aburrimiento.

Platón considera que la persona enamorada es capaz de actos virtuosos, y por lo tanto el amor es un motor de bondad social. La idea de que la persona enamorada es más virtuosa aparece también en Aristóteles y, especialmente, en el cristianismo. Varias religiones se construyen obsesivamente en torno al amor: por Dios, por el prójimo como a ti mismo. Erich Fromm, en su célebre manual sobre el arte de amar, considera además que el amor mutuo es la solución

ideal a la soledad de la vida. Sin embargo, el *tin man* de Oz era capaz de actos buenos a pesar de no tener corazón.

El amor permite ver el mundo «de color de rosa». Todo adquiere un tinte romántico, dulce, agradable, especial, lleno de corazoncitos y valentines. Ese rosicler supone una deformación de la realidad. A su vez, el amor lleva a actos virtuosos. Las personas enamoradas son especialmente tolerantes, indulgentes, agradables con el resto del mundo. Es una suavidad o ternura un poco anestesiada, miope, indiscriminada, cursi. Las personas enamoradas son capaces de conductas generosas y desprendidas, de mayor caridad con la humanidad. Mientras dura el amor se trata de una verdadera *vie en rose*. En la realidad es más bien del rosa al amarillo.

Pero no conviene escamotear el núcleo central del amor. Se trata de un deseo de unión física, carnal, psicológica, moral incluso. La pareja, al amarse, crea una tercera entidad: un *nosotros*. Cada amante da todo en la relación, de tal manera que apenas le queda nada para sí mismo/a, y menos aún para otras personas fuera de la pareja. Es la pérdida del yo, con el objetivo de crear un nosotros. En ese sentido, la relación amorosa puede ir desde el agobio más insistente hasta la soledad más aburrida. Los dos extremos —agobio y aburrimiento— son las dos excusas contemporáneas para romper una relación íntima.

Los/as dos amantes se convierten en uno; y no sólo físicamente en el momento de «hacer el amor». La persona que ama ve el mundo a través de los ojos de la persona amada. En ese

sentido distorsiona la realidad. Se comparten gustos, deseos, ideas y creencias. Las personas que están enamoradas piensan más en términos de «nosotros» que de «yo». Se pierde la identidad personal fundiéndola en la persona amada. Las fronteras del ego dejan de estar claras, y eso puede convertirse en otra fuente de sufrimiento. Las mujeres suelen reducir más su autonomía para conseguir intimidad; los varones prefieren una dosis menor de intimidad pero mantener una cierta independencia. Son formas estandarizadas, sexistas, de cumplir con las normas sociales del amor en nuestro entorno cultural. La sociedad machista dominante impulsa constantemente a la mujer a enamorarse (*to fall in love*, «caer en el amor», que se diría en inglés).

Un objetivo fundamental es la identificación total con la persona amada; aun cuando el coste inevitable sea perder individualidad, es decir, independencia y autonomía. En castellano, gráficamente, se habla de «mi otra media naranja»⁶. Las personas enamoradas toman decisiones conjuntamente. Incluso tienen cuentas corrientes conjuntas. Es un egoísmo de dos. El amor permite a la pareja ser extremadamente egoísta respecto del resto del mundo. Se da todo por la otra persona, y apenas queda nada más para las demás. La identificación psicológica puede ser total. Si algo malo ocurre a la persona que se ama, la otra también sufre.

La crítica a esta visión sociológica

ingenua argumenta que el amor no es falta de egoísmo, o simple deseo de velar por el bienestar de la otra persona. Es más bien una persona nueva —compuesta de dos— que vela egoístamente por sus intereses, por encima de toda la humanidad. La sociedad acepta además que ese deseo egoísta-de-dos es «normal», «bueno» y «adecuado». Nada ni nadie debe interponerse entre dos personas enamoradas, Montescos o Capuletos, Jets o Sharks, pues la experiencia enseña que suele terminar en tragedia. El amor, como la enfermedad, es además la mejor excusa social aceptable para no hacer algo.

Se desea lo mejor para la otra persona. El amor empieza antropológicamente con la ceremonia de los regalos. Se regala algo a la persona amada: bombones es la tradición, también rosas rojas, pero pueden ser libros, postales, y todo tipo de recuerdos que resultan insulsos para el resto de los mortales. Se guardan luego como fetiches. Sobre todo se escriben cartas, muchas largas misivas, aprovechando los pocos minutos que las personas enamoradas no están juntas. Personas que nunca escribían, al enamorarse les entra el virus de la imprenta. De las dos personas enamoradas mutuamente la más generosa es la que se deja regalar, ya que permite a la otra gozar del hecho de dar, que es la pulsión que más se desea realizar. Dar y aceptar se convierte así en un juego —nada inocente— en donde se van construyendo las normas en que se basa luego la relación. Progresivamente se inventa un código de normas, un argot especial, nombres imaginarios, que sólo los/as dos enamorados conocen.

⁶ Jesús M. DE MIGUEL y Melissa G. MOYER, *La cárcel de las palabras* (Bilbao: Desclee De Brouwer, 1988), 161 pp.

Una segunda característica sociológica importante del proceso del amor es la euforia. Es difícil de definir. Se trata de un optimismo especial, vigor, una fuerza interna nueva, vivacidad, excitación casi permanente. Esa intensidad inusual lleva a hablar o a escribir a personas usualmente mudas o pertinazmente ágrafas. La euforia o hipertensión arterial es el gancho principal del amor. A algunas personas esa intensidad les crea una verdadera adicción, como si el amor fuese una droga. Se parece a todas las adicciones en que no permite transcurrir veinticuatro horas sin tener a la persona amada cerca o, en el peor de los casos, al teléfono o por carta. La persona enamorada es capaz de esperar sentada horas enteras la llamada o la carta de la persona amada... incluso años, como en el amor en los tiempos del cólera. El amor puede ser entonces destructivo.

Las personas que aman suelen dar a su amor una importancia enorme, incluso ridícula. Para ellas es lo único importante en el mundo. Especialmente las mujeres suelen ser persuadidas —más que los varones en la sociedad actual— de la importancia vital del amor. Algunas pasiones provienen de ese lado oscuro, de ideas que son confusas o exageradas. El amor se convierte en un placer que es causado solamente por una causa externa, que es otro ser humano. La persona que ama se convierte así en esclava de la que ama.

Existe en ocasiones la morriña por el amor perdido o pasado. Se echa de menos la euforia, la intensidad de las emociones, y la importancia extrema que se da a todo cuando se está enamorado/a. Las emociones eran inten-

sas entonces y, por lo tanto, apetecibles ahora. Todo se tiñe de un significado importante, de una misión o realización vital inigualable. La persona que ama se siente creativa, súbitamente poeta, generadora de ideas, borracha de emociones. Ve más lejos, se siente más sabia, incluso iluminada, casi levita. La persona enamorada se detecta por la típica cara de cordeiro degollado. Estar enamorada es una situación que tiene un valor social intrínseco. Es, además, una experiencia que se considera socialmente positiva, sea quien sea la pareja. Amar es una de las experiencias más sobresalientes en la sociedad actual. Una parte importante de la vida social gira en torno al amor, a las relaciones sexuales, al afecto, a las metáforas referentes a la emoción compartida y correspondida. El amor y la emoción inundan sobre todo los anuncios y la publicidad⁷.

Pero no es una experiencia inocente. El amor supone el deseo de posesión de otra persona, *qua* persona, es decir, entera. Se desea engullir a la otra persona, comerla viva, poseerla. Todas esas expresiones son usuales en las relaciones de pareja, y en las cartas de amor. El amor tiene un efecto mágico sobre las personas: se convierten de la noche a la mañana en sujetos/as deseables, deseados, valiosos. Esos sentimientos refuerzan bastante el ego, proveen confianza y fuerza interior a la persona que ama.

El deseo de satisfacer los deseos de

⁷ Un libro menos conocido, pero extraordinario, de Erving GOFFMAN es *Gender Advertisements* (Nueva York: Harper & Row, Harper Colophon Books, 1979), 84 pp., breve, visual, pero intenso.

otra persona es una de las formas más deliciosas del deseo... y una de las más complicadas. El deseo se enciende (así se suele expresar gráficamente) al darse cuenta del deseo de la otra persona. Satisfacer el deseo se convierte en un deseo, y también en un placer. El placer de satisfacer los deseos de otra persona es la estructura oculta del amor extremo. Los/as amantes se pierden en el entramado que supone que *cada uno/a desea el deseo del otro/a*; es decir, se busca el placer de satisfacer a la otra persona. Hay una magia especial en encontrar satisfacción en dar satisfacción a otra persona. Se desea el deseo de la otra persona precisamente para satisfacerlo. El amor-verdadero (el máximo exponente *del buen amor*) es el deseo mutuo de satisfacerse mutuamente. Puede resultar una situación tan agotante que a veces se realiza alternativamente. Se es esclavo/a de los deseos del otro/a, porque se desea satisfacerlos. El conflicto hormiguea en una relación tan complicada.

El amor golpea cuando menos se piensa, por sorpresa, en el peor momento posible. Sorprende, a menudo en contra de la propia voluntad. Ésa es otra (supuesta) razón para que la sociedad acepte el amor en cualquier circunstancia. Una persona se enamora en contra de su voluntad, contra sus intereses, a veces inadecuadamente o sin seguir las reglas sociales de edad, parentela, clase social, normas sociales o de urbanidad, género. Los estudios sociológicos demuestran que esto no es cierto. Una persona se enamora locamente, perdidamente, de otra persona que apenas conoce. Pero cuando se ponen a hablar, cuando

visitan sus respectivas familias, se sorprenden de que la clase social de ambas es muy similar. Hay toda una serie de indicadores y de códigos secretos que guían las apetencias amorosas dentro de unos *isolats* determinados.

Se cae en el amor huyendo de la soledad; pero no de cualquier soledad, sino del horrible aislamiento individual que supone la experiencia de vivir, de la prisión del yo, incluso del malestar de la cultura freudiano. Para Kant, el amor convierte a la persona amada en un objeto. La persona amada se transforma en una cosa, para satisfacer el apetito social de amante. Una persona desea ser amada para que legítimamente otra persona se dedique a realizar sus deseos íntimos y objetivos vitales. Metafóricamente, se habla de la sed o hambre por otro ser humano.

El amor se desarrolla con el conocimiento de la otra persona; mejor dicho, permitiendo ser conocida totalmente. Se trata del deber doble, de conocer profundamente a la otra persona, y de permitir ser conocido/a hasta en los sustratos más íntimos. Los seres humanos experimentan un placer especial cuando se acarician mutuamente. Pero ése es otro tema que no supone exclusividad, que suele ser una de las características universales del amor. En la vida hay casi siempre una persona en quien se confía enteramente: es el número uno, el *number one*. A la persona realmente amada no se le oculta nada. Sin embargo, el amor es ciego, sobre todo a los defectos de la otra persona. Quizás sea ciego también a los defectos propios.

El amor crea (¿recrea?) un nuevo conjunto de emociones únicas. Entre ellas está el delicioso encanto por el cuerpo de otro ser humano, y la posesión de ese cuerpo, incluso la invasión y penetración. El amor convierte a la otra persona —al otro cuerpo— en apetecible. Puede que sea también al revés. La crítica feminista llama la atención sobre el hecho de que el amor objetiviza a la otra persona, la convierte en una cosa, un cuerpo, incluso un trozo-de-cuerpo, y que no respeta la visión global del ser humano. A menudo se trata de un cuerpo para ser usado. Cuando se desea a otra persona, el hecho de que sea una *persona* importa menos que su *cuerpo*. El sexo es el oscuro objeto del deseo. Pero quizás no sea esto exacto. Realmente en el amor lo que se desea es engullir a la otra persona entera, *qua* persona. El objetivo secreto es apropiarse de un ser humano, para comérselo vivo/a mientras se le quiere, como Saturno⁸. Se evidencia así un cierto gozo por la posesión de una persona en su integridad. No es únicamente hambre de cuerpo, sino de una persona entera. El amor es indeciso, y se debate entre ambos extremos. Un rato cosifica a la persona amada y se contenta sólo con una parte de su cuerpo. Otras veces trata de invadir la persona entera. Los extremos del amor conocen ambas tendencias polares, que se presentan en algunas personas como dos tipos

bien diferentes de obsesión. Médicamente pueden llegar a etiquetarse como patologías.

Desde la Sociología sorprende esta característica antropofágica del amor. Se puede observar empíricamente que el objetivo es el conocimiento total de la otra persona, el deseo por poseer a la otra persona en cuerpo y alma, de dominar otra mente humana. Se desea conocer a la otra persona y al mismo tiempo poseerla. Quizás un placer especial reside en el hecho de absorber o deglutir de forma canibálística otra vida humana. Paradójicamente, ese impulso caníbal se presenta como el clímax de la bondad humana, del amor, del deseo altruista, o del escapismo respecto de la estéril soledad que ahoga la vida contemporánea. El amor vence al pecado, al malestar de la cultura, e incluso a la rebelión de las masas.

Toda historia de amor es algo más que una historia de amor⁹. La realidad es más prosaica que el pseudo-canibalismo. El deseo de poseer a otra persona, y de conocerla profundamente, no suele realizarse. Difícilmente puede una persona comprender a otra cuando ni siquiera se comprende a sí misma. El proceso amoroso suele suponer a la larga una considerable frustración. Desde una perspectiva sociológica más crítica, el amor no es una relación entre dos seres humanos, sino de una persona consigo misma. Es una sola persona, tratando desesperadamente de entenderse. Todo ocurre en la mente de la

⁸ Recomiendo el excelente libro psicoanalítico (a su vez una recomendación de Juan Campos, que agradezco mucho) de Ian D. SUTTIE, *The Origins of Love and Hate* (Londres: Free Association Books, 1988), 275 pp. Originalmente publicado en 1935.

⁹ Ésa es la sutil trama de *Seda* (Barcelona: Anagrama, 1997), de Alessandro BARICCO, 125 pp. con muchos blancos.

persona que ama. Quizás es que toda historia de amor no sucede entre dos personas sino en una sola. Se desea trascender la propia individualidad, alcanzar niveles de comprensión vital superiores a uno/a mismo. El objetivo socrático sigue siendo el de siempre: *conócete a ti mismo/a*¹⁰.

Una persona no puede ser poseída ni consumida. El solo hecho de desearlo convierte a la persona que ama en infeliz. Paradójicamente, es lo contrario de lo que desea ser. El placer que se ambiciona no es altruista, sino francamente egoísta. No se busca el placer táctil para agradar la epidermis propia, sino para satisfacer al cerebro. Lo importante no es la otra persona, sino la intensidad del proceso de conocer. El amor permite además a una persona (la que ama) conocerse a sí misma, pero no sólo en lo referente al placer del amor, sino también al dolor del amor (el desamor). Cuanto más se profundiza en otra persona, más se conoce uno/a a sí mismo. Se utiliza a la otra persona con el objetivo del conocimiento propio. Pero una persona no se conoce a sí misma al lado de otra, sino en su soledad más intensa, o en el momento en que elabora (usualmente por escrito) sus pensamientos. Dada la circularidad de esos pensamientos, es extremadamente útil escribirlos, para permitir su acumulación y progreso. Muchos intelectuales reducen el amor a un acto de conocimiento, muy propio del sesgo profesional de escritores universitarios/as.

Pero también el anónimo *Cancionero de Palacio* certifica que no hay amor sin pena, ni pena sin dolor. A través del sufrimiento el amor permite un mayor conocimiento de uno/a mismo. El tiempo vuela, pasa deprisa cuando se está enamorado/a. En esos momentos el tiempo no puede ser atrapado. Es luego, cuando se transforma en desamor, que las penas convierten a las horas en eternas, y permiten la autorreflexión. Curiosamente, el objetivo del amor, que es la introspección, sólo se permite en frío, cuando el amor concluye. Entonces la desesperanza es terrible, y se desea literalmente morir. Pero *el tiempo todo lo cura* —que suele ser el consejo estándar de las amistades— y la calma viene poco a poco después de la tormenta. Es esa calma la que permite acumular conocimiento y experiencia... hasta el siguiente episodio amoroso.

Científicamente, lo que pensamos del amor es una construcción social. El amor no es libre. Se desarrolla sociológicamente dentro de unas normas estrictas; más fijadas de lo que se supone. Cada cultura o sociedad tiene sus normas propias. Apenas se conocen racionalmente o se investigan porque el tema es tabú. El amor, se dice, no puede ser estudiado o investigado; sólo está permitido sentirlo. Pero lo que los seres humanos piensan sobre el amor, sus expectativas, reacciones, todo está escrito en códigos de conducta establecidos. El amor es una institución social, como es la familia o el parentesco. De hecho, la familia y el parentesco suelen empezar por el amor, sobre todo en el mundo contemporáneo.

¹⁰ Nunca supe si realmente Sócrates tuteaba en esa frase. «Conózcase a sí mismo/a» suena extraordinariamente pedante.

El amor es inmoral, y no debido a su (supuesta) hipersexualidad, como algunas personas puedan creer. Una de las normas más interesantes del amor, que lo convierte en una institución social peculiar, es que permite romper normas. Es como el rol del enfermo, el capítulo diez, en el sistema social de Parsons¹¹. La persona puede incumplir muchas normas. Incluso le está permitido crear normas contrarias. Por ejemplo, el ser humano enamorado debe favorecer a la persona amada, por encima de toda la humanidad. El amor obliga a sacrificarse por la persona amada, y hacer lo que sea. Se justifica así que una persona sea parcial, inmoral, delincuente. Es siempre una excusa socialmente válida. «Es que estoy enamorado» vale para cualquier cosa, hasta para fugarse con la novia del mejor amigo/a. Si se convierte en «es que estamos enamorados», la excusa es doblemente válida. El hecho de estar enamorado/a puede legitimar acciones que en cualquier otra ocasión son injustificables.

Se describe en la bibliografía sociológica una cierta *teoría catastrófica del amor*. La atracción inicial lleva a la euforia. La euforia da paso a la pasión. La pasión se convierte fácilmente en agobio y entonces en irritación y conflicto. O bien se transforma gradualmente en rutina y, por lo tanto, en aburrimiento. Súbitamente aparecen los celos, la sospecha, incluso el odio. Se dice que toda relación

de amor lo es de amor-y-odio. *Love and hate relationship* es una típica expresión anglosajona apenas utilizada en castellano. Ese proceso proviene de la tensión objeto/sujeto de toda relación amorosa, de la paradoja de conocer y odiar al sujeto/a del conocimiento. El amor puede hacer caer irremediamente en la tentación de matar a *la gallina de los huevos de oro*.

Los estudios recientes señalan que el amor no es un sentimiento ni una emoción, sino un conjunto de deseos. A los seres humanos les pone especialmente contentos el roce humano. El modelo romantizado (idealizado) del amor es que es exclusivo, recíproco y constante. El amor es eterno. Si no lo es se considera entonces que no se trata de «amor verdadero». Se construye así una definición tautológica, circular y poco científica. Luego la realidad suele encargarse de desmentir la suposición de eternidad. Es difícil imaginarse a los/as protagonistas de *Casablanca* veinte años después, en el Bronx, viendo la tele juntos. El amor no es exclusivo ni constante, y mucho menos eterno. Se suele decir que la amistad es eterna y el amor no. Pero por alguna razón la sociedad justifica el amor en base a su idealización, a su exclusividad y constancia. Los animales no aman porque son incapaces de un afecto recíproco y exclusivo con humanos. Pero también en humanos el amor se satisface difícilmente.

Quizás todos los problemas empiezan con que el amor exagera la realidad, la exalta. Pero en ese sentido es una buena forma de entender la realidad. La persona que ama selecciona los aspectos más bellos de la persona amada; distorsiona la realidad, pero

¹¹ Un análisis indirecto magnífico se puede encontrar en el libro de Omar G. PONCE DE LEÓN, *El médico enfermo* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 1997).

también la descubre. El amor hace presentar a la luz aspectos de otra persona normalmente poco conocidos. Lo bello, lo amado, es bueno. En el mundo mediterráneo la relación se establece automáticamente en el amor: se considera *bueno* aquello que consideramos como *bello* en la otra persona. Pero no es que la belleza lleve al amor, sino que se considera bello aquello que se refiere a la persona amada. Es posible que en el fondo sea un proceso doble, con causalidad en ambas direcciones. La belleza percibida, sea cierta o no (pero ¿es que hay alguna forma de definir el canon de belleza?), se convierte en un objetivo erótico. A su vez, ese objetivo impulsa a la *intimidad* y la *reciprocidad* con la otra persona. Son dos aspectos que se devuelven luego al amor, legitimándolos socialmente. Para cualquier amante la persona amada es bella y deseable. En gustos no hay nada escrito.

Una investigación sociológica futura debería analizar qué es lo que una persona ve en la persona amada. Se podría hacer, con relativa facilidad, un estudio empírico de *cartas de amor*, que es donde los/as amantes expresan sus razones para amar, aprovechando que se guardan todas juntas atadas con una cinta de color rosa. Cualquier persona ama a otra en su vida; pero no siempre es amada alguna vez. En cualquier caso, la experiencia de amar a otra persona sí suele existir, aunque no sea un amor recíproco. Esa experiencia tiene unas justificaciones socialmente expresadas, que se suelen poner por escrito en largas cartas de amor¹². Ave-

riguaríamos mucho más del amor si se realizase una investigación de ese tipo. Seguramente las diferencias por cohorte, por género (varón/mujer) y clase social deben ser considerables. Es un análisis difícil pues la realidad de las personas enamoradas es hiperbólica, metafórica, meteórica. Se exagera la realidad, pero ese mismo hecho permite conocer la realidad. Las personas enamoradas descubren la belleza y la bondad allí donde el ojo humano «normal» apenas ve nada. Los ojos del amor ven más allá del amor. Quizás el análisis del amor sea analíticamente una buena forma de entender la humanidad y la vida.

Los científicos/as consideran que el amor es algo más que cuatro letras. Se necesitarían ríos de tinta para entenderlo, conocerlo, analizarlo. Sociológicamente es un tema complejo, aunque no lo es menos que la enfermedad mental o la muerte. Todos deben ser analizados a pesar de ser tabús. Conviene romper el maleficio de que el amor no es asunto racional. El amor no es simple explotación, pero tampoco dulce bondad. Es más bien motor para la acción, y motivo para la virtud. Estar enamorado/a es bueno y deseable. Llama la atención que la norma

Spottorno Topete, en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)* (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, y Ediciones El Arquero, 1991). Son también estupendas las de Antonio MACHADO a «Guiomar» (en realidad la señora Pilar de Valderrama) en *Cartas a Pilar* (Madrid: Anaya y Mario Muchnick, 1994), 305 pp. Incluye las 36 cartas a Guiomar entre 1929 y 1931. Otro testimonio importante es el diario de Zenobia Camprubí, en el exilio con su esposo, Juan Ramón Jiménez, en *Diarios* (Madrid: Alianza, 1993-1995), 3 vols.

¹² Son excelentes las cartas de amor de Pepe a Rosita, es decir, de Ortega y Gasset a

social sea que el amor es bueno y el rompimiento sea malo. Cuando una pareja comunica su amor (aunque sea un amor «ilegal») se entiende que hay que dar la enhorabuena. Cuando se anuncia un rompimiento, desamor o divorcio, la norma estándar es compadecer o consolar a la persona amiga. Socialmente se considera que estar enamorado/a, y aceptar las normas establecidas para esa relación, es bueno. Se entiende que hay un valor en el amor *per se*, independientemente de quiénes sean las personas enamoradas. Ellas esperan ser felicitadas, no sólo por lo que sienten, sino incluso por lo que hacen. El amor justifica una vida (mejor dicho, dos vidas) porque mantiene un alto valor positivo en la sociedad actual. Es un gozo estar enamora-

do, o enamorar. El amor —según establece la sociedad— no debe dejar a nadie indiferente.

Pero quizás sea todo un andamiaje etnocéntrico. Al analizar el amor, los/as canadienses, estadounidenses o australianos son prisioneros de una visión «occidental», que se ajusta — como anillo al dedo— a la *Westview* de su editorial. Sería necesaria una interpretación africana, asiática o polonorteña del amor para entender mejor los componentes supuestamente universales de este fenómeno social. En cualquier caso, escribir un libro científico sobre el amor es un acto de amor... siempre y cuando sea leído luego por otro ser humano.

Jesús M. DE MIGUEL

ANDRÉS DE FRANCISCO
Sociología y cambio social
 (Barcelona, Ariel, 1997)

El estudio del cambio social ha sido una de las tareas fundamentales de la sociología, una tarea que ocupó un lugar central en la obra de los «padres fundadores» de la disciplina. Sin embargo, las cosas han cambiado bastante desde que autores como Marx o Durkheim estudiaron las causas y las consecuencias de las transformaciones producidas por la «doble revolución» —política y económica— del siglo XIX. El objeto de estudio sigue siendo el mismo, y el ritmo del cambio social no parece que haya disminuido (para algunos autores es más rápido que nunca), pero sí ha cambiado la teoriza-

ción del cambio social. Se ha producido un decisivo alejamiento de las teorías mecanicistas evolutivas del cambio social, inspiradas en gran medida por la idea de progreso, y se tiende a conceder mayor importancia a la agencia humana y la contingencia de los hechos. El libro del profesor Andrés de Francisco realiza, desde una perspectiva epistemológica (se trata, como afirma el autor, de un trabajo de «filosofía de la ciencia social»), un análisis de las teorías del cambio social a la luz de estas nuevas perspectivas de la ciencia social. Entre ellas, destacadamente, las exigencias de aportación de microfuna-

damentos del individualismo metodológico. A pesar de lo complicado de esta tarea —el ámbito del cambio social es lo suficientemente complejo, y la literatura sobre el tema lo suficientemente frondosa, como para desanimar a cualquiera que intente un análisis general, aunque sea desde una perspectiva exclusivamente epistemológica—, lo cierto es que el autor sale airoso del intento, aportando una extraordinaria clarificación de las teorías sociológicas del cambio social.

El libro de Andrés de Francisco está dividido en cuatro capítulos. El primero se ocupa de los orígenes de la sociología como disciplina científica. En este primer capítulo, el autor defiende tres tesis. En primer lugar, que el cambio social (de la sociedad tradicional a la industrial) es un factor explicativo privilegiado del origen de la ciencia social y, además, objeto principal de análisis de los padres fundadores de la disciplina. La segunda tesis es que los enfoques del siglo XIX sobre el cambio social son herederos de la tradición científica de los siglos XVII y XVIII. Y la tercera sostiene que el problema del cambio no fue resuelto de forma científicamente satisfactoria por los padres fundadores, siendo abordado realmente desde la filosofía de la historia.

El segundo capítulo intenta nada menos que aclarar el concepto de cambio social. Y, al hacerlo, el autor analiza cuestiones tan relevantes como la relación entre la acción individual y el marco institucional en que ésta se lleva a cabo, el contenido del cambio social, la direccionalidad o no del cambio social, y el ritmo y la intertemporalidad del mismo. Este

esfuerzo de aclaración conceptual por parte del profesor De Francisco puede resultar muy útil a la hora de llevar a cabo teorías sustantivas del cambio social, algunas de las cuales adolecen, desgraciadamente, de una falta de conceptos claros y coherentes. Por otra parte, el autor se muestra escéptico acerca de la posibilidad de formular leyes de la historia, propias de teorías macroestructurales que no tienen en cuenta la dialéctica macro-micro. Pero tener en cuenta esa dialéctica proporciona, a decir de Andrés de Francisco, inteligibilidad a las teorías del cambio social. Esto es lo que sostiene en el tercer capítulo de su libro, que, al menos desde mi punto de vista, es el mejor de los cuatro. Aquí el autor apuesta por los enfoques individualistas metodológicos como los más idóneos para la determinación de los mecanismos causales. Entre estos enfoques ha sido especialmente utilizado el de la teoría de la elección racional, con ejemplos importantes como el análisis de Michael Taylor de los microfundamentos de las revoluciones sociales, o el de Robert Brenner de la transición del feudalismo al capitalismo. Esta reivindicación de la capacidad de la teoría de la elección racional para aportar mecanismos, para dotar de inteligibilidad a las teorías del cambio social es realmente muy saludable, sobre todo en España, donde, desgraciadamente, se produce con frecuencia un rechazo bastante miope de lo que a menudo se califica como «imperialismo de la economía». Y es saludable también porque el profesor De Francisco se mantiene abierto a otros enfoques de individualismo

metodológico distintos a las concepciones estrechas de la racionalidad empleadas, por ejemplo, por el citado Michael Taylor, y que incluyen otras motivaciones de la acción más allá de las puramente egoístas.

El último capítulo es una evaluación de algunos paradigmas contemporáneos sobre el cambio social: el neoevolucionismo, teorías microdinámicas, la sociología histórica y los enfoques neoinstitucionalistas de elección racional. La conclusión es un rechazo de las macroexplicaciones evolucionistas de la historia, que no pueden ser salvadas ni siquiera por sus variantes neoevolucionistas. El problema clave sigue siendo de inteligibilidad de la explicación: el neoevolucionismo sociológico, sostiene el autor, es incapaz de dar cuenta de los procesos concretos a través de los cuales se produce la diferenciación social. En esta conclusión coincide con otros análisis recientes de las teorías sociológicas del cambio social, pero no así en otras. Importantes trabajos recientes en la línea del que nos ocupa, como el de Piotr Sztompka o el de Raymond Boudon, han rechazado las grandes teorías del cambio social. Especialmente categórico en este sentido ha sido Raymond Boudon, que considera que la relevancia de las teorías del cambio social (en el caso de que sean relevantes en alguna medida, algo dudoso para el autor francés) es, en todo caso, exclusivamente local, sin que pueda haber ninguna teoría general del cambio social¹. Para el profesor

De Francisco, el redescubrimiento por parte de Boudon de las «teorías formales» en el sentido de Simmel es de gran importancia, ya que permite reinterpretar muchas teorías del cambio social. Un ejemplo de esto son las teorías de la diferenciación, que pueden ser reinterpretadas como teorías formales sin contenido empírico. Podrían encontrarse ejemplos que se ajustasen a los supuestos de esa teoría, funcionando de esta manera como modelos empíricos de la misma. Pero ya no podría decirse que la teoría explica todo cambio institucional: sería más bien una teoría parcial y local del cambio social. No obstante, Andrés de Francisco defiende, frente a Boudon, la posibilidad de teorías generales que sean inteligibles. Y aporta buenas razones para esta defensa, en la explicación de Brenner de la transición al capitalismo y la teoría general del cambio social de North. Ambas teorías tienen un amplio alcance y, a pesar de todo, se apoyan en el individualismo metodológico. Quizá un análisis más detenido del contenido de estas propuestas generales de explicación del cambio social nos haría de todas formas ser escépticos acerca de la posibilidad de las teorías generales. Por ejemplo, las conclusiones derivadas de la aplicación por North y Thomas de su enfoque neoinstitucional a la transición al capitalismo resultan, como mínimo, muy discutibles². Pero debemos estar de acuerdo con el profesor De Francisco en que son viables teorías generales del cambio social respetuosas con las dos

¹ Raymond BOUDON (1991), *Theories of Social Change*, Cambridge: Polity Press, pp. 180, 189.

² NORTH y THOMAS (1991), *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid: Siglo XXI.

condiciones formales de toda explicación científica: la de causalidad y la de inteligibilidad. Efectivamente, más allá de los problemas sustantivos que puedan plantear ambas teorías en su aplicación a la transición al capitalismo, lo cierto es que tiene una vocación de generalidad, de aplicación a otros procesos de cambio distintos al concretamente estudiado por ambas y, al mismo tiempo, reúnen los requisitos de las teorías empíricas. Esto es un importante correctivo a las conclusio-

nes excesivamente pesimistas de Boudon acerca de la posibilidad de teorías generales del cambio social.

En suma, nos encontramos ante un excelente trabajo sobre los enfoques sociológicos del cambio social, que no sólo interesará al especialista en la materia, sino también a todo aquel que busque una introducción bien informada a las más actuales teorías del cambio social.

Francisco HERREROS VÁZQUEZ

MANUEL ALCÁNTARA y ANTONIA MARTÍNEZ (eds.)

Política y Gobierno en España
(Valencia, Tirant Lo Blanch, 1997)

Esta obra, recientemente editada por los profesores Manuel Alcántara y Antonia Martínez, constituye un ambicioso intento de caracterizar los distintos componentes del sistema político español. La misma incluye contribuciones de especialistas en los distintos elementos de la política española. Todas estas contribuciones se caracterizan por su alta calidad. Asimismo, como apuntan los editores en su introducción, estas contribuciones no se limitan a describir los rasgos actuales de cada uno de los campos analizados. Por el contrario, dichos capítulos analizan también las dinámicas características de cada uno de los componentes del sistema político en la actual fase democrática. En este sentido, como apuntan los editores en su introducción, esta obra se aleja del tratamiento convencional y formal del sistema político español.

Está muy lejos también de lo que en la literatura politológica ha sido denominado «viejo institucionalismo». Ello tiene que ver con que cada una de las aportaciones incluidas en este volumen explora las dinámicas y cambios de cada campo de análisis en su vinculación con las instituciones políticas que lo constituyen.

Además de ofrecer un tratamiento individualizado de varios campos temáticos, esta obra incluye artículos introductorios sobre la evolución del sistema político hasta 1975 (Manuel Redero) y sobre la transición política (Cesáreo Aguilera de Prat), así como una interesante exploración de las características y los condicionantes del liderazgo durante la transición (Juan Linz). Los temas tocados en este texto cubren de manera exhaustiva los distintos componentes del sistema político. Así, hay contribuciones

sobre el texto constitucional (J. Vilas Nogueira), el Estado autonómico (Francesc Morata), el gobierno (Juan Montabes), el Parlamento (Lourdes López Nieto), el poder de los jueces (Manuel Alcántara y Antonia Martínez), el sistema electoral (Ismael Crespo), el comportamiento electoral (Eva Anduiza y Mónica Méndez), el sistema de partidos (Irene Delgado), las élites políticas (Montserrat Baras), la cultura política (Santiago Míguez), los grupos de interés (Joaquim Molins), las administraciones públicas (Carles Ramió), las políticas públicas (Joan Subirats y Ricard Gomá) y la acción exterior (Pere Vilanova).

Este a la vez exhaustivo y completo tratamiento individualizado de los elementos fundamentales del sistema político hace que esta obra tenga dos utilidades principales. En primer lugar, el libro en su conjunto es una herramienta pedagógica completa y actual para la docencia universitaria sobre el sistema político español. Los distintos temas cubiertos son abordados de manera sistemática y consistente. Incluyen un tratamiento clarificador de los rasgos, componentes y dinámicas de cada ámbito temático e institucional.

Al mismo tiempo, la exposición clarificadora y sistemática no excluye preguntas más ambiciosas acerca de los temas abordados. Por tanto, las distintas contribuciones no se limitan a proporcionar información y análisis a quienes deseen conocer cualquiera de los campos temáticos abordados, sino que incluyen preguntas y reflexiones en torno a los componentes analizados. De este modo, estas contribu-

ciones individuales permiten también sentar las bases de preguntas más generales, orientadas a la comprensión de las dinámicas generales del sistema político español, de la interacción entre sus distintos elementos.

En su conjunto, las distintas aportaciones incluidas aquí son imprescindibles para un estudio completo acerca de las condiciones y características de la consolidación de la democracia española, en la línea de los detallados y ambiciosos análisis comparativos incluidos en un volumen reciente de Juan Linz y Alfred Stepan. Asimismo, los distintos trabajos incluyen análisis y reflexiones referidos a los ingredientes de la gobernabilidad del sistema político español. Aquí se encuadran, desde luego, las cuestiones atinentes a la solidez de la cultura política democrática en España, al funcionamiento eficaz de las instituciones de representación y gobierno, a la canalización de los intereses sociales en la arena política, a la evolución de la articulación territorial del poder, y a las transformaciones políticas paralelas a la integración en la Unión Europea. Este completo elenco de temáticas y problemas desborda, por tanto, los límites del viejo institucionalismo y del análisis conductista, y se compagina bien con las corrientes de análisis preocupadas por los problemas de la gobernabilidad y la consolidación democráticas. Sirve de fundamento también para quienes intenten realizar análisis comparativos sobre alguna de estas cuestiones.

En último término, la lectura de este volumen estimula preguntas acerca de la relación entre los distin-

tos componentes del sistema político español. En la introducción a esta obra, sus editores apuntan precisamente algunas de las líneas directrices en el análisis de esas relaciones, líneas que subyacen a la concepción global de este volumen. Tal vez, un desarrollo futuro, más detallado, de las ideas que han inspirado la confección de este volumen, y que se apuntan en la introducción del mismo, podría resultar de especial interés para quienes se acercan al estudio del sistema político español, así como servir de

complemento a este completo volumen.

Por las razones antes expuestas, sólo cabe congratularse por la publicación de esta obra. La profundidad y calidad de sus capítulos, el carácter sistemático y reflexivo con el que han sido elegidos y organizados, y la propia actualidad de los mismos, hacen de este texto una contribución especialmente relevante al campo de la investigación y la docencia en la ciencia política española.

Iván LLAMAZARES

JOSÉ MARÍA ALONSO SECO y BERNARDO GONZALO GONZÁLEZ
La asistencia social y los servicios sociales en España
 (Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1997)

Los autores del presente estudio fueron partícipes, entre otros, del *Código de Protección Social* (Madrid: BOE, 1995, 2 vols.), que incluía en su tomo II, libro VI, un apartado sobre la Asistencia Social y los Servicios Sociales. En el mismo se recogía la normativa existente a nivel internacional, estatal y autonómico relativa a los colectivos objeto de atención.

El libro —lógico complemento del Código— está estructurado en cuatro bloques. Comienza con los antecedentes históricos de la protección social; al que sigue un segundo centrado en la dimensión de la asistencia social y los servicios sociales a la luz de la Constitución; a continuación un tercero, el más amplio, contempla de forma pormenorizada y sistemática a todos los colectivos, agentes y prestaciones en presencia; finaliza a modo

de resumen con un diagnóstico de la situación actual y la previsible evolución de este sector. Varios anexos tratan sobre la normativa citada, la jurisprudencia y una bibliografía.

En el primer capítulo, los autores nos guían de forma sugerente, a través de los siglos, por las ideas que han ido configurando la protección social. Comienzan con las reflexiones que sobre la condición de los pobres y de la caridad como medio de paliar esta situación hacen los grandes pensadores de la Edad Media. Este planteamiento, condicionado por motivaciones religiosas debido al peso de la Iglesia, tanto a nivel moral como institucional, va derivando durante el Renacimiento hacia una dialéctica entre moral individual y ética social con un mayor peso de la responsabilidad civil, lo cual favorecerá el tránsito

de la idea de caridad a la de beneficencia y que desembocará, ya bien entrado el siglo XIX, en la constitución de esta última como un servicio público.

Un aspecto interesante de este capítulo es el comentario que se hace sobre la quiebra que produjo el proceso de desamortización en la beneficencia que se prestaba en los establecimientos y a domicilio.

Concluye con la creación de los seguros sociales con el trasfondo de la «cuestión social», que a la larga darían lugar a los modernos sistemas de Seguridad Social, que en la actualidad conviven con la asistencia social pública.

La Constitución de 1978 justifica que se le dedique un capítulo destinado a analizar su influencia en la configuración del Estado democrático y social de Derecho, actualmente vigente. Sin embargo, el texto constitucional no establece con claridad ni los conceptos asistenciales ni el reparto de competencias producido por la nueva organización territorial del Estado con la creación de las Comunidades Autónomas. El deslinde de las competencias sobre legislación, gestión y ejecución, que se ve complicado por el uso indiscriminado de la terminología al uso, ha recaído sobre el Tribunal Constitucional, deteniéndose los autores en las sentencias más significativas.

Se llega así al capítulo central que trata de poner orden al ámbito asistencial: «... realizando una síntesis analítico-descriptiva que permita ver cuál es el régimen jurídico que sirve de base a la pluralidad de sistemas de protección, cuáles son los elementos

comunes a todos ellos, qué novedades aportan a nuestro ordenamiento, cuáles sus distintivos diferenciales con otros sistemas de protección, y sus contenidos prestacionales, y las garantías que ofrecen los distintos ordenamientos».

Para conseguir este objetivo manifestado por los autores, observan al sector a modo de un caleidoscopio que va descomponiendo el entramado desde diversos enfoques.

Abordan las diferentes configuraciones adoptadas por los servicios sociales, incluyendo tanto a las estructuras anteriores como a las actuales, y acompañada de numerosas citas de la amplia bibliografía y disposiciones legales consultadas.

En el aspecto legislativo, el núcleo duro lo constituyen las Leyes de Servicios Sociales de las Comunidades Autónomas, las cuales son analizadas desde diferentes puntos de vista: organización, gestión, coordinación, prestaciones, beneficiarios..., a la vez que se exponen los resultados en forma de cuadros.

En esta exposición, que trata de normalizar un panorama difuso e impreciso a veces, se destacan los aspectos más relevantes debidos a su naturaleza dinámica (la ayuda a domicilio) o innovadora (renta mínima de inserción).

Después de apreciar el esfuerzo realizado en el manejo de fuentes y claridad expositiva del complejo panorama de la asistencia social institucional, sólo nos queda animar a los autores para que nos sigan ofreciendo la evolución de este sector y, en este sentido, que fijen su atención en lo que se viene llamando «tercer sector», que

engloba la labor emergente de las organizaciones no gubernamentales soportadas sobre el voluntariado, y sin perder de vista tampoco nuestro entorno más próximo, en el que poco a poco va calando la idea de una Europa de los ciudadanos frente a una óptica exclusivamente economista.

Este «encargo» se justifica por la apreciación —deducida de la lectura de este libro— de que quizá estemos ante la configuración de un «derecho de los servicios sociales», que estaría al mismo nivel que el de la seguridad social o el del trabajo.

Alberto PEREDA

JOHN RAWLS

El liberalismo político
(Barcelona, Crítica, 1996)

¿Como llegar a un consenso en la concepción política de la justicia en una sociedad caracterizada por una pluralidad de doctrinas filosóficas, morales y religiosas? ¿Qué hay que aceptar y qué hay que excluir en el marco político de la convivencia para que reine la tolerancia? Desde su famosa obra *Una teoría de la justicia* (1971), John Rawls, profesor de Filosofía Política de la Universidad de Harvard, ha ido clarificando su propuesta. La ha desarrollado en su obra *El liberalismo político*.

En esta obra, traducida recientemente en España, John Rawls reúne sus artículos publicados en los últimos veinticinco años, dándoles unidad y coherencia. No ha cambiado la fundamentación de su sistema, pero la ha enriquecido en sus discusiones con el comunitarismo y otras corrientes críticas. Por otra parte, los cambios sociopolíticos mundiales exigen la construcción de nuevos modelos políticos.

Mientras que en *Una teoría de la*

justicia Rawls presupone una sociedad culturalmente homogénea, en esta segunda aportación tiene en cuenta una sociedad pluralista. Ya desde los primeros artículos, en la década de los setenta, intentó demostrar cómo personas con distintas concepciones éticas, religiosas y culturales podrían compartir la teoría política de la justicia que él presupone.

Su *Teoría de la justicia* fue una construcción intelectual original, rigurosa y en principio dialogante. Acuñó términos que pasarán a la historia, como sucedió con el imperativo categórico kantiano, la dialéctica hegeliana o la lucha de clases marxista. Así, Rawls, tomando elementos de la filosofía política clásica, crea una nueva teoría contractualista, un modelo teórico de la justicia como equidad, aplicable a los sistemas constitucionales democráticos.

La pregunta que formula es: ¿cómo construiríamos una sociedad idealmente justa de personas libres e iguales? Debemos partir de cero, sin nin-

gún presupuesto (*posición original*), y, sin saber qué lugar ocuparemos en esa sociedad (*velo de la ignorancia*), crear una sociedad bien ordenada, respetando dos principios de justicia: el principio de la libertad, prioritario, por el que cada uno tiene el mismo derecho a las libertades básicas; y el principio de diferencia, que justifica ciertas desigualdades con tal que estén abiertas a todos en igualdad de oportunidades y promuevan el mayor beneficio para los menos aventajados.

Una de las rectificaciones de Rawls en su nueva obra ha sido introducir, dentro de los elementos constitucionales esenciales, la obligación del Estado de proporcionar a todos los ciudadanos un mínimo de subsistencia para cubrir sus necesidades básicas. En cambio, otras ayudas sociales no formarían parte de los derechos constitucionales que un ciudadano puede exigir al Estado, sino que pertenecerían a las cuestiones que deben decidirse por la voluntad política.

Esto equivaldría a la distinción que hacen algunas Constituciones entre derechos primarios (las libertades básicas), que son directamente exigibles ante los tribunales, y los derechos secundarios, llamados a veces derechos sociales (derecho al trabajo, a la educación, a la vivienda, etc.). Éstos suelen ser principios rectores del ordenamiento jurídico, y no son reclamables ante los órganos de justicia, a no ser que estén concretados en la pertinente legislación.

Aun con estas y otras matizaciones, Rawls mantiene la tesis general y los dos grandes principios de justicia. La principal innovación consiste en el campo de aplicación de la teoría.

El punto de partida de *El liberalismo político* lo constituye la pregunta: «¿Cómo es posible que pueda existir una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?»¹. El liberalismo político no critica, ni mucho menos rechaza, ninguna teoría particular acerca de la verdad de los juicios morales. «*El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptado por la pluralidad de doctrinas razonables*»².

Rawls ya no insiste tanto en la idea de un Estado neutral. Ahora nos pide compartir unos mismos valores políticos, al margen de nuestras divergencias en lo que llama doctrinas comprensivas, en el sentido de que abarcan una visión global del mundo, y orientan de un modo esencial la vida de muchos individuos.

Rawls no discute que pueda existir una ética con unos valores objetivos. Simplemente, no considera necesario entrar en debates éticos, ni filosóficos, para establecer la justicia política. Lo que se plantea es qué concepción política puede obtener un consenso entrecruzado o por solapamiento (*over-lapping consensus*) en una sociedad con distintas doctrinas comprensivas.

Se trata de lograr este consenso en el campo de lo que Rawls llama la razón pública (la cultura política pública), distinta de las razones no públicas sostenidas por asociaciones

¹ John Rawls (1996: 13).

² John Rawls (1996: 14).

de todo tipo (Iglesias, universidades, sociedades científicas, asociaciones profesionales). Éstas pertenecen al trasfondo cultural, y ocupan un espacio intermedio entre lo público y lo privado. Rawls acuña esta distinción para mantener que «*al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas —a lo que, como individuos, o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global—*»³, sino que debemos acudir a verdades generalmente aceptadas, o disposiciones generales para todos los ciudadanos.

Rawls no discute que exista o no la verdad, o propuestas más verdaderas que otras. Pero, a efectos del pragmatismo político, exige que cuando haya conflicto entre valores, el ciudadano no acuda a argumentos éticos o religiosos, sino que sólo pueda utilizar en la discusión valores políticos. Se trata de «*vivir políticamente con otros a la luz de razones de las que puede esperarse razonablemente que todos aceptarán*», lo que significa hacer un «*balance razonable de valores políticos públicos*»⁴.

Rawls piensa que la gente se comporta de modo «razonable» cuando considera que ellos y los demás pueden razonar en común, y cuando «*tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás*», disposición «*incompatible con el egoísmo*»⁵.

De acuerdo con esta terminología, puede haber doctrinas comprensivas

que sean razonables en su conjunto, pero que sean irrazonables en algún punto. A modo de ejemplo, Rawls recurre a la espinosa cuestión del aborto. Para él, es razonable (luego sería un principio constitucional esencial o de justicia básica) que la madre pueda decidir abortar en los tres primeros meses, y serían irrazonables quienes se opusieran a ello.

Aquí, como en otros momentos, se advierte una paradoja en el pensamiento de Rawls. Por una parte, suprime la posibilidad de una ética racional, que nos llevaría a acuerdos políticos basados en la razón, y no sólo en un mero compromiso político. Por otra parte, exige unidad en cuestiones que son opinables, pero que él convierte en dogmas políticos. Así que una alternativa a Rawls supone reivindicar un mayor espacio para una ética racional en la política, y un mayor pluralismo político.

Hay una premisa de este planteamiento del profesor de Harvard que hoy es asumida por muchos sin discusión, cuando en realidad es un *a priori* no compartido por quienes no sean liberales *a la Rawls*.

Se parte de que las visiones comprensivas de la vida de distintos ciudadanos no van a encontrar puntos en común, y entonces la solución es acudir a la política, que nos traerá la salvación del acuerdo-compromiso. Pero, en el fondo, los valores políticos liberales que propone Rawls forman parte del acervo de una ética común, de lo que una persona racional está capacitada para entender. Hay, por tanto, muchos puntos éticos razonables que sí son compatibles, y compartidos por muchas de esas doctri-

³ John Rawls (1996: 259-260).

⁴ John Rawls (1996: 230).

⁵ John Rawls (1996: 79).

nas, y que pueden estar presentes en la vida política.

Muchos puntos de acuerdo político demuestran que, cuando se razona adecuadamente, todos pueden alcanzar aspectos parciales de la verdad, aunque, por supuesto, nadie sea dueño de la verdad absoluta. O quizá demuestra que muchos caminos llevan a Roma, incluso aunque algunos no quieran reconocer que están en esa ciudad, léase, admitiendo una ética con unos contenidos comunes, a la que se quiere disfrazar de cultura política común.

Ciertamente, los comunitaristas han exagerado su presentación de sociedades homogéneas, con una idea del bien aceptada por todos. Pero, en su réplica, el liberalismo sigue exagerando la contraposición entre la ética y la política, lo privado y lo público.

Resulta fácil entender la necesidad de la separación entre Iglesia y Estado. Pero no se puede aplicar la misma distinción a las relaciones entre ética y política, porque hay cuestiones políticas y jurídicas basadas en juicios éticos. Sin embargo, Rawls margina tanto los argumentos religiosos como los éticos. Pero, si bien parece inadecuado recurrir a los primeros en sociedades plurales, no chocaría con la razón pública acudir a argumentos de ética pública, porque hay una ética de lo público.

Es cierto que, a su vez, hay otras muchas cuestiones políticas no afectadas por la ética. Por tanto, se puede afirmar con Rawls que *«la razón pública permite a menudo dar más de una respuesta razonable a cualquier pregunta. Esto es así porque existen muchos valores políticos y muchas*

maneras en que pueden caracterizarse». Pero ni el propio Rawls es coherente con esta tesis. Por ejemplo, parece que en la cuestión del aborto la única opinión razonable es la de Rawls.

Nadie negará que en política hay muchas cuestiones opinables. Pero también hay verdades parciales, que la razón puede descubrir. Existe una racionalidad política, que está más allá de lo meramente razonable. Otra cosa es que las armas que haya que utilizar sean los argumentos racionales y dentro del espacio político. Quizá la solución esté, al contrario de lo que Rawls propone, en ser más racionales y menos *«razonables»*.

Por otra parte, a Rawls no le parece bien acudir a valores políticos cuando falta acuerdo. Pero esto presupone haber aceptado esa escisión entre ética y política, que para muchos no resulta tan *«razonable»*⁶. En principio, Rawls reconoce que las doctrinas comprensivas razonables e incluso las propias convicciones religiosas pueden estar presentes al decidir sobre los valores políticos. Sin embargo, cuando chocan con la razón pública, parece que tendrían que retirarse si no quieren ser tachadas de irracionales. Pero habría que preguntarse: ¿qué razón pública?; ¿quién decide qué es un equilibrio razonable?

Rawls ha dejado de hablar de la neutralidad del Estado para exigírnos ahora un credo político compartido, una cultura política común, que respetaría todas las diversas visiones

⁶ Véase P. DONATI, *Pensiero social cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma, 1997, pp. 299-307.

comprendidas de la vida. En cambio, da por supuesta una divergencia irreconciliable entre teorías éticas, como si no pudieran tener nada en común. Sin embargo, sería más lógico argumentar que es posible llegar a acuerdos racionales éticos entre personas que pertenecen a diversas religiones y a diversas culturas.

De lo contrario, se puede terminar haciendo de la política un fin en sí misma, cuando en realidad es un medio.

Parecería lógico exigir que hubiera una continuidad y una influencia de la sociedad civil en las instituciones políticas. Pero en la concepción de Rawls, si bien las doctrinas comprensivas de todo tipo forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil, no están invitadas al banquete de la razón pública. Nos hallamos ante una nueva política ecológica, no contaminada con las impurezas éticas. Una concepción de la política que no implica compromisos con ninguna doctrina, descafeinada, *light*.

El liberalismo político de Rawls tiene un loable propósito conciliador. Ante la diversidad actual quiere buscar puntos de encuentro, que hagan posible la convivencia en las sociedades democráticas. Para ello, Rawls propone un concepto de tolerancia. Pero existe el peligro de entenderlo desde cierto tipo de liberalismo relativista, aunque Rawls negaría ser tachado de relativista.

Parece desprenderse del pensamiento rawlsiano que, para ser tolerante en la esfera pública, el ciudadano debe dejar a un lado sus convicciones, no sólo las religiosas, sino también las éticas y filosóficas. Queda flotando la

duda de si Rawls es tolerante con quienes no comparten su manera de entender la tolerancia. Así, hasta el mismo Habermas y su teoría de la acción comunicativa (bastante alejada, desde luego, de cualquier realismo y objetivismo epistemológico) podría ser tachada de fundamentalismo filosófico. Pero el precio de la tolerancia no tiene por qué ser la marginación de la ética de la vida política. Los movimientos políticos más sectarios se han caracterizado por prescindir de todo principio ético, y, en cambio, es perfectamente concebible una idea filosófica de la verdad y del bien que exija la tolerancia.

Rawls parece colocar al mismo nivel del fanatismo fundamentalista las teorías que identifican Estado y religión, y a cualquier pensador actual que, desde una u otra posición, asegure que hay una estrecha relación entre ética y política. Es de justicia hacer bastantes distinciones entre ambas cosas.

Hoy se tacha de «*hacer metafísica*» a quien sigue manteniendo la posibilidad de la razón humana de llegar a la verdad, o se mira con recelo al que defiende determinadas posiciones morales en la esfera pública. Pero en pro de una sana tolerancia deberían valorarse esas posturas por la solidez de sus argumentos racionales. De lo contrario, también los filósofos griegos habrían sido creyentes fundamentalistas, y muchos pensadores posteriores hasta nuestros días.

La propia filosofía de Rawls —porque su teoría política es en el fondo filosofía—, *el liberalismo político*, no puede sustentarse sin el liberalismo ético. Y tampoco puede prescindir de

más de veinte siglos de filosofía occidental para explicar el origen de las democracias occidentales, de las constituciones modernas y de la aparición del Estado de Derecho. Rawls es consciente de ello, pero no se resiste a hacer un intento que recuerda a la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen, pero aplicada ahora a la política, una Teoría Pura de la Política. Lo que ocurre es que la aparente limpieza

ética no es tal. Pero, al margen de ello, como ocurrió con la citada obra kelsiana, Rawls establece unos andamios conceptuales, unos presupuestos mínimos que son útiles para construir las bases de la democracia constitucional occidental, aunque su fundamentación filosófica resulte insuficiente.

Manuel HERRERA GÓMEZ

JOSÉ FÉLIX TEZANOS, JOSÉ MANUEL MONTERO y JOSÉ ANTONIO DÍAZ (eds.)
Tendencias de Futuro en la Sociedad Española
 (Madrid, Editorial Sistema, 1997)

Esta obra se hace eco del primer *Foro sobre Tendencias Sociales*, reunido en Madrid en el otoño de 1996 y en el que se pusieron de relieve los más recientes estudios que sobre tendencias sociales se están llevando a cabo a nivel nacional y macronacional en un intento de aplicar los conocimientos de la Sociología a la predicción del cambio social. A lo largo de la obra se van desarrollando las ponencias que fueron presentadas en este Foro por una serie de profesores e investigadores que, en su mayoría, han colaborado en este proyecto.

En estos estudios hay un intento común, como señala José Félix Tezanos en la Introducción, de trasladar la atención de las ciencias sociales desde los problemas del pasado a las cuestiones del futuro. Hay un intento de equipararse con otras ciencias en la capacidad de predecir, que es el rasgo identificador del carácter científico de un saber.

Uno de los estudios sobre futuro más amplio y ambicioso de los que se han abordado en el Foro, y se presentan en esta obra, es el integrado por dos grandes encuestas dirigidas por el profesor Tezanos que constituyen una investigación de proyecciones y previsiones basada en las expectativas de dos grupos de entrevistados. Las tendencias se diseñan a partir de las opiniones de los entrevistados, por una parte una muestra de ciudadanos y por otra parte un grupo de expertos, que extrapolan sus previsiones de futuro a partir de sus experiencias de cambio. Se advierte en estas evaluaciones de futuro el enorme interés con que la mayoría de la población contempla el porvenir y una cierta inquietud en cuanto a las perspectivas que los posibles cambios, aún por llegar, puedan producir. Las investigaciones empíricas del equipo de Tezanos suponen una innovación metodológica interesante al combinar las

técnicas cualitativas que se aplican al estudio de las mentalidades y las opiniones dominantes entre determinados sectores de la población y los análisis *Delphi* realizados con tres equipos de expertos de diferentes sectores de las ciencias sociales: sociólogos, economistas y estudiosos de la ciencia política.

La ponencia presentada por J. F. Tezanos sobre las imágenes que la propia sociedad española tiene de su futuro es uno de los resúmenes más interesantes de este trabajo de prospectiva presentado en estas reuniones. Las imágenes que la sociedad española tiene de sí misma en cuanto a expectativas de futuro reflejan que la nueva etapa de transformación social, integrada por elementos tecnológicos, económicos y políticos, no viene acompañada, como ocurrió en el pasado con los procesos de cambio que identificamos como industrialización, por una confianza o previsión de expectativas halagüeñas para el futuro. Hay una contradicción entre los potenciales aspectos positivos que pueden tener los avances científicos y las enormes posibilidades de las innovaciones científico-tecnológicas que se van descubriendo e incorporando a nuestras sociedades y la visión global de las consecuencias globales que estos cambios y avances científicos traigan, de las que las previsiones son mucho menos positivas. Sobre el impacto global predominan las visiones reticentes que anticipan problemas y reflejan incertidumbres en cuanto a la influencia y las consecuencias sociales de las nuevas tecnologías. Las expectativas de cambio son enormes y, a la vez, las apreciaciones de por dónde irán esos cambios refle-

jan un elevado porcentaje de miedos e inseguridades. Los problemas que se anticipan como más graves hacen referencia a algunos de los que golpean más fuertemente a la sociedad española actual, como las drogas, el paro o el terrorismo. Otros problemas que se anticipan tienen un carácter mundial y, no siendo propios de nuestra sociedad, nos conectan con el entorno internacional: la desigualdad de riqueza entre unos y otros países, la contaminación y la destrucción de la naturaleza, así como las guerras y el hambre.

Es de señalar que las previsiones o preocupaciones de los expertos que se reflejan en las conclusiones del *Delphi* no son coincidentes con las de la opinión pública. Los expertos muestran una conciencia mayor de los problemas del mantenimiento del Estado de Bienestar, el buen funcionamiento de la democracia y el fomento y desarrollo de la competitividad de la economía española. En lo que sí hay una coincidencia es en cuanto al compartir inquietudes y temores con respecto a la evolución del futuro.

En el Foro no se presentaron conclusiones definitivas de los trabajos realizados, pero sí se aventuraron como rasgos de la sociedad del año 2006 una serie de tendencias que aparecen con una cierta fuerza a través de las dos vías metodológicas utilizadas y que son las siguientes: habrá más mujeres en puestos de responsabilidad política que en la actualidad; habrá más enfermedades nerviosas; los robots industriales sustituirán más puestos de trabajo; habrá más separaciones matrimoniales; las familias tendrán menos hijos; la gente estará

más interesada que hoy en aspectos materiales como coches y propiedades; las personas con minusvalías se integrarán mejor al mercado de trabajo; aumentará la libertad sexual y aumentará la violencia en la sociedad. Predomina el pesimismo como tono general, y ello se deduce tanto de los estudios de opinión de la población como de los análisis realizados a través de los expertos, siendo este pesimismo consistente en cuanto a la articulación de imágenes de futuro.

Se incluye en esta obra un análisis de prospectiva, de carácter internacional, muy interesante. Es el trabajo presentado en el Foro por el profesor Salustiano del Campo, *Estudio comparado del cambio social en las sociedades avanzadas*, que reúne en un proyecto común de análisis de tendencias sociales a un equipo amplio de investigadores de diferentes países y que quiere conocer las afinidades y las diferencias en cuanto a los procesos de cambio social, ocurridos a lo largo del siglo XX, en una serie de países muy desarrollados. Salustiano del Campo es el coordinador de este proyecto en España, del que ya ha publicado una extensa obra que facilita, por el formato y la metodología en común, la comparación con el resto de los países incorporados al proyecto (D. del Camp, Dir., *Tendencias Sociales en España 1960-1990*, Fundación BBV, Bilbao, 1993). En la presentación que de estos trabajos se hizo en el Foro se ofreció en resumen de las macrotendencias que van unificando las líneas de evolución de las diferentes sociedades y que en sus líneas de desarrollo tienden, como el estudio pone de manifiesto, a converger en cuanto a

los rasgos más generales de las mismas. Creciente precariedad en cuanto a la vinculación individual con la actividad económica, prosperidad económica que se traduce en aumento de la renta y el patrimonio de buena parte de las familias, aumento de las desigualdades sociales entre unos y otros estratos de población, aumento de los fenómenos de anomia y desorganización social, cambio en los roles y en la posición social de las mujeres, aparición de nuevos modelos de conducta guiados por el individualismo y el cuidado personal, enorme aumento de la movilidad cotidiana con formas nuevas y diversas en cuanto al uso del tiempo de ocio, aumento de las redes microsociales de sociabilidad, aumento de las identidades locales, mayor presencia del Estado (que asume crecientemente funciones educativas, sanitarias, de seguridad social y de promoción del desarrollo económico), convergencia de líneas de consenso social y negociación política, importancia creciente de la opinión pública y de los medios de comunicación social como vehículos de la misma, aparición de nuevas formas de organización del trabajo, aumento y universalización de la clase media.

El artículo de José Manuel Montero analiza las tendencias socioeconómicas en el marco de la tensión entre el mercado y el sector público. Las tendencias que se prevén dominantes son las de la liberalización económica, la ampliación y unificación de los mercados europeos, el aumento de la flexibilidad laboral y el aumento de las desigualdades sociales.

Sobre el tema de las desigualdades económicas, Manuel Navarro realiza

un análisis de tendencias en el que señala que, en el marco de la competitividad, la diversidad y la globalización, tenderá a declinar el Estado de Bienestar y ello traerá como consecuencia nuevas y mayores diferencias y segmentaciones sociales, que no podrán superarse más que mediante políticas supranacionales de solidaridad.

A partir de una investigación de carácter cualitativo sobre una serie de empresas, Rodolfo Gutiérrez presenta unas propuestas sugerentes acerca de los nuevos sistemas de producción y gestión de recursos humanos, que concluye con una reflexión acerca de las posibilidades de difusión de esas nuevas experiencias respecto de las formas de utilización del trabajo en las etapas iniciales de la carrera laboral.

El trabajo de Santos Ruesga y Carlos Resa introduce el debate de la equidad frente a la eficiencia con respecto a la cuestión de la regulación de los mercados laborales en el marco de la Unión Europea. Se advierte en sus propuestas que son contrarios, a pesar de la evidencia empírica de las altas tasas de paro en el mercado laboral español, a los posibles cambios que avancen en el terreno de la flexibilidad de los mercados laborales que, en algunas sociedades, coinciden con reducciones importantes del desempleo. En el debate acerca de la flexibilización del mercado laboral se manifiestan muy reticentes a este proceso y se muestran mucho más sensibles a la desprotección en que puedan quedar las clases trabajadoras y al aumento potencial de las desigualdades y de la criminalidad que ello conlleve, sin advertir que el desempleo puede ser,

para aquellos a los que les afecte, una de las peores formas de desprotección.

Santos Pastor analiza el proceso reciente de repliegue del Estado respecto del mercado como tendencia reciente, desde la década de los ochenta, en la sociedad española. Argumenta de manera ecléctica que no encuentra bases empíricas ni teóricas para la defensa general del mercado ni tampoco de la intervención del Estado y aboga por una política de complementariedad.

Un segundo artículo de Montero presenta su ponencia sobre la exclusión y la integración de los minusválidos en sucesivas fases históricas de evolución de las relaciones familiares. También se refiere a las relaciones familiares la ponencia de Violante Martínez, que analiza la desigualdad de hombres y mujeres en relación al trabajo remunerado y al trabajo no remunerado. El acceso de las mujeres al mercado de trabajo es uno de los fenómenos más relevantes para entender hasta ahora la transformación de la sociedad española, y también se presenta como uno de los más importantes en la percepción de futuro que hacen los expertos sobre la sociedad española.

El artículo de Enrique Bas hace un ejercicio de prospectiva imaginando una serie de escenarios de la sociedad tecnológica del futuro, que tipifica entre dos muy similares, el probable y el posible, y uno utópico, el deseable, con unas características económicas, culturales y políticas idílicas de diversidad y multiculturalismo, con redistribución del trabajo y aligeramiento de la carga del mismo y con una orga-

nización política basada en un individualismo solidario en el que el Estado perdería parte de su poder coactivo y la democracia se haría verdaderamente participativa, aprovechando al máximo las oportunidades que la tecnología ofrece.

Una segunda parte de la obra se dedica al análisis de las tendencias sociales en cuanto a los valores y la cultura. José Antonio Díaz presenta los resultados del análisis prospectivo del cambio de valores en nuestra sociedad en una serie de dimensiones dentro de las cuales van a situarse las tendencias sociales de aquí al año 2005. Contrasta las dimensiones de polarización e integración que implica el nivel de igualdad-desigualdad en las condiciones de vida de los españoles, así como las de solidaridad e insolidaridad que hace referencia a valores de la sociedad. También estudia el dilema posible de Estado de Bienestar mínimo o desarrollado y el de crecimiento o crisis económica. En este marco se advierten como tendencias de cambio de valores de los españoles las siguientes: evolución a una sociedad más igualitaria, aumento de la legitimidad de la intervención del Estado en la economía, creciente interés por la política sobre todo en la gente más joven, creciente identificación de los grupos generacionales sobre los grupos socioeconómicos, aumento del individualismo, reducción de la religiosidad, creciente identificación con la clase media, creciente identificación con los entornos locales, aumento de la sensibilidad a los temas medioambientales y aumento de actitudes xenófobas.

El artículo de José Enrique Rodrí-

guez Ibáñez plantea una propuesta en la senda de la postmodernidad a partir de la tendencia a la mundialización como dato inexorable en todo posible análisis económico. Se hace eco de un reciente informe de prospectiva económica y social de la ONU en el que se muestra un panorama mundial moderadamente optimista en el que la cooperación pacífica sería más fuerte que el enfrentamiento, se contendría el crecimiento demográfico y se llegaría a un cierto equilibrio entre las diversas zonas de desarrollo económico.

A partir de considerar los valores como aquellas cosas, tradiciones, ideas o principios a los que los humanos y las sociedades dan valor e importancia, Adolfo Castilla dedica su intervención a examinar las potenciales contradicciones entre los valores económicos y los valores humanos, en una época histórica caracterizada por el escepticismo. Defiende la racionalidad económica como valor necesario y aboga por una reconciliación de las perspectivas económica y social, en la línea de algunos intentos recientes como el *Manual de Sociología Económica* coordinado recientemente por Smelser, o el trabajo de las Naciones Unidas encaminado a elaborar un Índice de Desarrollo Humano (HDI) que quiere incorporar todas las perspectivas necesarias al avance del bienestar social.

El trabajo de Hernández de Frutos se pregunta acerca del futuro de las identificaciones de ciudadanía en los diferentes territorios españoles teniendo en cuenta la historia reciente del país, que ha experimentado un enorme cambio desde una concep-

ción unitaria y represiva de toda diferenciación nacional a un Estado de las Autonomías respetuoso de las identidades regionales y nacionales que alberga en su seno.

Otro trabajo muy interesante sobre los valores es la ponencia que presenta Orizo, que viene a resumir en ella las conclusiones de sus repetidos estudios empíricos sobre los valores de los españoles. Explica Orizo cómo se ha producido una cierta convergencia de valores, aunque se advierte aún la importancia del cambio social que se ha producido en la sociedad española, en que la variable edad es la más importante para situar las preferencias valorativas. La convergencia es creciente, jóvenes y adultos están más próximos que nunca, hombres y mujeres también, sobre todo los que tienen menos de 45 años. En los años noventa se asiste a un avance ligero pero significativo en los valores de igualdad, con un cierto freno a los valores de libertad que se habían desarrollado tanto a finales de los ochenta. Orizo interpreta que los horizontes de incertidumbre del presente promueven el retorno a los valores igualitarios, muy significativamente entre la gente joven. El saldo resultante es el de un cierto empate entre los valores del individualismo liberal y los del intervencionismo igualitario que pediría la intervención del Estado para equilibrar ingresos y oportunidades de los que no tienen posibilidades de éxito en la vida. Las libertades se preservan en los ámbitos privados, mientras se acepta la intervención en las cuestiones más públicas. La población joven es la que mejor refleja esta opción a favor de

valores igualitarios, quiere que se reparta el trabajo y el salario entre todos, prefiere que se trabaje menos horas y se gane algo menos y, a la vez, se atrinchera en posiciones de defensa de la libertad personal en todo lo que hace referencia a las opciones y comportamientos de cada uno. Otra tendencia que señala es el aumento de la tolerancia. En cierta manera, el análisis de Orizo apunta como tendencia algo parecido a lo que señala Alan Wolfe sobre los Estados Unidos en su reciente libro *One Nation, After All* (Viking, New York, 1998). La mayoría de los norteamericanos reflejan una enorme tolerancia hacia los comportamientos ajenos; por ejemplo, la mayoría de ellos creen en Dios, pero muy pocos quieren imponer sus ideas sobre Dios a los otros. Y así en muchas otras cuestiones; por ejemplo, con la homosexualidad: el 70 por 100 de los ciudadanos no aprueba el sexo homosexual pero se resiste a condenarlo y, mayoritariamente, el rechazo de la homosexualidad no les lleva a la discriminación. Wolfe cuenta cómo algunos de sus entrevistados unían su rechazo a la homosexualidad con comentarios amables acerca de sus colegas homosexuales. Wolfe, al igual que Orizo, no deja de ver problemas en esta ola de tolerancia y permisividad que domina las sociedades occidentales, donde *el todo vale* puede ser una forma de no asumir el compromiso con los valores que se mantienen.

Josune Aguinaga presenta un análisis de la aparición, la evolución y la situación actual de la preocupación medioambiental en la sociedad española, que se ha intensificado enorme-

mente y llega actualmente a impregnar incluso el discurso político. La previsión, a la vista de la rapidez con que ello ha entrado en la agenda política, es de asentamiento y expansión de estos temas.

El artículo de López Pintor analiza la extensión del descontento político como fenómeno general en los países de sistemas políticos democráticos y de economías de mercado desarrolladas. Este fenómeno no sólo indica que hay un malestar general en estos sistemas políticos sino, fundamentalmente, que ello es un reflejo de que, en estos sistemas, hay una vigilancia atenta y constante a las opiniones de los ciudadanos como consecuencia de la importancia que estas opiniones van a tener en la estabilidad o la caída de las diferentes élites políticas. La desafección, que se traduce en abstencionismo, no parece muy fuerte en la sociedad española, donde, al contrario de lo que se observa en numerosos países europeos, la tendencia reciente es al aumento de participación electoral (1993 y 1996) y no al aumento del abstencionismo, uno de los indicadores más fuertes de la desafección política.

Otro artículo de J. F. Tezanos presenta un análisis de los espacios socio-políticos a partir de las encuestas de prospectiva realizadas, y en ellas confirma que el electorado español tiende a colocarse en posiciones de centro con predominio de centro-izquierda, que las posiciones más extremas del espectro político ideológico se han ido debilitando en los últimos años, que los dos grandes partidos políticos se sitúan en espectros amplios situados, respectivamente, en el centro-derecha,

PP, y en el centro-izquierda, PSOE. El Partido Socialista se encuentra, según estos análisis, algo más a la derecha que su electorado, por lo que hay expectativa de que evolucione hacia posiciones de izquierda moderada. Finalmente, IU evoluciona hacia posiciones de izquierda moderada, en las que podría encontrarse con un PSOE que evolucionara, y los partidos nacionalistas se sitúan superpuestos, en esta dimensión ideológica, en la zona de frontera entre los dos grandes partidos, lo que les permite actuar de bisagra tanto a favor del Partido Popular o del Partido Socialista, como ha venido ocurriendo en las dos últimas legislaturas.

El trabajo de M. Jesús Funes se dedica a uno de los fenómenos más originales y novedosos de la vida política española reciente, la aparición y desarrollo de las Organizaciones No Gubernamentales, las ONGs, apenas conocidas en la sociedad española hace unos años más que en su versión religiosa y que han tenido un crecimiento enorme en la última década, transformando de hecho el panorama asociativo. El aumento de participación en ONGs, así como de la ayuda económica que éstas reciben, se interpreta como una ampliación del sistema de intermediación de intereses y como una apertura en la articulación de deseos y preferencias en las democracias modernas.

Otro artículo dedicado a la articulación de intereses en las sociedades avanzadas es el que presentan Iván Llamazares y Fernando Reinares sobre los conflictos de intereses, de objetivos y de identidades que se van provocando con el proceso de la unifica-

ción europea. Con un lenguaje un tanto críptico, nos avisan de que según cómo se vayan desplazando estos conflictos en la arena política comunitaria dependerá la constitución de una politeya europea auténticamente democrática.

Finalmente, Rosario Jabardo hace una comparación de la extrema derecha en España, donde ha ido perdiendo apoyos desde el comienzo de la transición política hasta ahora, con la de algunos países europeos como Francia y Alemania, donde, por el contrario, ha crecido en los últimos años y ha ido obteniendo mayores apoyos en sus posiciones de rechazo a la inmigración y a los procesos de integración europea.

Se trata, en suma, de una obra interesante y ambiciosa en sus planteamientos que trata de vincular los

estudios e investigaciones de la Sociología a un conocimiento más profundo de nuestra sociedad y del futuro de la misma. En ella se aplica la extrapolación hacia el futuro de la idea, aceptada en la Sociología actual, de que podemos conocer nuestra sociedad preguntándoles a sus integrantes acerca de ella. En este caso no sólo tienen potencialidad indagadora las opiniones contemporáneas, configuradas por la realidad que viven los ciudadanos que nos hablan de ella. Creo que estos estudios son importantes también en cuanto reflejan actitudes actuales y nos ayudan a conocer y a entender los miedos e inquietudes, o las ilusiones y esperanzas, con los que nuestros contemporáneos contemplan el futuro.

Inés ALBERDI