

## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b> . . . . .	21
<b>INTRODUCCIÓN</b> . . . . .	25
1. Estado de la cuestión . . . . .	27
2. Objetivo general e hipótesis de partida . . . . .	36
3. Estructura básica de la investigación y objetivos específicos. . . . .	37
4. Aporte científico . . . . .	43
<b>MARCOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS</b>	
<b>CAPÍTULO 1. La concepción de sociedad como marco indisociable de los conceptos de conflicto y convivencia</b> . . . . .	47
1. Perspectivas orgánicas, armónicas y ordenadas de la sociedad . . . . .	47
1.1. El organicismo social . . . . .	47
1.2. El funcionalismo . . . . .	49
1.2.1. El control social . . . . .	53
1.3. El catolicismo social o Doctrina Social de la Iglesia . . . . .	55
1.4. Sobre el bien común . . . . .	65
1.5. El socialismo utópico . . . . .	70
2. Teorías del conflicto social . . . . .	71
<b>CAPÍTULO 2. Categorías principales y derivadas. Referentes, indicadores y macrotemas</b> . . . . .	77
1. Categorías principales. . . . .	77

1.1. Concepto de convivencia. . . . .	77
1.2. Concepto de conflicto . . . . .	79
2. Categorías derivadas. . . . .	81
2.1. Convivencia social. . . . .	82
2.2. Convivencia escolar. . . . .	86
2.3. Conflicto social . . . . .	90
2.4. Conflicto escolar . . . . .	92
3. Referentes conceptuales, indicadores lingüísticos y macro-temas. . . .	94

**CAPÍTULO 3. Proceso metodológico fundamental: el análisis crítico del discurso. . . . .** 97

1. El análisis profundo de los significados. . . . .	99
1.1. Significados implícitos e indirectos . . . . .	99
1.1.1. Valoración positiva y negativa de los vocablos . . . . .	103
1.1.2. Polarización . . . . .	108
1.2. Estrategias de conformación de pensamiento . . . . .	113
1.2.1. Sobre la representación y las representaciones. . . . .	114
1.2.2. Eufemismos . . . . .	116
1.2.3 Otras estrategias de análisis lingüístico . . . . .	119
1.2.3.1. Figuras del lenguaje . . . . .	120
2. Interrelaciones en los discursos: lenguaje verbal e iconográfico . . . . .	125

**CAPÍTULO 4. El «discurso» relevante: el tipo de fuentes primarias y la muestra . . . . .** 137

1. Fuentes primarias . . . . .	137
1.1. Fuentes prescriptivas . . . . .	139
1.2. Fuentes científico-pedagógicas . . . . .	141

1.3. Fuentes didácticas . . . . .	142
1.3.1. El manual como fuente primaria . . . . .	142
1.3.2. Los manuales escolares de la Ley General de 1970 . . . . .	147
1.4. Otras fuentes primarias. . . . .	158
<b>CAPÍTULO 5. Contexto sociopolítico y económico: de la autarquía a la consolidación democrática. . . . .</b>	<b>161</b>
1. Tardofranquismo (1959-1975) . . . . .	161
1.2. Modelo tecnocrático . . . . .	165
2. Transición democrática (1976-1982). . . . .	173
<b>CAPÍTULO 6. Legislación y contexto educativo: del sistema histórico tradicional elitista a un sistema tecnocrático de educación de masas . . . . .</b>	<b>187</b>
1. Lineamientos internacionales en la concepción del sistema educativo español de 1970. . . . .	188
2. La expansión y reorganización del sistema educativo español: una nueva ley para una nueva sociedad (1959-1975). . . . .	192
3. El ámbito educativo en la Transición . . . . .	203
<b>CAPÍTULO 7. Renovación curricular: hacia un currículum racional y eficiente . . . . .</b>	<b>209</b>
1. Los primeros pasos del cambio curricular: los <i>Cuestionarios Nacionales</i> de 1965. . . . .	215
2. Los lineamientos curriculares de la Ley General de Educación de 1970: las nuevas orientaciones pedagógicas . . . . .	219
3. Los lineamientos curriculares de la transición a la democracia: cambios esenciales en la Educación Cívica. . . . .	232

## ANÁLISIS DE LA MUESTRA SELECCIONADA

<b>CAPÍTULO 8. Conflicto y convivencia en la cultura escolar del tardofranquismo (I): los años anteriores a la sanción de la Ley General de Educación (1965-1970)</b> . . . . .	241
1. Convivencia escolar . . . . .	242
1.1. La convivencia asociada al orden y la disciplina escolar. . . . .	242
1.2. La convivencia como armonía y disuasión del conflicto . . . . .	245
1.3. La convivencia asociada a la formación político-religiosa . . . . .	246
1.4. Entre la apertura y el control . . . . .	247
2. Convivencia social . . . . .	250
2.1. Semejanzas entre la convivencia escolar y la social: orden, control y armonía . . . . .	250
2.2. El bien común y la división social del trabajo . . . . .	252
2.3. La convivencia social derivada del amor y la verdad. . . . .	255
2.4. La convivencia nacional e internacional . . . . .	256
3. Conflicto social disimulado. . . . .	263
Colofón . . . . .	266
 <b>CAPÍTULO 9. Conflicto y convivencia en la cultura escolar del tardofranquismo (II): desde la sanción de la Ley General de Educación hasta el final del franquismo (1970-1975).</b> . . . . .	 269
1. Convivencia escolar . . . . .	270
1.1. El trabajo en equipo, la cooperación y la participación. . . . .	272
2. Conflicto escolar . . . . .	276
3. Convivencia social. . . . .	277
3.1. Convivencia, orden social y normas jurídicas. . . . .	277
3.2. Funcionalismo y bien común . . . . .	280

3.3. La convivencia internacional . . . . .	281
3.4. Entre la adaptación y la participación . . . . .	286
4. El conflicto social. . . . .	288
4.1. Entre la aceptación y la evasión . . . . .	288
4.2. La cuestión social. . . . .	291
Colofón . . . . .	302
<b>CAPÍTULO 10. Conflicto y convivencia en la cultura escolar de la transición a la democracia (1976-1982)</b> . . . . .	305
1. La convivencia escolar . . . . .	306
1.1. Preparación para una sociedad democrática . . . . .	306
2. Los conflictos escolares. . . . .	312
3. La convivencia social . . . . .	314
3.1. Sobre la definición de convivencia social. . . . .	314
3.2. La convivencia social orgánica legitimada en la democracia . . . .	317
3.3. Convivencia democrática y bien común . . . . .	322
3.4. Parámetros económicos para la convivencia social . . . . .	324
3.5. Hacia una visión más explícita del individualismo en la con- viviencia. . . . .	325
3.6. La convivencia internacional . . . . .	326
4. Los conflictos sociales. . . . .	329
4.1. Sobre la definición de conflicto social . . . . .	329
4.2. Percepción dicotómica entre conflicto y convivencia. . . . .	330
4.3. La existencia real de los conflictos. . . . .	335
4.4. Los conflictos en el sistema democrático . . . . .	337
4.5. La cuestión social. . . . .	338
Colofón . . . . .	349

<b>CONCLUSIONES</b> . . . . .	351
1. Convivencia y conflicto a escala: de lo escolar a lo social . . . . .	354
2. La construcción retórica de una convivencia armónica . . . . .	356
3. La visión individualista, común denominador en la concepción de la convivencia y los conflictos. Los espejismos estructurales . . . . .	360
4. La perspectiva individualista de la convivencia y los conflictos en relación al contexto de la época estudiada . . . . .	370
<b>EPÍLOGO</b> . . . . .	374
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> . . . . .	385
1. Fuentes primarias . . . . .	387
1.1. Legislación . . . . .	387
1.2. Manuales escolares y guías del maestro . . . . .	389
1.3. Revista <i>Vida Escolar</i> . . . . .	391
1.4. Otras . . . . .	392
2. Fuentes secundarias . . . . .	394
2.1. Libros y artículos de revistas científicas . . . . .	394
2.2. Prensa . . . . .	408
<b>ANEXOS</b> . . . . .	409

## ÍNDICE DE CUADROS, ILUSTRACIONES Y TABLAS

1. Estado de la cuestión (Fuente: elaboración propia) . . . . .	28
2. Evolución del concepto de convivencia escolar (Fuente: Laura García Raga) . . . . .	32
3. Las dos caras del signo (Fuente: Ferdinand de Saussure) . . . . .	104
4. Técnicas de creación de eufemismos (Fuente: Enrique Gallud Jardiel) . . . . .	117
5. Figuras de pensamiento, definiciones y ejemplos . . . . .	121
6. Tropos, definiciones y ejemplos . . . . .	124
7. Evolución del lenguaje verbal e iconográfico (Fuente: Federico Torres. <i>Leedme, niñas</i> . Segunda parte) . . . . .	127
8. Evolución del lenguaje verbal e iconográfico (Fuente: Carlos Gómez et al. <i>La Tierra y los Hombres 8</i> ) . . . . .	128
9. Evolución del lenguaje verbal e iconográfico (Fuente: Joaquín Prats et al. <i>Ciencias Sociales 6.º EGB</i> ) . . . . .	129
10. Espacio porcentual ocupado por las materias en los Cuestionarios Nacionales de 1965 (Fuente: elaboración propia) . . . . .	217
11. Índice <i>Consultor 6</i> . Santillana, 1972 (primera parte) . . . . .	225
12. Índice <i>Consultor 6</i> . Santillana, 1972 (segunda parte) . . . . .	226
13. Índice <i>Geografía e Historia 6.º SM</i> , 1974 . . . . .	228
14. Índice <i>Geografía e Historia 6.º SM</i> , 1975 . . . . .	229
15. Índice. <i>Ciencias Sociales 8.º Anaya</i> , 1977 . . . . .	230
16. Índice. <i>Ciencias Sociales 8.º Anaya</i> , 1981 . . . . .	231

17. Propuesta de actividades. <i>Vida social</i> 5.º Santiago Rodríguez, 1971 .	250
18. Fotografía del Valle de los Caídos en España con una explicación discordante de la convivencia internacional.. . . . .	261
19. Página de manual donde se observa una foto de la bomba atómica de Nagasaki sin relación con el texto escrito que la acompaña. . . . .	264
20. Trabajo en grupo en un centro de EGB . . . . .	275
21. Extracto de libro del profesor. Magisterio Español, 1974 . . . . .	284
22. Presentación de la cuestión social. Santillana, 1974. . . . .	295
23. Trabajo infantil. Santillana, 1974. . . . .	298
24. Trabajo infantil. Vicens básica, 1975 . . . . .	299
25. Trabajo infantil. Anaya, 1974 . . . . .	299
26. Incongruencia entre texto e imagen. <i>Educación para la Convivencia</i> 6.º Santillana, 1977.. . . . .	309
27. Incongruencia entre texto e imagen. <i>Sociedad</i> 80, 6.º EGB. Santillana, 1979 . . . . .	310
28. Incongruencia entre texto e imagen en <i>Educación para la Convivencia</i> 7.º SM, 1977 . . . . .	311
29. Actividad introductoria de unidad didáctica. <i>Educación para la Convivencia</i> 6.º Santillana, 1977. . . . .	313
30. Cuadro comparativo entre lineamientos curriculares de 1976 y 1978 (Fuente: elaboración propia). . . . .	318
31. Imagen sobre democracia. <i>Educación para la Convivencia</i> 7.º Santillana, 1977 . . . . .	322
32. Bien común e individualismo. <i>Educación para la Convivencia</i> 7.º Santillana, 1977 . . . . .	323
33. Crítica económica y social a través de la imagen. Vicens básica, 1982 . . . . .	324
34. La dimensión individual por delante de la dimensión social de la convivencia . . . . .	325

35. El egoísmo en los lineamientos curriculares de Educación para la Convivencia de 1976. . . . .	332
36. El egoísmo en los lineamientos curriculares de Educación Ética y Cívica de 1978. . . . .	338
37. Marxismo y doctrina social de la Iglesia. SM, 1978. . . . .	348
38. Conflicto y convivencia en los lineamientos curriculares de Educación Cívica entre 1970 y 1978 (Fuente: elaboración propia) .	358
39. Bien común equidistante (Fuente: elaboración propia) . . . . .	362
40. Bien común desde el lugar asignado a cada persona (Fuente: elaboración propia) . . . . .	363
41. Bien común en colaboración con otros (Fuente: elaboración propia) . . . . .	364
42. Discurso sobre convivencia escolar. Anaya, 1990 . . . . .	376
43. Actividades. Anaya, 1990 . . . . .	377
44. Grupos de convivencia. Doncel, 1969. . . . .	380
45. Grupos de convivencia. Anaya, 1981 . . . . .	380

CAPÍTULO 1  
LA CONCEPCIÓN DE SOCIEDAD COMO MARCO INDISOCIABLE  
DE LOS CONCEPTOS DE CONFLICTO Y CONVIVENCIA

Tanto el concepto de conflicto como el de convivencia se encuentran sostenidos y enmarcados por concepciones profundas que los determinan. En este caso en concreto, tales cosmovisiones se construyen a caballo entre lo real y lo ideal, es decir, entre lo que es y lo que se piensa debería ser una sociedad. A su vez, dichas representaciones se hallan condicionadas por los contextos a los que pertenecen, con lo cual es pertinente indicar que en el pensamiento social y teórico español persiste, desde finales del s. XVIII, una honda impregnación organicista.<sup>1</sup> Por este motivo, en el presente capítulo nos proponemos abordar aquellas teorías que explican la estructura y el funcionamiento de la sociedad desde enfoques de armonía social, sin dejar de observar aquellas otras que centran sus explicaciones en perspectivas de conflicto o desnaturalizan la visión imperante.

## 1. PERSPECTIVAS ORGÁNICAS, ARMÓNICAS Y ORDENADAS DE LA SOCIEDAD

El deslinde de este apartado en tres enfoques —organicismo, funcionalismo y catolicismo social— es puramente teórico. Como se podrá comprobar a lo largo de la lectura, dichas perspectivas tienen más puntos en común que diferencias. Simplemente, sostienen sus puntos de vista con aportes que tienen orígenes distintos pero que confluyen y hasta se solapan.

### 1.1. El organicismo social

La siguiente cita tiene la virtud de explicar de forma concisa pero completa de qué se trata el enfoque del organicismo social:

---

<sup>1</sup> Ruiz Resa, Josefa Dolores. *Trabajo y franquismo*. Granada, Comares, 2000, p. 30. La autora hace un interesante recorrido de corrientes para demostrar lo que sostiene.

El organicismo social se erige en una ideología que concibe la organización social como si fuera un todo indisoluble, simbolizado por la figura de un organismo vivo, donde cada uno de sus miembros ocupa un lugar prefijado e inamovible según su esencia o naturaleza y en donde cada cual realiza una labor, dimanada de esa esencia, en pos del bien común. Luego la noción de trabajo a desempeñar y el lugar en donde se desempeña son puntos centrales de esta teoría.<sup>2</sup>

El organicismo se erige en teoría explicativa tanto de la sociedad como del Estado. Aparece en oposición a las teorías que abordan el estudio de la realidad social desde la suma de individuos. Por tanto, sostiene que en conceptos como libertad o igualdad el todo se sobrepone a las partes. La autonomía queda «supeditada a las necesidades del todo social» y «la igualdad es entendida a partir de la aceptación de la jerarquía social que descansa en la división del trabajo, inalterable por cualquier individuo, ya que obedece a un diseño trascendente (organicismo metafísico) o a unas leyes materiales (organicismo positivista) inasequibles al ser humano».<sup>3</sup> Detallaremos el organicismo metafísico cuando abordemos el catolicismo social y el organicismo positivista cuando hablemos del funcionalismo.

Dentro de esta línea filosófica, política e ideológica se integran, además, el corporativismo y el armonicismo. Al primero se lo relaciona con las corporaciones, propias de los gremios del medioevo, que fueron prohibidas durante el siglo XVIII «por su vinculación ideológica con el Antiguo Régimen y con una organización socio-política estamental».<sup>4</sup> El modelo fascista de Estado corporativo defiende la vuelta al orden pre-moderno en el que el asociacionismo corporativista aparece integrado dentro del Estado, ya que «la asociación corporativa fascista no representa intereses de grupos específicos, sino el interés más excelso de la Nación, concebida como organismo que trasciende a los individuos y colectividades que lo integran».<sup>5</sup> En este sentido, el organicismo defiende la organización corporativa de la sociedad, donde reina la armonía y no la lucha por el poder.<sup>6</sup> Además, la corporación es concebida también como fuente de deberes, entre los cuales el trabajo aparece como «uno de los más esenciales, dada la importancia que en la organización corporativa tiene la

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 25. Seguiremos a esta autora para describir la temática.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 31.

función u oficio que realiza cada cual».<sup>7</sup> Respecto al armonicismo, su filosofía defiende las relaciones armónicas entre grupos sociales que componen el *organismo* social, aunque éstos defiendan intereses distintos y hasta contrarios. El paraguas del Estado fascista, descrito en el corporativismo, es el que permite y promueve este tipo de relaciones. En este sentido, también se ve promovida la armonía entre capital y trabajo, defendiendo el reformismo social para solucionar la llamada cuestión social.

... el reformismo social español permitió el desarrollo de una legislación social tuitiva y pietista, que, dejando indemne el sistema económico capitalista y el régimen de la propiedad privada, recuperó el principio de la caridad y el amor fraterno, al lado de la justicia social, como principios inspiradores de la unión del organismo social y como principios sanadores del mismo en momentos de conflictividad, a fin de evitar su destrucción.<sup>8</sup>

Volveremos sobre estas cuestiones cuando abordemos la Doctrina Social de la Iglesia.

## 1.2. El funcionalismo

Hacia mediados del s. XIX podemos rastrear los antecedentes del funcionalismo a través de las figuras de Auguste Comte y de Emile Durkheim. Como el resto de las teorías de la armonía social, el funcionalismo<sup>9</sup> opuso «una concepción holística organicista»<sup>10</sup> al atomismo individualista que explicaba a la sociedad desde la competición de actores racionales que perseguían su propio interés individual y que dependían del desarrollo de su propia dotación genética.<sup>11</sup> También Comte y Durkheim recurren a la «*analogía orgánica*

<sup>7</sup> Ibídem, p. 45.

<sup>8</sup> Ibídem, pp. 33-34.

<sup>9</sup> A partir de Comte y Durkheim, sus partidarios más sobresalientes han sido Talcott Parsons y Robert Merton. «Como paradigma de gran proliferación científica y arraigo institucional, el funcionalismo predominó hasta finales de los años sesenta y su declive perduró hasta los años ochenta, en que la sociología pasó a entenderse como disciplina multiparadigmática, en cuyo seno el funcionalismo está iniciando una nueva reformulación». Giner, Salvador. *Diccionario de Sociología*. Madrid, Alianza, 1998, p. 319.

<sup>10</sup> Ibídem, p. 318.

<sup>11</sup> Durkheim rechaza «las concepciones individualistas precedentes, tanto de Kant y Rousseau, como de Stuart Mill y Spencer, no sólo porque postulan la existencia de un estado de naturaleza previo a la realización de un contrato que forzosamente los hombres debieron realizar en épocas pretéritas, lo cual, según Durkheim, no sólo no es comprobable, sino que va en contra de cualquier experiencia, y además porque en aquellas concepciones, el ser humano es concebido en abstracto, como ser humano en general, fuera del tiempo, la sociedad específica y la historia.

para comparar el funcionamiento de la sociedad con un organismo vivo». Así, «las partes de una sociedad funcionan al unísono, al igual que lo hacen las del cuerpo humano, en beneficio del conjunto».<sup>12</sup> La justificación última de la existencia del organismo social recurre a «explicaciones mecanicistas y empiristas que sustentan el fundamento de los social en propiedades de la naturaleza y del ser humano empíricamente perceptibles».<sup>13</sup> Durkheim concibe la sociedad como un ser distinto de los individuos que la componen, es decir, la combinación de elementos presenta propiedades diferentes a las que presenta cada uno de los elementos por separado, y el todo puede ser distinto de la suma de sus partes. Por tanto,

... aplicando esta observación general al hombre y a las sociedades, diremos: como los hombres viven juntos, en lugar de vivir separados, las conciencias individuales actúan unas sobre otras y, a consecuencia de las relaciones que así se entablan, aparecen ideas y sentimientos que nunca se producirían en las conciencias aisladas.<sup>14</sup>

Hacia mediados del siglo xx, el funcionalismo de Talcott Parsons entendía la estructura social como un «sistema de procesos de interacción entre actores. [...] El sistema es una trama de relaciones».<sup>15</sup> La participación de los actores en esta disposición se caracteriza por tener dos elementos clave:

Esta participación tiene, a su vez, dos aspectos principales. Por una parte, existe el aspecto posicional —aquel en que el actor en cuestión se encuentra “localizado” en el sistema social, en relación con otros actores—. Esto es lo que puede ser llamado su *estatus*, que es su lugar en el sistema de relaciones considerado como una estructura, la cual es un sistema pautado de *partes*. De otro lado, existe el aspecto procesual, que es lo que el actor hace en sus relaciones con otros, considerado en el contexto de su significación funcional para el sistema social. Esto es lo que llamaremos su *rol*.<sup>16</sup>

El autor sostiene, además, que «... el actor individual, que ocupa un estatus, o realiza un rol, es siempre una unidad significativa [...] de orden más

---

Tomar como punto de partida metodológico al individuo aislado, fuera de su contexto social de adscripción [...] es para Durkheim un despropósito». Girola, Lidia. «El individualismo según Durkheim», en *Sociológica*, vol. 12, núm. 34 (1997), p. 72.

<sup>12</sup> Giddens, Anthony. *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, 4.ª edición, p. 45.

<sup>13</sup> Ruiz Resa, Josefá Dolores. *Trabajo y franquismo*, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>14</sup> Durkheim, Emile. *La educación moral*. Madrid, Ediciones Morata, 2002 [1902], p. 76.

<sup>15</sup> Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid, Alianza Universidad, 1988 [1951], p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp.19-20. Las cursivas son del autor.

alto que ese estatus-rol. El actor, en este sentido, es un *conjunto* compuesto de estatus y de roles». <sup>17</sup> Para los funcionalistas, la sociedad es, además, «un sistema complejo cuyas diversas partes funcionan conjuntamente para generar estabilidad y solidaridad». <sup>18</sup> La idea de sistema atañe al conjunto de sus componentes que se desarrollan en relación con los demás para formar algo distinto a la suma de sus partes, por lo que el funcionamiento de la estructura social tendría como fin último el bien común, el bien de todos los componentes de esa sociedad. <sup>19</sup> Se sostiene, además, que la sociedad se encuentra en estado normal cuando hay orden, equilibrio y estabilidad.

El funcionalismo recalca la importancia del *consenso moral* para el mantenimiento del orden y la estabilidad sociales. El consenso moral se da cuando la mayoría de las personas de una sociedad comparten los mismos valores. Para los funcionalistas, una sociedad está en su estado normal cuando hay orden y equilibrio: esa armonía social se basa en la existencia de un consenso moral entre los miembros de tal sociedad. <sup>20</sup>

En este sentido, la integración de los sistemas sociales (entendida ésta como contraposición a la disgregación), el orden, la estabilidad y las formas de evitar conflictos y conductas a las que denomina «desviadas», constituyen las premisas principales en las teorías de Talcott Parsons:

... tiene que haber una proporción suficiente de sus actores componentes [del sistema social] adecuadamente motivados para actuar de acuerdo con las exigencias de su sistema de roles, positivamente en la realización de las expectativas y negativamente en la abstención de toda conducta demasiado lesiva, es decir, desviada. Tiene, por otra parte, que evitar las pautas culturales que o fallan al definir un mínimo de orden o plantean a la gente demandas imposibles y, por ello, generan desviación y conflicto en un grado tal que es incompatible con las condiciones mínimas de estabilidad o desarrollo ordenado. <sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ibídem, p. 20. Las cursivas son del autor.

<sup>18</sup> Giddens, Anthony. *Sociología*, op. cit., p. 44.

<sup>19</sup> Se perciben varias equivalencias con la *analogía orgánica* de la que hablábamos más arriba.

<sup>20</sup> Giddens, Anthony. *Sociología*, op. cit., p. 45.

<sup>21</sup> Parsons, Talcott. *El sistema social*, op. cit., p. 21. Alfaro y Cruz sostienen que la noción de conflicto social existe en Parsons de un modo implícito, ya que la idealización de la sociedad no le permite plantearlo de una manera directa: «el conflicto social es, entonces, para Parsons, un proceso de segregación que afecta a la funcionalidad del sistema social, ya que introduce la entropía generando problemas de integración sistémica y, por tanto, afectando el estatus y los roles asumidos por los diferentes agentes sociales». Alfaro Vargas, Roy y Cruz Rodríguez, Omar. «Teoría del conflicto social y posmodernidad», en *Revista Ciencias Sociales*, núm. 128-129 (2010), p. 64. Más adelante volveremos sobre ello cuando tratemos las teorías conflictivistas.

En general, el problema funcional para un sistema social de reducir al mínimo la conducta potencialmente lesiva y la motivación para realizarla, puede ser llamado el «problema motivacional del orden».<sup>22</sup>

En relación a esto último, para la profesora Laura Cerletti una de las preocupaciones principales de la perspectiva estructural funcionalista «era detectar las instituciones o recursos sociales que contribuían a mantener el *statu quo* y prevenir el conflicto en la sociedad capitalista». La familia era vista como una institución clave para lograr las dos cosas porque «permitía regular el “desorden” a través de dos tipos de control: uno correctivo (o coercitivo) [para] reencauzar aquellos comportamientos adultos desviados» y, el otro, preventivo y ligado al proceso de socialización.<sup>23</sup>

Desde un punto de vista antropológico-funcionalista,<sup>24</sup> la sociedad estaría compuesta por un conjunto de relaciones funcionales y estructurales en el que los elementos y procesos individuales cumplen determinadas funciones en beneficio del mantenimiento del todo social. Los elementos individuales de una sociedad, por tanto, no pueden existir solos sino únicamente relacionados con una función o una estructura.<sup>25</sup> El concepto de «función» marca cada explicación. Durkheim sostiene que, para poder mantenerse, la sociedad precisa que el trabajo se divida entre sus miembros,<sup>26</sup> que cada uno cumpla su función. Como consecuencia de esto, cada «niño ha de ser preparado de acuerdo con la función que esté llamado a desempeñar».<sup>27</sup>

Las críticas a las premisas funcionalistas destacan que la finalidad sistémica, «además de ser ficticia, tiende a generar proposiciones generalistas fundadas en regularidades estadísticas, despreciando la interpretación de las singularidades sociales».<sup>28</sup> Otros argumentos destacan también el carácter ahistórico de estas teorías, con tendencias a la unificación y a la generalización de forma

<sup>22</sup> Parsons, Talcott. *El sistema social*, op. cit., p. 23.

<sup>23</sup> Cerletti, Laura. *Las familias, ¿un problema escolar? Sobre la socialización escolar infantil*. Buenos Aires, Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2006, p. 43.

<sup>24</sup> Cuyos principales referentes son B. Malinowski y A. Radcliffe-Brown.

<sup>25</sup> Hillmann, Karl Heinz. *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona, Herder, 2001, p. 376.

<sup>26</sup> Durkheim, Emile. *La educación moral*, op. cit., p. 27.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 28

<sup>28</sup> Estas críticas han sido expuestas en el libro de Coenen-Huther, Jacques. *Le fonctionnalisme en sociologie: el après?* Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1984, aunque aquí obtuvimos la referencia de la recensión hecha por Alonso, Luis Enrique. «Funcionalismo y paradigmas sociológicos. Anotaciones críticas a un libro de Jacques Coenen-Huther», en *Reis*, núm. 33 (1987), p. 212. Sobre el peligro de las interpretaciones universales perdiendo la visión de las relaciones contextuales puede verse también Díaz de Rada, Ángel. *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

naturalizada, normalizada, descontextualizada, utilitarista y con pretensiones de objetividad.<sup>29</sup> El paradigma funcionalista ha sido criticado también por ceñirse demasiado a la idea de estabilidad y «minimizar las divisiones o desigualdades sociales, que se basan en factores como la clase, la raza y el género».<sup>30</sup> En él no se ignoran ni se niegan totalmente los procesos conflictivos. Se toman como conductas desviadas de la norma del sistema y, por tanto, suelen focalizarse en su resolución a través de procesos de consenso, adaptación, evolución, negociación.<sup>31</sup> Se agregan, asimismo, otras críticas interesantes. Los riesgos de tautología y la poca capacidad de explicar la referencia a la sociedad como «un sistema de reproducción de normas y valores» y la adaptación de los actores a esos códigos mediante su integración a un funcionamiento equilibrado.<sup>32</sup> En este caso podemos agregar como crítica personal la difícil controversia a la que se enfrenta este paradigma cuando trata de explicar la aceptación pacífica y voluntaria de esas normas (por parte de las personas) que necesita el sistema para mantener la cohesión, el equilibrio y la armonía. Aquí entran en juego las llamadas teorías del control social, las que veremos a continuación.

### 1.2.1. *El control social*

Como dijimos ya en reiteradas ocasiones, el funcionalismo se encuentra entre las teorías que pregonan la armonía social. Uno de sus esfuerzos para conseguirlo se basa en la prevención del conflicto social a través del consenso, del que nos ocuparemos, aunque parezca contradictorio, en el marco de las teorías conflictivistas. Otra de sus premisas para el mantenimiento del equilibrio y la cohesión se refiere a la adaptación y aceptación pacífica de las normas que mantienen el sistema, lo que se logra a través de lo que se ha denominado «control social». Este mecanismo «vendría a constituir una de las partes más importantes de retroalimentación del sistema social para conservar su estabilidad».<sup>33</sup> Rebeca López Puerta sostiene que:

<sup>29</sup> Alonso, Luis Enrique. «Funcionalismo y paradigmas sociológicos...», *op. cit.*; Díaz de Rada, Ángel. *Los primeros de la clase...*, *op. cit.*

<sup>30</sup> Giddens, Anthony. *Sociología*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>31</sup> Giner, Salvador. *Diccionario de Sociología*, *op. cit.*, p. 140. Hablaremos de ello en la descripción de las teorías del conflicto.

<sup>32</sup> Alonso, Luis Enrique. «Funcionalismo y paradigmas sociológicos...», *op. cit.*, p. 212.

<sup>33</sup> López Puerta, Rebeca. «Teorías del control social», en *Crimipedia*, (2015), p. 5. El desarrollo de este apartado se basa en este trabajo.

... toda sociedad o grupo social tiene que contar con reglas de convivencia, con una disciplina que asegure la coherencia interna de sus miembros, [y] en correspondencia se ve obligada a desplegar diversos mecanismos que aseguren la *conformidad* de éstos con sus normas y pautas de conducta...<sup>34</sup>

Como se puede apreciar en la cita, las premisas de la autora son taxativas. Sin embargo, hay que matizar una cuestión: tales concepciones se enmarcan en una determinada forma de ver la sociedad, la forma orgánico funcionalista. A partir de ello esgrime la siguiente definición genérica:

El control social [es] el conjunto de instituciones, estrategias y sanciones sociales que pretenden garantizar el *sometimiento* del individuo a las normas sociales o a las leyes imperantes, generalmente dichos mecanismo actúan en el individuo de una forma *inconsciente* ya que las ha aprendido durante el proceso de *socialización*.<sup>35</sup>

Definición breve pero impactante: sometimiento inconsciente a través del proceso de socialización. Este último no sólo entendido como el que se da en la familia sino también a nivel institucional. Entonces, la escuela en tanto agente de socialización funciona como mecanismo de control social, cuestión ya puesta en evidencia por los teóricos de la reproducción social.<sup>36</sup> Pero, además, nos interesa indicar que tal mecanismo es asumido y legitimado socialmente. A estos efectos aclara Rebeca López que el control social «puede entenderse por un lado como una estrategia de administración de orden, y por otro, como un instrumento de dominación legitimado por la base social».<sup>37</sup> ¿Es a esta legitimación a la que se denomina consenso? ¿Con ella se logra la asunción pacífica de la norma? El control social garantiza el cumplimiento de las expectativas de conducta y los intereses contenidos en las normas previamente establecidas.<sup>38</sup> Ahora bien, ¿de dónde parten esos intereses y expectativas conductuales? ¿De la clase dominante? A esta problemática responde la misma autora cuando describe el control social informal o control secundario. En este caso indica que los agentes que lo llevan a cabo «constituyen verdaderos instrumentos de los cuales se vale la sociedad y la clase que está en el poder para ejercer su dominación sobre el resto de la sociedad, imponiendo sus nor-

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 2. Las cursivas son nuestras.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, Las cursivas son nuestras.

<sup>36</sup> Sus principales exponentes: Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Basil Bernstein, Christian Baudelot, Roger Establet, Samuel Bowles, Herbert Gintis.

<sup>37</sup> López Puerta, Rebeca. «Teorías del control social», *op. cit.*, p. 3.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 4.

mas de conducta, valores morales y éticos y su ideología». El control social secundario está formado por reglas más difusas, más sutiles, y, por tanto, más efectivas. Celia Ortiz Muñoz-Quiroz lo define de la siguiente manera:

El control social informal es aquel que se da en virtud de reglas no escritas, que se asumen en el inconsciente colectivo como verdaderas, legítimas y justas para mantener un orden ya establecido (Pérez, 2015). Son normas, conductas o valores que se han ido heredando de generación en generación, y modificándose para conseguir un ajuste a la situación en la que se encontrasen.<sup>39</sup>

Este tipo de control se diferencia del coercitivo relacionado «con la amenaza y el poder del Estado»<sup>40</sup> y opera, como vimos, a niveles más profundos, alejados de las posibles decisiones de la conciencia. En este sentido, los elementos del control social pueden operar a nivel interno o externo. «Elementos de control interno pueden ser un buen autoconcepto, la creencia en las normas o un autocontrol alto; mientras que el control externo puede venir dado por la vigilancia en la familia, la escuela o el grupo primario».<sup>41</sup> Volvemos a encontrarnos a la escuela como institución vigilante del cumplimiento de la norma. Entonces, ¿no es posible que ella impulse la transformación y el cambio? ¿Son falaces aquellas teorías que plantean que el cambio es posible si es promovido por una educación diferente? Si la familia y la escuela son las encargadas de velar por el mantenimiento del orden social ¿se ubican a la par de los medios de comunicación entendidos como agentes *conservadores* del *statu quo*? Más allá de estas disertaciones filosóficas, lo importante a tener en cuenta es que existen mecanismos de control social dirigidos a mantener el orden y no son aquellas fuerzas violentas que podríamos imaginarnos sino instituciones tan cotidianas como la familia, la escuela o los medios de comunicación.

### 1.3. El catolicismo social o Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se constituye a partir de preceptos y encíclicas papales que sostienen que las leyes sociales se fundamentan en la religión y, con ello, pretenden influir en aspectos sociopolíticos de las épocas en las que fueron publicadas. En el caso de nuestro trabajo, nos sentimos

<sup>39</sup> Ortiz Muñoz-Quirós, Celia. «Control social informal», en *Crimipedia* (2016), p. 5.

<sup>40</sup> López Puerta, Rebeca. «Teorías del control social», *op. cit.*, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 6.

compelidos a explicarla y a traer aquí muchas de las encíclicas que la constituyen no sólo porque incluyen determinadas definiciones conceptuales sobre el conflicto y la convivencia, contribuyendo a conformar una visión organicista de la sociedad,<sup>42</sup> sino porque también fueron citadas de forma permanente en los manuales escolares y en los artículos pedagógicos de la revista *Vida Escolar* durante el período histórico abordado.

En palabras de Carlos Arboleda, la primera vez que aparece el término Doctrina Social de la Iglesia «es en la carta de la Sagrada Congregación del Concilio al cardenal Liénart el 5 de junio de 1929, sobre los conflictos entre patronos y obreros en Francia». Este autor sostiene que el concepto de DSI ha evolucionado desde definiciones esencialistas a concepciones más dinámicas.<sup>43</sup> Tradicionalmente la Iglesia ha estado en contra de la modernidad y poco a poco ha ido acercando posiciones (aquí Arboleda consigna a León XIII, Pío XII y Juan XXIII) hasta llegar al Concilio Vaticano II, «donde hay una reconciliación con el mundo moderno sin aceptar plenamente la filosofía racionalista».<sup>44</sup> Además, el autor indica que la definición más conocida de la DSI aparece en el Documento de Puebla.<sup>45</sup>

El aporte de la Iglesia a la liberación y promoción humana se ha venido concretando en un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción que solemos llamar «enseñanza social de la Iglesia». Tienen su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes Teólogos de la Iglesia y en el magisterio, especialmente de los últimos Papas.<sup>46</sup>

Sin abandonar la definición citada, Arboleda indica que existen denominaciones más actuales, intentando abandonar el término *doctrina*, ya que «es mirado con reservas, por dar la idea de una teoría inmóvil a la que, además,

<sup>42</sup> En *Mater et Magistra* Juan XXIII dice que la «Iglesia católica enseña y proclama una doctrina de la sociedad y de la convivencia humana...». Juan XXIII. *Mater et Magistra*. La Santa Sede, 1961, consultado el 13 de febrero de 2019, URL: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

<sup>43</sup> Arboleda Mora, Carlos. «Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia», en *Franciscanum*, vol. LIII, núm. 156 (2011), p. 25.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>45</sup> En marzo de 1979 se realizó en Puebla la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en un momento en que la mayoría de la población latinoamericana vivía bajo cruentas dictaduras y con la presencia de Juan Pablo II, a menos de cuatro meses de haber asumido su papado. El *Documento de Puebla* recoge los aportes provenientes de la teología de la liberación e incluye por primera vez el principio de la «opción preferencial por los pobres», principio central de esta corriente teológica. Esta información está recogida en *Wikipedia*.

<sup>46</sup> *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, consultado el 13 de febrero de 2019, URL: [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)

se le da una connotación conservadora». <sup>47</sup> Para ello se promueven otras denominaciones como *enseñanza social de la Iglesia* o *teología moral social*. <sup>48</sup> Esta última denominación casa con lo que veremos más adelante en los resultados sobre la moralización de los conflictos en las ciencias sociales, influidos claro está por preceptos religiosos.

El profesor Feliciano Montero sostiene que la Encíclica *Rerum Novarum* escrita por el Sumo Pontífice León XIII <sup>49</sup> es un antes y un después en la configuración de la DSI, también conocida como catolicismo social:

El catolicismo social [...] se va configurando, antes y después de la *Rerum Novarum* (1891) como una doctrina o pensamiento, unas obras (asociaciones y servicios sociales), y una influencia más o menos directa en la gestación de las nuevas instituciones nacionales e internacionales de política social. En esta trayectoria es fundamental la divisoria de la *Rerum Novarum*, y a partir de ella los sucesivos pronunciamientos doctrinales y orientativos de los Papas. <sup>50</sup>

Para este autor, la *Rerum Novarum* «dio un gran impulso al catolicismo social en todos los países y contribuyó a proponer nuevas iniciativas y nuevos debates que suscitaron conflictos y tensiones en el interior del mundo católico». <sup>51</sup> Según Arboleda, la evolución de las encíclicas papales pasó de la «cuestión obrera» con León XIII a la «cuestión social» con Pío XI y Pío XII, y se convirtió en «cuestión mundial» con Juan XXIII. <sup>52</sup> Sin embargo, las propias encíclicas incluyen a la *Rerum Novarum* como observante de la «cuestión social», <sup>53</sup> es por eso que Montero la ubica como un hito de cambio.

Es así que, desde una visión antisocialista, la *Rerum Novarum* se considera como hito propulsor de la DSI ya que, en su línea, aboga por la defensa del proletariado, la búsqueda de la mejora de los obreros, la limitación de la jornada laboral, la obtención de días de descanso y el llamamiento al Estado como defensor de todas las clases sociales aplicando la autoridad de las leyes,

<sup>47</sup> Arboleda Mora, Carlos. «Epistemología de la nueva...», *op. cit.*, p. 25.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>49</sup> León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*. La Santa Sede, 1891, consultado el 13 de febrero de 2018, URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

<sup>50</sup> Montero, Feliciano. «El catolicismo social en España. Balance historiográfico», en Pellistrandi, Benoit (ed.). *L'histoire religieuse en France et en Espagne*. Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (87), 2004, pp. 397-398.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 398.

<sup>52</sup> Arboleda Mora, Carlos. «Epistemología de la nueva...», *op. cit.*, p. 43.

<sup>53</sup> Pío XI. *Quadragesimo Anno*. La Santa Sede, 1931, consultado el 13 de febrero de 2019, URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)

sin dejar de reparar en que la ley debe proteger igualmente la propiedad privada y, además, evitar el conflicto social: «... lo más eficaz y saludable es anticiparse con la autoridad de las leyes e impedir que pueda brotar el mal, removiendo a tiempo las causas de donde parezca que habría de surgir el conflicto entre patronos y obreros». <sup>54</sup> Aceptando la propiedad privada como base de la sociedad, cree que dando posibilidad a la clase obrera de acceder, a través de su propio ahorro, a la construcción de un pequeño patrimonio se estrecharían las diferencias entre las clases, provocando así una «equitativa distribución de las riquezas». <sup>55</sup> Esto no supone una aceptación tácita de la igualdad social ya que, en realidad, la encíclica se opone a la igualdad predicada por el socialismo. De hecho, lo contrapone a la convivencia tranquila que, asegura, deviene «naturalmente» de la propiedad privada. Caracteriza al socialismo como fuente de injusticia, perturbación, trastorno, opresión, envidia, maledicencia y discordias. <sup>56</sup> Justifica así la propiedad privada como inherente a la naturaleza y a los seres humanos. Su argumento aduce también que la división en la posesión de bienes es natural al género humano y no algo construido. A este argumento hila, además, que esa posesión «natural» de bienes acaece en una «pacífica y tranquila convivencia social», y que a ésta contribuyen las leyes civiles «cuando son justas». En sus palabras:

... la totalidad del género humano [...] con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles que, cuando son justas, deducen su valor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho del que hablamos. <sup>57</sup>

Respecto de la propiedad privada se diferencia de lo que sostiene San Agustín, para quien el pecado original trajo la confusión por los bienes privados sustituyendo al bien común. <sup>58</sup> Como parte de este alejamiento del padre de la Iglesia, la concepción de la sociedad transmitida por la encíclica de León XIII no sólo

<sup>54</sup> León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*, op. cit.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Mazzola, Ignacio. «Comunidad, Sociedad: reflexiones desde la historia conceptual», en *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 29, núm. 1 (2011), consultado el 13 de febrero de 2019, URL: <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1111140221A/25651>

acepta las diferencias de clase y las justifica como «naturales», sino que también aborda las diferencias individuales como necesarias al bien de la comunidad. Este es un punto que veremos en repetidas ocasiones en las fuentes primarias del tardofranquismo cuando de forma permanente se aluden a las diferencias individuales como riqueza para el bien de todos. Esto se puede interpretar como justificación del *statu quo* y como aliento a la aceptación de la posición social de cada uno sin pretender cambiarla. En este sentido dice la encíclica:

Establézcase, por tanto, en primer lugar, que debe ser respetada la condición humana, que no se puede igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo. Los socialistas lo pretenden, es verdad, pero con todo es vana la tentativa contra la naturaleza de las cosas. Y hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, no la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna. Todo esto en correlación perfecta entre los usos y necesidades tanto de los particulares cuanto de la comunidad, pues que la vida en común precisa de aptitudes varias, de oficios diversos, al desempeño de los cuales se sienten impelidos los hombres, más que nada, por la diferente posición social de cada uno.<sup>59</sup>

A partir de esta cita podemos observar las semejanzas de la doctrina social de la Iglesia con los conceptos y las concepciones organicista y funcionalista. También León XIII recurre a la metáfora organicista con la salvedad y contradicción de que acepta la división social de clases, pero unidas y funcionando de forma armónica y equilibrada.

... como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podríase llamar armonía, ahí ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas *clases gemelas* [ricos y pobres] concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital.<sup>60</sup>

En 1931, en ocasión de la celebración del 40º aniversario de la *Rerum Novarum*, Pío XI publica la encíclica *Quadragesimo Anno* no sólo con la intención de confirmar y ampliar la primera sino también, según sus palabras, de hacer «un cuidadoso examen de la economía contemporánea y del socialismo,

<sup>59</sup> León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*, op. cit.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

descubrir la raíz del presente desorden social y mostrar al mismo tiempo el único camino de restauración salvadora, es decir, la reforma cristiana de las costumbres».<sup>61</sup> Como en la *Rerum Novarum*, volvemos a corroborar que los conflictos son vistos como desórdenes y la Iglesia la entidad pertinente para resolverlos. A este respecto Pío XI hace una larga lista de detalles de todas aquellas cuestiones institucionales y del Estado que se lograron gracias a la *Rerum Novarum*, encíclica a la que se le debe «sobremanera el que haya mejorado tanto la condición de los trabajadores».<sup>62</sup> La encíclica de León XIII será elogiada y refrescada nuevamente en 1961 por Juan XXIII en su propia encíclica, *Mater et Magistra*, resaltando que la *Rerum Novarum* abrió el camino a la acción social de la Iglesia, puesto que ya en su época León XIII dejaba asentado que es esa institución quien está llamada a resolver —o al menos influir— en la resolución de los problemas sociales:

... es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el *conflicto*, o, limando asperezas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir las inteligencias, sino también de encauzar la vida y las costumbres de cada uno con sus preceptos; ella la que mejora la situación de los proletarios con muchas utilísimas instituciones.<sup>63</sup>

Para nuestro caso, la visión de la Iglesia como salvadora de la humanidad no deja de notarse en las fuentes primarias del tardofranquismo, sobre todo en los manuales escolares. Allí encontramos temas agregados al currículum o desarrollo de temas sociales mezclados con religiosos en los que se añaden frases de las encíclicas o enseñanzas de los Papas. Puede verse por ejemplo el agregado del tema «La iglesia y los problemas del mundo actual» en un manual de Anaya de 1971.<sup>64</sup> Recaímos en ello cuando comparamos los contenidos del índice del manual con el currículum que le corresponde de *Historia Universal y de España (edades Moderna y Contemporánea)* de los *Cuestionarios Nacionales* de 1965 para octavo curso.<sup>65</sup> Demás está decir que iremos viendo otros ejemplos en los resultados del análisis.

<sup>61</sup> Pío XI. *Quadragesimo Anno*, op. cit.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*, op. cit.

<sup>64</sup> Coronas Tejada, Luis. *Las cosas que han pasado. 8.º curso*. Salamanca, Anaya, 1971 (Índice). Las referencias bibliográficas de los manuales escolares repiten títulos, autores, editoriales, etcétera, aunque sean de cursos o años diferentes. Por tanto, para no confundir al lector, las citas sucesivas de un mismo libro de texto se harán con los datos bibliográficos al completo.

<sup>65</sup> Orden de 8 de julio de 1965 por la que se aprueban los cuestionarios que han de regir todas las actividades didácticas en las Escuelas Primarias (BOE núm. 229, de 24 de septiembre de 1965), p. 13026.

De una u otra forma, la convivencia social es abordada en la mayor parte de las encíclicas papales. Por su parte, Pío XI exhorta en *Divini Illius Magistri* a la esencia, importancia y excelencia de la educación cristiana y arremete contra la coeducación y la convivencia de los sexos:

#### d) Coeducación

21. Igualmente erróneo y pernicioso a la educación cristiana es el método llamado de la «Coeducación», también fundado, por muchos, en el naturalismo negador del pecado original, y, además, por todos los sostenedores de este método, en una deplorable confusión de ideas que trueca la legítima *convivencia humana* en la promiscuidad e igualdad niveladora. El Creador ha ordenado y dispuesto que la *convivencia* de los sexos fuera perfecta solamente en la unidad del matrimonio, y gradualmente distinta en la familia y en la sociedad.<sup>66</sup>

Llama la atención la referencia a la igualdad «niveladora» de la mujer como agravio a la convivencia humana. Por otro lado, en la encíclica se señala una cuestión que veremos luego reproducida en las fuentes: el alegato constante a una autoridad como salvaguarda del orden, tranquilidad y bienestar familiar y social:

Atiendan, pues, los padres y con ellos todos los educadores a usar rectamente de la autoridad que Dios les ha dado y de quien son con toda propiedad vicarios, no para su propio provecho, sino para la recta institución de los hijos en el santo y filial ‘temor de Dios, principio de la sabiduría’, en el cual solamente se apoya con solidez el respeto a la autoridad, sin la cual no puede subsistir ni orden, ni tranquilidad, ni bienestar alguno en la familia y en la sociedad.<sup>67</sup>

El tema del orden y las sociedades ordenadas redundaba en los discursos papales, hasta tal punto que Juan XXIII en *Pacem in Terris* llega a estructurar toda la encíclica focalizando en el «Orden en el universo», el «Orden en la humanidad», la «Ordenación de las relaciones civiles» y, obviamente, la convivencia fundada «en el orden moral establecido por Dios».<sup>68</sup> Se aprecia que el orden y ordenamiento de la vida social aparece también aplicado a «la comu-

<sup>66</sup> Pío XI. *Divini Illius Magistri*. La Santa Sede, 1929, consultado el 13 de febrero de 2019, URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_31121929\\_divini-illius-magistri.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html).

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Juan XXIII. *Pacem in Terris*. La Santa Sede, 1963, consultado el 20 de febrero de 2019, URL: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)

nidad mundial de todos los pueblos cuya constitución es una exigencia urgente del bien común universal». <sup>69</sup> En una encíclica anterior, este mismo Papa ya aportaba su granito de arena sobre la convivencia social en clave internacional. Ésta aparecía de forma insistente en sus palabras, publicadas en un contexto mundial que tenía como telón de fondo la Guerra Fría. Su postura no se alejaba de las perspectivas organicistas contenidas en todos los discursos religiosos, sólo que las aplicaba a un ámbito más amplio. Las primeras palabras sobre la convivencia internacional incluidas en *Mater et Magistra* respondían a una postura ingenua e idealizada, sobre todo teniendo en cuenta el contexto sociopolítico y económico mundial del que participaban:

Las relaciones entre los distintos países, por virtud de los adelantos científicos y técnicos, en todos los aspectos de la *convivencia humana*, se han estrechado mucho más en estos últimos años. Por ello, necesariamente la interdependencia de los pueblos se hace cada vez mayor.

[...]

Sucede por esto que los Estados aislados, aun cuando descuellan por su cultura y civilización, el número e inteligencia de sus ciudadanos, el progreso de sus sistemas económicos, la abundancia de recursos y la extensión territorial, no pueden, sin embargo, separados de los demás resolver por sí mismos de manera adecuada sus problemas fundamentales. Por consiguiente, las naciones, al hallarse necesitadas, unas de ayudas complementarias y las otras de ulteriores perfeccionamientos, sólo podrán atender a su propia utilidad mirando simultáneamente al provecho de los demás. Por lo cual es de todo punto preciso que los Estados se entiendan bien y se presten ayuda mutua. <sup>70</sup>

Se puede inferir de sus palabras la petición a los países de la convivencia que proclama, sin embargo, lo describe como si fuesen hechos consumados. Ese implícito es el que aleja el discurso de la encíclica de la realidad. Sería posible interpretar también que tales palabras se refieren únicamente a las relaciones internacionales mantenidas por los países que formaban el bloque occidental. De todas formas, y para no quedarnos en una visión sesgada de la encíclica, unos párrafos más adelante (y también cuando aborda la problemática del bien común) el Papa reconoce la situación sociopolítica de su época, pero sin hacer referencia a nada en concreto e indicando como causa de tal

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> Juan XXIII. *Mater et Magistra*, *op. cit.*

coyuntura la desconfianza entre naciones, desde una perspectiva que al menos a primera vista se muestra infantil:

Aunque en el ánimo de todos los hombres y de todos los pueblos va ganando cada día más terreno el convencimiento de esta doble necesidad [que los Estados se entiendan bien y se presten mutua ayuda], con todo, los hombres, y principalmente los que en la vida pública descuellan por su mayor autoridad, parecen en general incapaces de realizar esa inteligencia y esa ayuda mutua tan deseadas por los pueblos. La razón de esta incapacidad no proviene de que los pueblos carezcan de instrumentos científicos, técnicos o económicos, sino de que más bien desconfían unos de otros. En realidad, los hombres, y también los Estados, se temen recíprocamente. Cada uno teme, en efecto, que el otro abrigue propósitos de dominación y aceche el momento oportuno de conseguirlos. Por eso los países hacen todos los preparativos indispensables para defender sus ciudades y territorio, esto es, se rearmen con el objeto de disuadir, así lo declaran, a cualquier otro Estado de toda agresión efectiva.<sup>71</sup>

Vemos implícito en sus palabras la guerra armamentística que protagonizaban los dos bloques en los que estaba dividido el mundo, aunque poniendo el acento en desconfianzas y temores sin poner en plano explícito la situación estructural de poder. Es posible deducir, entonces, que el panorama descrito así en la encíclica pudo haber correspondido a la intención de ocultar o promover imágenes idealizadas de la realidad social. Será este mismo camino discursivo el que observaremos luego en el análisis de las fuentes.

De esta cosmovisión universal se derivará otra de las características que aparecen de forma recurrente en nuestras fuentes, la referencia a la Humanidad con mayúsculas, entendiéndola como la comunidad que engloba a todos los seres humanos del planeta:

El hecho de pertenecer como ciudadano a una determinada comunidad política no impide en modo alguno ser miembro de la familia humana y ciudadano de la sociedad y convivencia universal, común a todos los hombres.<sup>72</sup>

¿Qué significa familia humana? ¿Y ciudadano de la sociedad y convivencia universal? Estas frases permanecen indefinidas y corren a cargo de la libre ima-

---

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ibidem.*

ginación (o no tan libre sino más bien afectada por el trasfondo religioso) del receptor de los mensajes. La imagen idealizada parece desencajar a la persona de sus circunstancias de espacio y tiempo y recolocarla en una perspectiva abstracta en la que se la visualiza unida a otros por semejanzas en sus formas humanas. Suena a rebaño soltado en un campo que en su individualidad verifica su parecido con los demás. En realidad, esta idea corresponde a una imagen caracterizada como trascendente, la que concibe San Agustín cuando habla de la perfecta comunidad de cristianos. De ello nos ocuparemos a continuación.

### *El amor, el egoísmo y la avaricia*

La definición de DSI contenida en el Documento de Puebla alberga la conexión de la doctrina con las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. En este sentido nos interesa distinguir qué concepción de conflicto y convivencia fue transmitida explícitamente por San Agustín.<sup>73</sup> Para él, antes del pecado original no existían conflictos entre las personas:

En el paraíso los seres humanos vivían en una sociedad pacífica, perfecta, en una sociabilidad completa, compartiendo los frutos del *intellectus* y las orientaciones de la *voluntas*. [...] Así queda caracterizada también la *civitas Dei*. Se trata de la sociedad perfecta, la sociedad de los justos en su amor a Dios, bajo el mando de Dios y en total obediencia a él.<sup>74</sup>

Para contextualizar el análisis de nuestras fuentes primarias, es importante hacer hincapié en el concepto de amor que utiliza San Agustín. Las sociedades perfectas se logran por el amor, pero por el amor a Dios. Dicho amor se entiende como incondicional, incluyendo obediencia y pleitesía. En este sentido, en las fuentes se observa la utilización del concepto de amor como argamasa para la buena y pacífica convivencia, sosteniendo el término de forma implícita aquellas ideas de obediencia y dominación. Para San Agustín la sociedad perfecta es la comunidad de los cristianos, sin límites territoriales definidos porque, en realidad, no es una comunidad terrena sino trascendente.<sup>75</sup> Ahora bien, sostiene que la sociedad perfecta se ha roto con el pecado original y desde entonces

... la perversión del correcto modo de amar, la total confusión en cuanto al valor de las cosas por las cuales, y hacia las cuales, orientamos nuestras vidas,

<sup>73</sup> Para dicho propósito seguimos las interpretaciones de Mazzola, Ignacio. «Comunidad, Sociedad...», *op. cit.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

introduce la separación y el conflicto entre las personas, la discordia intelectual y el choque de las voluntades. La codicia y la avaricia son las raíces del mal, tanto en el cielo como en la tierra.<sup>76</sup>

Aquí, la alusión a la codicia y a la avaricia como fuentes de conflicto se conjuga con una representación negativa de la convivencia social. Es decir, la consecuencia de la falta de amor (de obediencia) decantará en una sociedad conflictiva y no pacífica. Por su parte, también las encíclicas supondrán, por un lado, esa relación entre la convivencia y el amor y, por otro, entre el egoísmo, la avaricia, la codicia y el conflicto. Juan XXIII, en su perspectiva sobre la comunidad humana mundial, predica que la sociedad será ordenada cuando los ciudadanos «estén movidos por el *amor* de tal manera, que sientan como suyas las necesidades del prójimo y hagan a los demás partícipes de sus bienes, y procuren que en todo el mundo haya un intercambio universal de los valores más excelentes del espíritu humano».<sup>77</sup> Se dejan ver aquí los rastros de la sociedad cristiana perfecta de San Agustín.

#### 1.4. Sobre el bien común

Hemos necesitado incluir un apartado sobre el bien común porque, por un lado, esta temática se aprecia transversalmente en el conjunto de teorías organicistas descritas en nuestro estudio y, por otro, porque en el análisis de las fuentes del tardofranquismo y la Transición encontraremos una constante alusión al bien común en la representación de la convivencia social como ordenada y armónica, siendo la autoridad la garante de tal comportamiento.

Dorando Michellini sostiene que, aún hoy, se halla un concepto ambiguo de «bien común» cuyo contenido concreto no puede precisarse, quedando expuesto a instrumentalizaciones ideológicas:

... el concepto de bien común necesita ser analizado y explicitado con sumo cuidado, puesto que puede ser utilizado no sólo *como idea clave de 'vida buena'* [...], sino también como *fundamento ideológico para la defensa de intereses particulares y la consolidación de sistemas de dominación y exclusión*. La búsqueda desmedida de armonización, inherente a [una] interpretación nacionalista extrema, acalla dramáticamente las diferencias, silencia las críticas, ignora o desconoce

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> Juan XXIII. *Pacem in Terris*, *op. cit.*

los disensos entre las distintas interpretaciones y oculta peligrosamente los conflictos que surgen de intereses sociales diversos y divergentes.<sup>78</sup>

Las Leyes Fundamentales del Reino que regían la dictadura franquista son un buen ejemplo de lo que sostiene Michelini en relación a la utilización nacionalista del concepto de bien común:

Y partiendo de una concepción de España como unidad de destino, manifiesta, mediante las presentes declaraciones, su designio de que también la producción española, en la hermandad de todos sus elementos, constituya una unidad de servicio a la fortaleza de la Patria y al bien común de todos los españoles.<sup>79</sup>

La ambigüedad del concepto queda patente cuando no se hacen explícitos sus referentes, es decir, a qué remite toda vez que es utilizado en un discurso. Con frecuencia «no queda claro si con el concepto de bien común se alude al bienestar de la sociedad, a un cierto modo de integración social o a una determinada forma de autorrealización individual y colectiva».<sup>80</sup> Por otra parte, coincidimos con Michelini en que:

... el concepto de bien común elaborado desde una concepción marxista o liberal del ser humano y de la sociedad tiene que diferir necesariamente en aspectos centrales del que surge de una concepción cristiana, aunque en determinados aspectos puedan mencionarse puntos de contacto y coincidencias.<sup>81</sup>

A partir de esta distinción vamos entonces a describir cómo se incluye el concepto de bien común en la concepción cristiana. En las encíclicas papales es común encontrar alusiones al bien común, encuadrado éste en las teorías organicistas que promueven la visión de un cuerpo, autorizado por Dios, en el que cada uno tiene un lugar que ocupar. Para Pío XI:

Así, pues, la verdadera unión de todo en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más,

<sup>78</sup> Michelini, Dorando J. «Bien común y ética pública», en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Rep. Argentina), núm. 15 (2007), p. 35.

<sup>79</sup> *Fuero del Trabajo*, de 9 de marzo de 1938 modificado por la *Ley Orgánica del Estado* de 10 de enero de 1967 (BOE núm. 95, de 21 de abril de 1967), p. 5255.

<sup>80</sup> Michelini, Dorando J. «Bien común y ética pública», *op. cit.*, p. 36. En este apartado seguiremos, en buena medida, los aportes del autor en dicho artículo.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

un mismo cuerpo en Cristo, siendo todos miembros los unos de los otros (*Rom* 12: 5), de modo que, si un miembro padece, todos padecen con él (*1 Cor* 12: 26).<sup>82</sup>

Lo esencial en esta representación de la sociedad es el determinismo en la asignación de ese lugar que a cada individuo le tocó ocupar, designación realizada por un ente superior al que no se puede discutir, cuya autoridad les impele a no moverse y a no quejarse:

Entonces los ricos y los demás próceres cambiarán su anterior indiferencia para con sus hermanos pobres en un solícito y eficiente amor, escucharán con el corazón abierto sus justas reclamaciones y perdonarán espontáneamente sus posibles culpas y errores. Y los obreros, depuesto sinceramente todo sentido de odio y de animosidad, de que tan astutamente abusan los agitadores de la lucha social, no sólo *no aceptarán con fastidio el puesto que la divina Providencia les ha asignado en la convivencia social*, sino que harán lo posible, en cuanto bien conscientes de sí mismos, por colaborar de una manera verdaderamente útil y honrosa, *cada cual en su profesión y deber, al bien común* siguiendo muy de cerca las huellas de Aquel que, siendo Dios, quiso ser carpintero entre los hombres y ser tenido por hijo de un carpintero.<sup>83</sup>

Se demuestra aquí no sólo la culpabilización del pobre, que será perdonado amablemente por los ricos,<sup>84</sup> sino también que a los pobres se les achaca odio y animosidad, desorden y conflicto en la vida social. Se les requiere ocupar el lugar asignado y aceptarlo sin fastidio. Frente a esta posición eclesial, las palabras de Rousseau pueden poner en evidencia, a nivel social, la aceptación tácita que la Iglesia hace de las desigualdades sociales (patente en las citas de las encíclicas papales) y, a nivel particular, el lugar predeterminado que esta misma institución sostiene que debe ocupar cada quién:

Bajo los malos gobiernos, esta igualdad [la emanada de la soberanía del pueblo] no es más que aparente e ilusoria: sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad, las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada. De esto se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que todos ellos poseen algo y ninguno demasiado.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Pío XI. *Quadragesimo Anno*, *op. cit.*

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> En el discurso se aprecia que los ricos no necesitan ser perdonados y que son tratados como próceres.

<sup>85</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid, Akal, 2017 [1762], p. 65.