
MIKEL AZURMENDI
La herida patriótica. La cultura del nacionalismo vasco
(Madrid, Taurus, 1998)

Las ideas y vivencias que llenan las doscientas páginas de este apresurado libro, escrito en primera persona, con el valor de hacerlo desde el dolorido País Vasco y con la esperanza de contribuir a la pacificación, son ideas compartidas por muchos vascos (y no vascos) desde hace tiempo, pero que no habían sido dichas con tanta claridad ni con la mirada tan centrada y dirigida hacia ese conjunto de valores y creencias configurado en la breve historia del nacionalismo vasco y que constituye un trasfondo del imaginario cultural sobre el que se asienta buena parte del problema humano que embarga hoy a los vascos.

Al decir que se trata de un libro apresurado, no quisiera dar a entender que el libro ha sido escrito a toda prisa, sin reflexión, sino apresurado

por la sentida urgencia ante el problema. En realidad, esa «prisa» entre comillas es una cualidad del estilo que refleja la velocidad del alma de quien responde ante una situación primero sufrida y contemplada en sí mismo y luego en sus paisanos. Las certeras reflexiones que el libro aporta son fruto de una larga maduración. Pero se trata de una maduración en la que la vivencia y el compromiso, la historia personal y el cambio sufrido forman tanta parte en dicho proceso como el propio razonar en la gestación del conocimiento. No es, obviamente, un libro de memorias, aunque rememora historias construidas con muy claras intenciones patrióticas. Escrito el libro con afán de desvelar aquellas intenciones, espera con ello mostrar el artificio de la construcción

para que aprendamos a mirar con menos pasión y más sosiego el valor de cada imagen con la que al educarnos se nos puebla la fantasía. La velocidad es, pues, la de quien tras larga reflexión alcanza el punto en el que la confesión no es ya un desahogo personal, sino un don para los demás, un fruto pedagógico que se ofrece para ser compartido. Para que lo dicho llegue al lector con la fuerza del testimonio personal, el autor reduce al mínimo las citas y, eliminando las barreras que el ensayo académico levanta, su discurso toma el ritmo más próximo a la confesión y, buscando un interlocutor con quien dialogar, llega en algún capítulo a la forma de la carta.

El profesor Azurmendi no podía aquí obviar ni su calidad de antropólogo, ni su condición de vasco, ni su breve y juvenil paso por ETA. Y, sin embargo, son todas ellas condiciones ampliamente superadas en el texto. Elige Azurmendi una posición desde la cual el ejercicio de la crítica pueda realizarse sin menoscabo del rigor y fidelidad a los datos, por una parte, y sin dejar de decir aquello de lo que ha llegado a convencerse, por otra. Aunque explícitamente se sitúa en el liberalismo de Shklar, Berlin y Rorty, hay también una imagen de la persona y sus valores muy enraizada en nuestras tradiciones. Compatibilizar rigor y juicio, análisis, contraste comparativo y crítica, no son tareas tan sencillas de realizar, sobre todo cuando a ello se une como fondo un clima crispado por el largo duelo moral que tantos vascos soportan desde hace ya demasiados años. Con todo, consigue el autor ese tenso equilibrio necesario

para que su posición moral resulte eficaz como fuente de conocimiento crítico, recordándonos, como si de una relectura weberiana se tratase, el valor de las ciencias morales y el papel responsable del intelectual ante los problemas reales de nuestro tiempo.

Es así como el texto, en su conjunto, es un aldabonazo ante las almas dormidas que aviva el seso y las despierta para que contemplen cuánta mitificación se ha ido insertando en el discurso político de todo nacionalismo, muy especialmente en el que da lugar al abertzalismo radical y violento, buscando con ello el autor ahuyentar el miedo, tan justificado ante la extrema violencia, a la vez que las fantasías ideológicas.

El resultado de tal esfuerzo es, obviamente, una exaltación del valor de la libertad coherente con la posición liberal del autor. El modelo de la *libertad negativa* que en el Oxford de los años cincuenta propuso Isaiah Berlin permea todo el libro, haciendo de él una de las bases para la constitución de cada persona como un sujeto autónomo, real, con «una identidad absolutamente liviana, mudable y hasta fragmentaria», frente a la identidad densa del abertzale, cuya cultura «está sobredeterminada por la ideología, pues *ser vasco* implica concebirse adscrito a una intención política, superior y más global que la del individuo, y con referente necesario en el Estado». Coincidiendo en esto con buena parte de sus colegas que han estudiado el mismo problema, reconoce Azurmendi que una identidad tan densamente concebida no sólo resulta coherente con la ideología

nacionalista, sino con una concepción creencial de la vida en la que «su creencia es apodíctica, inamovible, como la fe religiosa». Por eso también despliega el autor una sostenida crítica a la reificación del constructo *pueblo* frente a la realidad de cada persona concreta, con el fin de que la creencia en la posibilidad de la «muerte» de ese *pueblo* no actúe como coartada para la efectiva muerte de personas concretas, destacando así la confusión a la que el uso de conceptos genéricos y colectivos (nuevamente en la línea de las críticas de Weber) conduce tan fácilmente. Al hilo de esta crítica el texto alcanza algunas de sus mejores páginas (p. 101, a modo de ejemplo), en las que consigue un lúcido análisis de cómo una imagen cultural ideológicamente construida es capaz de condensar y concitar una muy variada gama de situaciones marginales y minoritarias a las que, reuniéndolas, les dota de una eficacia que ninguna de ellas por sí misma poseería. «Gracias a esta imagen aparece hipostasiado, pero al alcance de todos, un pueblo vasco absolutamente impensable para nuestros padres y ancestros: muchos sufrimientos estériles adquieren ahí motivación, sensaciones de frustración se transforman ahí en sentimientos de lucha...» También por ello, el *abertzale* acaba confundiendo los sentimientos que sus imágenes despiertan en situaciones de hecho, el reducido porcentaje de habla euskera como «muerte» del *pueblo* y, debido a dicha imaginación, «ese *abertzale* cree estar también él en peligro de muerte, se ve morir a sí mismo, se siente literalmente ir muriendo un poco cada día. A esta

emoción la llama *genocidio*; algunas otras veces *etnocidio*, y eso, aunque él viva en la satisfacción material y hasta en la opulencia cultural de la democracia». En esa misma dirección crítica repite aquí y allá la necesidad de distinguir con mayor finura la distinta posición holística y homogeneizadora de quienes pretenden monopolizar el «interés general», frente a quienes con mayor fidelidad a la diversidad y al pluralismo de una sociedad tan compleja como la nuestra tratan más humildemente de escuchar y aceptar la «voluntad general».

En beneficio de esas críticas, y al hilo de la exposición, a medida que el texto va describiendo situaciones y comparándolas para entresacar su contraste, el lector va percibiendo cómo muchos de los aspectos que la cultura nacionalista presenta como propios y peculiares se han dado en realidad no sólo en otras partes de Europa, sino en distintas zonas de la misma España (pérdidas forales, industrialización, bilingüismo, inmigración... recuperación autonómica, búsqueda y creación de héroes para la historia), sin que ello haya dado pie al surgimiento de la violencia. El libro no sólo deja abierta la pregunta que surge de esa comparación, sino que levanta otras sobre la tensión entre las visiones contrapuestas que confluyen en la figura del traidor, para unos, y converso, para otros (si el referente comunitario de cada visión es distinto, ¿cuál es el horizonte de cada una de esas concepciones?; ¿hay alguna cuyo referente integre a la otra, aunque esta otra no se dé por aludida o no perciba la invitación de la inclusión?; ¿no se dibujan así marcos distintos para la configuración del valor de la solidari-

dad?; ¿qué contenidos tiene entonces ese valor en cada una de las concepciones copresentes en una misma sociedad?).

Si una de las características del abertzale es «no considerar vascos a cuantos no se consideran a sí mismos nacionalistas vascos... [o] creer que el no abertzale es antivasco», deberíamos plantear la pregunta más general sobre el tanto de pluralismo que un grupo humano es capaz de reconocer en cada circunstancia, pues una cosa es que desde el liberalismo, el respeto y la tolerancia se afirme la libertad de cada cual como frontera recíproca, y otra el diagnóstico de las situaciones de hecho en las que no todo actor es liberal convencido y consecuente. ¿Cuánta diferencia y de qué tipo hace que un conjunto humano ya no sea percibido por según qué actores como una unidad? Si el incremento de la diversidad sólo cabe considerarlo «interno» en la medida en que los actores aciertan a trasladar los factores que les homogeneizan a un nivel mayor de complejidad y abstracción configurando un nuevo horizonte, ¿cómo es que, si todos ellos comparten una misma cultura, unos ven y otros no tal nuevo horizonte?; ¿cómo es que a unos les basta esa más sutil y liviana homogeneidad y a otros no?

El libro que comento, tras el análisis de la cultura nacionalista y su diagnóstico, tras sus duras críticas a la Universidad, a la identificación entre lengua y cultura, entre vehículo de la comunicación y contenido de la misma, no presenta una conclusión en términos causales. Azurmendi no pretende explicar los determinantes del terrorismo, ni del nacionalismo,

desde un punto de vista estructural, mecanicista, sociológico o historicista, aunque recorra en su reflexión muchos de los argumentos que desde dichas perspectivas se han esgrimido. No es ésta, si no le interpreto mal, su intención. En realidad, el libro, al encarnarnos con la situación y desvelar la construcción ideológica de la cultura nacionalista abertzale, es una lección sobre el valor moral que sustenta el análisis del intelectual que, ejemplificándolo, se brinda a compartirlo. Por eso deja al lector de un modo radical frente a su responsabilidad, recordándonos que los hechos sociales, los hechos en la historia, aun cuando deban ser entendidos en su relación con otros tan durkheimianos hechos sociales, no son un fruto mecánico de aquéllos; de lo contrario, la historia estaría ya escrita para siempre y el científico social podría ser más fiablemente sustituido por un potente ordenador. Los hechos humanos no se nos revelan, no se dejan entender, sin un sujeto humano que primero los entienda para luego poderlos desentrañar. El texto de Azurmendi, frente al miedo y al mecanicismo, sostiene la afirmación de la libertad como algo bien real en los hombres concretos de aquí y ahora, que están hoy viviendo en el País Vasco, y, asimismo, que esa libertad es un factor decisivo en el curso de los hechos. La paz sigue estando en manos de los vascos, no depende de mecanismos inexorables; se trata más bien de una posibilidad viva que ellos han de decantar en una dirección que no está escrita en la historia.

Ricardo SANMARTÍN

ROBERTO GONZÁLEZ LEÓN

El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana.**La ascesis en la obra de Max Weber**(Edición a cargo de Andrés Bilbao, Madrid,
Centro de Investigaciones Sociológicas, 1998)

UNA LECCIÓN EJEMPLAR

Este libro del profesor González León debe formar parte esencial del anaquel *Max Weber* en cualquier biblioteca crítica de sociología. Resultado de su tesis doctoral, esta obra ofrece claves muy valiosas para comprender las raíces del mundo de la acción contemporánea. Un resultado brillante y excelente, cuya lectura refleja una forma ejemplar de hacer sociológico, ofreciéndonos una lección magistral. Magnífica tesis doctoral cuyo *Cum laude*, más allá de la excelente calificación personal, expresa también el valor curricular de un grupo de colegas de «la facultad» que hoy ronda los cincuenta años, cuyo hacer intelectual sustantiva una profesión muy a menudo difusa pero que, bien mirada, ofrece claves interpretativas de nuestra conducta, ayudándonos a comprender el mundo en el que vivimos. ¡Qué mejor lección! Pero vayamos al libro de Roberto.

La obra se articula en torno al concepto de *ascesis*. Su tesis central es que el ascetismo contiene todas las tensiones de la reflexión sobre el capitalismo, en su intento de anudar la renuncia y la acción. Desde sus propios orígenes [mágicos] arrastra esa ambivalencia fundamental de alejamiento y dominio del mundo. Este anudamiento, alejamiento-renuncia/dominio-acción, atraviesa el proceso de racionalización tecnoburocrática.

La discusión de esta específica formulación del ascetismo weberiano obliga a Roberto González León a rastrear los caminos recorridos por Max Weber. En primer lugar, aquel que le lleva a sostener que la ascesis conforma el espíritu empresarial del capitalismo moderno occidental, transformando el activo voluntarismo que disciplina el trabajo en una empresa profesional. En segundo lugar, el profesor González León nos desvela la reflexión weberiana sobre la voluntad, concepto básico para entender el problema de la metodización y disciplina ejemplar de la ascesis profesional, lo que le obliga a rastrear el camino desde la voluntad como renuncia contemplativa y quietista (Schopenhauer), pasando por la voluntad de poder y la disciplina activa que conlleva (Nietzsche), hasta el diálogo con Simmel donde se configura el asceta como un ser que transforma el mundo. Y, en tercer lugar, el autor nos muestra que la ascesis hunde sus raíces en la teología cristiana, frente a la cual Weber aflora la paradoja de la ascesis activa calvinista que provoca efectos sociales contrarios a sus intenciones religiosas, como es el desencantamiento del mundo como destino del capitalismo contemporáneo.

En opinión de Roberto González León, estos caminos convergen «en la reconstrucción weberiana de la adecuación de sentido típico-ideal entre

el espíritu ascético y el capitalismo burocratizado. En este contexto, la idea de *Beruf* (vocación profesional) representa la dimensión carismática de la ascesis activa». De tal manera que la metodización profesional está conectada a una idea [religiosa] de misión o vocación, fundamento del prestigio social del individuo contemporáneo y, por tanto, «criterio de selección de las élites capaces de dirigir la burocracia. Sólo el nuevo *leitende Geist* del *Beruf* secularizado es susceptible de un reconocimiento democrático por parte de las masas».

Prestigio social/Reconocimiento democrático/Confirmación de la gracia. Al presentarnos este libro, el profesor Andrés Bilbao, su fraternal amigo, parte precisamente de la consideración de que en el proceso de racionalización capitalista la confirmación de la gracia se disuelve poco a poco en autoafirmación/reconocimiento social, desde el originario carisma del elegido por Dios a la confirmación plebiscitaria del capitalismo de masas. En este proceso de casi cuatro siglos, lo que se transforma es el fatalismo del dogma de la predestinación en mérito profesional, a impulsos de la racionalización de la acción. Pero fijémonos bien, porque este impulso racionalizador que llevó a huir de Dios, aunque sin pretenderlo, ha venido a conformar sociedades masificadas, sobre las que Weber rebota una imagen patética, calificando su vida social de «petrificación mecanizada», adornada de una especie de «convulsa necesidad de darse importancia», y donde el destino rutinario es «mejorar en el puesto de trabajo». ¡Menudo panorama! Si, como

interpreta Roberto González León, el proceso de racionalización aboca al adiestramiento mecánico de la conducta y a un destino burocrático, «apaga y vámonos».

Pero como no nos podemos ir porque ya hemos llegado donde íbamos, entonces habrá que rumiar, sin que nos agobie mucho, aquella mínima del persa: «el mayor dolor para los hombres es el de saberlo todo y no poder nada» (Heródoto, IX 16).

Pues bien, el proceso de racionalización implica la subsunción de la subjetividad en la objetividad. Y en este sentido apunta el profesor Bilbao que la objetivación expresa la tragedia del mundo moderno, donde el comportamiento intencional del sujeto no puede modificar su destino. Pero mucho más perentoria y cotidianamente los individuos estamos enredados en las determinaciones del subsistir. Y aquí es donde el potencial racionalizador del originario dogma de la predestinación se expande, enraizando al ser humano a una lucha por el reconocimiento en cuanto su pulsión deseante lo ensarta o lo puede ensartar a una comunidad de elegidos.

Ahora bien, ¿qué conforma ese espíritu aristocrático del capitalismo contemporáneo? El liderazgo político directivo se legitima en el *Beruf* weberiano, que hermana dos racionalidades muy opuestas: la vocación, cualidad carismática por excelencia, y la profesión; la misión o tarea íntima, opuesta a la racionalidad económica; entrega e intercambio; vida espiritual y subsistencia. Entonces, esta vocación/profesión del *Beruf* representa el carisma ascético del espíritu directivo

capitalista. Como señala Roberto González León, «[el *Beruf*] constituye el principio de legitimidad personal desde el que se seleccionan los miembros de aquellas élites burguesas profesionales, capaces de innovar dentro del contexto de la rutina burocrático-científica». Y, más adelante, «el nuevo elitismo burgués de la vocación profesional no se asienta en la afirmación autoritaria de la propia superioridad, sino en la búsqueda activa del reconocimiento de su carisma por parte de las masas». Luego es fundamental la confirmación de la gracia para el reconocimiento democrático del carisma.

En esta búsqueda activa es donde se relaciona rutina y carisma, una relación fundamental que Weber estudia en *Economía y Sociedad*, donde establece que los dones carismáticos (vocación para una misión) han de juzgarse a través de las consecuencias en la conducta. Así, señala el profesor González León que la acción es la única posibilidad que tenemos para conocer el carisma, cuyo fundamento es, obviamente, extramundano: pues, después de todo, lo único que puede decidir la validez del carisma es el reconocimiento por parte de los dominados, que irá en consonancia con la confirmación mediante prodigios o acciones extraordinarias o por medio de la conducta metódica de las acciones cotidianas.

Conviene insistir, como lo hace el autor, que «la obsesión del individuo puritano por confirmar su carisma religioso, por llegar a interpretar pragmáticamente la elección del *Deus absconditus* a través del único signo de

su conducta, es también por ello obsesión por lograr la autoafirmación social, prestigio y reconocimiento ante los hombres». O sea, lo que en su origen fue la necesidad de confirmación del individuo ante Dios deviene autoafirmación social, convirtiéndose la vocación profesional en el principio de la atribución del mérito y así prestigio social del individuo en la sociedad contemporánea. Éste es el criterio de selección de las nuevas élites burguesas que han de hacerse cargo del Estado democrático en la Sociedad Industrial.

La especificidad del espíritu capitalista occidental se encuentra en la racionalización ascética de la conducta económica burguesa, es decir, de su trabajo cotidiano. Para Max Weber, la ascesis es un fenómeno más importante que el de la acumulación de capital. Este proceso de rutinización del carisma profesional recorre un tiempo en cuyos orígenes se encuentra la concepción religiosa del hombre como instrumento de la voluntad de un Dios supramundano para el dominio del mundo, mediante el dominio de sí mismo ascético puritano: es decir, metódica orientación unitaria de su conducta hacia fines trascendentes que se objetivan en el trabajo profesional.

Este proceso de objetivación se traduce cotidianamente en un proceso que ensarta a los individuos a una mentalidad «que aspira profesionalmente a una ganancia legítima de modo sistemático y racional»; lo que significa, apostilla el autor, «una mentalidad centrada en la sistematización profesional del propio trabajo de lo que se derivaría la obtención perma-

nente de una rentabilidad». Es así que el lucro monetario aparece en Max Weber como resultado y expresión de la destreza profesional. De tal forma que el espíritu capitalista no reside tanto en el afán de lucro cuanto en una ilimitada disposición al trabajo. Entonces, la acumulación ilimitada es una consecuencia no intencional, pues la autodisciplina y metodización puritanas dan como resultado una acumulación monetaria que debilita progresivamente las raíces religiosas de su ética. Como el propio Weber insiste, la socialización de la subjetividad puritana da como resultado una inversión utilitaria de aquellos ideales religiosos: la confirmación del individuo ante Dios da paso al de su autoafirmación social.

En síntesis, que la mentalidad capitalista occidental se articula en torno a la idea religiosa del *Beruf*, donde el trabajo adquiere un fin trascendente: el dominio del mundo al servicio de los designios desconocidos del *Deus absconditus*. El trabajo, por tanto, se sobrepone y se autonomiza de todo cálculo racional individual. Lo que implica dos consecuencias: *a)* que la vida cotidiana es la sede de la actividad económica, lugar primario de nuestro quehacer, donde la siste-

matización profesional del trabajo es también metódica racionalización de nuestra conducta, enraizada a la vocación profesional puritana que anuda nuestra conducta a una ética de la responsabilidad; *b)* que el espíritu capitalista informa la mentalidad de todo «trabajador», sea empresario o asalariado, expresándose en una específica cualificación profesional que exige «renunciar para dominar» presente en todo trabajo, y así la mentalidad empresarial es el resultado de la potenciación de la ascesis profesional.

Pues bien, si el *Beruf* se constituye en criterio universal de prestigio carismático personal para la selección de las élites, entonces son éstas las que muestran una mayor determinación de dominio de sí mismo proyectado como dominio del mundo. Por esta vía la reflexión desemboca en sociología política, obligándonos a recorrer el camino de la transformación de la mentalidad capitalista en mentalidad directiva y en dominio político.

Pero esta presentación debe terminar aquí, no sin antes invitar al lector a proseguir esta tarea, «corriendo a por el libro» de Roberto González León.

Marcial ROMERO LÓPEZ

JUAN JOSÉ CASTILLO
A la búsqueda del trabajo perdido
 (Madrid, Tecnos, 1998)

El título del libro afirma la existencia de un «trabajo perdido» que requiere ser hallado. *A la búsqueda...*,

un «manos a la obra», responde bien al carácter de la investigación, reflexiones y cuestionamientos que reco-

rren sus páginas. Las transformaciones del trabajo, su compleja dispersión contemporánea, entre la reorganización productiva, la implantación fabril de nuevos modelos gerenciales, su desregulación normativa y precariedad contractual, forman la fibra común de los textos reunidos. Se trata de aportaciones recientes del autor, diversas en su enfoque y materia, que, como un poliedro, se proyectan sobre realidades laborales revestidas por una malla de tópicos y que, por su calidad cambiante y «sumergida», resultan esquivas a categorías y moldes —más que modelos— al uso.

Los debates en torno al empleo, su difusión en medios de opinión pública, oscilan entre cantos a un futurista «fin del trabajo», la mejora atribuida a las tecnologías de la comunicación e informática, el teletrabajo, el desplazamiento de la industria por una sociedad terciaria, del ocio... A su lado, emergen noticias que refieren el crecimiento en las cifras de accidentalidad laboral, prácticas productivas desmedidas por su abuso (talleres clandestinos, jornadas interminables, empleos sin ninguna garantía ni remuneración, etc.). Las tensiones y paradojas que parecen regir la convergencia de cambios en el trabajo lo vuelven un fenómeno ininteligible, que escapa como acontecimiento a las interpretaciones, tanto en las vivencias y horizonte de ciudadanos y trabajadores como a las fórmulas de los expertos.

Los itinerarios que sigue y suscita el libro parten de y cultivan esta perplejidad ante las contradicciones y rostros inesperados de una realidad

que contraría la trivialidad de versiones acerca del fin del trabajo manual y reta la misma capacidad de la investigación social para esclarecer y conocer su objeto.

Tras un capítulo introductorio, el primer estudio, «Nuevos modelos productivos: la organización del trabajo del futuro en España», inscrito en una red europea de investigación, aborda la implantación *real* del modelo «producción ligera» en una planta de fabricación de motores para automóvil en Valladolid, en la región de Castilla y León, instalación elegida por la casa matriz francesa como campo experimental de innovación organizativa con vistas a convertir esta fábrica local en líder y modelo para la transferencia. Se trata de una aplicación concreta del paradigma gerencial «toyotista» o «calidad total», denominaciones comunes de esta estrategia extendida desde los primeros noventa como clave del éxito empresarial. Entre los rasgos preconizados se cuentan la implicación e iniciativa de los trabajadores, en pequeños equipos, descentralizados y en competencia mutua, la delegación de mando y reducción de niveles jerárquicos, la polivalencia funcional de los empleados, entre otros. La reorganización examinada coincidió con una drástica reducción de plantilla, medida conexas para el ajuste competitivo de la «empresa líder». Su productividad, de hecho, se multiplica: mantiene los resultados de fabricación, pasando de casi 2.500 trabajadores en 1992 a 1.211 en 1995, es decir, menos de la mitad. Éste es el campo de tensiones extremas, requerimientos paradójicos que se proyec-

tan sobre los actores: entre la interpe-lación participativa, la adhesión a los objetivos de la empresa junto a las presiones y el acto de expulsión, que sitúan como prescindible a media plantilla.

La investigación del caso atiende a los procesos efectivos y concretos de reorganización productiva, desde el momento mismo de su diseño, en los criterios de selección de los talleres-equipos de fabricación, hasta el levantamiento de la información. Un estudio exhaustivo, atento a las prácticas y sus significaciones para los trabajadores, mandos medios, ingenieros, donde destaca la descripción «densa», aquilatada, respetuosa de la experiencia y sus vivencias para los interlocutores, consciente y autolimitada en lo que las expectativas conceptuales pueden condicionar la percepción. Con anterioridad, la primera parte del capítulo ofrece un rico debate teórico en torno a las prácticas teórico-metodológicas para la identificación de la reestructuración productiva en curso, que posiciona la óptica subsiguiente. La elaboración descriptiva levanta un conocimiento fecundo, da cuenta concreta de las ambivalencias experimentadas por los trabajadores, las dificultades y éxitos relativos, las fisuras de una reorganización productiva que, por ejemplo, no cuenta con la historia de la planta y su experiencia previa, el saber organizativo acumulado por los trabajadores. Quienes se quedan verán aumentar su carga de trabajo en forma patente, la intensificación de sus ritmos se lleva al límite; el plus de «motivación» y disciplina activa proviene tanto de la salida masiva de trabajadores como de la

voluntad (y temor) de mantener la competitividad de la fábrica a toda costa y sacrificio, para mantener el volumen de actividad (y el empleo), tratando de evitar que la factoría sea desplazada a otro lugar (aún) más competitivo.

Hasta aquí, la investigación minuciosa al interior de la fábrica. ¿Y las consecuencias de la reorganización productiva en el entorno de la planta? Un ámbito problemático (el período registra un alza del paro en la región, por ejemplo) a falta de ser estudiado como requiere. Consideraciones preliminares para el caso apuntan hacia un ajuste de «excelencia» o «producción ligera» en la empresa a costa de externalizar diversos costes al conjunto social. El capítulo cuarto despliega un itinerario de observación en este sentido, al recuperar las vivencias de aquellos trabajadores expulsados mediante baja incentivada del trabajo de la fábrica de motores, a cinco años vista. La metodología empleada, entrevistas individuales, destaca por la preeminencia de la escucha. Los relatos vitales, una serie de siete «biografías rotas», seleccionadas por su riqueza informativa, son expuestos con la mayor atención a la expresión propia de los actores. El tránsito drástico, un corte en la actividad laboral que fue centro de sentido en la construcción de la identidad, deja sus huellas en la nueva cotidianeidad, como múltiples rupturas. Desde fuera perciben, a pesar de la disolución de amistades y compañerismos, la sobrecarga de trabajo, por la reducción de plantilla, en la fábrica. Se preguntan acerca de la necesidad (el precio) de su expulsión (pues viven su baja

como imposición), cuando esa competitividad tampoco va a crear nuevos empleos. La muestra incluye trabajadores con distinta historia laboral, cualificación y responsabilidad en la fábrica.

Entre ambos estudios encontramos una incursión propiamente reflexiva: el autor plantea una vuelta a los clásicos como la mejor inspiración para recuperar la interdisciplinariedad y un enfoque complejo en los estudios del trabajo. La inflación de «novedad» en la producción sociológica se resquebraja y cobra su justa medida en la confrontación con los clásicos de la investigación social. Problemas actuales encuentran sus mejores planteamientos y vías resolutivas en estos maestros (Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Mauss, Whyte, entre ellos). Quizá el aspecto más notorio e inusual del capítulo sea la capacidad del autor para mostrar las prácticas metodológicas, los avatares en la construcción de su obra, acorde al decir de Merton, *«si el verdadero arte consiste en ocultar todas las huellas del arte, la verdadera ciencia consiste en revelar su andamiaje así como su estructura terminada»*. Y este «andamiaje», por otra parte, se muestra en la investigación «sobre el terreno» y su dialógica con la teoría en los demás capítulos.

El capítulo quinto, bajo el mismo título que preside el libro, aborda explícitamente la cuestión fundamental del texto, presente bajo distinta faceta en los estudios reunidos. La trivialidad del imaginario que sitúa el mundo laboral en una sociedad postmoderna de servicios, las nociones sustentadas sobre el empleo-mercado, el credo gerencial del «justo a tiempo»

y sus trabajadores implicados con la empresa y sus procesos productivos, al tiempo que «flexibles»... guardan una relación problemática y confusa con las transformaciones en los trabajos concretos. Esta tópica en torno a la incuestionada competitividad se convierte en impedimento para pensar y observar la compleja fluidez que alcanza la actividad laboral hoy. La empresa «excelente» se sustenta en un trabajador «fuerte» en su identificación organizativa, disponible, y «frágil», vulnerable y quebrado como colectivo, fuera —y dentro— de la fábrica. La bonanza económica, la tecnificación, la «calidad total», la flexibilidad productiva emerge visible como el nenúfar sobre prácticas sórdidas y delincuenciales que escapan a la vista. Un trabajo «desaparecido», en la necesidad de reducir costes, por múltiples vías, desde la subcontratación en cadena, la mercantilización de la relación salarial (todos autónomos)... formas disciplinarias que actúan sobre una fuerza de trabajo cada vez más vulnerable, lo cual se plasma en que «unos se matan por trabajar: paro y precarización del empleo; y otros se matan trabajando: intensificación del trabajo, la nueva gestión basada en el estrés» (p. 13). Esta hibridación en condiciones de trabajo conduce a su efectiva intensificación funcional productiva, en los distintos ámbitos sociolaborales. Circunstancias que ponen en entredicho la capacidad de la sociología para conocer esta frontera de disolución-intensificación del trabajo, donde se juega la vida cotidiana de la gente.

El estudio que completa este ciclo debate la cualificación del trabajo en

los distritos industriales, para desprender conclusiones orientativas de política al respecto. El rasgo más patente que resulta de la investigación acerca de sistemas productivos locales en relación con la cualificación es su carácter social y políticamente construido. Las actuales demandas de cualificación en estos entornos tienden a priorizar aspectos de comportamiento y actitud como la confianza y disponibilidad adaptativa a las condiciones y requerimientos productivos, por sobre otro tipo de capacitación profesional. En esto se da una coincidencia con criterios de selección de la fábrica de motores de Valladolid como campo de pruebas, en virtud de sus «ventajas de tipo laboral», por la *dis-*

posición local a aceptar mayores cargas de trabajo, ampliación de horarios, etcétera. El autor destaca ante ello la opcionalidad de la orientación formativa-productiva, sujeta a la voluntad política y los objetivos que una sociedad determinada se puede dar.

La frontera entre lo visible y lo perdido, en este sentido, plantea los límites y capacidad crítica de la sociología del trabajo, su posibilidad de pensar y conocer los procesos laborales-productivos en transformación, contribuir, desde una mayor conciencia de sus determinaciones actuales, a la ampliación del margen de opciones de los sujetos.

Luis Miguel BASCONES

MANUEL HERRERA GÓMEZ

El Tercer Sector en los sistemas de bienestar
(Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 1998)

Este volumen es el resultado de una larga experiencia investigadora en dos centros de reconocido prestigio internacional: el *Centro di Studi di Politiche Sociali*, de la Universidad de Bolonia (Italia), dirigido por el profesor Pierpaolo Donati, y el *Institute for Policy Studies*, de la Johns Hopkins University (Baltimore, USA), dirigido por el profesor Lester M. Salamon.

Su autor nos ubica en el siguiente punto de partida: la sociedad compleja del vecino Tercer Milenio está caracterizada por la emergencia creciente de fenómenos asociativos externos al Mercado y al Estado. Nos encontramos ante esferas de relacio-

nes sociales que no siguen ni la lógica de la utilidad y del beneficio ni la lógica del control de recursos. Dicho en otros términos, no son ni privadas ni públicas en el sentido que estos conceptos han tenido para la modernidad.

Las formas que pueden asumir estos fenómenos asociativos son múltiples (fundaciones, asociaciones, entes paraestatales o semipúblicos, organizaciones sin fines de lucro, organizaciones de voluntariado, cooperativas sociales, grupos de mutua y autoayuda), trasladando a una pluralidad y complejidad de modelos administrativos y de gestión mayor

que la que se puede encontrar en el sector público o en el mercado. Al mismo tiempo, las áreas donde intervinen son amplias y diversas: educación, servicios sociales y sanitarios, actividades deportivas y de tiempo libre, protección civil, defensa de los consumidores, reintegración de las capas más débiles y marginadas de la población... Conviene recordar que no sólo son situaciones, condiciones y contextos de carácter *patológico*, también son de carácter *normal*, o sea, de *vida cotidiana de una comunidad* en el sentido más amplio y ordinario del término.

La terminología usada a nivel internacional para denominar a estas esferas de relaciones es muy variada. Para definir al fenómeno se han utilizado términos tales como *tercera dimensión*, *tercer sector*, *privado social*, *tercer sistema*, *sector de las organizaciones sin fines de lucro*, *economía social*... Cada una de estas definiciones conlleva diferencias conceptuales, diversidad en los marcos de referencia, así como la atribución de un mayor o menor énfasis a las iniciativas que se inscriben en esta esfera social.

En palabras del propio autor, el objetivo de esta obra no es pronunciar la última palabra sobre este nuevo *tertium* de las sociedades complejas, es decir, proponer una definición que resuelva todas las polémicas en curso. Sus pretensiones son una operación cultural de otra naturaleza: revelar la originalidad y la originariedad del llamado Tercer Sector. Según el profesor Herrera, la originalidad reside en las diferencias específicas que presenta respecto a otros sectores

(Estado, Mercado, redes informales). La originariedad consiste en el ser «*manantial*», en el sentido de tener fuentes propias de existencia, constitución y legitimación.

Ante estas pretensiones emerge un interrogante: ¿cómo definir el Tercer Sector en términos de originalidad y originariedad? Para responder a esta pregunta no sirven los planteamientos jurídicos. El Derecho sólo contempla lo social *ex post factum*; aún más, lo introduce en el propio ambiente (en sentido sistémico), en cuanto alteración del derecho, y en la práctica siempre lo considera de forma pragmática y autorreferencial. Igual ocurre con los planteamientos procedentes de la Economía. Ésta observa al Tercer Sector desde el punto de vista de sus valores instrumentales (económicos). Tampoco son de gran utilidad las observaciones politológicas. La Ciencia Política ve al Tercer Sector en el cuadro de las doctrinas ideológicas que propiamente dependen de la dinamicidad socio-cultural que emerge de la misma subjetividad que debe ser investigada y definida.

¿Dónde es posible buscar una definición apropiada? Realmente, es necesario tomar como punto de partida una consideración metodológica: no tiene validez una definición *a priori*. Sin embargo, puede ser de gran utilidad un nuevo sistema de observación. En cuanto que por su propia naturaleza es difícil definir el Tercer Sector, el nudo de la cuestión definitoria no está en nuestra incapacidad para definirlo, sino en el mismo fenómeno. Éste solicita una forma no convencional de leerlo, observarlo,

analizarlo, valorarlo y activarlo normativamente.

Por tanto, el principal problema, especialmente para el observador, es que actualmente no posee instrumentos adecuados para contemplar una realidad que se le escapa. Se le escapa a él, en cuanto observador, pero no huye de aquellos que actúan dentro del Tercer Sector y sus organizaciones.

La óptica con la que Manuel Herrera trata de leer e interpretar el Tercer Sector es la de un sistema de observación que debe ser lo más adecuado posible a esta realidad *sui generis*. Éste recibe el nombre de «*sistema relacional de observación*». Implica una triple operación:

- a) Asumir un tercer punto de vista, diferente del que poseen los términos de la relación observada (los actores en juego).
- b) Analizar cómo un actor actúa sobre otro (ego sobre alter, y viceversa).
- c) Analizar el producto de las interacciones (el Tercer Sector y sus organizaciones) como realidad diferente respecto a las intenciones y acciones de los singulares actores de la relación.

Según el profesor Herrera, desde esta perspectiva relacional es posible revelar los rasgos distintivos del Tercer Sector, es decir:

1. El carácter netamente social del fenómeno.
2. La especificidad de los bienes (llamados relacionales) que son producidos.
3. La propia autodirección, o sea, su distinción-guía.

Todo esto insertado en el marco de un proceso más general de diferenciación social. Me parece oportuno analizar detalladamente estos tres aspectos:

I. Decir que el Tercer Sector es un fenómeno esencialmente social significa que es imposible su comprensión si solamente se lo contempla como fenómeno político, económico, jurídico o cultural: su naturaleza más íntima y vital consiste en la calidad de las relaciones que proyecta y activa. Por tanto, debemos concebir lo social como la matriz generadora del resto de dimensiones (políticas, jurídicas, económicas y culturales) y como sustrato propio del fenómeno. En estas páginas, social equivale a relacional, es decir, relación entre personas humanas. Tales relaciones pueden ser primarias o secundarias, directas (cara-a-cara) o indirectas (por ejemplo, mediatizadas por tecnologías comunicativas). Social es aquello desde lo que se origina un fenómeno de sociabilidad (relacionalidad), antes de que asuma una específica connotación económica, cultural, jurídica o política. El contexto de las relaciones, sus dinámicas, su emergencia, sus propias interacciones dan lugar a algo que innova el obrar económico, los modelos culturales, las reglas jurídicas y la configuración política en la que el fenómeno se desarrolla.

II. El Tercer Sector se caracteriza por producir un específico tipo de bienes, llamados bienes relacionales. Son bienes que no se ubican bajo las categorías tradicionales en que la Economía y el Derecho clasifican los bienes sociales, o sea, como públicos

o como privados. Por una parte, los bienes producidos por el Tercer Sector no son públicos en cuanto que no tienen las características de los bienes colectivos sobre los que el Estado ejerce un poder político de disposición, y no son universalmente accesibles de la misma manera que el Estado los produce y distribuye. Por otra, los bienes producidos por el Tercer Sector no son privados si con este término se entiende la posibilidad de crearlos y consumirlos discrecionalmente por sujetos «*propietarios*». Los bienes relacionales poseen algunas características públicas (en cuanto que tienen una utilidad social) y privadas (son gestionados por sujetos privados), pero van más allá de estas categorías. La particular interacción entre las dimensiones privadas y las dimensiones públicas del obrar social genera otra realidad que no es ni pública ni privada. Los bienes relacionales constituyen un *tertium genus*, un género propio, en cuanto que sólo pueden ser producidos a través de una específica atención a la relación social que se instaura entre los miembros participantes. Éstos sólo pueden crear y gozar de dichos bienes dentro de un código: el compartir. Más explícitamente, estos bienes solamente pueden ser producidos y utilizados conjuntamente por aquellos sujetos que los crean.

Incluso el «*colectivo*» que los produce está sometido al propio ser relacional. En la producción de estos bienes no se sigue ni la lógica del dinero (o, en general, de beneficio) ni las imposiciones legislativas (imperativos normativos de autoridad e instituciones externas, en concreto del Estado),

aunque deba ubicarse en el interior del ordenamiento jurídico.

III. Decir que el Tercer Sector tiene una propia distinción-guía interna significa afirmar que consiste en la creación de nuevas formas de integración o de solidaridad social entre dimensiones relacionales que se van diferenciando dentro de un contexto de creciente complejidad (contingencia) societaria.

Para comprender este punto es necesario observar los procesos en acto mediante una «*brújula*» que oriente en el gran océano de la sociedad. El «*esquema*» desarrollado por Manuel Herrera consiste en presentar toda relación social, y por extensión todo sistema, compuesta de cuatro dimensiones: económica (referente a los medios instrumentales, cuya distinción-guía está en el crecimiento de estos medios mediante el criterio de la utilidad), política (dirigida a las metas a realizar, su distinción-guía consiste en el alcance de estas metas mediante el poder que se puede ejercer), normativa (alude a las reglas y normas que presiden el proceso social, su distinción-guía está en regular tal proceso a través de la solidaridad), cultural (relacionada a los valores de base que orientan el sistema de acción, su distinción-guía está en la referencia a modelos ideales de valores mediante un compromiso ético). Si el Tercer Sector se contempla, como hace Herrera, utilizando esta brújula, este *tertium* de lo social puede ubicarse en la dimensión normativa de la entera sociedad: la función o el terreno propio del Tercer Sector consiste en crear, promover, salvaguardar la solidaridad mediante

acciones inspiradas en reglas de altruismo, atención al cuidado de la persona, don, equidad, reciprocidad. El Tercer Sector no posee un objetivo prioritariamente económico, político o cultural, sino de «*normatividad social*». Ahora bien, con este término no se debe entender un mandato u orden, sino la producción de reglas del obrar social que son expresión intersubjetiva de la conciencia personal.

Herrera utiliza el mismo esquema para analizar el Tercer Sector como relación (o sistema social) en sí. El resultado es observar cómo este sujeto social posee cada una de estas dimensiones: tiene una propia economía, una propia política, una propia regulación, una propia cultura. En el interior de este conjunto suprafuncional de dimensiones, la prioridad funcional corresponde a la distinción-guía propia, interna, autónoma, auto-poietica, autogenerada: la solidaridad social. Por tanto, se tratará de una economía solidaria, una política solidaria, una regulación solidaria, una cultura solidaria.

Como decía con anterioridad, todas estas observaciones nacen del uso de un sistema de observación relacional. Su utilización permite establecer los criterios distintivos del Tercer Sector: originariedad civil, producción de bienes relacionales, prioridad de la función de solidaridad. Aún más, según Herrera, podemos decir que estamos ante una iniciativa de Tercer Sector (tenga o no personalidad jurídica reconocida por el Estado) cuando nos encontramos ante estas tres características. Una

sola de ellas no es suficiente para incluirla o excluirla. Se trata de un criterio sociológico más apropiado que el económico-jurídico que individualiza el carácter de Tercer Sector en el hecho de ser sin fin de lucro (*non profit*). Esta norma es insuficiente y no corresponde a los hechos. Ciertamente, el universo organizativo aglutinado en el término Tercer Sector no actúa con vistas a un beneficio; sin embargo, puede realizar beneficios (en este sentido, se someten a la norma de no distribución de ganancias, pero no significa que su gestión económica no pueda generar beneficios).

La pregunta final que siempre se plantea, ¿conocer para qué?, implica que el discurso elaborado por Herrera sobre el Tercer Sector sirve para comprender mejor sus actuaciones.

Todos los análisis sociológicos coinciden en que el Tercer Sector ha aumentado en las últimas décadas, también como manifestación de una «*sociedad de los movimientos colectivos*» post-68. Las líneas culturales y políticas son tres:

- a) La visión liberal valora el fenómeno Tercer Sector como hecho cívico o civil. Desde esta perspectiva, el Tercer Sector es contemplado como expresión instrumental de los individuos. Estos últimos se agrupan en su esfera («*público burguesa*») en función de determinadas finalidades integrativas o sustitutivas del Estado.
- b) La visión estatal valora el fenómeno Tercer Sector como instrumento integrativo del Estado.

c) La visión de la *ciudadanía societaria* valora el fenómeno Tercer Sector como expresión de un pluralismo de y en la sociedad, originario y original, según un principio de subsidiariedad. El Tercer Sector no es contemplado ni como una construcción racional e instrumental de los individuos ni como un auxilio del Estado. Más bien aparece como un mundo organizativo que participa en una competición solidaria encaminada a la edificación de una sociedad civil que no sea sinónimo ni de Mercado (como la entiende el pensamiento liberal) ni de base ideológica del Estado (como la

interpreta el pensamiento estatista).

En este libro, teniendo presentes estas tres opciones, su autor opta decisivamente por la tercera línea. Ésta comporta un planteamiento cultural, legislativo y de política social orientado a la máxima promoción del Tercer Sector. No en vano, según Herrera, nos encontramos ante actividades originarias y libres de personas que se organizan por finalidades generales o particulares de solidaridad social, mediante la construcción de sujetos sociales que producen bienes relacionales.

Antonio TRINIDAD REQUENA

BERNARD MANIN

Los principios del gobierno representativo
(Madrid, Alianza, 1998)

Bernard Manin, profesor de Ciencia Política en la Universidad de Nueva York, presenta en este libro un recorrido histórico sobre la manera de entender la representación política, cómo se van formulando los principios en los que ésta se apoya y de qué manera se está produciendo una transformación de dichos principios en la actualidad.

El primer principio que está en la base de la representación política es la elección. Hasta el momento en que se impone la elección como mecanismo de legitimación de los gobernantes, el método empleado era el sorteo. El recurso al sorteo en la democracia clásica

se basaba en la consideración de la igualdad política de todos los ciudadanos; mientras que elección se asocia con aristocracia, el sorteo proporciona igualdad de oportunidades para acceder a los puestos políticos. Éste es el sentido que tenía también la rotación en los cargos. Se basaba igualmente el empleo del sorteo en la desconfianza hacia el profesionalismo político y tenía como finalidad impedir la formación de grupos organizados que pudieran presionar sobre el gobierno. En muchos casos se le asignaba asimismo un sentido religioso, en cuanto que se consideraba como un medio para conocer el designio de los dioses.

La elección se basa también en la igualdad política, pero entendida como «la igualdad de derechos a consentir el poder, no —o en mucha menor medida— la igualdad de oportunidades de obtener un cargo» (Manin, 1998: 118). El sorteo no puede considerarse en ningún caso como una expresión de consentimiento. La elección se fundamenta entonces en una nueva concepción de la ciudadanía, como fuente de legitimidad.

Por eso considera el autor que la elección tiene dos caras, una democrática y otra aristocrática. Aquí radica la «ambigüedad de la elección» (Manin, 1998: 185), en el hecho de que es simultánea e indisolublemente igualitaria y no igualitaria, aristocrática y democrática. Es, por un lado, un mecanismo de selección de aquellos que son *percibidos* como superiores por los ciudadanos por alguna cualidad. Y, por otro, constituye un mecanismo para asegurar la representatividad, la unidad entre gobernantes y gobernados.

Las elecciones permiten a los ciudadanos expresar dos tipos de preferencias: el voto puede expresar un rechazo que lleve a la remoción del gobierno o puede manifestar una aprobación que traiga como consecuencia la aplicación de una serie de políticas determinadas. Pero, debido a la ausencia de mandatos imperativos en la representación actual, la negación tiene más fuerza en el gobierno representativo, porque su consecuencia, la remoción del gobierno, se produce de una manera necesaria; no así en el voto afirmativo, que no obliga a desarrollar las políticas contenidas en el programa electoral.

Por lo tanto, las elecciones constituyen un instrumento de control, pero ese control es insuficiente, no está asegurado.

Los ciudadanos disponen de una manera de influir en las decisiones políticas en cuanto que los representantes electos deben anticipar el *juicio futuro* del electorado respecto a las políticas que pretenden aplicar, es decir, las decisiones que ahora se tomen no pueden provocar un rechazo futuro por parte de los votantes. Correlativamente, si los ciudadanos quieren influir sobre el curso de las decisiones políticas deberán votar (no quiere decir que lo hagan así de hecho) sobre la base de *consideraciones retrospectivas*, es decir, a partir del juicio de las actuaciones pasadas, más que como una expresión de deseos de futuro (Manin, 1998: 221).

Para ello es necesario que los electores puedan asignar responsabilidades claras y que tengan capacidad efectiva de remover al gobierno en las elecciones. Todo ello resulta más difícil con un sistema electoral proporcional, que favorece los gobiernos de coalición, de forma que la responsabilidad queda difuminada.

En este sentido, las elecciones presentan también un doble aspecto, democrático y no democrático. El resultado de las elecciones es inapelable, vinculante; éste es su aspecto democrático. Pero en la medida en que los gobernantes electos gozan de cierto grado de autonomía, los gobernados no pueden imponer que los gobernantes lleven a cabo sus promesas electorales. Ésta constituye la dimensión no democrática de las elecciones.

El segundo principio del gobierno representativo es la independencia parcial de los gobernantes, considerada como necesaria para poder gobernar. Todos los gobiernos representativos establecidos desde finales del siglo XVIII adoptan dos mecanismos institucionales destinados a garantizar la relativa autonomía de los representantes: la no revocabilidad discrecional y la no vinculación legal a las promesas electorales.

Un gobierno cuya actividad vaya más allá de las leyes generales que regulan la convivencia humana y que deba adaptarse a las circunstancias cambiantes no puede estar sometido a un mandato completamente dependiente de los electores.

La contrapartida de esta independencia relativa de los representantes es la libertad de opinión (cuarto principio del gobierno representativo) considerada en su dimensión política, no sólo en su aspecto privado, como protección del individuo respecto de posibles intrusiones del Estado. Es una condición para que la voz del pueblo pueda llegar a los gobernantes de una manera más o menos continua. La comunicación tiene, en este sentido, una dimensión vertical. Pero también otra horizontal que consiste en conectar a los gobernados entre sí. Esta segunda dimensión repercute en la primera, puesto que permite que los ciudadanos con intereses comunes actúen como grupos organizados y puedan ejercer una presión sobre el gobierno.

Finalmente, el juicio mediante la discusión constituye el cuarto principio de la representación política. Parte de la constatación de la diversi-

dad social, que debe estar adecuadamente reflejada en las instituciones representativas. Pero para poder pasar a la acción política es preciso llegar a una unidad que permita la formación de la voluntad política. El Parlamento es la sede donde se debaten las diferentes posturas para llegar a un acuerdo. Esto no quiere decir que todas las iniciativas políticas deban originarse en el Parlamento, sino que ninguna será legítima si no es sometida a la crítica del órgano de debate.

Manin considera que desde finales del siglo XVIII, cuando tiene su origen la representación moderna, hasta la actualidad se han producido una serie de variaciones en el gobierno representativo a partir de sus cuatro principios fundamentales. El gobierno representativo ha pasado por tres fases, desde el parlamentarismo a la «democracia de audiencia», pasando por la democracia de partidos (Manin, 1998: 242 ss.).

En el parlamentarismo clásico, las elecciones son un medio para situar en el gobierno a personas que gozan de la confianza de sus conciudadanos. Esta relación de confianza tiene un carácter personal, ya que se deriva del hecho de que los representantes proceden de la misma comunidad o tienen los mismos intereses que quienes los votan. Son personas que han adquirido prestigio en su comunidad por características personales, como la riqueza o la educación. El gobierno es así un gobierno de notables. De aquí se deriva también la autonomía de cada representante, puesto que ha obtenido el escaño por factores no políticos, sino de carácter personal. Además, si los parlamentarios han

sido elegidos por sus propias cualidades y no por su vinculación con determinadas organizaciones, deben votar según las conclusiones a las que han llegado durante el debate parlamentario, no a partir de decisiones previamente tomadas fuera de él.

En esta época, debido al carácter limitado del sufragio activo y pasivo, la opinión pública debe encontrar otros cauces de expresión fuera de las elecciones. La libertad de la opinión pública, unida a la limitación del sufragio, favorece la apertura de una brecha entre la opinión pública y el Parlamento, con el consiguiente riesgo para el orden político.

La primera transformación de la representación moderna se produce cuando el parlamentarismo clásico es sustituido por la democracia de partidos, a finales del siglo XIX. A partir de entonces, la relación representativa ya no es de carácter personal, sino que tiene como término al partido: se vota a una persona por su vinculación con unas siglas. Las cualidades por las que destacan los representantes ya no son de índole personal, sino que se deben a su activismo y compromiso con el partido. La preferencia por uno u otro partido suele estar determinada por factores socioeconómicos, de tal manera que la división política coincide con la estructura social. Todo ello explica el alto nivel de estabilidad electoral, que es propio de la democracia de partidos.

La independencia parcial del parlamentario es ahora sustituida por una independencia parcial del partido respecto a los votantes. El partido debe reservarse un ámbito de autonomía respecto a las promesas electorales

para poder negociar con los demás partidos o formar, si fuera necesario, un gobierno de coalición. Se da, en cambio, una fuerte dependencia del parlamentario respecto al partido, al que debe su elección.

Los partidos organizan tanto la competencia electoral como la expresión de la opinión pública, por ejemplo, mediante manifestaciones. La división de la opinión pública coincidirá, por ello, con la división electoral. Por tanto, la libertad de la opinión pública se manifiesta sobre todo como libertad de la oposición al partido en el gobierno, de forma que la brecha vertical entre mayoría y oposición sustituye a la brecha entre Parlamento y ciudadanos que se producía en la etapa anterior.

En cuanto al principio de la discusión, señala Manin que los parlamentarios no votan a partir de lo decidido en el debate, sino de lo que ha sido discutido y acordado en la sede del partido, o en diálogo con otras instituciones, como los sindicatos. Como regla general, el partido mayoritario vota a favor de las iniciativas del gobierno y el minoritario en contra.

El auge de los partidos de masas pareció transformar la representación misma. Los gobernantes ya no son extraídos de las élites económicas e intelectuales, sino que son ciudadanos corrientes que han llegado a la cúpula del partido por el compromiso y la militancia política. Al mismo tiempo, la autonomía de que gozaban los representantes es sustituida por una dependencia respecto a la élite del partido, con lo que se viola uno de los principios fundamentales del gobierno representativo.

Es cierto que algunos aspectos de esta transformación fueron interpretados en el momento de su aparición como avances hacia una mayor democracia del sistema. En la medida en que en la democracia de partidos los ciudadanos elegían no tanto personas como siglas y programas, se consideraba que la voluntad popular llegaba más lejos en la orientación de la política. También se interpretaba en este sentido el control continuo del partido sobre los parlamentarios. Sin embargo, lo que en su momento se valoró como un progreso en la democracia de la representación aparece en la actualidad como un factor de crisis, al sustituir el control de los ciudadanos por el control de la élite del partido.

La última etapa por la que atraviesa el gobierno representativo es lo que Manin denomina «democracia de audiencia». En ella las elecciones son una respuesta a opciones presentadas por los partidos, más que una expresión de identidad cultural o de clase; una respuesta no determinada por la pertenencia a una clase. «El electorado —señala el autor— aparece, sobre todo, como una audiencia, que responde a los términos que se le presentan en el escenario político. Por eso aquí llamamos a esta forma de gobierno representativo *democracia de audiencia*» (Manin, 1998: 273).

En esta última etapa del gobierno representativo se tiende cada vez más a votar a la persona en vez de al partido o al programa, con lo que se vuelve a la relación representativa personal de los primeros momentos de la representación política. Este cambio se debe a dos causas. En primer lugar,

los medios de comunicación permiten a los candidatos comunicarse de nuevo con los electores sin la mediación del partido. Además, los medios favorecen determinadas cualidades, fundamentalmente todo lo que se refiere a la imagen del candidato y a su capacidad oratoria, de tal manera que «la democracia de audiencias es el gobierno de los *expertos en los medios*» (Manin, 1998: 269).

Por otro lado, el aumento del ámbito y la complejidad de la actividad gubernamental hace más difícil realizar promesas detalladas, puesto que los problemas son mucho más impredecibles y hay muchos más factores y agentes que intervienen en las decisiones. Es lógico, por lo tanto, que los candidatos hagan más hincapié en sus cualidades personales que en programas concretos para atraer el voto.

La independencia de los representantes viene reforzada por el hecho de que la imagen pesa más que las promesas electorales. Esto es debido también al elevado coste de la información política para los ciudadanos en comparación con la escasa influencia que esperan ejercer sobre los representantes.

Los medios de comunicación pública y las empresas de sondeos de opinión no están directamente vinculados a partidos políticos. Por ello, todos los individuos reciben la misma información sobre cualquier asunto; los ciudadanos están expuestos a opiniones encontradas, mientras que en la democracia de partidos las propias percepciones de los temas eran reforzadas por los medios, estructuralmente unidos a partidos concretos. Por

tanto, las divisiones electorales en la actualidad no tienen por qué coincidir con las de la opinión pública.

Finalmente, en la democracia de audiencia el Parlamento no es el foro de discusión por excelencia. La exposición de un electorado no definido políticamente de antemano a la influencia de los medios de comunicación constituye un incentivo para que los políticos utilicen los medios para presentar sus propuestas directamente al público. De este modo, el protagonista de la discusión es el votante flotante, y el foro los medios de comunicación.

¿Qué conclusión extrae Manin de todo ello? Pues que los votantes tienen ahora mismo menos posibilidades efectivas de determinar las políticas que va a llevar a cabo un partido que lucha por conseguir el voto, en el momento en que ocupe los cargos de gobierno.

Es cierto que nos encontramos con una democracia más amplia, desde el momento en que se han ampliado las bases de la representación, pero no por ello es más profunda.

Puede que estemos atravesando en la actualidad por una situación que reproduce el mismo esquema que en el momento de la aparición de los grandes partidos de masas. Lo que inicialmente parece que puede suponer un avance en la democracia —entonces la ampliación del sufragio activo y pasivo, ahora el aumento de la información—, en realidad suponga un retroceso en la democraticidad del sistema. Y ello porque no se ha avanzado, sino más bien lo contrario, en lo que constituye el elemento propiamente democrático de la representación: el rendimiento de cuentas a los gobernados.

Carmen INNERARITY GRAU

GIOVANNI SARTORI

Homo videns. La sociedad teledirigida

(Madrid, Taurus, 1998)

Hace unos ciento cincuenta años, ninguna persona se levantaba por la mañana y encendía la radio para escuchar las noticias, ni tampoco esperaba que fueran las 20:30 horas para ver su telediario preferido. En esa época, nadie desayunaba leyendo el diario ni se comunicaba con un amigo al otro lado del Atlántico en minutos. Parece sorprendente pensar que años atrás se desconocían la televisión, los periódicos, el satélite y la

radio. Y es que sólo han pasado cuarenta años desde que los televisores invadieron la vida doméstica, setenta desde que se popularizó la radio, cien desde la primera película y poco más del acceso masivo a la prensa escrita.

Cada uno de los medios de comunicación de masas supuso un salto importante en el desarrollo tecnológico aplicado a la comunicación. De la mano de la técnica, se han ido modificando los mecanismos de transmi-

sión de los mensajes y el modo en que los individuos se han acercado a la información. Esto significa que el desarrollo técnico ha ido transformando los procesos de formación de la opinión del público y, al mismo tiempo, ha ido generando cambios en las actitudes de los individuos hacia los objetos de naturaleza pública.

A principios de siglo, se creía que los medios de comunicación ejercían un poder omnímodo sobre las personas. A pesar de que esta creencia no estaba respaldada por ningún estudio empírico, se pensaba que los medios actuaban como una «aguja hipodérmica» que influía directamente sobre las opiniones de los individuos. Años después, a raíz de las investigaciones sobre conducta de voto, diversos autores comenzaron a desestimar esa hipótesis y a señalar la relevancia del individuo y de las redes sociales a las que pertenece en el proceso de formación de sus opiniones. En este marco, surge la tesis de «los efectos limitados» de los medios de comunicación sobre las orientaciones de las personas.

Desde la década del setenta, los investigadores se han interesado por la influencia de los medios en el modo en que las personas perciben los distintos temas y por su capacidad de establecer la «agenda temática» de la opinión pública y, también, la del gobierno. Según este nuevo enfoque, los medios no le dicen a las personas qué pensar, sino acerca de qué pensar. En definitiva, los medios estarían actuando como un «filtro» entre los acontecimientos y los individuos

En su última obra, Giovanni Sartori también ha reflexionado acerca de los efectos de los medios de comunicación

de masas sobre las actitudes de las personas. El politólogo italiano emprende su tarea motivado por una premisa: cada vez más, el *hombre que ve* está sustituyendo al *hombre que lee*. En España y en Italia, «... un adulto de cada dos no lee ni siquiera un libro al año...». En tanto, en Estados Unidos, la sesión televisiva del núcleo familiar ha crecido de «... tres horas al día en 1954 a más de siete horas diarias en 1994...» (p. 51). El libro, que está dividido en tres partes, comienza describiendo la supremacía de la televisión sobre otros medios de comunicación de masas y los efectos que éstos generan en las personas. Luego, el autor estudia cómo afecta esa transformación a los procesos de formación de la opinión pública y cómo la vídeo-política puede influir en los procesos políticos. Por último, analiza su incidencia en el ámbito electoral y en los estilos de gobierno.

En la primera parte, Sartori narra los tres momentos clave en la historia de la tecnología aplicada a la comunicación social y reflexiona sobre los efectos que han ocasionado en la opinión pública. El origen del primer «salto tecnológico» fue la creación de la imprenta en el siglo XV. Gracias al invento de Gutenberg, la palabra dejó de ser un privilegio de unos pocos para convertirse en un bien de todos. Hasta ese momento, muy pocas personas tenían la posibilidad de leer y, menos aún, algo que leer. Con la imprenta, los costos de edición se abarataron, se pudo imprimir más fácilmente los textos y los libros llegaron a manos de muchas más personas.

El segundo «salto tecnológico» no estuvo originado por la creación de un aparato específico, sino por un conjun-

to de avances tecnológicos (el telégrafo, el teléfono y la radio). La característica común de estos inventos fue que todos ellos, de un modo u otro, hicieron desaparecer las distancias espaciales e informativas entre las personas. Además, la radio provocó la inmediatez de la información y la «... musicalización de (la) vida cotidiana...» (p. 31).

El tercer «salto tecnológico» fue provocado por la televisión. Un salto que ha transformado la naturaleza misma de la comunicación, ya que la trasladó del «... contexto de la palabra... al contexto de la imagen...» (p. 35). Y es en este punto donde el autor centra su trabajo.

La tesis central del libro, expuesta en la segunda parte del texto, sostiene que «... el vídeo está transformando al *homo sapiens*..., en un *homo videns*...» (p. 11). Cada vez más las personas se relacionan con el mundo a través de la imagen y, en esa desatención de la palabra escrita, están perdiendo su capacidad de comprensión de lo que sucede en su entorno. Dado que el *homo sapiens* ha ido desarrollando su entendimiento gracias a su capacidad de abstracción, la pérdida de esta capacidad supone un hombre incapaz de razonar. En la transformación que Sartori señala, el *homo videns* sustituye el lenguaje conceptual (abstracto) por el lenguaje perceptivo (concreto), que es «... más pobre... no sólo en cuanto a (cantidad de) palabras..., sino sobre todo en cuanto a la riqueza de significado (capacidad connotativa)...» (p. 48). Desde esta perspectiva, la televisión empobrece el aparato cognoscitivo del *homo sapiens* y, con ello, al proceso de formación de la opinión pública.

Si la sustancia de una democracia representativa es la existencia de un

gobierno de la opinión, el problema radica entonces en la formación de la opinión de los ciudadanos sobre la «cosa pública». La pregunta que el autor busca responder es: ¿cómo se forma una opinión pública que sea verdaderamente del público cuando se encuentra constantemente «invadido» por la televisión? Si la opinión pública no se expone a los flujos de información que le proporcionan los medios de comunicación de masas, corre el peligro de estar desinformada y de actuar de manera equivocada. Por el contrario, si es abierta y se encuentra constantemente expuesta a los medios, puede terminar siendo manipulada por ellos. Según el autor, la televisión no permite que la opinión del público sea autónoma. En este sentido, sostiene que «... actualmente, el pueblo soberano “opina” sobre todo en función de lo que la televisión le induce a opinar...» (p. 66).

El problema se agrava si se analiza en el ámbito electoral y en los estilos de liderazgo político. En la tercera parte del libro, Sartori reflexiona acerca de la incidencia de esa influencia en la vida democrática. Según el autor, «... cuatro de cada cinco (norteamericanos) declaran que votan en función de lo que aprenden ante la pantalla...» (p. 116). Pero no debe limitarse esta influencia a la conducta de voto. La televisión provoca efectos mucho más complejos en la vida política, como ser la personalización de las elecciones y la transformación de las estructuras partidarias. La televisión es cada vez más un instrumento «... de y para candidatos...» que un medio de comunicación «... de y para partidos...» (p. 113).

Este medio tiende a homogeneizar gustos personales y modelos de vida, a globalizar, a fragmentar y aislar a los ciudadanos (todo al mismo tiempo) y, sobre todo, debilita a la democracia ya que desinforma (o informa mal) a la opinión pública. Con estos argumentos, el autor expone una visión pesimista de la sociedad contemporánea, argumentando que la televisión ha generado una nueva «... cultura de la incultura...», un mundo de atrofia y pobreza cultural...» (p. 39), que se ampara en la democratización de la comunicación como si el número de beneficiarios no alterara la naturaleza y el valor de esa cultura.

Ahora bien, a nuestro entender, la tesis central del libro presenta ciertos matices deterministas. Sostenerla supone concebir al individuo como una tabula rasa, un autómatas, incapaz de razonar por sí mismo. Implica desconocer que las personas tienen actitudes, valores, creencias que, de un modo u otro, modelan o transforman los mensajes recibidos. También supone entender a los individuos como seres amorfos, dependientes y con escasas relaciones interpersonales. De ser así, las personas serían fácilmente manipulables, se les podría decir qué hacer, cómo pensar y hasta cómo votar. Sostener

afirmaciones de este tipo, también implica desatender el debate que desde la psicología política se ha desarrollado sobre el tema. Un debate que ha enfrentado durante casi un siglo a los especialistas y que ha llevado a afirmar a muchos de ellos que los medios de comunicación no tienen un poder omnímodo sobre las personas. Es verdad que éstos influyen sobre los temas a los que las personas les prestan más atención, pero resulta difícil pensar que las personas pierdan toda su racionalidad ante ellos. En este sentido, habría quizás que pensar que las personas también generan «anticuerpos» ante la vorágine de información con la que se enfrentan diariamente. Los individuos desarrollan sus propios códigos y utilizan sus propios filtros en el procesamiento de esa información. En definitiva, triste sería pensar que el hombre haya sido aplastado por la máquina, por sus propios inventos.

Sartori termina su obra desvelando su temor de ser identificado como un retrógrado. Por ello, él mismo sugiere su propio calificativo: ser considerado un vanguardista. En fin, cada lector tendrá la última palabra.

Flavia FREIDENBERG

SONSOLES SANROMÁN

Las Primeras Maestras.

Los orígenes del proceso de feminización docente en España

(Barcelona, Ariel, 1998)

Este libro es la versión condensada y ensayística de la tesis doctoral de Sonsoles Sanromán, profesora de

Sociología de la Educación en la Universidad Autónoma de Madrid: un estudio de los orígenes del proceso de

feminización de la escuela pública española y de la discriminación laboral de las primeras maestras. El principal hilo conductor de la investigación es el estudio sistemático de la interrelación existente entre el cambio de la concepción de la naturaleza de la mujer y de la educación femenina y la transformación del trabajo de maestra durante más de cien años: los que van desde la reorientación bacciniana del sistema de enseñanza tradicional por la Ilustración española, en la época de Carlos III, hasta los primeros ensayos de la modernización krausista de la escuela elemental y del magisterio femenino durante el sexenio revolucionario de 1868-1874 y el comienzo de la Restauración borbónica.

Dentro de ese marco cronológico y con esa temática general, la autora se centra fundamentalmente en el análisis de la figura de la maestra primitiva, distinguiendo tres tipos diferentes, correspondientes a tres épocas históricas sucesivas, y acuñándolos terminológicamente con acierto: *la maestra analfabeta* (1783-1838), a la que se incluye en el sistema de enseñanza de la época pero excluyéndola de la alfabetización y de la cultura letrada en general; *la maestra maternal* (1838-1876), que se integra teórica y prácticamente en la escuela pública de la administración educativa liberal, aunque en la posición laboral más subalterna, al reconocerse la necesidad de formar intelectualmente a la maestra y a la mujer en general como educadoras de la infancia y como sostén moral del nuevo orden sociopolítico; y *la maestra racional intuitiva* (1876-1882), del liberalis-

mo krausista y krausoinstitucionista del último tercio del siglo XIX, que coincide con la consolidación parcial de la institucionalización de la educación maternal en la escuela primaria y con la aparición histórica del magisterio como primera ocupación laboral extradoméstica masiva de la mujer española.

Formalmente, la obra se articula en cinco partes. Las tres centrales, correspondientes al estudio minucioso de los tres tipos sociohistóricos de la maestra primitiva, son el núcleo del ensayo. La primera parte puede tomarse como una introducción, puesto que se ocupa de la fundamentación teórica general de los tres modelos a partir de las concepciones de Rousseau, Kant y Condorcet, como supuestos «representantes del sentir de la mayoría» sobre la condición femenina y la educación de la mujer en esas tres épocas y por ese mismo orden. En cuanto a la última, viene a ser una especie de apéndice donde se corrobora, legislativa y estadísticamente, la feminización inicial de la escuela pública elemental durante la segunda mitad del siglo XIX.

Metodológicamente, el enfoque sociológico de partida se desarrolla con coherencia mediante la interrelación sistemática de la perspectiva filosófica y de la perspectiva histórica. La primera, como recurso necesario para comprender la mentalidad dominante en cada época, conforme a la tesis de Hegel en su *Filosofía del Derecho*: «la filosofía es el propio tiempo aprehendido en el pensamiento»; y la segunda, como clave imprescindible para el esbozo conjunto de la dialéctica característica de la trama básica del

poder en cada momento histórico. Aunque esto último se hace sólo de forma limitada. El uso intensivo de las fuentes legislativas y el comentario incisivo de los materiales documentales complementarios utilizados por la autora bastan, desde luego, para seguir el desarrollo del trabajo de maestra y la feminización inicial de la docencia en el marco de la escuela pública elemental. Pero habría que explicitar más las conclusiones básicas de la historia social comparada y precisar el contexto histórico-social español mediante el aprovechamiento riguroso de los principales resultados de la historiografía general y de la sociología histórica de esa época.

El tiempo histórico de *la maestra analfabeta* (como «la maestra productiva») es ante todo el correspondiente a la madurez de la Ilustración española, aunque se prolongue luego hasta la Ilustración tardía y la confrontación política e ideológica posterior entre el absolutismo y el primer liberalismo, con la crisis del Antiguo Régimen. El proyecto borbónico de un Estado regalista, centralizado e institucional responde a la necesidad objetiva del restablecimiento y la consolidación de la competencia fiscal, política y militar de la monarquía frente al particularismo social nobiliario, eclesiástico y gremial tradicional, con el apoyo de las fracciones «nacionales» de la nobleza civil y eclesiástica, de la Iglesia y de la burguesía. La potenciación del sistema de enseñanza tradicional, a partir de la reforma de las instituciones ya existentes y de la creación de otras nuevas, fue una de las bases más firmes de ese programa borbónico de intervención estatal. De hecho

y con independencia de sus diferentes posiciones político-ideológicas —radical y puramente secular en el caso de Olavide y Cabarrús, y realista e integradora de lo público y lo privado, y de lo secular y lo eclesiástico, en el de Campomanes o Jovellanos—, los principales autores de los proyectos de reforma coinciden siempre en lo fundamental: orientación baconiana, científica y práctica, y estructuración claramente dual y jerarquizada de la trama institucional básica del sistema de enseñanza, en general; y reorientación «industrial» de la educación femenina, con el mismo sesgo de clase, en particular.

La exaltación de la educación por los ilustrados españoles está estrechamente relacionada con su deseo de la superación del atraso profesional y científico de la sociedad española de la época, y suele ir unida a la alabanza de la beneficencia social y la actividad económica, y a la crítica del desprecio del trabajo manual por la nobleza tradicionalista y de la mentalidad característica de la clase ociosa en general. Para la Ilustración española, la escuela es un instrumento de reforma político-económica y un mecanismo cultural para el control sociopolítico. Se trata de lograr al mismo tiempo la domesticación política de los súbditos (o de los ciudadanos, en la formulación liberal posterior) en general, junto con la potenciación económica y política y la legitimación político-ideológica del orden social y del Estado mediante el diseño teórico y la estructuración práctica duales y jerarquizados de la trama institucional del sistema de enseñanza, con un doble sesgo, de clase y de género. Por una

parte, se contraponen la «educación popular», la gestión política y la «normalización» física, moral, cívica, ideológica y laboral de la infancia pobre, en la escuela elemental, la familia y otras instituciones, a la formación científico-técnica y a la selección y la promoción meritocrática de los cuadros de la administración, el gobierno y la sociedad civil, en los centros de enseñanza media y superior, para la infancia y la juventud nobles y acomodadas. Pero a esto se añade la reformulación del diseño tridentino tradicional de la educación femenina con la misma orientación utilitarista baconiana: formación moral y religiosa, como futuras madres y esposas, de las niñas en general; y práctica de las labores textiles y del ejercicio del trabajo útil en general, respetando las exigencias del decoro propias de la jerarquía social (el hilar y el tejer en el taller doméstico artesanal, en el caso de las hijas de labradores y artesanos; y el encaje, el bordado y otras labores caras, difíciles y primorosas, en el de las futuras damas).

Los ilustrados estaban realmente interesados en la potenciación de un sistema público de enseñanza y en la acreditación profesional del magisterio como especialista en la educación popular, pero dependieron siempre de la colaboración y de la buena voluntad de la fracción progresista del poder municipal, eclesiástico y nobiliar. En esas condiciones, impulsaron el desarrollo de un conjunto de instituciones educativas públicas, semipúblicas y privadas, con la ayuda de la beneficencia municipal, eclesiástica y civil. Luego, con la crisis del Antiguo

Régimen, la política educativa tendría que modificarse; durante el primer período absolutista, por el aumento de la influencia relativa del tradicionalismo eclesiástico; y a partir del Trienio Liberal, por la tendencia hacia la transacción ideológica y el compromiso político entre liberales y absolutistas. De hecho, esa tendencia pactista se impone ya en este primer nivel de la enseñanza pública con el Plan y Reglamento de las Escuelas de Primeras Letras (1825), que puso las bases legislativas más firmes del modelo de la escuela nacional elemental de prácticamente todo el siglo XIX: centralizado, uniforme y formalmente público, pero conforme al patrón pedagógico tradicional de las Escuelas Pías y bajo el control ideológico de la Iglesia.

Por otra parte, la concepción de la condición femenina de la época no es tanto la del reduccionismo naturalista de Rousseau como la patriarcal tradicional, aunque modernizada, eso sí, en función de la filosofía utilitarista de la Ilustración española. Su ideal de mujer es el de «la mujer laboriosa y productiva», que impulsan las leyes de la época. Su concepción de la maestra como «la maestra productiva» responde a esa misma inspiración teórica baconiana. Y el diseño conceptual tridentino de la educación femenina tradicional se modifica por entonces con una orientación político-economicista idéntica: las niñas tenían que ejercitarse en el trabajo útil y en las artes textiles, aunque respetando la lógica del rango social y sin merma de su rigurosa formación moral y religiosa, como futuras madres y esposas.

Los ilustrados regularon el estable-

cimiento de casas para la educación de niños y niñas. Prohibieron la coeducación, impulsaron la configuración patriarcal de la escuela en general y ensancharon las bases institucionales de la educación de la infancia pobre urbana con dos nuevas redes escolares: las escuelas de caridad, con el respaldo municipal y bajo el control último de la Junta General de Caridad; y las escuelas patrióticas, con el apoyo de las sociedades económicas y de sus agentes sociales. La mayoría de las escuelas patrióticas se reservaron exclusivamente para la educación de las niñas pobres, mediante la combinación curricular de la inculcación religiosa, la normalización moral y política y la instrucción útil en «las labores propias de su sexo»: el hilado y las artes textiles en general, fundamentalmente. Por lo demás, aunque desde 1783 se reconoció legalmente la conveniencia de la alfabetización de la infancia femenina, las escuelas de niñas se limitarían fundamentalmente a la educación de las niñas mediante los rezos y las labores, con vistas a la formación de buenas madres de familia y de mujeres productivas.

El magisterio femenino da sus primeros pasos durante el reinado de Carlos III, pero el acceso al magisterio se reguló también desde un principio con el mismo sesgo discriminatorio. Además del certificado de buenas costumbres, al aspirante a maestro se le exige la acreditación académica, mediante un examen, de su dominio personal de la doctrina cristiana, la lectura, la escritura y el cálculo. Pero, en el caso de las aspirantes a maestras (como en el de las candidatas a ayu-

dantes de maestras) para las escuelas de niñas, se trata ante todo de la selección de «matronas honestas» e instruidas en los principios y obligaciones de la vida civil y cristiana y en las habilidades propias de su sexo. Con ese fin, tan sólo se las somete a una prueba de costura y de catecismo y se prefiere siempre «a las de mejores costumbres en concurso con igual habilidad». Por lo demás, a las maestras se las sitúa bajo el control, la inspección y la dirección inmediatos de una junta de damas ilustradas de las clases elevadas y bajo la vigilancia última de la Junta de Damas de Honor y de Mérito, creada en 1783 y que persiste con esa función hasta 1882.

Con todas sus limitaciones, el oficio de maestra aparece, para la mujer y desde un principio, como la única alternativa a la profesión religiosa y se define socialmente en términos bastante similares. La «matrona-maestra» es una *maestra analfabeta* a la que se exige una moralidad estricta y una conducta ejemplar, y que se encarga de la reproducción cultural de la discriminación social, de clase y de género, de la infancia pobre femenina. Inculca a las niñas la dependencia exigida a la mujer, los rudimentos de la fe católica, los patrones morales y culturales de las clases medias y la subordinación de las clases populares, y las instruye en la práctica de las labores y en los conocimientos útiles para la producción doméstica y para la artesanía textil, en orden a su formación rigurosa como mujeres productivas y como madres y esposas futuras.

Con la crisis del Antiguo Régimen, ese panorama general sólo se modifica

relativamente. El Proyecto de Decreto sobre el Arreglo General de la Enseñanza Pública, de 1814, reproduce la concepción de la escuela nacional, «fábrica de ciudadanos», del liberalismo francés, y recomienda la creación de escuelas públicas femeninas, que incluyan en su currículum la lectura y la escritura para las niñas y las labores propias de su sexo para las adultas, aunque confiando más en su educación doméstica y privada que en su educación pública. En el primer período absolutista los factores político-ideológicos pasan también a primer término: la potenciación de las escuelas de caridad para la infancia pobre y el fomento del establecimiento de escuelas de niñas en los conventos son un buen indicio en ese sentido. Durante el Trienio Liberal, las disposiciones legales distinguen entre las maestras y las escuelas de la infancia femenina acomodada y las de las niñas pobres, pero sin concretar las responsabilidades de la «maestra-pasante», de cara al currículum. Éste es más elemental que el de las escuelas de niños, aunque se amplía con la lectura y la escritura y con el cálculo, por su utilidad para la economía doméstica. Por último, el Plan y Reglamento de las Escuelas de Primeras Letras del Reino, de 1825, distingue, con un doble criterio demográfico y de género, entre cuatro categorías de escuelas municipales, con la correspondiente jerarquización del magisterio y del currículum, y trata también explícitamente del examen de las candidatas a maestras, del salario de las maestras (siempre menor que el del maestro) y de sus funciones profesionales: la educación de las

niñas en los rudimentos de la «fe católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes y en las labores propias de su sexo».

La ruptura con el régimen político monárquico-absolutista a partir de los años treinta lleva al desarrollo relativo de un Estado formalmente liberal, con un sistema de enseñanza centralizado, homogéneo y relativamente laico, como una parte importante del mismo, en orden a la legitimación de la desamortización general de la tierra, de las reformas político-económicas liberales en general y del nuevo orden social que surge con éstas. Con ello, asciende también la nueva clase media de los políticos, los empleados de carrera y los profesionales liberales, directamente interesados en la consolidación de la administración civil en general y del sistema de enseñanza en particular. Con un conocimiento muchas veces directo de lo que ocurría en Francia, Bélgica, Inglaterra y otros países europeos, adquirido durante los años de exilio, esa clase media urbana analiza los nuevos problemas políticos y sociales y trata de buscarles soluciones racionales. Dota así a la nueva sociedad española del orden y la unidad legislativa, judicial y administrativa imprescindibles, y pone las bases de un sistema público de enseñanza de tipo dual, en función de la contraposición de la escuela elemental para la infancia popular y de la enseñanza media y superior para «los herederos» de la clase media (rompiendo, además, definitivamente con la tradición técnico-profesional ilustrada, mantenida por el equipo político-ministerial de Gil de Zárate hasta mediados

de siglo en la Dirección General de Instrucción Pública): refuerza la integración de la pedagogía escolapia en la escuela pública con la Ley de Enseñanza Primaria de 1838; ensaya varias veces la regulación definitiva de la enseñanza media y superior; e integra los resultados de ese doble esfuerzo de regulación jurídico-formal, en 1857, con la Ley de Educación de Moyano, vigente hasta 1970.

El liberalismo político del segundo tercio del siglo se inspira en la *infant school* inglesa y la *salle d'asile* francesa, para impulsar el nuevo modelo de la «escuela maternal» como escuela de párvulos. Se trata de formar a la infancia mediante la extensión escolar del patrón patriarcal de la educación familiar, con la *maestra maternal* como complemento «natural» de «la cultura» del maestro en el espacio público del aula (como la esposa lo es del esposo en el espacio privado del hogar). Ese tipo de escuela aparece entre 1820 y 1840 en los países europeos más industrializados para atender a la infancia pobre popular, inspirándose en una nueva concepción de la naturaleza de la mujer, de la educación femenina y del trabajo de maestra de claras resonancias kantianas. Para Kant —que se basa en la lectura de *El Emilio* y *La nueva Eloísa* (1762), de Rousseau, para desarrollar su propio pensamiento en *De lo bello a lo sublime* (1764) y en sus últimos escritos antropológicos y pedagógicos—, el hombre y la mujer son iguales por naturaleza, aunque cada sexo tiene diversas aptitudes y está especialmente dotado para ejercer determinadas funciones sociales. El sexo femenino se distingue por la dependencia y «lo

bello» de su natural: la prontitud, la finura y la seguridad en la forma de sentir, el gusto estético, la filosofía sentimental y práctica, la capacidad para la inteligencia de los detalles, y todo un conjunto de grandes virtudes morales, como la dulzura, la paciencia, la limpieza y el pudor. El sexo masculino se caracteriza por la rudeza natural y «lo sublime» de su potencia cultural: la ilustración, la capacidad para la inteligencia de los principios generales y el filosofar racional. Esa igualdad natural y esa diversidad de aptitudes son beneficiosas para ambos sexos, siendo el matrimonio la pareja moral «animada por la inteligencia del hombre y el gusto de la mujer». Pero la educación debe disciplinar previamente la dimensión genéricamente animal del hombre y configurar culturalmente su dimensión específicamente humana, mediante la moralización y la instrucción de la infancia. El fin de la educación pública es precisamente el perfeccionamiento de la educación doméstica, adaptando los métodos pedagógicos y los contenidos curriculares en función de las aptitudes de cada sexo, con la ayuda de la *maestra maternal*, porque «el objeto de la ciencia de las mujeres es sobre todo la especie humana, y el hombre en particular, dentro de la especie». El magisterio aprovecha la moralidad natural de las niñas y las dotes de los niños para la instrucción cultural, orientándolos hacia su destino final como personas adultas; como esposas y madres futuras, que se desenvolverán en el espacio doméstico, las niñas; y como ciudadanos, con un futuro en el espacio público, los niños.

Pablo Montesino, como principal responsable de la enseñanza primaria en el Consejo de Instrucción Pública hasta mediados de siglo; los expertos de la política escolar liberal progresista en general e incluso los inspectores que escriben los primeros manuales y guías prácticas sobre la educación femenina para las madres y maestras en los años cincuenta y sesenta, difunden esa concepción kantiana de la naturaleza de la mujer y de la educación femenina, insistiendo en la necesidad de formar intelectualmente a la maestra y a la mujer como educadoras de la infancia y como sostén moral del nuevo orden sociopolítico. Esa fórmula pedagógica resulta, además, mucho más económica para los ayuntamientos, que tienen que financiarla. No obstante, los desarrollos institucionales del «cuidado maternal» de la infancia por parte de la maestra como complemento femenino de la «autoridad profesional» del maestro van bastante por detrás de la propaganda político-educativa y de las iniciativas legales de los políticos liberales. Se crean escuelas de párvulos, se amplían las competencias profesionales de las maestras y se incluye a éstas en las escuelas de niños por primera vez, pero en principio no reciben ninguna formación académica y se forman tan sólo en la práctica, ayudando al maestro en el aula.

De hecho, los progresos institucionales son bastante tímidos hasta la aplicación de la Ley Moyano, que representa, en cambio, el auténtico punto de inflexión de la política escolar liberal. En efecto, esa Ley obliga a establecer escuelas de niños y escuelas de niñas en todos los municipios, así

como escuelas de párvulos en los pueblos con más de diez mil habitantes y en las capitales de provincia. Además, indirectamente posibilita también la feminización de la escuela pública elemental, al prescribir la incompatibilidad del trabajo del magisterio con cualquier otro empleo o destino público: así, mientras en 1855 hay 5.549 maestros que compatibilizan su trabajo en la escuela con otros cargos, en 1880 solamente lo hacen 2.392. Y, sobre todo y por primera vez, responde a una seria preocupación por la formación oficial del magisterio femenino, alentando la creación de Escuelas Normales de Maestras, con sus correspondientes efectos sociales: la creación efectiva de ese tipo de instituciones escolares (en 1867 hay ya 29 Escuelas Normales de Maestras, frente a 48 centros similares masculinos); el reconocimiento público de los estudios oficiales de maestra; la admisión en la práctica de la capacidad racional de la mujer; y la institucionalización relativa del modelo kantiano de *la maestra maternal*, con su doble función, marital y maternal. Lo que no quiere decir que no persista la discriminación de género dentro de la escuela pública elemental: el sueldo de la maestra es un tercio del que recibe el maestro, por imperativo legal; los currícula de las Escuelas Normales de Maestras y la educación escolar de la infancia femenina son más pobres que los masculinos y se orientan claramente hacia el espacio doméstico de la «profesional del hogar»; en 1880, el cuadro de profesores de las Escuelas Normales, públicas y privadas, no incluye aún a ninguna maestra (hasta 1881 no se

aprueba el presupuesto para la creación del título de maestra en el grado normal, que es la llave credencialista necesaria para el acceso de la mujer a la plantilla de las Escuelas Normales); y el nombramiento de la primera inspectora de escuela no llega hasta 1891, aunque ese cuerpo profesional de la administración pública data de 1849.

La consolidación de la nueva sociedad española surgida de la crisis del Antiguo Régimen y el compromiso político-institucional moderado y conservador liberal final con la Iglesia, con la consiguiente restauración de la cultura eclesiástica y la legitimación neotridentina del nuevo orden social durante el segundo tercio del siglo XIX, supone también la aparición histórica de otros problemas sociales estructurales y de un tipo diferente de liberalismo que entiende la política fundamentalmente como pedagogía y como regeneracionismo cultural y educativo. Así, mientras las Constituciones políticas de 1869 y de 1876 responden al modelo organicista y armónico de la filosofía social y política krausista, la fracción más crítica de la nueva clase media sigue las pautas de la exigente moral kantiana de Sanz del Río, Fernando de Castro y demás «santos laicos» del primer krausismo que se rigen por *El Ideal de la Humanidad para la Vida*, de Krause. Aparece así un nuevo proyecto reformista democrático-liberal que busca la regeneración de la sociedad española mediante su modernización cultural y educativa: la liberación del control eclesiástico de las conciencias y su conquista racional mediante el impulso del pensamiento crítico y la

extensión social de la cultura elaborada, con una especial atención a la mujer.

La concepción de la mujer y de la educación femenina característica del krausismo español no es propiamente la de las memorias pedagógicas (1790-1791) de Condorcet, sino más bien la kantiana, aunque una vez matizada por el filtro teórico de la metafísica de Krause. Condorcet insiste en el origen cultural de todas las desigualdades sociales y en la lógica patriarcal de la desigualdad de género; defiende el derecho universal de los hombres y de las mujeres a la instrucción escolar, la ciudadanía política y la participación en la vida pública en general; y ve en la mujer a la candidata idónea para compensar las deficiencias sociales y culturales de la infancia mediante el magisterio escolar. No obstante, las ideas del krausismo español no son exactamente éstas y proceden de otras fuentes teóricas. Ciertamente, los krausistas son conscientes del origen histórico de las desigualdades sociales estructurales y propugnan la igualdad de los derechos educativos de todos los ciudadanos. Sin embargo, cuando hablan sobre el origen natural o cultural de la discriminación social de género suelen situarse en el limbo argumental de la indeterminación teórica. Es más, de hecho comparten las tesis esencialistas más básicas de Kant: la unidad natural y la desigualdad de las funciones sociales de los dos sexos; la bondad de la influencia de la mujer sobre el hombre; y la importancia del ascendiente cultural femenino, a través de la familia y de la educación de los niños, para la

sociedad en general. Pero esas tesis kantianas se matizan teóricamente con los principios del krausismo español ortodoxo hasta el giro «krausopositivista» del final de los años setenta. De acuerdo con la ortodoxia filosófica krausista, la distinción kantiana entre la moralidad femenina y la inteligencia masculina no tiene propiamente sentido, puesto que la ontología panenteísta de Krause supone la igualdad de la inteligencia natural de los hombres y las mujeres. El objetivo principal de esa inteligencia natural común es la intuición racional subjetiva de la divinidad, del propio yo y de la humanidad, como culminación de la historia natural, pero esa cosmovisión crítica no puede alcanzarse sin el impulso educativo de la libertad de conciencia. Además, políticamente, la educación crítica de la mujer resulta prioritaria, porque su ignorancia perjudica también al hombre. Por eso hay que liberarla de los prejuicios tradicionales y del dogmatismo religioso con la ayuda de la crítica «positiva» de las ideas y creencias habituales y con el fomento reflexivo de la religiosidad natural. Tanto más cuanto que, una vez instruida, la mujer aparece como el agente social ideal para la regeneración de la humanidad mediante la potenciación de sus virtudes sociales y los efectos sociales positivos de su influencia política indirecta como *maestra racional-intuitiva* de la infancia en la familia y en la escuela.

La batalla por la regeneración cultural y educativa de la sociedad en general comienza en España con la influencia crítica, científica y escolar de los krausistas durante el sexenio

revolucionario. Los protagonistas principales de la instrucción de la mujer en esa época son el rector de la Universidad Complutense de Madrid, Fernando de Castro, y sus colaboradores más próximos en la Academia de Conferencias y Lecturas Públicas para la Educación de la Mujer (1869), la Escuela de Institutrices (1869), la Fundación para la Asociación para la Enseñanza de la Mujer (1870) y otras instituciones similares. Ese tipo de iniciativas se dirige a las mujeres de clase media para potenciar la modernización cultural y educativa de la sociedad española mediante su ilustración religiosa, moral y social, en general, y con el impulso vocacional de *la maestra intuitivo-racional*. Por lo demás, como movimiento moral regenerador, político-cultural y educativo, el krausismo español no tiene nada de doctrinario ni de dogmático, sino que está siempre atento a las nuevas experiencias pedagógicas y abandona muy pronto la ortodoxia teórica relativa inicial. Así se explica el descubrimiento rápido de la afinidad existente entre sus propios planteamientos y los de la pedagogía de Fröebel, que descansa, a su vez, en la tradición empirista de la psicología infantil, el individualismo ilustrado de Rousseau, el método activo de la observación racional y la «disciplina maternal» de Pestalozzi («razón más que empatía» y «persuasión antes que coacción») y la filosofía social del idealismo clásico alemán.

De hecho, en 1873 se dota ya una primera cátedra de pedagogía fröebeliana en la propia Escuela de Institutrices, y tres años después, ya en la Restauración, se crea una cátedra

especial, adjunta a la Escuela Central de Madrid, para la enseñanza de párvulos por maestros y maestras especialistas en el procedimiento de Fröebel. En 1877 se funda la Institución Libre de Enseñanza, principal referente de las nuevas generaciones del krausismo español, e impulsora de la escuela antiexamen y la escuela taller. En 1881, con la vuelta de los liberales al gobierno, se superan los efectos políticos negativos de la «segunda cuestión universitaria». Y en el congreso pedagógico de 1882 se discute ya abiertamente sobre la conveniencia de la generalización del nuevo modelo pedagógico en la escuela de párvulos y sobre las reformas legales previas de ese mismo año que reservan la dirección de este tipo de instituciones para la mujer y modifican el currículum y la metodología de las Escuelas Normales, adaptándolos a la pedagogía de Fröebel.

En ese momento histórico, en el que se abren también, significativamente, otras escuelas profesionales para la mujer (comercio, en 1879; correos y telégrafos, en 1883; bibliotecarias y archiveras, en 1884; segunda enseñanza, en 1894; etc.), comienza, por tanto, la tercera fase de la incorporación de la maestra española a la escuela pública femenina y la segunda de su inclusión en la escuela pública masculina. Pero, aunque este estudio de los orígenes del proceso de la feminización docente en España se cierra en 1882, el desarrollo institucional real de *la maestra intuitivo-racional* habrá que estudiarlo como un componente básico de la defensa de la instrucción pública y de la escuela laica frente al modelo neotridentino alternativo de la escuela clerical y la educación novicial durante más de medio siglo, puesto que culmina precisamente con la Segunda República.

Rafael JEREZ MIR