

NOTAS SOBRE EL FRANQUISMO *

Juan Martínez Alier
(*Universitat Autònoma de Barcelona*)

Este ensayo ofrece las bases para una discusión que está todavía abierta sobre la naturaleza del estado franquista. De un lado, se acomete una discusión crítica de la caracterización de Linz del franquismo como un régimen autoritario de pluralismo limitado. Por otro lado, se estudia la ideología socio-económica de los corporativistas católicos y los economistas tecnocráticos en España desde 1939 como elementos ideológicos básicos racionalizadores y legitimadores del régimen, y de alguna forma como expresión de las relaciones específicas entre clase y poder que le caracteriza. Ambos apartados están unidos por una línea argumental básica: comprender los mecanismos básicos del franquismo mediante el análisis crítico de sus ideólogos y estudiosos.

* El presente artículo es una refundición de dos ensayos publicados en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, núms. 43-45 (1975).

*La caracterización del franquismo
como régimen «autoritario» de «pluralismo limitado»*

Linz es famoso por haber utilizado el concepto de «régimen autoritario», definido como un «pluralismo limitado», un tercer término dentro de la tipología totalitarismo-democracia pluralista. El caso español cae dentro de ese término medio del «autoritarismo»: no es una democracia pluralista donde los partidos políticos expresan los intereses de distintas secciones de la sociedad y compiten por el poder mediante elecciones, ni es tampoco un régimen totalitario (como la Rusia de Stalin o la Alemania de Hitler) porque aunque ha habido un solo partido (la Falange o «Movimiento Nacional») ha habido otras tendencias que han participado del poder (propagandistas católicos, Opus Dei). Ese partido político no ha dirigido nunca toda la vida socio-económica, ha habido asociaciones de intereses como las Cámaras de Industria, hay grupos de presión fuera del cuadro Falange-Sindicatos Verticales. Muchos políticos y funcionarios del régimen no han compartido la ideología del partido e incluso se han declarado a sí mismos «expertos apolíticos», lo que sería impensable en un régimen totalitario. Hay, en fin, un bajo grado de movilización política: se deja a la gente que viva tranquila, apática, despolitizada, excepto tal vez en momentos de crisis del régimen (como pudo ser 1947 o diciembre de 1970) cuando se organizan manifestaciones públicas en apoyo del mismo.

Hay toda una literatura en ciencia política norteamericana, vinculada a la sociología de la «modernización», que distingue entre sistemas políticos según el grado de participación o movilización, medido por índices tales como el número de afiliados a partidos, el número de votantes (donde hay elecciones), el número de participantes en manifestaciones, el número de auditores de discursos políticos o de lectores de propaganda política. Creo que es necesario distinguir entre ese tipo de participación abierta y lo que se podría llamar participación potencial.

Pensemos por ejemplo en el análisis del «caciquismo» en España. La explicación predominante hoy en día dejó de interesarse por los abusos denunciados, por ejemplo, por un Joaquín Costa: elecciones trucadas y «pucherazos» más o menos descarados. Hoy esos fenómenos son vistos como consecuencia de la vigencia de un sistema electoral democrático en una sociedad políticamente apática. El caciquismo acabó (en las regiones en que acabó) cuando el grado de participación política aumentó; partidos políticos nuevos movilizaron políticamente a los ciudadanos, que se interesaron entonces por las elecciones.

Esta interpretación vale tal vez para la España de la Restauración. Una despolitización que permitía al mismo tiempo que toda la población adulta masculina tuviera derecho a voto y que el poder estuviera en manos de una élite política muy pequeña, dividida entre conservadores y liberales sin amenaza seria de terceros, es una despolitización muy distinta a la que Linz pretende que existe bajo el régimen franquista. Las medidas que el Estado se ve precisado a tomar para garantizar esa «despolitización» son muy distintas: en un caso, con despolitización genuina, el Gobierno puede ser liberal, puesto que es el propio carácter de la sociedad lo que asegura la estabilidad política; en el segundo caso (cuando existe una participación política en potencia) el Gobierno tiene que tomar medidas para evitar la politización. La «apatía» y «despolitización» sobre los que se asienta el régimen autoritario franquista no pueden ser tomadas como datos: al contrario, la represión y el miedo que el régimen autoritario produce sirven para garantizar que persistan.

La primera vez que me sentí tentado de criticar a Linz fue cuando escribía mi libro sobre los conflictos de clase en el campo andaluz. La noción de «apatía» o «despolitización» me pareció poco adecuada para describir las actitudes políticas de los obreros agrícolas andaluces (y seguramente lo mismo vale para los obreros españoles en general) y me pareció tendenciosa por cuanto servía para ocultar la importancia de la represión y el miedo. En los análisis de Linz no se hace hincapié en lo que es todavía el hecho básico de la vida política española: la feroz matanza de los años 1936-1944 y la memoria de esa matanza, cuyo máximo responsable, el general Franco, ha sido lógicamente, símbolo de un régimen que ha inspirado mucho miedo por la crueldad que demostró en esos años. Dejé pasar la ocasión porque en tanto que Linz estudia el régimen franquista en su conjunto, mi análisis estaba limitado a una parte de una sola provincia y prestaba además más atención a los aspectos económicos que a los políticos. De otro lado, analizar ese miedo requería abordar temas de psicología social. Y me acabé de desanimar cuando una búsqueda bibliográfica de la literatura de los politólogos sobre el miedo (en España u otros países) dio

resultados muy menguados, lo cual es sorprendente puesto que la mayor parte de los pobres del mundo tienen, creo yo, miedo a meterse en política.

Es verdad que Linz distingue dos subtipos de regímenes autoritarios con base precisamente en el grado de movilización política. En casos como el español, en que el nuevo régimen llega al poder tras un período de lucha civil y de falta de consenso bajo un régimen liberal, el régimen tiene interés en utilizar lo que Linz llama la «apatía» y «despolitización» de aquella parte de la población que se supone podría ser contraria a la política del régimen. Pero hay otros regímenes autoritarios que operan en sociedades donde las masas no han sido nunca movilizadas y son fácilmente manipulables, al menos inicialmente; esta situación es típica, cree Linz, de países subdesarrollados donde ha existido previamente un dominio colonial, o una monarquía tradicional, o incluso una democracia oligárquica.

En este último caso tal vez clasificaría Linz al actual régimen militar peruano, en lo cual estaría a mi juicio equivocado, pues, aunque el porcentaje de votantes era muy bajo en el régimen anterior, el grado de «participación» revolucionaria *potencial* de los indios de la Sierra ha sido siempre muy grande, y el régimen nacido del golpe militar de 1968 está (diga lo que diga) más bien interesado en controlar y desmovilizar que en movilizar a las masas.

Así, pues, creo que la diferencia entre regímenes autoritarios (en general, con escasa movilización política) y totalitarios (con un alto grado de movilización política, orquestada por el partido único) no es una diferencia que vaya al fondo de las cosas. La naturaleza de un régimen como el franquista impide que las encuestas de opinión pública hagan las preguntas relevantes. Construir índices de apatía política a base de preguntar a la gente si saben los nombres de los ministros o si se enteraron del estatuto de asociaciones políticas, es absurdo. Para saber si los obreros españoles están, y han estado, tan despolitizados como puede parecer, habría que preguntarles si saben chistes contra Franco, si escuchan Radio España Independiente, si se alegraron, entristecieron o se sintieron indiferentes el día de la voladura del almirante Carrero Blanco. ¿Cuál es el encuestador que se atreve a preguntar tales cosas? ¿Qué altísimos porcentajes de «no contestan» darían tales encuestas?

El concepto de «movilización» (o «desmovilización») no sirve para captar las actitudes políticas del proletariado. En mi estudio sobre el latifundismo, utilicé el concepto de «consciencia dual». No puede decirse que los obreros están conformes o disconformes con la situación, sino que es más exacto decir que están a la vez conformes y disconformes: de un lado se creen impotentes para cambiarla y, en vez de asumir esa falta de

fuerza y de confesar ese miedo y de tratar de superarlos, muchos prefieren tomar una actitud fatalista y manifiestan un cierto recelo ante los militantes que pretenden sacarlos de esa inactividad; de otro lado, a pesar de esa calma aparente, hay una profunda inconformidad con la situación, que a veces es difícil descubrir porque se disimula bajo esa capa de fatalismo. Hacia dónde van a ir en sus actuaciones, depende de la fuerza de la represión política y de la persistencia del miedo. Por tanto, es erróneo tomar la «despolitización» como un dato, porque puede desaparecer de un día para otro. No es que el régimen se aproveche de esa despolitización, sino que, por el contrario, esa despolitización persistirá mientras el régimen tenga suficiente fuerza e imponga suficiente miedo como para impedir una politización abierta.

La característica más importante del régimen «autoritario» no es, sin embargo, el bajo grado de movilización política, sino el que permita un «pluralismo limitado». En la concepción de Linz, es precisamente la «apatía» y la «despolitización» de gran parte de la población (que se toman como datos de la realidad social, y no como cuestiones a explicar) lo que hace que el régimen tolere un pluralismo limitado, pluralismo que no llega a desbordarse ni a permitir cambios drásticos en el personal gobernante. En el caso español, la existencia de ese pluralismo es bien evidente: las fuerzas políticas que apoyaron la sublevación militar de 1936, aunque se pretendió unificarlas en 1937, han mantenido su propia identidad. Es fácil clasificar a muchos de los ministros de Franco en una u otra de estas tendencias: así, por ejemplo, Girón, falangista; Martín Artajo, acenepista; López Rodó, opusdeísta; Iturmendi, carlista. Esas varias tendencias han desempeñado una de las funciones de los partidos políticos, presentando opciones y programas de gobierno. Franco se ha inclinado en diversos momentos por una u otra de estas tendencias, manteniendo una cierta presencia de las postergadas. Ese pluralismo es limitado porque esos grupos políticos no son partidos políticos que pretendan lograr el mayor número posible de afiliados para así poder ganar elecciones (eso es evidente en la ACNP y en el Opus Dei), y no responden ante un electorado; además ese pluralismo es limitado en el sentido de que están excluidas de él otras tendencias políticas existentes en el país.

El esquema de Linz ha sido aprovechado por el profesor Charles Anderson en un libro muy superficial *The Political Economy of Modern Spain* (1970), cuya tesis es que la elaboración de la política económica en España ha seguido cauces y ha llegado a soluciones parecidos a los Estados con democracia pluralista. En efecto, Anderson cree descubrir tres tendencias en lucha en la elaboración de la política económica: una tendencia falangista (representada por París Eguilaz); una tendencia tecno-

crática (que triunfó en 1957-1959, representada por los políticos del Opus Dei); y una tendencia que él denomina «estructuralista» representada por economistas como Fuentes Quintana, Tamames, Velarde, etc., quienes presentaban tesis reformistas. Entre esas tendencias ha habido, según Anderson, un «debate vigoroso». El régimen franquista no ha elaborado, pues, su política económica de manera «totalitaria»: también en este campo ha tenido su papel el «pluralismo limitado» que caracteriza a ese régimen autoritario.

Las relaciones entre Estado y sociedad en un régimen de pluralismo limitado no son las propias de un régimen totalitario, donde el partido único determina la política a seguir y donde es difícil distinguir entre el Estado y el partido. En España, la Falange no ha tenido este papel. Según Linz, en un régimen autoritario el papel de los «expertos», de una élite burocrática, es mucho mayor que en un régimen totalitario precisamente porque el régimen no exige estricta fidelidad a la ideología política de un partido único. Muchos de esos «expertos» incluso se definen a sí mismos como «apolíticos», como ha sido el caso de los funcionarios del Plan de Desarrollo y muchos otros. Anderson recoge esta idea y al considerar la política económica como una cuestión de aplicación de principios de la ciencia económica, que lo mismo valen en España que en Francia, se atreve a sostener que las opciones son pocas y bien delimitadas, y que el elegir entre esas opciones se hizo tras un debate intenso en el que triunfaron las proposiciones presentadas por los técnicos más expertos. El fallo de la interpretación de Anderson es doble: de un lado, el debate sobre política económica en otros países es sin duda más amplio y, sobre todo, es un tanto temerario presentar esa ciencia económica no como una ideología más de concordia de clases sino como una verdadera ciencia «apolítica». Es decir, aunque la élite burocrática y los tecnócratas crean y digan que ellos son «apolíticos» y que están simplemente aplicando los principios de su ciencia al campo político (como economistas, o como administrativistas), el analista debería adoptar una posición crítica ante esa pretensión en vez de compartirla.

Esa pretendida ausencia de ideología en el régimen «autoritario» franquista me parece errónea. Desde luego la ideología falangista pura perdió muy pronto importancia (suponiendo que fuera alguna vez hegemónica frente a los corporativistas católicos) y es también verdad que en el franquismo han convivido varias tendencias. Pero el error viene, me parece, de no tomarse en serio la propia definición del régimen como una «democracia orgánica» (que no es ninguna tontería) y de estudiar más las diferencias entre las diversas tendencias del franquismo que las ideas expuestas por el propio Franco, que forman una ideología bastante coherente que combina

las de esas tendencias. Franco reclutó el personal político entre tendencias y organizaciones políticas que tienen programas coincidentes en lo esencial con el pensamiento del propio Franco: básicamente, la «unidad» y concordia entre los hombres y las tierras de España.

Los corporativistas católicos españoles creyeron que debían ser las corporaciones (o «sindicatos verticales») los órganos representativos de la sociedad, y en esto coincidieron con los nacionalsindicalistas, pero en su doctrina (aunque quizá no en su práctica política a partir de 1936) el Estado no debía ocupar un lugar tan importante. El principio de la función supletiva del Estado es típico de la doctrina católico-corporativa, y la contrapone al fascismo, donde el Estado es superior a la sociedad. El fascismo es corporativismo, más partido único, más nacionalismo (o racismo), más imperialismo. Es muy probable que Franco haya compartido más bien las tesis católico-corporativas que las fascistas, aunque lo que interesa es fijarse más en las coincidencias que en las diferencias. Al respecto, es importante conocer textos como los del padre Azpiazu, *El Estado Corporativo*, y Víctor Pradera, *El Estado Nuevo*, ambos publicados durante la guerra, o poco antes. Franco ha compartido las ideas de Ramiro de Ledesma o de José Antonio Primo de Rivera en la medida (bastante grande) en que han coincidido con las de los corporativistas católicos y de los tradicionalistas.

Todos ellos creían que debía agruparse a la gente en corporaciones profesionales que unieran a patronos y obreros, corporaciones que los católicos veían como órganos «naturales», anteriores al Estado, mientras los falangistas las veían como parte integrante del Estado. Todos querían proscribir los partidos políticos clasistas, y esto es lo decisivo. Algunos admitían la expresión de intereses regionales, con tal que no se presentaran como intereses nacionales (aunque la idea de que España es una única nación es algo menos fundamental en los católicos que en los falangistas). Todos querían proscribir los sindicatos obreros, aunque llegaran a admitir que unos pseudosindicatos de obreros y patronos negociarían salarios y condiciones de trabajo dentro de las corporaciones (como ocurría en Italia), sin tolerar de ningún modo la conexión entre estos sindicatos y partidos clasistas según la pauta corriente en Estados liberales. Cuando Franco despotricaba contra los partidos políticos y la democracia liberal, expresaba el sustrato común a todas las tendencias de su régimen: el repudio de los partidos políticos clasistas que compitan electoralmente por el poder, con el riesgo de que ganen los partidos de la clase obrera (o, mejor dicho, los partidos nutridos mayormente de votos de la clase obrera, a los que por tanto les es más difícil oponerse a ésta). Contra ese posible y peligrosísimo resultado de la democracia liberal, se esgrime la doctrina de la

«democracia orgánica». El enemigo no es tanto los partidos políticos como los partidos políticos *clasistas*.

Cuando el régimen franquista afirmaba que era una «democracia orgánica», una sana tentación era soltar la carcajada, lo cual habría sido un error. La idea básica es, en palabras de José Antonio Primo de Rivera, que «nuestro régimen hará radicalmente imposible la lucha de clases, por cuanto todos los que cooperan a la producción constituyen en él una totalidad orgánica». Ese texto muestra bien claramente la contraposición entre democracia pluralista, donde los partidos políticos no siempre expresan pero pueden expresar intereses de clase, y «democracia orgánica». Los teóricos de la democracia orgánica creen en la posibilidad de que la lucha de clases sea sustituida, en gran parte, por la colaboración de los distintos grupos que participan en la producción; la división del trabajo produce, o debe producir, una solidaridad orgánica, y en la sociedad cada grupo ocupacional desempeña, o debe desempeñar, una función. Cuando el régimen franquista se define como democracia orgánica está utilizando una de las filosofías políticas de mejor calidad, tan buena que en realidad para muchos no es filosofía política, sino sociología política científica. Es posible ver la sociedad como estando basada en la cooperación armoniosa de los distintos grupos sociales que desempeñan distintas funciones según la división del trabajo; cuando la cooperación no es armoniosa, corresponde al Estado intervenir (defendiendo ya sea el «bien común» o el «interés nacional») para regular las relaciones entre esos grupos. Mientras para el marxismo esa cooperación es ilusoria (ya que es un hecho que la sociedad se estructura en clases y que ese conflicto adopta carácter distinto según sea la manera en que una clase se apropia del excedente producido por otra), para otros lo anormal (e incluso «anómico») es más bien el conflicto. Cuanto más crea uno en la posibilidad de cooperación armoniosa, tanto más puede uno pensar que la regulación estatal va a ser democrática.

Naturalmente que en el caso del régimen franquista, cuyo nacimiento está en una guerra civil que fue una lucha de clases en el plano militar, es sumamente cínico pretender que existe tanta solidaridad orgánica que la regulación estatal de las relaciones entre grupos sociales puede ser democrática. Pero es importante percatarse de que el modelo de organización política de una «democracia orgánica» (prohibición de partidos políticos clasistas, cámaras representativas corporativas) deriva de un análisis sociológico respetable, aunque tendencioso. El concepto de democracia orgánica se basa en un análisis de la sociedad donde los grupos ocupacionales no se constituyen en clases antagónicas, sino en órganos que pueden colaborar solidariamente si cada uno desempeña su función en la división del trabajo. En contraposición a las tesis de Linz, en el concepto de democracia orgánica

las clases sociales están presentes. En el análisis de Linz las clases sociales están totalmente ausentes: a Linz no le preocupa si en el «pluralismo limitado» cabe o no cabe la expresión de intereses de clase. Linz se mueve, pues, a un nivel de análisis puramente formal: el autoritarismo es pluralismo limitado, pero no se pregunta para qué grupos sociales está más limitado. De ahí que dentro del concepto de régimen autoritario tanto quepan España y Brasil como Yugoslavia o la República Democrática Alemana.¹ Ésta es, pues, mi crítica al concepto de régimen «autoritario»: si viene definido por ser un pluralismo limitado, es importante saber para qué clases está tolerado y para cuáles está prohibido el expresar sus intereses políticamente. Los demás rasgos (movilización escasa, desideologización y consecuente importancia de una élite burocrática «apolítica») son también criticables, puesto que la falta de movilización puede ocultar una movilización potencial importante contra el régimen y no es por tanto un rasgo del régimen, sino una consecuencia, y por tanto el «apoliticismo» de la élite burocrática normalmente quiere decir adhesión a una ideología bajo la guisa de aplicación tecnocrática de principios pretendidamente «científicos». Veamos, pues, a continuación, con cierto detalle, cuáles han sido las ideologías de la derecha en España desde 1939 en el campo crucial de la distribución del ingreso, y también en lo que respecta a la contratación colectiva de trabajo, de tanta importancia para la organización de la clase obrera.

*Los corporativistas católicos y los economistas tecnocráticos
en España desde 1939*

Una evolución notable en el corporativismo español ha sido que los salarios y condiciones de trabajo dejaran de ser regulados únicamente por el Ministerio de Trabajo, como ocurrió entre 1939 y 1958, y pasaran a ser determinados mediante convenios colectivos entre representantes obreros y representantes patronales.

Cabe pensar que fue el desarrollo del capitalismo español lo que hizo conveniente para la burguesía la contratación colectiva. Se quiso así incrementar los ritmos de trabajo y la movilidad de los obreros a cambio de incrementos de salarios y primas negociados directamente. Que haya sido ese factor el más importante, es ciertamente discutible, y en todo caso no

1. Véase Peter C. Ludz, *The Changing Party Elite in East Germany* (Boston, Mass.: MIT Press, 1973), donde se sostiene que se trata de un régimen autoritario más bien que totalitario e inspirado en principios de eficiencia y realizaciones prácticas más que en dogmas marxistas-leninistas.

es éste el tema que me ocupa. Lo que me propongo es más bien descubrir las revisiones doctrinales introducidas por los ideólogos del régimen franquista y que llevaron del rechazo inicial de la contratación colectiva a su aceptación. En un principio, como no es de sorprender en un régimen que tras liquidar muchas decenas de miles de obreros había dado por acabada la lucha de clases, la determinación de salarios y condiciones de trabajo había estado a cargo del Ministerio de Trabajo, mediante el sistema de «reglamentaciones», ya que se estuvo en la «creencia de que los pactos *enfrentaban* a empresarios y trabajadores, contribuyendo a hacer más efectiva la lucha entre ellos concebida como lucha de clases».²

Me parece significativo que Alonso García califique esa creencia de «errónea»; es decir, para él la contratación colectiva no enfrenta, como los falangistas o nacionalsindicalistas fervientes debían haber pensado, a empresarios y trabajadores en una lucha de clases. ¿Cuáles son las doctrinas que permitieron a la corriente acenepista, una de las más importantes del franquismo si no la más importante, y en la que se inscribe Alonso García, llegar a la conclusión de que el corporativismo no excluía la contratación colectiva? Parece muy claro que los contratos colectivos enfrentan a patronos y obreros en una lucha de clases, y no menos obvio es que la contratación colectiva fue un estímulo importante en la larga tarea del proletariado español de desembarazarse de los «sindicatos verticales» y de recobrar su sindicalismo de clase, habiendo servido de acicate para la formación de incipientes estructuras sindicales auténticas. Pero, cuando se introdujo la legislación de contratación colectiva, en 1958, evidentemente hubo que presentar esa legislación como siendo del todo compatible con la ordenación corporativista de la sociedad y con la «superación» de la lucha de clases. ¿Con qué argumentos? Al estudiarlos, veremos aparecer las ideologías de la derecha no falangista, concretamente las respectivas ideologías de los corporativistas católicos y de los economistas tecnocráticos.

Durante un tiempo creí que el cambio de los años 1957-1959 representaba la sustitución de quienes defendían un corporativismo a ultranza y negaban la posibilidad de negociar colectivamente los salarios y condiciones de trabajo (y entre éstos pensé de entrada que tanto estaban los falangistas como los acenepistas) por quienes, enamorados del liberalismo económico, habían logrado introducir la contratación colectiva en sustitución del sistema estatista de las «reglamentaciones de trabajo», a la vez que dismantelaban gran parte del Estado económicamente intervencionista (es decir, los opusdeístas de los gobiernos de 1957 y 1959). Pero la

2. M. Alonso García, *Curso de derecho del trabajo* (Barcelona: Ariel, 1973), p. 236.

realidad no parece haber sido exactamente así. Ya hemos visto, por ejemplo, cómo Alonso García, acenepista y especialista en estos temas, se muestra favorable a la contratación colectiva, y así lo era ya hacia 1958 (recién llegado él a la Universidad de Barcelona).

Así, aunque es seguramente cierto que el cambio de 1957-1959 se puede interpretar resumidamente como una sustitución de abogados de la ACNP por economistas del Opus Dei, no es cierto sin embargo que la corriente acenepista estuviera en contra de la introducción de la contratación colectiva, a pesar de que ellos han creído fervientemente en la ordenación corporativista de la sociedad y en la superación de la lucha de clases.

Que la existencia de convenios colectivos es una paradoja dentro del régimen corporativista español se advierte en los intentos de hacerla compatible con la doctrina de la empresa como «comunidad de intereses», lo que es parte del credo corporativista y tiene, en España, connotaciones católicas. Frente a la tesis socialista de la explotación de la clase obrera por la clase capitalista, frente a la discusión, al céntimo, en los convenios colectivos del nivel de salarios, de la tasa de los destajos, del pago de sobretiempos y de todos los demás detalles que constituyen la materia prima de la lucha de clases tanto en las fábricas como en la agricultura latifundista, la derecha católica persiste en decir que los convenios colectivos fomentan la «concordia y la armonía entre los elementos de la producción». ¿Por qué se atreven a decir esto? No cabe duda que la doctrina social católica es fundamentalmente corporativista, hasta el punto de que la defensa de la existencia de la contratación colectiva por los católicos se hace en términos corporativistas. Vale la pena aquí mencionar brevemente los orígenes del pensamiento social católico español en los años inmediatamente anteriores a la guerra civil, puesto que fueron estos católicos, junto con los falangistas, los constructores del nuevo Estado.

Creo que no es equivocado tomar por intérprete de la doctrina social católica en España a Ángel Herrera Oria, y voy a utilizar³ el prólogo de Herrera Oria a la recopilación de textos efectuada por Alberto Martín-Artajo y Máximo Cuervo y publicada bajo el título *Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI* en 1933.⁴ Ahí puede comprobarse, de un lado, cómo la doctrina social católica es una doctrina de armonía entre las clases (en contraposición a la tesis de la explotación de una clase por otra) y

3. Aparte del importante libro de A. Saez Alba, *La ACNP* (París: Ruedo Ibérico, 1974). Desde que se escribió este artículo, la ACNP ha vuelto a ocupar el primer plano de la política (como ya previó Saez Alba) mediante la presencia predominante de acenepistas en el segundo gobierno de la Monarquía (julio 1976).

4. (Barcelona: Labor, 1933).

cómo propugna una ordenación corporativista de la sociedad; de otro lado, cómo esta doctrina es compatible, por razones que ahora veremos, con la existencia de convenios colectivos. En efecto, dice Herrera Oria: «León XIII contempló frente a frente a patronos y obreros, divididos en dos grupos de muy desigual fortuna y enemigos entre sí [...] Y el papa trataba de unir a estas dos clases, como a miembros de un mismo cuerpo, por vínculos de justicia y por el espíritu vivificante de la caridad cristiana. Pío XI va más allá: no se contenta con hermanar al obrero con el patrono dentro de la empresa, sino que procura después establecer un orden armónico dentro de las distintas profesiones, y aspira, por último, a que las profesiones organizadas se sometan de lleno al orden social; y es tan explícito su pensamiento, que la *Quadragesimo Anno* adquiere valor como encíclica política, en el sentido que en ella se esboza una teoría del Estado» (p. 15). «Pío XI [...] afirma, terminantemente, que es indispensable “La reforma de las instituciones”, y cuando habla de la reforma de las instituciones, piensa “principalmente en el Estado”. No basta, por tanto, introducir en la vida pública una enmienda de las costumbres; es preciso alguna modificación de carácter orgánico. He aquí en lo que estriba el valor político de *Quadragesimo Anno*» (p. 27).

He aquí también una parte importante del origen ideológico del régimen franquista, pues Herrera Oria prosigue: «Pío XI va hacia el corporativismo como uno de los elementos del nuevo Estado» (p. 29) y aunque ni Pío XI ni Herrera Oria llegaron entonces a proponer explícitamente la supresión de sindicatos obreros y de partidos políticos en beneficio exclusivo de las corporaciones, tal recomendación está implícita en el comentario a la encíclica por Herrera Oria. Éste concluye que las ideas de Pío XI «son bien dignas de meditarse, porque en ellas se han de inspirar los programas políticos de las genuinas derechas» (p. 29). Hay una parte de la derecha que todavía se inspira en tales ideas, en tanto que otra gran parte de la derecha española, a partir de la década de 1950 se ha inspirado más bien en la teoría económica ortodoxa que en la doctrina social católica.

Dice Herrera Oria que las corporaciones han de tener funciones principalmente políticas, pero «aquellas cuestiones de intereses referentes a las ventajas y desventajas de patronos y obreros, no son las que considera el papa como las propias y características de la corporación, y por eso dicen que podrían unos y otros tratarlas aparte, y si el asunto lo permite determinarlas» (pp. 30-31). Así se deja la puerta abierta, según entiendo, a la contratación colectiva (tal como ocurría en la Italia fascista). Hay dos principios doctrinales católicos que apoyan, me parece, el sistema de contratación colectiva: el primero, el principio de subsidiariedad del Estado

(cuyo fundamento doctrinal no he estudiado, pero que sin duda sirve a la Iglesia para darse un arma en su competencia con el Estado) y según el cual el Estado no tiene por qué establecer las condiciones de trabajo y los salarios si lo pueden hacer los particulares mediante negociaciones entre patronos y obreros; el segundo, el principio de que el contrato de trabajo debería ser sustituido por el contrato de sociedad, lo que contribuiría a dar una apariencia más armoniosa a la sociedad capitalista, y la idea, pues, de que la contratación colectiva puede ser una especie de vehículo para la participación de los obreros en los beneficios y en la gestión de la empresa. Estos dos principios hacen compatibles la estructuración corporativista y la doctrina de que no hay explotación de una clase por otra que alimente la lucha de clases, por un lado, y la existencia de contratación colectiva, por otro.

Es decir, hay una diferencia importante en este punto entre el corporativismo católico y el nacionalsindicalismo. Durante bastante tiempo los corporativistas católicos españoles fueron nacionalsindicalistas, o por lo menos no se opusieron muy fervientemente a los falangistas, con el argumento de que el corporativismo era el género y el nacionalsindicalismo la especie verdaderamente española.⁵ Pero los católicos siempre habían predicado «el sindicato libre dentro de la corporación obligatoria», lo que en el contexto de preguerra civil expresaba a la vez la ingenua ilusión de que pudiera llegar a haber sindicatos católicos genuinamente obreros y la reaccionaria esperanza de organizar corporativamente la sociedad, prohibiendo los partidos clasistas. En la *Carta del lavoro*, que es de la temprana fecha de 1925, subsistía la contratación colectiva dentro de cada corporación (aunque estuvieran prohibidos los sindicatos políticamente afiliados a los partidos). Siempre pudieron los católicos, sobre todo al cabo de algunos años de acabada la guerra, cuando empezaban a fomentar la HOAC, sostener que ellos no habían sido verdaderamente nacionalsindicalistas. Y es verdad que, en virtud de la noción de la subsidiariedad del Estado, los corporativistas católicos tienen la posibilidad de defender la contratación colectiva y una cierta libertad sindical: mentirían sin embargo los católicos si dijeran que ellos no veían esta libertad sindical dentro de los estrechos límites de la corporación obligatoria. Para los corporativistas católicos, una estructuración social y política cuyo principal elemento sea la pertenencia a una clase social, es una estructuración lamentable. Para los corporativistas católicos es más importante la idea de función social que la de explo-

5. Véase como ejemplo: Luis Legaz Lacambra, «Corporativismo y nacionalsindicalismo», en *Cuatro estudios sobre sindicalismo vertical* (Zaragoza, 1939). Prólogo de Pedro González Bueno.

tación, la idea de concordia de clases que la de conflicto. Tales ideas proceden de una larga tradición de pensamiento católico. Pero existe también, naturalmente, un corporativismo laico. Cuando Herrera Oria o Giménez Fernández, o Martín-Sánchez Juliá, defendían a los propietarios agrícolas mediante la doctrina de la «función social de la propiedad», tal noción procedía directamente de Duguit e indirectamente de Durkheim (profesor o colega de Duguit en Burdeos).

Antes de pasar a analizar brevemente las tesis de los economistas tecnocráticos, veamos un poco más a fondo los argumentos con que se niega que la explotación de la clase obrera sea una característica esencial del capitalismo. Uno de los escasos políticos españoles actuales que tiene la valentía, y aun temeridad, de enfrentarse directamente con estos temas dentro de la línea del pensamiento social católico, es quizás Fraga Iribarne, aunque Fraga haya militado activamente en la ACNP sólo en los inicios de su carrera (V. Saez Alba, *op. cit.*, p. 301). Fraga defiende explícitamente la idea de la «función social de la propiedad» en el apartado «El dominio económico de la empresa y sus beneficios: de la propiedad a la función», de uno de sus libros clave,⁶ orillando toda la problemática que los economistas tratan en la teoría del capital y en la teoría del salario a base de afirmaciones como «es poco seria la afirmación de Marx de que el capital recibe plusvalías» y pidiendo una «ética de responsabilidad» de parte de capitalistas y obreros que sirva para «superar la idea de explotación»; en vez de tomar partido por la teoría económica ortodoxa (que es una doctrina de la armonía social) y en vez de criticar seriamente la teoría marxista que analiza la sociedad capitalista en términos de explotación y consiguiente lucha de clases, no hay en este texto de Fraga nada de interés para el economista, puesto que la distribución de la producción entre capitalistas y obreros se discute en términos de justicia e injusticia; por ejemplo, «es injusto que el capital pueda atribuirse, descontando el salario convenido, la totalidad del beneficio». Fraga Iribarne se sale característicamente de la cuestión afirmando que «la doctrina social de la Iglesia ha apuntado el camino: ir del contrato salarial hacia una sociedad capital-trabajo» y, muy a propósito para mi argumento, afirma que en este camino «un primer paso ha sido la contratación colectiva» (pp. 161, 167-168). Creo que no sería difícil hallar nociones semejantes en los escritos y discursos de otros políticos católicos españoles.

Pero aunque los economistas se sientan incapaces de dialogar con ese tipo de pensamiento, no quiere esto decir que no tenga antecedentes inte-

6. Véase «La reforma de la empresa» en su libro: *El desarrollo político* (Barcelona: Grijalbo, 1972).

lectuales de lo más respetable. Herrera Oria, comentando las encíclicas papales, asegura que «de todos los productos de la industria, hay que separar una porción para entregar a los obreros un salario mínimo familiar y esto por un principio de justicia conmutativa o natural; y otra, también por las exigencias de la conmutativa, para reintegrar al capital y resarcirle de los riesgos que pueda haber corrido en la empresa. Mas si después hubiera ganancia o beneficio, esto no puede atribuirse sólo a una de las dos partes; y en nombre de la justicia social [...] habría que repartirlo equitativamente entre las dos» (pp. 24-25); «de la renta que los bienes produzcan tiene el propietario derecho a retirar lo que necesite para el sustento, para el perfeccionamiento, para el *decoro* de su persona y de los suyos, y el resto debe darlo en limosnas» (p. 18).

No es gratuita la referencia que Ángel Herrera hace a la *Política* de Aristóteles en este punto; conceptos como el *decoro* son bien propios de la doctrina económica de Aristóteles, y cuando éste atacaba la idea de permitir que los precios se formaran por la oferta y la demanda y defendía la tesis de que los precios debían depender de la calidad social de las personas que intercambiaban los bienes, estaba argumentando en realidad que la economía no podía separarse de la sociedad. Fraga Iribarne, si en vez de decir que el capital tiene derecho a beneficios (aunque no a todos) porque «el trabajo sin capital no podría producir lo mismo» (p. 167), trajera a colación a autores como Polanyi (al mismo tiempo antimarxistas y antieconomistas), quedaría mucho mejor dentro de su estilo pedante y no tendría que ampararse en cosas ya tan vistas y revistas como las encíclicas papales. Cualquier estudiante de economía de primer año le podría decir a Fraga que, como base de una teoría del beneficio del capital y como base por tanto de una discusión sobre tasas de salarios, esa ingenua afirmación de que «el trabajo sin capital no puede producir lo mismo» de poco sirve, porque confunde de modo muy elemental el concepto de capital como medios de producción con la titularidad jurídica de esos medios de producción y confunde también (aunque esto quizá no resulta obvio a un estudiante de primer año de economía) la noción de rendimiento de una inversión nueva con la de remuneración de un *stock* de capital ya instalado. Lo que queda pues, en el pensamiento social católico, es la doctrina de la armonía de clases que se expresa en el deber del capitalista de dar (en virtud de cosas tales como la justicia conmutativa, la justicia social, etc.), un salario digno a los obreros, teniendo derecho los capitalistas a lo que necesitan para llevar una vida decorosa. La contratación colectiva cabe dentro de esta doctrina porque se supone que, *dentro de estos límites*, y a través de las negociaciones, los obreros participan, o aprenden a participar un poco, en los beneficios y en la gestión de las empresas, lo que

es bueno porque así va atemperándose el contrato de salariado con elementos del contrato de sociedad. Todo esto suena en verdad muy anticuado, aunque, como queda dicho, ideas tales como la de que la distribución de la producción entre grupos sociales debe depender del *status* de estos grupos (y de su «decoro») son sumamente familiares a los antropólogos e historiadores económicos. Pero en la sociedad capitalista, y desde el siglo XIX, quienes han hablado con soltura de la distribución del ingreso no han sido los economistas (por lo menos hasta hace poco). Volviendo pues al tema de las revisiones doctrinales que el régimen franquista tuvo que efectuar al tiempo que introdujo la posibilidad de la contratación colectiva, vamos a ver ahora cuáles son las tesis de los economistas sobre la distribución del ingreso y cómo encaja con ellas el que los salarios y condiciones de trabajo se negocien entre patronos y obreros.

Digamos antes que es casi seguro que algunos lectores quedarán molestos con mi selección de Herrera Oria como expositor de la doctrina social católica, y dirán que la Iglesia sostiene hoy tesis más avanzadas. Pero el pensamiento social católico continúa estando muy lejos del liberalismo y del marxismo: del primero, por su insistencia en que la economía debe subordinarse a la sociedad, a la política, a la moral; del segundo, porque carece de teoría *económica* del capital y del salario y carece de una crítica de la teoría *económica* liberal del capital y del salario, en tanto que esta crítica es el punto de arranque del marxismo. Es decir, el pensamiento social católico continúa estando mucho más próximo de la doctrina corporativista que del liberalismo económico o del marxismo. Sería necesaria una ruptura con estas posiciones para que la doctrina social católica, dentro de sus propias premisas, hiciera mayor hincapié en la igualdad entre los hombres; es decir, en vez de sostener que las distintas clases tienen derecho a remuneraciones distintas en virtud de su distinto *status* social y «decoro» respectivo, podría sostener que la «justicia» exige remuneraciones igualitarias, y que las clases deben desaparecer. Eso no tiene nada que ver con la teoría marxista de la explotación, pero alejaría sin duda al pensamiento social católico del corporativismo para acercarlo a lo que los marxistas llamarían «socialismo utópico». En el campo de la economía, creo que es legítimo decir que la Iglesia ha sido aristotélica y corporativista: contra la lógica del mercado pero a favor de la desigualdad en la distribución, o por lo menos negando que la desigualdad implique necesariamente explotación y lucha de clases.

Cuando uno lee la legislación de convenios colectivos (tanto la de 1958 como la 1973) choca un poco ver en ella, al mismo tiempo, que sus objetivos son (en terminología corporativista) «la integración en una comunidad de intereses y de propósitos de los elementos personales que inter-

vienen en el proceso económico y el fortalecimiento de la paz social», y también (en terminología económica) «el incremento de la productividad». En la cocción de las leyes de convenios colectivos españoles han intervenido dos cocineros. Si uno recuerda que la intervención del Ministerio de Trabajo o de las instancias superiores de la Organización Sindical es legalmente obligatoria cuando los aumentos de salarios pueden llevar aumentos de precios, es evidente que cuando se discutió la legislación de convenios colectivos intervinieron economistas defensores de la más pura ortodoxia que les explicaron a los corporativistas católicos, ayunos de sabiduría económica, que una buena política de rentas debía basarse en el principio «científico» de que los salarios deben reflejar la contribución del factor trabajo a la producción. Como dije al empezar, no es el propósito de este ensayo discutir qué grupos sociales impulsaron a introducir la contratación colectiva y qué objetivos reales perseguían. Recordemos el contexto de los aumentos de salarios del año 1956 que Girón, ministro de Trabajo, concedió (tras los movimientos huelguísticos) y recordemos la alarma capitalista ante esa demagogia falangista que les hizo daño en los bolsillos. Recordemos la necesidad que muchos capitalistas debían tener de obtener mayores rendimientos de los trabajadores (deseo públicamente oculto tras la fórmula de la «racionalización» del trabajo que tan de moda estuvo por los años 1959-1960), ligando los aumentos de salarios al aumento de las cadencias del trabajo, cosa que podía lograrse más fácilmente con la contratación colectiva que con el sistema de «reglamentaciones». Recordemos también la influencia que puedan haber tenido los organismos internacionales (como la OIT), cuya perplejidad debía ser grande cuando en Madrid les explicaban el sistema de «reglamentaciones» atemperado por la «justicia conmutativa» y por la «justicia social» que los capitalistas exhibían dando las remuneraciones superiores a los salarios mínimos reglamentarios. Esos organismos internacionales deben haber explicado (con la ayuda de los economistas nativos) que un sistema de contratación colectiva contribuiría a la mayor movilidad del trabajo, a la mayor productividad, e incluso a que las empresas más capaces pagaran más que las menos capaces, que debían desaparecer, todo dentro de las normas de una «política de rentas» que impidiera los aumentos de salarios inflacionistas. Sea como sea, la legislación se introdujo, y en su redacción intervinieron los corporativistas católicos y los economistas tecnocráticos.

Cuando de estos últimos hablo, no estoy utilizando un eufemismo para no decir «Opus Dei». Si quisiera decir «Opus Dei», diría Opus Dei. A mí me parece que en España no mandó tanto el Opus Dei como los economistas, o mejor dicho, mandó el Opus Dei porque el Opus Dei reclutó economistas o los admitió como compañeros de viaje: la teoría económica

ortodoxa sirve como una doctrina de la armonía social tan bien o mejor que la doctrina social de la Iglesia. Los propagandistas católicos no advirtieron esto a tiempo y se quedaron un poco anticuados, aunque tal vez no es del todo exacto contraponer propagandistas católicos de la ACNP a economistas del Opus Dei de la manera como me siento tentado a hacer por cuanto también algunos católicos tradicionales aprendieron pronto las virtudes de la doctrina económica ortodoxa. Por ejemplo, el banquero Ignacio Villalonga, vinculado a la ACNP, declaró en el ICADE en 1961: «Muchas gentes ingenuas y otros demagogos suponen que para mejorar a las clases económicamente débiles basta con la presión sindical o la legislación social [...] Si se le obliga al empresario a abonar un salario superior al valor de su producto marginal, se provoca, más o menos pronto, el paro.» Ese vocabulario (empleado aquí con una cierta imprecisión) es absolutamente impensable en épocas anteriores al predominio ideológico de los economistas. Lo importante es notar como la doctrina económica sirve para un propósito similar al de la doctrina social católica: para negar que en la empresa capitalista haya explotación y para dar una guía para la distribución de lo producido, guía que tiene gran importancia a la hora de establecer salarios y condiciones de trabajo en los convenios colectivos. Puede admitirse la existencia de éstos, siempre que haya apoyo doctrinal para poner límites a los aumentos de salarios. Para los economistas, la concordia entre las clases se logra mediante los incrementos de la productividad y el crecimiento de la economía, siempre que los frutos de ese crecimiento se vayan repartiendo entre capitalistas y obreros según las normas de la teoría económica ortodoxa, es decir, en proporción a la contribución respectiva del factor «capital» y del factor «trabajo». Es sintomático que en la Semana Social de Zaragoza de 1952, dedicada a los problemas del Trabajo, varias de las comunicaciones hicieran ya alusión a la teoría económica, aunque el tono general fue más bien aristotélico-tomista. (Asimismo lo había sido, incluso más, en la Semana Social de 1949, en Madrid, sobre el tema «Hacia una más justa distribución de la riqueza», especialmente en la ponencia de Herrera Oria. El economista Torres Martínez utilizó constantemente categorías como «justo» e «injusto», tal vez inevitables ante tal audiencia.) Como es sabido, las Semanas Sociales son unos seminarios organizados por la ACNP, lo que indica la presencia de economistas en este grupo político: es un tema a investigar el porqué la ACNP no acertó a convertirse en vehículo de la ideología de los economistas, que iba a ser tan importante en la década de 1960, y porqué abandonó ese papel al Opus Dei (aunque lo haya recuperado en el postfranquismo).

Tal vez los acenepistas más influyentes estaban tan profundamente imbuidos del pensamiento social católico que pensaron no necesitar ninguna

otra teoría sobre la distribución del ingreso. En esa Semana Social de 1952 hubo una comunicación interesantísima de Carlos de Inza, ingeniero del ICAI, funcionario de la RENFE, sobre las teorías de la distribución del ingreso, distinguiendo de un lado la opinión de los moralistas y de otro la de los economistas. Les explicó a los asistentes la teoría de la productividad marginal, y señaló algunas dificultades en la aplicación de la teoría de la productividad marginal, como las que nacen de las discontinuidades, aunque no mencionó la insuficiencia de esta teoría cuando hay rendimientos crecientes a escala. Tras esas observaciones, que debían parecer sumamente esotéricas a gran parte de la asistencia, dijo sin embargo que «no creo que exista una justificación enteramente satisfactoria para probar que la parte del producto que en conciencia corresponde a cada factor pueda establecerse tomando como remuneración unitaria o precio la productividad marginal». La teoría de la productividad marginal está hoy día en descrédito no por razones «morales» o de «conciencia» sino de coherencia. Pero no deja de ser notable esa búsqueda de una base «científica» de la distribución del ingreso. La conclusión a que llegó el señor Inza en esa comunicación tiene gran interés, pues al final justifica la remuneración del capital no en base al «decoro» del modo de vida del capitalista, ni con base en una discusión de si el derecho de propiedad de los medios de producción es más o menos «natural», sino con razones de corte socio-económico: los capitalistas son los que invierten, hace falta invertir para que la productividad del trabajo aumente y la economía crezca, y por tanto los capitalistas tienen derecho a retirar beneficios, aunque sea difícil decir exactamente en qué proporción. Eso se parece como una gota de agua a otra a las tesis conservadoras actuales.⁷

El señor Inza se anticipó en esta conclusión a los debates actuales. Interesa destacar cómo se estaba pensando ya en utilizar la teoría económica para establecer la remuneración del capital y del trabajo: sin una teoría sobre el asunto, ya fuera una teoría moralista o una teoría económica, hubiera sido muy arriesgado introducir la legislación de convenios colectivos. Esas teorías sirven para que el Estado pueda intervenir arbitrariamente en las negociaciones realizando su supuesta tarea de cuidar del «bien común», o del «interés nacional», o del «desarrollo económico». Así, el Estado ha dado normas de aumentos de salarios por encima de las cuales se sentía facultado a intervenir, impidiendo la negociación de convenios que sobrepasarán tal norma. Eso hacía posible gozar de las ventajas de la contratación colectiva, como estímulo a la mayor productividad de los obreros,

7. Véase, por ejemplo, Aubrey Jones: *The New Inflation. The Politics of Prices and Incomes* (Middlesex: Penguin Books, 1973).

y al mismo tiempo ponía frenos al aumento de los salarios y por tanto al descenso de los beneficios.

Evidentemente, esta tarea fundamental de mantener el nivel de beneficios la va a seguir cumpliendo cualquier Estado capitalista, aunque la base doctrinal de esta actuación se está poniendo muy movедiza e insegura, por obra de la crítica moderna de la teoría económica ortodoxa.⁸ Su función de dar un fundamento doctrinal a una conciliación entre las clases sociales posiblemente vaya a ser asumida de nuevo por doctrinas de corte más sociológico y moralista. Sin una teoría (económica o moralista) que justifique la actuación del Estado al poner freno a la capacidad de los trabajadores de hacer disminuir los beneficios, el sistema capitalista estaría en peligro. Un régimen de predominio burgués (ya sea con pluralismo limitado o ilimitado) no puede prescindir de tener una u otra ideología con este objetivo (ideología que tendrá pretensiones más o menos científicas). Si el pluralismo es limitado, seguramente el Estado podrá actuar con más fuerza (compárese España o Brasil con Inglaterra o Italia), y donde la ideología no convenza se hará sentir la represión. De cualquier modo, en el campo de la distribución del ingreso (y de la contratación de salarios y condiciones de trabajo) la burguesía puede ser corporativista (católica o laica) o puede adoptar como ideología la maltrecha teoría económica ortodoxa, lo que no puede es dejar de tener una ideología. Linz prescinde de analizar esta cuestión, ya que su análisis prescinde del contenido de clase de las formas políticas, y el suplemento a Linz desarrollado por Anderson es poco convincente pues Anderson (que escribió antes de que el impacto de la revisión Sraffiana llegara al público académico en general) comulga en el pretendido cientifismo de la teoría económica ortodoxa. Digamos para acabar, que los economistas han sido los tecnócratas por excelencia, que aplican los principios de su ciencia al campo político. Ahora bien, los principios de esa ciencia están cambiando, y la teoría del valor vuelve a estar en el centro de las preocupaciones teóricas de los economistas. En esta situación, no sería de extrañar una resurrección de las doctrinas corporativistas, ya que la crítica moderna de la teoría económica implica que mientras hay desigualdad hay explotación, con lo cual no hay manera de poner límites teóricos a las demandas salariales (ni a los aumentos de precios de los productos exportados por el Tercer Mundo, digámoslo de paso), en tanto se esté negociando con contrincantes más ricos.

En un capitalismo de pleno empleo (o en un capitalismo donde los desempleados puedan sobrevivir razonablemente mediante el seguro de des-

8. Véase, por ejemplo, el libro de texto de Joan Robinson y John Eatwell, *An Introduction to Modern Economics* (1973).

empleo) los sindicatos tienen poder para hacer subir los salarios reales. Aunque la burguesía (a través sobre todo de instrumentos monetaristas) puede intentar mantener la tasa de beneficios (con más éxito en unos países que en otros), la consiguiente inflación agrava aún más la lucha de clases. Los sindicatos no aceptan ya una limitación de los incrementos de salarios y ni los propios ideólogos de la burguesía se atreven casi a proponer limitaciones de salarios con justificaciones pseudocientíficas como que los salarios no pueden aumentar más que la productividad si se quiere impedir la inflación y se quiere mantener la tasa de beneficios para mantener la inversión. Lo que se discute es la propia estructura de la economía, y esta manera de ver la economía en grandes agregados ya no se estila, al darse cuenta la gente de que en términos de PNB puede ser lo mismo producir cien automóviles que una escuela, pero en realidad una cosa es muy distinta a la otra y que el que se produzca una cosa u otra es función de la distribución del ingreso y del poder político. Ante esa agravación de la lucha de clases (por la fuerza de los sindicatos y por la quiebra de la ideología de los economistas), es posible una resurrección de las doctrinas corporativistas. Sin embargo, la resistencia obrera a ese intento sería grande en muchos países europeos, sobre todo si la situación se analiza correctamente por los dirigentes sindicales.

Breve alusión al Brasil

El régimen militar brasileño, que ha sido calificado también de régimen autoritario (por el propio Linz, incluso en un artículo periodístico tolerado por la censura brasileña), parece encontrarse en una posición parecida. De un lado es evidente que en el Brasil no hay «totalitarismo»: no hay un partido único gubernamental, sino un partido auspiciado por el Gobierno (ARENA) y un partido de «oposición» (el MDB), en los cuales encontraron acomodo muchos políticos del régimen anterior, y a los que se permite competir en elecciones senatoriales y congresionales. El Gobierno no responde, sin embargo, ante las cámaras. No hay elecciones para otros puestos anteriormente electivos (como gobernadores estatales y presidente de la república). A primera vista y del modo aparentemente característico en un régimen autoritario, ese Gobierno reposa en gran parte en los consejos de «expertos políticos», principalmente economistas. Si se mira la situación con un poco más de detalle, vemos sin embargo que el Gobierno sí tiene unas bases ideológicas firmes, no en el sentido que su elaboración teórica sea siempre muy sofisticada, pero sí en cuanto sirven para justificar a sus propios ojos sus acciones con la máxima autosuficiencia.

En el Brasil no se ha llegado a implantar a nivel institucional una ordenación corporativista de la vida política, aunque a veces hay generales (como el mariscal Juárez Tavora) que encomian explícitamente la «democracia orgánica». Tras el triste fin del corporativismo portugués va a ser aún más improbable que se siga esa doctrina política. Además el ejército brasileño tiene una tradición de democracia pluralista: el ejército acabó en 1945 con el primer régimen de Getulio Vargas y el ejército envió un cuerpo expedicionario a luchar en Italia contra el fascismo. Esta tradición es importante y es un factor que dificulta el adherirse a una ideología política explícitamente corporativista. No obstante, el régimen tiene una ideología o mejor dicho dos. La primera, de consumo sobre todo militar, es la de «seguridad nacional», teorizada (para usar un eufemismo) por el general Golbery; tal teoría dice que el gobierno militar puede definir cualquier problema o cualquier solución a cualquier problema como vinculado a la «seguridad nacional», y en tal caso está facultado para hacer lo que crea conveniente.⁹ Por su lado, los economistas han contribuido con su propia ideología, y por ejemplo el ministro Delfim tuvo el privilegio de justificar la distribución del ingreso crecientemente desigual a base de los principios «científicos» de la teoría del «capital humano».¹⁰ De otra parte los aumentos anuales de los salarios son determinados por el Gobierno, que da una norma establecida según el ritmo de inflación, más un tanto por ciento en concepto de aumento de la productividad, estando prohibido sobrepasar esa norma. Sería por tanto erróneo pensar que la falta de un partido único, y el papel importante de una élite burocrática aparentemente «apolítica», suponen la ausencia de ideología. Hay autores (como R. M. Schneider, *The Political System of Brazil, 1964-1970*, Columbia: UP, 1971) que han indicado la importancia de la ideología de «seguridad nacional», pero que significativamente no señalan la importancia de los economistas como divulgadores de una ideología de armonía de clases más eficaz (y más sofisticada) que la ideología corporativista, bien porque la comparten, bien porque se quedan un poco asustados ante el cientifismo de los economistas.

9. Véase *Geopolítica do Brasil* (Rio de Janeiro: Livraria José Plympo, 1967); son escritos de la década de 1950. Esa es la ideología que fue enseñada en la Escuela Superior de Guerra. Después de escrito este artículo he podido ver la tesis de Eliézer Rizzo de Oliveira, *As forças armadas: política e ideologia no Brasil, 1964-1969* (Rio de Janeiro: Universidad Est. de Campinas, 1976), donde se analiza esta doctrina de modo muy satisfactorio.

10. Véase, por ejemplo, R. Tolipan y A. C. Tinelli (comps.), *A controversia sobre a distribuição da renda e desenvolvimento* (Rio de Janeiro, 1975).

El caso del Brasil puede servir para sugerir una cierta salida al régimen «autoritario». Unas asociaciones políticas en España equivalentes a ARENA y MDB, o incluso unos partidos políticos más bien domesticados y colaboracionistas, que compitieran para ciertos puestos elevados, hubieron dado también una apariencia de creciente democratización pluralista al franquismo, desde ese punto de vista formalista.¹¹

Una conclusión

En conclusión, volviendo al caso español, la caracterización como «democracia orgánica» es más rica sociológicamente que la caracterización de Linz como régimen «autoritario» (ya que tiene en cuenta la existencia de clases, aunque sea para negar que a través de partidos políticos puedan ser las bases de la organización política), pero no responde en absoluto a los hechos, porque el Estado español ha tenido que hacer algo más que regular las relaciones entre diversos grupos ocupacionales. El Estado español franquista tuvo que asesinar a muchas decenas de miles de obreros, para establecerse. La noción de «democracia orgánica», que antes de la guerra civil podía parecer como un programa un poco plausible, tras la revolución y guerra civil fue pura ideología. Por su contenido de clase, el régimen español ha sido una dictadura de la burguesía: es decir, el pluralismo ha estado limitado a la expresión política de las distintas fracciones de la burguesía, aunque se ha iniciado el estudio de las conexiones entre grupos políticos (como acenepistas, falangistas, opusdeístas, carlistas), y las fracciones de la burguesía que deben haber representado: éste es un problema básico de una sociología política del franquismo, que Linz ni se plantea. En este sentido, si se prescinde del contenido de clase, era fácil ver en las tendencias políticas que en España han jugado ese juego de un «pluralismo limitado» el embrión de asociaciones políticas, y más tarde de partidos, que fueran empleando su representatividad y responsabilidad electoral, en el camino hacia un régimen más lejano aún de un «totalitarismo» y más próximo a una «democracia pluralista». Lo mismo puede decirse, tal vez, en el caso en que sean permitidos partidos que supuestamente expresen intereses proletarios, pero que de hecho no plantean, ni en su táctica a corto plazo ni en su programa, la abolición de la desigualdad y de la actual división del trabajo, que es lo que a los proletarios les interesa

11. Sobre elecciones en Brasil, véase por ejemplo B. Lamounier y F. H. Cardoso (comps.), *Os partidos e as eleições no Brasil* (Río de Janeiro, 1975).

fundamentalmente.¹² El caso formalmente análogo (en el otro extremo) al régimen franquista sería el de una revolución obrera tras la cual se dejara libertad de expresión política a los distintos partidos del proletariado, campesinado y pequeña burguesía, a través de un soviet o asamblea popular y no mediante un partido único, prohibiendo al mismo tiempo la expresión política de los intereses de los burgueses. Desde luego que etiquetar ambos casos como regímenes autoritarios de pluralismo limitado, o como dictaduras democráticas, sería privarse de entender la importante diferencia entre ambos. Ahora bien, sería sensato que la izquierda aprovechara esa apología del franquismo como régimen «autoritario» (y no «totalitario») y hasta le estaría bien empleado a Linz. Si la expresión «democracia popular» no hubiera sido estropeada por el estalinismo, sería muy adecuada para expresar esta misma idea: pluralismo, del que estarían excluidas las fuerzas políticas burguesas, limitado a las diversas fuerzas políticas populares, bajo la hegemonía de proletariado, es decir, donde se defendiera y practicara el final de la explotación (es decir, de la desigualdad y de la actual división del trabajo), utilizando como doctrina en el campo económico la crítica de la teoría económica ortodoxa del capital, del beneficio y el salario. Meter contenidos tan distintos en la envoltura formalmente análoga de «autoritarismo de pluralismo limitado» es un juego de politólogos, sin interés para un análisis histórico.¹³

JUAN MARTÍNEZ ALIER

Facultat de Ciències Econòmiques
 Universitat Autònoma de Barcelona
 Bellaterra, Barcelona

12. Es muy instructiva la lectura del artículo de Verena Martínez-Alier y Armando Boito, en la recopilación citada de Lamounier y Cardoso, donde explican el significado del apoyo electoral al MDB por un grupo de proletarios rurales de São Paulo.

13. El artículo de Linz sobre el concepto de «régimen autoritario» ha sido publicado en castellano bajo el título «Una teoría del régimen autoritario. El caso de España», pp. 1467-1531, en M. Fraga, J. Velarde y S. del Campo (comps.), *La España de los años 70. III. El Estado y la política* (Madrid: Moneda y Crédito, 1974). La versión inglesa de este artículo de Linz es de hace 10 años.