



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de CEU-Universidad San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

UNO DE LOS INVESTIGADORES que más atención ha prestado al tema de la juventud, LEOPOLD ROSENMAYR, piensa que «los informes sobre sociología de la juventud deben ser precedidos por autocríticas teóricas» (1973: 56); por una serie de razones que enseguida veremos, y que concurren a hacer de este campo de estudio uno de los más confusos y faltos de articulación teórica, no cabe sino estar de acuerdo con la prudente opinión citada. Iniciaremos, pues, el capítulo de la subcultura juvenil con una reflexión que puede situarse entre la autocrítica y la explicitación de las coordenadas en que procede situar las cuestiones que hemos de plantearnos. Y, desde luego, la primera de ellas es la que se refiere al propio objeto de estudio, la juventud.

---

## 7.1. *Contradicciones en la reflexión sobre la juventud*

---

ES TÓPICA la afirmación de que, en meros términos de edad, la categoría «juventud» es una categoría biológica sin mayor interés sociológico; lo que la hace interesante es la suposición, o la evidencia, de que no es simplemente una fase biológica entre la niñez y la edad adulta, sino algo diferente, e incluso divergente, de lo adulto: un «algo» socialmente construido que es definido por la generación de adultos, por la de jóvenes, o por ambas simultáneamente. Desde EISENSTADT hasta la Enciclopedia Británica, la práctica totalidad de los estudiosos del tema sostienen que la definición de juventud es social y cultural, por lo que no es uniforme en las distintas sociedades y culturas, hasta el punto de que el rango de

edades a incluir dentro de ella es llamativamente variable.

Pero lo que interesa destacar, como hacen MANNING y TRUZZI (1972: 3), es que por ello mismo se trata de una categoría problemática, no de un concepto cuyo significado deba darse por supuesto: las circunstancias de tiempo y de lugar son esenciales para la delimitación del fenómeno juvenil, que —conviene repetirlo— no es biológico, sino social. Ello implica que en toda sociedad existen unas expectativas acerca del comportamiento de los que define como jóvenes y acerca de su interacción con los adultos que, esquemáticamente, pueden ser de dos clases: o bien aproblemáticas, lo que revela que en la definición de lo juvenil prima la noción de fase intermedia entre la niñez y el estado adulto; o bien problemáticas, poniéndose con ello de manifiesto que jóvenes y no jóvenes se ven mutuamente como

otros, esto es, como situados bajo techos culturales diferentes. No quiere esto decir que en el primer caso (el de las expectativas aporéticas) no exista una subcultura juvenil específica, sino que ésta se integra fácilmente en el techo cultural compartido con la cultura adulta: las pautas culturales de los jóvenes y de los adultos son compatibles, e incluso complementarias. En el segundo caso, en cambio, las expectativas aporéticas expresan la existencia de pautas culturales incompatibles, o al menos profundamente divergentes, sólo muy relativamente articuladas bajo el mismo techo cultural. Y esta situación es precisamente la que explica que los adultos se interroguen, a veces con grave preocupación y casi siempre con incomprensión y cierto temor revestido de irritación, acerca de la subcultura juvenil, no siendo raro que ésta sea presentada (por los adultos o por los propios jóvenes), como *contracultura*, esto es, como una cultura diferente que, en la medida en que niega o pone en cuestión la cultura adulta, la amenaza.

De tal contexto de incomprensión y temor surgen las muchas contradicciones que, como ha sabido ver JUSTEL (1982:5), impregnan no sólo las valoraciones sociales de la juventud, sino incluso la teoría sociológica al respecto. Por su especial significación nos parece de interés retener las tres que pueden considerarse como más relevantes: la primera de ellas es la que enfrenta la falta de sensibilidad al respecto (resumible en la frase de «siempre ha sido así»), con una sensibilidad agudizada ante el fenómeno juvenil del momento (como si sucediese «por primera vez en la historia»). La segunda contradicción se polarizaría entre subrayar los aspectos de continuidad y reproducción de la cultura adulta que pueden encontrarse en la subcultura juvenil, o destacar por el contrario los que implican discontinuidad y cambio. Por fin, en tercer lugar, se habla con frecuencia de la juventud como fenómeno uniforme y sin fisuras, en tanto que otros planteamientos atienden a las diferencias entre distintos sectores juveniles y se niegan a mitificar la categoría en cuestión. Pues bien, veamos sumariamente los argumentos utilizados desde unas y otras posiciones.

Es ROSENMAYR quien aduce un texto de Platón que puede ser visto como una excelente «prueba» por quienes piensan que *el problema* de la juventud es una constante de la historia humana, «descubierto» una y otra vez por las sucesivas generaciones de adultos y, por tanto, sin más perfil temporal específico que el que le presten sus formas adjetivas relativamente cambiantes. Dice el texto en cuestión:

El padre se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos, y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores a fin de ser enteramente libre... el maestro teme a sus discípulos y les adula; los alumnos menosprecian a sus maestros, y del mismo modo a sus ayos; y en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos, condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos, para no parecerles agrios ni despóticos (*La República*, VIII, párrafos 562-563) <sup>1</sup>.

EL SENTIMIENTO de irritación ante la rebeldía juvenil y ante la debilidad o permisividad adulta que el texto platónico tan ejemplarmente manifiesta resultará, sin duda, notablemente *actual* para muchos lectores de hoy: de aquí la convicción de que «siempre ha sido así» y de que nada específico tienen las expectativas aporéticas acerca de la juventud de hoy. Salvo, naturalmente, que un cierto ciclo de problematización/aporéticidad pone de vez en cuando la cuestión sobre el tapete bajo la forma —más o menos espúrea— de *el problema* de la juventud, siendo posible que a partir de los años 60 comience la fase aporética del ciclo. Pero, en todo caso, para quienes adoptan esta perspectiva sucede lo que siempre ha sucedido.

En contraste con este modo de ver las cosas se sitúan quienes creen adivinar que lo que

<sup>1</sup> Cito por la trad. de PABÓN y FERNÁNDEZ GALIANO, vol. III, pág. 85. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981. La traducción ofrecida por ROSENMAYR es exageradamente libre.

sucede hoy con la juventud no ha sucedido nunca antes: constituye una novedad histórica y, por consiguiente, tiene una extraordinaria importancia para la futura —prácticamente inmediata— configuración de nuestro mundo. Así lo dice expresamente, por ejemplo, AMANDO DE MIGUEL: «Por primera vez en la historia humana se puede hablar de una verdadera cultura juvenil a tal escala», a escala del «mapa en que se anuncia la coca-cola» (1979: 13). Debe quedar claro que, para el autor, ese por primera vez no se refiere sólo a la enorme dimensión geográfica del fenómeno, sino a la constitución de una verdadera cultura juvenil: no se trata sólo del consumo de coca-cola, de pantalones vaqueros o de rock, sino de una revolución cultural. Y «esa especie de revolución lo fue, por encima de todo, de la conciencia, de las costumbres, y como tal su influencia se ha hecho universal» (1979: 21). DE MIGUEL, como otros muchos estudiosos con análoga sensibilidad ante el fenómeno juvenil, subraya que la especificidad de la subcultura juvenil es más intensa que lo ha sido nunca (hasta el punto de poderse hablar propiamente de cultura, e incluso de contracultura juvenil), y también más extensa que nunca (ya que cubre con su —aparente— uniformidad un área enorme de culturas adultas ciertamente diferentes). Estamos, pues, ante algo nuevo, algo que ha de cambiar —que cambia— la historia humana, y ello justamente por el proceso de *digestión* que la cultura adulta establecida lleva a cabo con la subcultura o contracultura juvenil: como dice el autor que venimos comentando, «el mundo oficial vive de expropiar continuamente los estilos de vida que descubre la contracultura» (1979: 15).

PUES BIEN, sin irenismo alguno puede afirmarse que *el problema* de los jóvenes es una constante de la historia humana (y más adelante apuntaremos por qué), y al mismo tiempo que en su versión actual constituye un fenómeno de características inéditas, pues jamás se habían dado como ahora las condiciones para la generalización de ciertos aspectos específicos

en extensas áreas del planeta. Pero apresurémonos a indicar que, contra lo que suele ser opinión común, la que acabamos de denominar versión actual es bastante anterior a la década de los 60: como señala DANIEL BELL, todas las grandes cuestiones de la contracultura planteadas en esos años habían sido ya elaboradas y anticipadas medio siglo antes por el movimiento de los «jóvenes intelectuales», hasta el punto de que la famosa contracultura de hace dos décadas «fue simplemente una extensión del hedonismo de la década de 1950 y una democratización del libertinismo al que ya habían llegado mucho antes algunos sectores de las clases altas avanzadas» (1977: 80). Para este autor, el movimiento juvenil de los 60 era desaforado, pero no audaz ni revolucionario: la erosión de los valores tradicionales comenzó de manera consciente en Norteamérica en la década de 1910, y se consumó en la siguiente a través de la sustitución de la ética protestante por el hedonismo materialista. No es del caso discutir aquí tal tesis, o referirla a otras experiencias y países, como los europeos: baste con anotarla como erosionadora de ese cierto sentido del milenio con que suele celebrarse —o denostarse— lo sucedido en la década de los 60, y particularmente en el mayo parisino de 1968. En resumidas cuentas, algo de *constante* histórica tiene el problema juvenil (o la inquietud de los adultos por él), y algo de *novedad* histórica tiene, efectivamente, tal problema en nuestro siglo: así es como vemos la cuestión en estas páginas.

La segunda de las contradicciones que se apuntaban más arriba es la que se da entre las teorías que otorgan prioridad a la continuidad social y las que destacan la discontinuidad. Las primeras atienden a la integración de los jóvenes y a la reproducción cultural y social, en tanto que las segundas se centran en la desviación y el cambio. Quizá el representante más destacado de las tesis de la continuidad y la reproducción sea EISENSTADT, para quien la edad juvenil constituye un ámbito o esfera de conexión entre la vida familiar (fase infantil) y la sociedad (fase adulta) que procura la integración institucional de los jóvenes satisfaciendo

do una serie de expectativas de rol y abriendo el camino para otras nuevas, contribuyendo así a la continuidad estructural del sistema social (1956, *passim*). Bien es verdad que en otros trabajos posteriores (cf. 1972) el autor matiza el aludido integracionismo funcionalista y, aun manteniendo la visión transicional de la juventud como preparación para la vida adulta (1972: 17), reconoce que en la moderna sociedad industrial se ha debilitado la relación entre el desarrollo y maduración de la personalidad y la recepción de los modelos de rol derivados del mundo adulto. La presentación idealista, irreal y selectiva de los valores sociales a los jóvenes, sin una expresión ritual y simbólica suficiente, provoca inseguridad y desorientación en ellos, lo que genera discontinuidad entre las etapas juvenil y adulta (1972: 24) y, por tanto, discontinuidad social. La realidad, pues, no se deja describir ni explicar satisfactoriamente por tesis como las iniciales de EISENSTADT, tan orientadas por el funcionalismo y la idea de continuidad social. Buena parte de los fenómenos juveniles no pueden entenderse con el simple modelo de la etapa de transición o fase intermedia, durante la que los jóvenes son preparados (socializados) para su incorporación a la vida adulta, garantizándose así la continuidad del sistema: la *integración* de los jóvenes es, en todo caso, mucho menor de lo que tal planteamiento teórico implica.

Aunque, evidentemente, no es tan escasa que autorice la utilización del modelo contrario, el de la *desviación*. MATZA, por ejemplo (1961), elabora una tipología de los jóvenes no conformistas cuyas mismas etiquetas o denominaciones revelan una fuerte carga ideológica, ya que los clasifica en «delincuentes», «bohémios» y «radicales». No se trata de negar que existan jóvenes delincuentes, pero carece de sentido ofrecer como alternativa teórica al conformismo la pura desviación social en sus formas más crudas. No obstante, la aparición de estos planteamientos «desviacionistas» supuso en su momento una saludable reacción crítica frente a los «integracionistas» aludidos más arriba (por más que la conducta valorada como *nor-*

*mal* o no desviada se mantuviera referida en ellos al conformismo y a la continuidad social). Lo que interesa destacar aquí de estas posiciones teóricas es la injustificada polarización de las conductas juveniles y la explicación de uno de los polos a través de la teoría de la desviación social: un análisis de la juventud llevado a cabo en tales términos dejaría escapar el componente quizá más peculiar del fenómeno juvenil, el conflicto cultural y su potencial de cambio.

En efecto, la ambivalencia de la situación estructural de la juventud se manifiesta en su doble condición de «momento de reproducción» (en el que los procesos de socialización y el juego de las oportunidades existentes articulan la preparación de los jóvenes para la vida adulta y su posterior integración en ella, garantizándose así la continuidad social) y de «momento de transformación» (pues la interiorización de valores, normas, símbolos, ideas y creencias no es indiscriminada ni pasiva, sino más o menos selectiva en función de una serie de factores: la propia consistencia de la cultura que se trasmite, los comportamientos y actitudes del mundo adulto tal como son percibidos por los jóvenes, las fases previas de los procesos de socialización atravesados con anterioridad, y la propia situación de cambio social en que esté inmersa la sociedad global). Es claro que *siempre* se darán elementos de reproducción inextricablemente mezclados con otros de transformación, y lo que cabe esperar es que unas veces predominen unos y otras los contrarios. En todo caso, como señala ROSENMAYR, «aun en aquellos ámbitos donde la socialización de la juventud es dominada por los fenómenos de reproducción, sigue estando bajo las influencias contradictorias de las fuerzas ideológicas reales de la sociedad» (1980: 13).

SE TRATA, en resumidas cuentas, de resolver la contradicción entre «integracionismo» y «desviacionismo» por la vía del *conflicto cultural* intrínseco a la propia cultura, expresado

por las distintas fuerzas y grupos sociales, y fuente de cambio social. La continuidad social nunca es absoluta, sino que implica una tasa de cambio mayor o menor según las circunstancias; parte de la responsabilidad de este cambio recae precisamente en el proceso de socialización de los jóvenes, cuya incorporación a la vida adulta nunca se lleva a cabo totalmente de acuerdo con las expectativas de los adultos. Por ello, en ocasiones son precisamente las instituciones destinadas a preparar a los jóvenes para su incorporación a la vida adulta (en otras palabras, las instituciones destinadas a garantizar la continuidad social) las que se convierten en focos de conflicto cultural: para escándalo de los adultos se produce la paradoja de que en institutos, colegios y universidades, y como fenómeno relativamente marginal a la más o menos eficaz transmisión de conocimientos, se niega la cultura adulta en lugar de asumirla. Huelga decir que tal fenómeno está en estrecha conexión con el ambiente externo a tales instituciones: su intensidad depende de la que afecte a los procesos de cambio de la cultura que se transmite y de la sociedad que pretende transmitirla.

Una última contradicción, apuntada también por JUSTEL (1982: 12), es la que se da entre quienes generalizan el fenómeno juvenil presentándolo implícitamente como uniforme y a la juventud como homogénea, y quienes perciben entre los jóvenes diferencias suficientes para negar tal homogeneidad. Es, sobre todo, a partir de la noción de generación como puede incurrirse en una visión en exceso homogénea, aunque no es ésa la única vía para ello. En todo caso, el tema «juventud» es uno de los que más se prestan a generalizaciones arbitrarias, no sólo en la literatura periodística, sino en la especializada, como es fácil de comprobar.

Por ello parece particularmente pertinente la observación de ALLEN: «En sociedades con sistemas de clases sociales la posición de los jóvenes no puede ser entendida sin referencia a tal sistema... En sociedades en las que existen diferenciaciones económicas, políticas, religiosas, regionales y étnicas, la posición social

de los jóvenes no constituye un fenómeno unitario» (1968: 322-323). Posiblemente, el *ca-veat* pueda ser llevado demasiado lejos, como es quizás el caso de LIPSET en un conocido artículo en el que se empeña en demostrar que quienes protagonizaron los sucesos de la década de los años 60 no eran sino una minoría de los jóvenes, siendo la mayoría de éstos mucho más convencionales e integrados en la cultura adulta de lo que el estereotipo vigente hace suponer; para el autor, no hay que dejarse engañar por la «fuerte tendencia a supervalorar la extensión de una opinión por las formas visibles de comportamiento» (1972: 39), particularmente cuando éstas eran tan ruidosas como las de los estudiantes radicales norteamericanos. Los resultados de las investigaciones al respecto «son muy distintos de la imagen presentada por los medios de comunicación de masas de las actitudes y comportamiento de los estudiantes» (1972: 41), pues tal imagen «ha ignorado la gran proporción de jóvenes, en total la mayoría, que aceptan el sistema y lo único que pretenden es acomodarse en él en un rincón confortable» (1972: 61). No vamos a discutir aquí este trabajo de LIPSET, sin duda interesante y altamente polémico, sino a recoger su tesis de que «las crisis fundamentales de una sociedad pueden percibirse de forma más clara al estudiar las diferencias que existen dentro de la generación joven que al estudiar las variaciones de una generación a otra» (1972: 7), aunque lo que parece más adecuado es subrayar que no basta con apreciar las diferencias intergeneracionales, sino que es necesario tener en cuenta también las intrageneracionales.

La juventud, en efecto, no es homogénea (no puede serlo en la medida en que la sociedad como tal no lo sea), pero incluso en sus sectores más adaptados, convencionales e integrados en «el sistema» —como dice LIPSET— hay diferencias culturales generacionales con el mundo adulto. Volvemos con ello una vez más a la explicación subcultural, al «momento de transformación» que, sea o no predominante, está siempre presente en el tránsito juvenil. Puede, pues, generalizarse pese a la diversi-

dad de condiciones económicas, sociales y culturales en que vivan los jóvenes de una determinada área (aunque sea tan amplia como la aducida por DE MIGUEL), pero siempre que tal generalización no resulte falsa a fuerza de ignorar las diferencias, a veces estentóreas, que se dan entre unos jóvenes y otros. El que los jóvenes compartan una subcultura generacional no quiere decir, obviamente, que sean todos iguales.

---

## 7.2. *El surgimiento de una subcultura juvenil*

---

AHORA BIEN, la aparición de una cultura juvenil como antagonista de una cultura adulta, o simplemente como de espaldas a ella, es un fenómeno complejo que no se deja explicar fácilmente. Ante todo, porque parece constituir un fracaso de los mecanismos de socialización cuidadosamente desarrollados por la cultura adulta para asegurar su reproducción; y, en términos generales, porque parece surgir de la nada, desprovista de una génesis que la explique. Pero en rigor no puede hablarse de fracaso de la cultura adulta, sino de existencia de contradicciones en su seno, de modo que no hay tal vacío genético, sino que la cultura juvenil es un producto más de la cultura adulta, con frecuencia en forma de consecuencia no esperada, desencadenada por la necesidad de coherencia que experimenta toda cultura. La cultura juvenil, pues, no es sino una subcultura, una provincia de un conjunto cultural por lo común menos integrado y armónico de lo que suele suponerse.

La existencia de una subcultura específica de los grupos de edad jóvenes coincide normalmente con el hecho de que los no jóvenes consideren la juventud como algo valioso: parece como si sólo una cultura fáustica permitiese la existencia definida de una subcultura juvenil. Huelga decir que a lo largo de la historia humana sólo en limitadas ocasiones se ha considerado seriamente la juventud como

algo valioso y se ha actuado en consecuencia, y tampoco hay que insistir en que en nuestro siglo tal aprecio de los pocos años ha sido (y sigue siendo) un fenómeno bastante general. Ello lleva a preguntarse por qué se produce en una sociedad la valoración operativa de lo joven y la desvaloración o desprecio de lo no joven.

De manera muy simplificada, la respuesta a tal pregunta puede ser como sigue: allí donde se producen procesos rápidos y masivos de migración, urbanización, movilidad social, desarrollo económico, etc., es harto probable que las respuestas elaboradas por la cultura tradicional para resolver los problemas cotidianos pierdan rápidamente su utilidad, sencillamente porque los problemas son ya otros; quienes por su mayor edad tienen más cristalizadas sus expectativas y pautas de conducta se sienten inseguros ante el cambio social y expresan su incertidumbre y su temor afirmando enfáticamente los elementos de la vieja cultura, en tanto que quienes no han llegado a tal grado de rigidez pierden rápidamente su respeto por la *seniority* y tratan de distanciarse de las pautas culturales obsoletas recurriendo sobre todo a la vía más fácil: distanciándose simbólicamente de quienes siguen aferrados a ellas. Esto es, juvenilizándose.

Así pues, quienes no son ni viejos ni jóvenes, es decir, los adultos, se vuelven hacia los jóvenes en busca de lo que su propia cultura piensan que ya no les ofrece, disponiéndose a imitarlos incluso en su aspecto externo (ya que es preciso apropiarse de sus símbolos para diferenciarse de los viejos); pero naturalmente hay que justificar tal imitación para no caer inicialmente en el ridículo: no basta con presentarse externamente como joven, sino que es necesario proclamar las excelencias de la juventud, al mismo tiempo que la posibilidad de prolongarla en el tiempo, retrasando el convencional comienzo de la vida adulta. La juventud se convierte así, de un lado, en «grupo de referencia» externo, del que se copian e institucionalizan los símbolos de status (atuendo informal o deportivo, buena forma física, agilidad, abundancia capilar, abandono de la gravedad, disposi-

ción festiva, interés por el juego sexual, relajamiento de la autodisciplina, etc.). Pero, de otra parte, tras esos visibles símbolos de status se hace preciso afirmar la existencia de valores, normas y creencias específicos, distintos de los de la cultura caduca contra la que se reacciona por insuficiente en las nuevas circunstancias: de suerte que son los propios adultos —ni jóvenes ni viejos— los que crean las condiciones necesarias para la consolidación y generalización de una subcultura juvenil suficientemente legitimada.

EN RESUMIDAS cuentas, lo que aquí se sugiere es que las transformaciones económicas y sociales rápidas producen en las gentes de edades intermedias un cierto abandono de la cultura tradicional y la mimetización de la subcultura juvenil, con lo que ésta se formaliza y legitima como alternativa cultural válida, incluso como contracultura. El resultado general del proceso es la decadencia de la cultura tradicional y la juvenilización de amplios sectores sociales que, de esta forma, consolidan y consagran la subcultura juvenil. Hay que indicar dos cosas: primera, que dicha subcultura no es obra de los adultos juvenilizados, sino el producto espontáneo y habitual de los propios jóvenes; lo que hacen los adultos al apropiársela es, hay que repetirlo, formalizarla y legitimarla. Y segunda, que tal apropiación implica, como es obvio, mucho de «digestión», manipulación y comercialización, lo que fácilmente empuja a los jóvenes a huir hacia adelante en busca de nuevos modos expresivos, e incluso rebaja más y más la edad de quienes han de considerarse jóvenes y no niños.

Por su parte, y en todo este proceso, los jóvenes perciben con claridad que se les continúa socializando en valores, normas, creencias y símbolos inadecuados para dar respuesta a los problemas de una sociedad en rápido cambio, y en los que sólo parecen creer las personas de avanzada edad y quienes pueden ser calificados de reaccionarios; perciben también que muchos adultos se mueven desconcertados en

un mundo de contradicciones en el que tantean en busca de respuestas culturales suficientemente adaptadas a las nuevas circunstancias, llevándoles su ansiedad a situaciones de incoherencia en las que no hacen nada por impedir que las instancias de socialización sigan transmitiendo el viejo mensaje cultural, mientras que en su propia vida cotidiana se despegan de él tanto como les es posible. Entiéndase bien, no es un problema de hipocresía o de doblez cultural el que aquí se plantea, pues una cultura de esas características puede perfectamente ser transmitida como un todo sin mayores problemas siempre que se afirmen sus elementos con igual convicción; sino que se trata de un problema de inseguridad: cuando los contenidos culturales no se dan por supuestos, cuando se duda de su adecuación, entonces la reproducción cultural se hace muy problemática.

En efecto, el mundo adulto paga con frecuencia tributo verbal a valores que afirma pero no practica. La hipocresía, en el sentido de decir «lo que hay que decir» o aparentar que se hace «lo que hay que hacer» cuando uno en realidad piensa o hace otra cosa, es un componente habitual del comportamiento adulto admitido sin dificultad en la vida cotidiana, e incluso explícitamente estimado en culturas no sólo victorianas. La discrepancia entre expresión y convicción o sentimiento íntimos puede ir desde el tartufismo, o engaño manipulador, al mero autocontrol, en el que se practica como valiosa la estabilidad emocional externa y se reprime la manifestación del estado de ánimo, pasando por las más o menos «buenas maneras», las «conveniencias sociales», la amabilidad y la simpatía profesional entrenada. En todo caso, como señala WILLIAMS (1979: 26), no podemos considerar como socialmente inoperante un valor por el hecho de que sea simplemente objeto de *lip-service*, o porque la práctica le contradiga más que le respete: si pese a todo es culturalmente afirmado, servirá como «moneda de curso legal» para honrar o avergonzar, para premiar o castigar: será un valor válido.



LA SOCIALIZACIÓN implica un aprendizaje de las complejas y delicadas normas de la doblez, de suerte que, como pone de manifiesto el refrán, niños y locos no están suficiente o adecuadamente socializados y por ello «dicen las verdades». Pues bien, el caso de los jóvenes, que es el que aquí nos interesa, puede ofrecer un comportamiento perfectamente convencional, conformista, en la medida en que acepten las reglas del juego y paguen el tributo esperado a las «conveniencias sociales»; o por el contrario iconoclasta y rebelde, si dicen espontáneamente lo que piensan o se comportan sin el debido «respeto humano». La impertinencia de esta segunda actitud es particularmente irritante para los adultos, no sólo porque al romper con las expectativas establecidas introduce un fuerte factor de inseguridad, de incertidumbre, en las relaciones sociales, sino sobre todo porque ofrece a la luz pública lo que los adultos mantienen oculto («las verdades»), rompiendo así las reglas del juego y dislocando el orden social cotidiano.

Evidentemente, no es del caso valorar aquí la sinceridad y la espontaneidad frente al disimulo y el mantener las apariencias: lo que procede es señalar que la sociedad adulta estima valioso un cierto grado de hipocresía verbal y conductual que introducen una distancia apreciable entre lo que se piensa y lo que se dice, y entre lo que se dice y lo que se hace, con objeto de formalizar y estandarizar las expectativas de conducta, haciendo así más predecible y «suave» la convivencia.

Ahora bien, ¿por qué hay generaciones de jóvenes convencionales, en tanto que otras son iconoclastas? Parece claro que ello depende del grado de estabilidad cultural: en la medida en que los adultos estén instalados sin reservas en la cultura del grupo, los jóvenes tenderán a ser más conformistas; pero si los adultos ponen en cuestión la cultura vigente y se dividen entre sí acerca del respeto y la adhesión que merece, los jóvenes se negarán a asumir unas formas discutidas por los adultos. La puesta en cuestión por los adultos de las reglas del juego implica su abandono por los jóvenes. Si, por

ejemplo, en una cultura de valores secularizados se siguen manifestando verbalmente valores religiosos, o incluso se conserva una práctica religiosa que tiene poco que ver con el resto de los comportamientos, los jóvenes serán convencionales en tanto los adultos mantengan con convicción tal situación, doble e hipócrita como es. Pero si los adultos la discuten, o no la respetan en la práctica, los jóvenes la abandonan, adhiriendo sin más a los valores secularizados y prescindiendo de toda práctica externa. Con lo que se produce entre los jóvenes un cambio rápido, que desajusta con el mucho más lento de los adultos, y un cambio hacia la coherencia y la simplicidad, en contraste con la incoherencia y complejidad de los adultos.

NO ES, por tanto, la doblez o hipocresía en sí misma la que provoca el rechazo de los jóvenes, sino la falta de consecuencia en el comportamiento de los adultos si vulneran tanto como respetan las conveniencias sociales. No se trata, pues, de un problema de falta de coherencia cultural (ya que cualquier cultura es lo bastante compleja como para contener normas que impongan un grado más o menos grande de hipocresía), sino de un problema de vigencia cultural (pues cuando una norma pierde vigencia su transmisión es muy problemática). Y como quiera que las normas que imponen la reserva emocional, el disimulo, las «buenas formas», son particularmente complejas y delicadas, su infracción por los adultos, aun cuando sea esporádica, lleva consigo su abandono por los jóvenes.

Son, pues, los adultos con su erosión de las normas establecidas quienes empujan a los jóvenes al espontaneísmo, a rebelarse contra lo considerado como «de buen gusto», contra lo «decoroso», contra el «pudor» y, en definitiva, contra las normas que tratan de impedir que los impulsos humanos se expresen de forma directa y sin ambages. No hay que olvidar que la socialización se produce mínimamente por transmisión verbal y máximamente por inte-

racción y por observación de conductas, con lo que difícilmente los adultos podrán transmitir a los jóvenes las normas que ellos no respetan, sobre todo cuando se trata de normas tan peculiares como las que reprimen las manifestaciones espontáneas de los individuos. Así pues, la subcultura juvenil opera como un importante agente de cambio cultural, pero con frecuencia las condiciones del cambio se han creado previamente en el seno de la propia cultura, y es el comportamiento de los adultos el que actúa como catalizador del rechazo que los jóvenes protagonizan.

En tales circunstancias los jóvenes tienden a desarrollar inicialmente un claro escepticismo, que con frecuencia se convierte más tarde en cinismo o en rechazo; con ello se dan todas las condiciones necesarias para la articulación autónoma de una cultura específica, diferente e incluso contraria a la de los adultos. El origen de la subcultura juvenil está, pues, en la crisis de la cultura; y la juvenilización de los adultos, motivada por el abandono de las pautas hasta entonces vigentes y por la inseguridad que de ello se deriva, no hace sino reforzar el proceso.

Pero todo lo anterior no es más que un muy simplificado esquema de ciertos aspectos superficiales de la dinámica cultural en una sociedad sujeta a fuertes procesos de cambio. Si además resulta que la cultura de esa sociedad llevaba en su seno contradicciones tales que habían de abocarla a su propia crisis, entonces la situación es mucho más dramática: y ésta es la opinión mantenida, entre otros, por DANIEL BELL en su influyente libro sobre *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1977).

---

### **7.3. El abandono de la «ética protestante»**

---

UNO DE LOS epígrafes del libro de BELL lleva por título *De la ética protestante al bazar psicodélico*, y en él se describe la «erosión de la ética protestante y el temperamento purita-

no, los dos pilares que sostenían el sistema valorativo tradicional de la sociedad burguesa norteamericana» (1977: 63), cuya quiebra ha sido provocada por el propio sistema: en ello consiste, según BELL, la principal contradicción cultural del capitalismo.

En efecto, la ética protestante, como ya señalara MAX WEBER, exaltaba el trabajo, la sobriedad, la frugalidad, el freno sexual y una actitud prohibitiva hacia la vida, todo ello en el marco de un modo de vida agrario y de pequeña ciudad mercantil y artesanal. El calvinismo, con su doctrina de la predestinación absoluta, valoraba extraordinariamente los signos externos del trabajo: la laboriosidad, la austeridad y —básicamente— la acumulación de riqueza; el puritanismo implicaba un intenso celo moral por la regulación de la conducta cotidiana, compartiendo todos los individuos la responsabilidad por el funcionamiento ético de la comunidad. Pero en contraste con todo ello (y como consecuencia de una serie de transformaciones previas analizadas por BELL, y que no podemos recoger aquí), llega un momento en el que los cambios demográficos y económicos provocan el crecimiento de los centros urbanos y la pérdida de peso político de las pequeñas ciudades, y la evolución del sistema capitalista da paso a una sociedad de consumo que exalta el gasto y las posesiones materiales y rechaza el ahorro y la frugalidad. Por su parte, el cine, la publicidad y la televisión ofrecen una guía de cómo vivir «mejor», de suerte que, como señalaron los LYND en su estudio de MIDDLETOWN, los jóvenes no asumían como modelo la vida de sus propios padres sino las fórmulas alternativas que se les ofrecían, sobre todo a través del cine. Con todo ello, y en resumidas cuentas, se evidencia una fuerte contradicción en un sistema capitalista que, por un lado, exige individuos que trabajen duramente, que compitan y que posterguen sus gratificaciones, y por otro impone el placer, el consumo, el goce del momento, el hedonismo y la despreocupación. Así pues, el sistema cultural exige simultáneamente trabajo y austeridad de una parte, y ocio y derroche de otra.

CUALQUIERA SEA la opinión que se tenga acerca de la tesis de BELL (e incluso, más atrás aún, de la conexión entre ética protestante y capitalismo tan brillantemente propuesta por WEBER), lo cierto es que ha encontrado un amplio eco, sobre todo en versiones vulgarizadas que oponen la vieja ética del trabajo al moderno hedonismo, y que centran fundamentalmente en los jóvenes la adopción de las nuevas formas de vida que niegan, de manera más o menos parcial, el sistema capitalista. Pero hay que reconocer que todo ello resulta muy problemático en su trasposición a España, ya que difícilmente pueden rastrearse en nuestra cultura tradicional valores y normas paralelos a los que parecen claros en los países en que triunfó la reforma protestante. En efecto, nuestra cultura tradicional muestra más bien una concepción señorial del trabajo, en cuya virtud la excelencia social e incluso moral implicaba el desprecio por el trabajo (y no sólo por el trabajo manual —los «trabajos serviles» y las «artes mecánicas»—, sino incluso por el intelectual cuando se hacía para ganarse la vida y por cuenta ajena); del mismo modo, la relación con el dinero era igualmente señorial, hasta el punto de caricaturizar el ahorro y estimular socialmente el fasto, la emulación y el derroche. No es el momento, evidentemente, de entrar aquí a documentar ni a discutir lo que acaba de apuntarse, por lo que debe bastar la afirmación de que la cultura tradicional española estaba muy lejos de la de otros países en punto a fundamentar un capitalismo racional de corte moderno. Siendo esto así, difícilmente la explicación de BELL puede ser útil en nuestro ámbito cultural para explicar los problemas que nos ocupan, tanto más cuanto que es precisamente el proceso de desarrollo económico habido en España en la década de los años sesenta uno de los factores que más han contribuido en los tiempos recientes a dificultar la recepción de una ética «protestante» del trabajo en nuestra cultura, y ello por el peculiar contenido atribuido en nuestro país a los negocios, por la explosión incontenible del consumo y por el poco cuidado puesto en la realización del trabajo.

«LOS NEGOCIOS» en la España desarrollista implicaban básicamente comprar y vender cosas lo más rápidamente posible, recuperando de inmediato el capital —con frecuencia ajeno—, y obteniendo rendimientos fuera de toda proporción; el capitalismo español fue en buena medida durante esos años especulativo y predatorio, muy lejano de las pautas de cálculo y racionalidad que presuntamente hubieran debido caracterizarlo. Por su parte, la prosperidad general del país llevó a que el consumo se disparase desde la represa de la pobreza generalizada a los niveles más altos, incluso en lo perecedero y ostentatorio (gracias, sobre todo, a que se consiguió exportar con éxito una parte importantísima del paro estructural). No hay que olvidar que el bienestar y la abundancia se presentaban en el discurso público de esos años como indefinidamente crecientes, por más que buena parte de la infraestructura, las instalaciones y los servicios siguieran siendo muy deficientes, y el crecimiento de las ciudades se hiciese a expensas de la calidad de vida. Con todo ello el trabajo se hacía para cumplir, sin gusto ni esmero, de prisa, pues la demanda era insaciable; con frecuencia los productos estaban descuidados, mal acabados, vendidos de cualquier manera. La gente trabajaba, sí, muchas horas y, en conjunto, con un rendimiento salarial satisfactorio; pero de manera alienada e instrumental.

Podría decirse que la ética difundida por el desarrollismo español ha sido una ética del consumo y no de la producción, del gasto y no del ahorro, de la picaresca y no de la eficiencia. Por consiguiente, difícilmente nos es de aplicación el esquema de BELL, ya que nuestro punto de partida no es la ética protestante sino la señorial, que viene a ser su contraria. Con lo que nuestra incorporación al hedonismo consumista (a lo que BELL llama el bazar psicodélico) tiene unas características muy especiales.

En cualquier caso, parece que puede aplicarse sin reservas al caso español la conclusión que BELL formula para Norteamérica y, en general, para los países capitalistas desarrollados: «El hedonismo, la idea del placer como modo

de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo» (1977: 33). Hasta tal punto es esto así que ha de extrañar a los españoles que pueda haber sido históricamente de otra manera, faltándonos como nos falta la correspondiente experiencia histórica al respecto.

LAMENTABLEMENTE, no resulta posible ofrecer evidencia empírica suficiente y directa sobre la evolución de los valores y normas relativos al trabajo de los jóvenes españoles. Sólo de manera más o menos indirecta pueden inferirse ciertos rasgos de interés, y uno de ellos gira sin duda sobre el tema de la situación o ámbito laboral. En las encuestas de 1977 y 1982 se preguntaba: «Si dependiera única y exclusivamente de tu propia elección, ¿en qué tipo de empresa, organización o situación preferirías trabajar?». Pues bien, en 1977 el perfil de las respuestas fue muy definido, ya que un tercio de los entrevistados afirmaron que lo que les gustaría es trabajar por su cuenta, y un 10 % en una empresa o negocio de su familia (que en general cabe suponer «familiar», esto es, pequeño); de otro lado, más de un 20 % lo que quería es ser empleado público, como funcionario del Estado, Diputación o Ayuntamiento, o como empleado de una empresa nacional; por fin, un 9 % gustaría de trabajar en una gran empresa, y un 6 % en una empresa pequeña, en tanto que un 20 % aspiraría a fundar su propia empresa.

Varios rasgos notables se desprenden de tales datos: en primer lugar el volumen de lo que en otros tiempos se llamaba «empleomanía», o deseo de trabajar para la Administración pública (en líneas generales, como funcionario): es lo que quería más de un quinto de los jóvenes, como se ha indicado. En segundo lugar destaca lo mucho que atraía a los jóvenes en 1977 el trabajo independiente, exactamente a un tercio de ellos; si a éstos se añaden quienes querían trabajar en una empresa o negocio familiar, el total de jóvenes cuyas aspiraciones laborales son *pequeñoburguesas* se eleva al

43 %. Aunque si se considera también a los amantes del funcionariado como aspirantes a la pequeña burguesía, el grupo en cuestión asciende nada menos que al 65 %, grupo del que no puede decirse que tenga una mentalidad capitalista moderna.

Puede suponerse, en cambio, que la tienen los potenciales promotores empresariales, que son un quinto de los entrevistados (por más que quepa la sospecha de que muchos de ellos aspirarían también a establecer pequeños negocios de tipo familiar), y el restante 15 % que desearían trabajar para una empresa, grande (el 9 %) o pequeña (el 6 %). En resumen, y con muchas reservas, podría decirse que algo más de un tercio de los jóvenes entrevistados tiene una visión capitalista moderna del mercado de trabajo, frente a los dos tercios que conservan una visión pre-moderna, *pequeñoburguesa* o tradicional. La misma pregunta, hecha en 1982, pone de manifiesto una evolución de interés. Véanse los datos:

**Tabla 7.1. Situación o ámbito de trabajo preferido por los jóvenes, por años**  
(En porcentajes)

	1977	1982
<i>Visión «moderna» del trabajo</i>	35	30
– Fundar una empresa propia .....	20	18
– Trabajar en una gran empresa .....	9	8
– Trabajar en empresa pequeña .....	6	4
<i>Visión «tradicional» del trabajo</i>	65	69
– Empresa o negocio familiar .....	10	14
– Trabajo independiente .....	33	24
– Administración pública .....	12	24
– Empresa pública .....	10	7
TOTAL .....	100	100
(N)	(3.268)	(3.654)

Fuentes: Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

SE OBSERVARÁ que en los cinco años transcurridos entre las dos encuestas lo que ha ganado terreno no ha sido la visión capitalista moderna del trabajo, sino justamente la pequeñoburguesa, por seguirla llamando así. O, para ser más exactos, todas las formas o ámbitos de trabajo han perdido terreno, con la excepción de la empresa o negocio familiar y, sobre todo, de la Administración pública, que duplica el porcentaje de sus aspirantes potenciales al funcionariado. Pues bien, está claro que, ante la crisis económica, y particularmente ante el fantasma del desempleo, los jóvenes se refugian en la seguridad de la familia o de la Administración.

Pero los efectos de la crisis no hacen sino agudizar una situación llamativamente anacrónica, en la que dos tercios de los jóvenes aspiran a ser trabajadores independientes, artesanos, pequeños comerciantes o industriales (posiblemente sin asalariados), funcionarios o incluso «ayuda familiar». Ya hemos dicho antes que el quinto de entrevistados que desearían fundar una empresa es probable que sean en su mayoría empresarios familiares potenciales, con lo que pasarían a engrosar el ya gran porcentaje de trabajadores tradicionales en lo que se han llamado actividades propias de «clase media antigua». Con lo que vendríamos a parar en que sólo el 15 % (el 12 en 1982) que desea trabajar por cuenta ajena en una empresa, grande o pequeña, daría una respuesta convencionalmente denominada «moderna» o «capitalista» a la cuestión del tipo de trabajo que preferiría.

En definitiva, y dejando ya de lado los porcentajes, la gran mayoría de los jóvenes espa-

ñoles se muestra poco orientada al trabajo asalariado en una empresa privada, y muy proclive en cambio al trabajo familiar, independiente, o para la Administración pública. Aquí se ha valorado tal situación como anacrónica y pequeñoburguesa, o como poco moderna, aunque podría argüirse justamente lo contrario: que expresa una actitud «postmoderna», de vuelta ya del capitalismo productivista, e implica el rechazo de la actividad por cuenta ajena y del salariado. Es obvio que si tal cosa fuese cierta supondría una transformación cultural de primera magnitud y anunciaría cambios sociales de extrema importancia; pero es poco probable que sea así, y más seguro suponer que la rapidez y desorganización con que se llevó a cabo el proceso de desarrollo económico en nuestro país, unido al frenazo impuesto por la crisis económica, sobre todo en lo que se refiere al paro juvenil, ha impedido que los jóvenes lleguen a socializarse en las pautas laborales de la sociedad industrial avanzada, conservando más bien la mentalidad laboral de sus padres, anterior al desarrollo económico. Pero ciertamente todo ello es demasiado suponer a partir de los escasos datos manejados: veamos algún aspecto más digno de mención.

En las encuestas de 1975, 1977 y 1982 se hizo una pregunta acerca de qué era lo más importante para que el entrevistado calificase un trabajo como «bueno», ofreciéndose una amplia gama de respuestas (cuyos resultados sólo podemos comparar en su ordenación, pues en 1977 se configuró la pregunta como de respuesta múltiple). Los cuatro primeros items, es decir, los que recibieron más adhesiones, fueron los siguientes:

1975	1977	1982
Interesante y variado	Buen ambiente	Empleo seguro
Que se gane bastante	Formación/aprender	Buen ambiente
Empleo seguro	Empleo seguro	Que se gane bastante
Promoción y ascenso	Que se gane bastante	Formación/aprender

ES DE DESTACAR la permanencia en todo el período de los factores de seguridad en el empleo y buena remuneración; la seguridad en el empleo, que en 1975 y 1977 ocupaba el tercer puesto del *ranking*, salta en 1982 a la primera posición, por mor sin duda del desempleo juvenil ocasionado por la crisis económica. El que la retribución sea «bastante», que ocupaba el segundo lugar en 1975, pierde interés en 1977 y se recupera algo en 1982. Otros dos elementos gozan de permanencia en dos de las encuestas: «que haya un buen ambiente de trabajo» debe significar preferencia por ambientes poco «tayloristas», flexibles en la disciplina de trabajo y orientados quizás hacia alguna variante de las «relaciones humanas»; en otras palabras, ésta es una preferencia hedonista, no calvinista. El segundo elemento que aparece entre los cuatro primeros en 1977 y 1982, aun perdiendo puestos de un año a otro, es el formativo: se considera como bueno un trabajo en el que haya facilidades para formarse y aprender, esto es, que no sea simplemente un trabajo sino algo-más-que-un-trabajo, una ocasión de enriquecimiento personal.

Pues bien, todo ello sugiere una mezcla de cosas, un perfil poco definido en su conjunto: si la seguridad en el empleo es un factor cuya permanencia y reforzamiento puede atribuirse a la crisis económica, también podría decirse que revela un viejo rasgo cultural español, derivado evidentemente de que el trabajo ha sido siempre entre nosotros un bien escaso (escasez enmascarada por la emigración al extranjero en los años 60), y por tanto particularmente apreciado en términos de seguridad en todas las clases sociales que se orientan al trabajo por cuenta ajena. Digamos, pues, que la persistencia en la valoración del *empleo seguro* es una herencia del pasado reforzada por la crisis económica. Por el contrario, el aprecio del «buen ambiente de trabajo» (lo que los americanos han llamado *exageradamente ambiente de Country Club*), así como la insistencia en la formación y el aprender (el trabajo que sea más-que-un-trabajo), son rasgos que apuntan una vez más a una visión hedonista y

«postindustrial» de la actividad laboral. El trabajo ideal parece que podría definirse como «una cosa segura» en la que se ganase bastante, y que se desarrollase amablemente permitiendo al mismo tiempo aprender y «formarse». Sería fácil ironizar al respecto, pero no hay que olvidar que los entrevistados estaban en esta pregunta definiendo lo que para ellos sería un buen trabajo; lo que hay que destacar es que, básicamente, un trabajo bueno ha de ser seguro, bien remunerado y (si no interpretamos mal) poco rígido. Y nada tiene que ver para que un trabajo sea bueno, en opinión de los entrevistados, el que permita la propia iniciativa y responsabilidad, sea interesante y variado, o sea útil a la sociedad (respuestas todas ellas propuestas en el cuestionario). En todo caso, la moral de trabajo que de aquí se trasluce es una moral de escasez y muy poco calvinista, bien sea que esta última nota pueda ser entendida como premoderna o postmoderna.

LA RELATIVA ambigüedad de la valoración del trabajo que hacen los jóvenes entrevistados viene a confirmarse con las respuestas a otra pregunta hecha en 1977 y 1982, y que era la siguiente: «Hay personas que trabajarían con gusto más horas al día para ganar más; otras prefieren su jornada normal; y otras trabajarían menos horas aunque ganasen menos. ¿En qué grupo te situarías tú?». Pues bien, las tres cuartas partes optan por la jornada normal, sólo un 12 % (que sube casi al 15 en 1982) trabajaría más horas para ganar más, y sólo un 8 % trabajaría menos horas aunque ganase menos. Por consiguiente, ni la necesidad de logro en términos económicos ni el deseo de obtener más tiempo libre perdiendo dinero están demasiado representadas (aunque la primera parece ganar terreno). Desde estos datos, pues, no parece haber entre los jóvenes ni mucho calvinismo ni mucho hedonismo.

También en 1977 y 1982 se hizo una pregunta cuyos resultados pueden ser de interés aquí. Decía lo siguiente: «Si ahora te dieran a elegir

entre un buen empleo en donde ganaras un buen sueldo, o el seguir estudiando hasta acabar tus estudios o especialidad, ¿qué es lo que más probablemente harías?». Las respuestas de los entrevistados estudiantes a tal pregunta cambiaron entre un año y otro de manera notable, como se aprecia a continuación:

**Tabla 7.2. Porcentajes de opción entre empleo y estudios, por años**

	1977	1982
Preferiría el buen empleo .....	36	59.1
Preferiría seguir estudiando .....	59	38.3
N.S./N.C. ....	5	2.6
Total.....	100	100.0
	(N) (2.216)	(2.228)

Fuentes: Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

SE ECHA DE VER, pues, que la perspectiva del buen empleo atrae en 1982 a casi dos tercios de los estudiantes, cuando cinco años antes sólo interesaba a poco menos de un tercio. No es arriesgado suponer que tan masivo vuelco a favor del trabajo y en contra del estudio se debe a la experiencia, ampliamente difundida, de las dificultades que para encontrar empleo tienen los jóvenes y —esto ha de ser destacado— la poca ayuda que para ello supone el haber acabado los estudios. Lo que seguramente ha sucedido es que la expectativa de que los estudios constituyen un instrumento de movilidad social ascendente se ha visto intensamente frustrada en los últimos años, con lo que dos de cada tres jóvenes in-

terrogados han perdido la confianza que antes tenían en ellos. De aquí que si continúan estudiando es, sencillamente, porque «no les ha salido» un buen empleo; se pone de manifiesto aquí la condición de *aparcamiento* para jóvenes que tiene la enseñanza en esta época de desempleo, y el agotamiento de la concepción instrumental de la educación formal como mecanismo de ascenso social. Sólo un 38 % de los jóvenes continuarían con sus estudios en el caso de que tuvieran la oportunidad de conseguir un trabajo con buen sueldo, y ello pese a que, como se desprende de otros datos de encuestas disponibles, más del 75 % de los estudiantes están satisfechos con la enseñanza que reciben, y tal porcentaje ha ido creciendo desde cotas más bajas en los últimos años. Así pues, no es tanto el desapego del estudio lo que llevaría masivamente a su abandono por un trabajo bien pagado, sino la convicción de que el haber acabado los estudios o especialidad (del tipo que fueren) no sirve ya para garantizar siquiera el encontrar trabajo, cuanto menos el ascenso social. Con lo que la norma del aplazamiento de gratificaciones, esencial en la ética calvinista y que sin duda ha debido jugar un papel importante para los jóvenes entre, digamos, 1965 y 1975, ha dejado de tener virtualidad para ellos.

Se acaba de decir que los jóvenes tienen la convicción de que el haber acabado los estudios o especialidad no sirve ya para garantizar el encontrar trabajo, pero tal afirmación requiere ser matizada: lo que en realidad hay es una progresiva pérdida de confianza en los estudios y un igualmente progresivo pesimismo acerca de la posibilidad de encontrar trabajo, como ponen de manifiesto los datos:

**Tabla 7.3. Éxito en la vida y dificultades de colocación en relación con los estudios** (En porcentajes)

	1975	1977	1982
Los estudios que realiza le ofrecen muchas o bastantes perspectivas de éxito en la vida .....	73.5	60	57.4
Tendrá muchas o bastantes dificultades para colocarse cuando termine los estudios .....	63.3	66	75.9
	(N) (1.753)	(2.216)	(2.228)

Nota: Los porcentajes no suman verticalmente, pues se trata de respuestas a preguntas diferentes.

Fuentes: Tercera, Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

AUN CUANDO quienes esperan que sus estudios les lleven al éxito no llegan a bajar nunca de la mitad del total, y los conscientes de las dificultades para encontrar trabajo no fueron nunca menos del 60 %, lo cierto es que la evolución que luce de los datos transcritos, que se corresponden con los años de generalización en España de la crisis económica y del establecimiento del régimen democrático, revela que el talante juvenil se ha ido haciendo progresivamente escéptico y pesimista en lo que se refiere a la relación de los estudios con el éxito en la vida y con las posibilidades de encontrar empleo. No parece una exageración decir que la erosión del optimismo juvenil y la frustración de expectativas que muestran los datos son impresionantes.

Como confirmación de la ausencia de compo-

nentes calvinistas en la subcultura juvenil española de la época del desarrollo y anterior a ella, desde que contamos con datos al respecto, hay que señalar la poca confianza que los jóvenes tienen en el trabajo (en el «trabajo duro») como factor de éxito en la vida. No estará de más recordar, aunque no sea del caso documentarlo aquí, que éste es un rasgo que la subcultura juvenil de la época compartía con la cultura adulta de nuestro país. Pues bien, desde 1960 se ha hecho en cuatro *Encuestas de la Juventud* la siguiente pregunta: «¿Cuál de las cualidades de esta lista crees que lleva más rápidamente al éxito hoy en día?». Como quiera que en varias ocasiones la respuesta fue múltiple, nos limitamos a indicar a continuación el orden en que aparecen en los cuatro años considerados los cinco *items* que en cada caso han recibido más adhesiones:

1960	1968	1975	1977
Inteligencia	Inteligencia	Inteligencia	Inteligencia
Buena suerte	Trabajo duro	Influencias	Influencias
Influencias	Ser agradable	Trabajo duro	Ser agradable
Trabajo duro	Buena suerte	Buena suerte	Buena suerte
Ser agradable	Influencias	Ser agradable	Ser adaptable

ANTE TODO llama la atención la prioridad otorgada a la inteligencia, que no cede en más de quince años su sólido primer puesto; claro está que no es posible discernir si los entrevistados están pensando en cualidades del intelecto propiamente dichas o en el concepto tan popular de «ser listo», que tiene que ver más con otros rasgos de la personalidad; sea de ello lo que fuere, lo cierto es que los jóvenes no dudan en ningún momento en atribuir a la inteligencia el papel más importante en la consecución del éxito.

La buena suerte, que ocupa el segundo lugar en 1960, desciende al cuarto en 1968 y se mantiene ya desde entonces allí; se diría que, no habiendo casi comenzado en 1960 el proceso de desarrollo económico, en la mentalidad tradicional primaba el papel del azar, de

forma que el éxito se atribuía, tras la inteligencia, a la buena suerte. Sin embargo, la modernización y el cambio cultural impuestos por el desarrollo económico relegaron la suerte a un papel más modesto, aunque sin hacerla desaparecer del limitado horizonte de factores estimados como básicos para el éxito a que aquí nos referimos.

No deja de tener interés que inteligencia y buena suerte estén presentes desde 1960 hasta 1977 en la percepción de las causas del éxito por los jóvenes españoles, la primera conservando su posición de causa principal (en el sentido de ser percibida como la primera por mayor número de entrevistados), y la buena suerte perdiendo posiciones, pero no bajando del cuarto lugar, como hemos visto. Y el interés que el caso tiene es constatar que



ambos factores están fuera del control de las personas (pues es conocida la visión genetista que de la inteligencia tiene nuestra sabiduría popular); es decir, que de lleno en 1960, y de manera más atenuada en los años posteriores, los entrevistados atribuyen primordialmente el éxito a factores sobre los que no puede incidirse a voluntad. El éxito (del tipo que fuere, pero se sobreentiende que económico y social) está básicamente en función de que uno sea inteligente y tenga buena suerte. Y viceversa: la falta de éxito no es achacable a quien no lo alcanza. El fatalismo de tal posición, abandonada sólo en pequeña parte desde los datos de 1968, no tiene nada que ver no ya con la ética calvinista, sino con la mentalidad que es propia del mundo moderno.

EN EL *ranking* de factores de 1960 aparecen en tercer lugar las influencias («conocer gente con influencia»), que si bien descienden a la quinta posición en 1968, saltan a la segunda en 1975 y se mantienen en ella en 1977. No es de extrañar que la mentalidad tradicional, tal como pudo ser recogida a través de los jóvenes en 1960, atribuya tan considerable importancia para alcanzar el éxito en la vida a contar con el apoyo de personas influyentes: podría decirse que tal valoración responde a la pervivencia de un mundo de caciquismo y relaciones señoriales que nunca había sido completamente erradicado del país. En este sentido, la pérdida de posiciones experimentada por el factor en cuestión en la encuesta de 1968 sugiere que el desarrollo económico habido ya para entonces en España era capaz de desplazar el peso de las influencias a una posición menos relevante, sea porque así lo pensaban los entrevistados, sea porque el proceso de modernización así lo imponía efectivamente. Pero lo que más llama la atención es la resurrección del factor, que en la encuesta de 1975 se encarama a la segunda posición y allí se queda: no hay más remedio que pensar que la crisis económica lo ha puesto de nuevo de actualidad, al menos en la conciencia de los jóvenes respondentes, volviéndose con

ello a unas pautas del pasado que el desarrollo y la modernización no han conseguido por lo visto enterrar. Y aunque no vamos a aducirlos aquí, hay datos que así lo confirman: en estos tiempos de desempleo y particularmente entre los jóvenes que buscan su primer trabajo, es sorprendente el porcentaje entre los que lo encuentran de quienes conocían a alguien en el centro de trabajo y gracias a él lo consiguieron. El amiguismo y las relaciones particularistas parecen encontrar su mejor caldo de cultivo en la escasez.

Algo parecido sucede con el «trabajo duro»: si en 1960 ocupaba una modesta cuarta posición en el *ranking* de factores responsables del éxito, asciende en 1968 a la segunda, inmediatamente detrás de la inteligencia. El desarrollo económico estaba premiando, probablemente por primera vez en la historia de España, a quienes se entregaban sin reservas al trabajo; hasta la década del desarrollo, trabajar «de sol a sol» o «quemarse las pestañas» en el trabajo no había sacado a nadie de pobre, mientras que entonces el trabajo como tal, el «trabajo duro», empezaba a ser rentable y se valoraba como tal, de modo que los jóvenes entrevistados así lo perciben, y contestan en consecuencia. Pero de nuevo parece que la crisis impide que se consolide tan fugaz percepción, hasta el punto de que en 1975 ha descendido ya a la tercera posición (tras inteligencia e influencias), y en 1977 desaparece sin más de la lista de los cinco primeros factores. En esa fecha, y a juicio de los jóvenes, el trabajo duro no lleva al éxito.

EL ÚLTIMO factor de los considerados en nuestros datos para 1960 es el ser agradable («tener una personalidad agradable»), que sorprendentemente gana posiciones (pasa a la tercera) en la época del desarrollo, las pierde de nuevo en el comienzo de la crisis y las vuelve a ganar en 1977, reforzado ahora por un nuevo factor que ha desplazado al trabajo duro: el «ser adaptable». Podría decirse que los jóvenes españoles tienden a confiar más

en las cualidades de simpatía y no conflictividad que puedan «vender» mejor a la persona, que en la competencia profesional, la capacidad de trabajo u otras análogas: confianza que resulta cuando menos inquietante, tanto más cuanto que en conjunto gana peso en la percepción por parte de los entrevistados de los factores que conducen al éxito en la sociedad española.

En conclusión, y con algunas altermancias que parece que pueden ser atribuidas a la coyuntura económica, los jóvenes españoles de los años 60 y 70 piensan que el éxito acompaña a los tipos «listos», agradables, con influencias y buena suerte; en tanto que el trabajar duramente es apreciado como tal factor de éxito sólo de manera marginal. Dígase, pues, si tal modo de pensar tiene algo que ver con la famosa ética protestante, y no más bien con una cultura fatalista, desarrollada en un medio de escasez, y en una organización social nada moderna.

En resumen, y volviendo a los ampliamente compartidos planteamientos de BELL, difícilmente puede admitirse sin más su aplicación al caso de los jóvenes españoles; es claro que en el término *ad quem* del proceso sí puede haber una amplia coincidencia entre los jóvenes españoles y los de otros países industrializados, en la medida en que la subcultura de «bazar psicodélico» —como dice BELL— o del narcisismo —como dice LASCH— constituya el elemento común, el máximo común denominador de la mentalidad y las formas de vida de los jóvenes de los países ricos. Pero en el caso de España es igualmente claro que el término *a quo* del proceso es muy problemático, hasta el punto de que cabría decir que ni por nuestra historia, ni por el nivel de desarrollo económico alcanzado, ni por el modo en que se generó tal desarrollo, ha habido nunca en España una ética que pudiera compararse con la derivada del calvinismo y el puritanismo. Y si el punto de partida no es comparable, tampoco lo será el proceso que lleva al de arriba. Con lo que, de ser esto cierto, constituiría un poderoso argumento en favor de la tesis de la existencia de una subcultura juvenil abarca-

dora de un área transnacional de enorme amplitud (el área de la coca-cola, que decía DE MIGUEL), generalizada, por así decirlo, por su propia virtud y no por una evolución homogénea desde supuestos comparables. La subcultura narcisista, de la que nos ocupamos en el siguiente epígrafe, habría sido importada al área cultural española como consecuencia de un conjunto de factores entre los que podrían destacarse los medios de comunicación de masas, unos ciertos intereses comerciales, la crisis económica y el final de la época franquista. Dicha subcultura se habría asentado sobre un sustrato cultural en rápido proceso de descomposición y cambio, con una ética más pequeñoburguesa que industrial, y en un contexto de creación y pronta frustración de expectativas económicas y políticas. Pero veamos con más detenimiento qué sea eso del narcisismo y qué rasgos del mismo puedan rastrearse en la evolución de las actitudes y opiniones de los jóvenes españoles en los últimos años, a partir de la escasa evidencia empírica disponible para la comparación.

---

#### 7.4. Una subcultura narcisista

---

LA NOCIÓN de narcisismo, difundida a este respecto por LASCH desde 1976 (cf. esp. 1978) y recogida entre nosotros por DE MIGUEL (1979), apunta en términos generales en la misma dirección que la de «bazar psicodélico» de BELL, a la que ya nos hemos referido; se trata en uno y otro caso de expresiones retóricas que tratan de compendiar una serie de características de la sociedad de los últimos años, y específicamente de la cultura propia de los jóvenes. Es curioso observar que el epítome de todas esas características viene radicado por multitud de autores en la costa oeste de los Estados Unidos, concretamente en California: no vamos ni siquiera a aludir aquí a esta literatura, y será suficiente como botón de muestra con un texto de RUBIN, inicialmente

un joven activista radical norteamericano, recogido por DE MIGUEL:

En Nueva York la primera pregunta que se hacen dos que se encuentran es «¿Qué es lo que haces?». Esta pregunta sería un insulto en la zona de San Francisco, donde nadie hace nada. La pregunta es en este caso «¿En qué rollo estás?», y las respuestas son cosas como el yoga, baile moderno, hipnotismo o tallar madera (*apud* DE MIGUEL, 1979: 30).

ESTE CAMBIO del hacer por el estar, según señala el propio RUBIN, es seguramente una de las notas principales que pueden atribuirse al nuevo talante juvenil, que en algunos casos, se nos dice, se ha extendido ya a regiones enteras. El radicalismo político estudiantil norteamericano y europeo de la década de los años 60 habría dado paso a una subcultura nueva, hedonista o narcisista, que en muchos lugares habría perdido toda militancia, privatizándose y desentendiéndose de los problemas «adultos», mientras que en otros habría recanalizado la militancia hacia la temática ecologista (hacia la ecología política, naturalmente: piénsese en los «verdes» alemanes), pacifista, feminista, etc. No puede, pues, generalizarse la actitud de GOODMAN (otro de los profetas del «movimiento»), que afirmaba al final de su vida: «La manera de superar la alienación es irse a casa» (*apud* DE MIGUEL, 1979: 41). Pues bien, muchos jóvenes se han ido efectivamente a casa, esto es, se han instalado en esa subcultura «de San Francisco» a que se refería RUBIN, pero otros muchos mantienen posiciones heredadas de la fase anterior, orientados quizás menos directamente a la política, pero en todo caso socialmente militantes. Pero veamos todo esto con más calma.

Es precisamente GOODMAN quien ha comparado el movimiento juvenil con una nueva reforma protestante: su libro *New Reformation* (traducido en 1972) pone de manifiesto en su mismo título cuán profundamente arraigada estaba la noción de que la ética protestante informaba la cultura contra la que se producía

la revuelta. Ésta era una nueva Reforma que había de atacar el sistema de creencias vigente en el mundo industrializado, y que procedía de la Reforma por antonomasia: y de ahí el título del libro. En efecto, el movimiento juvenil iniciado entre los estudiantes universitarios norteamericanos remedó admirablemente la adopción del libre examen, el rechazo de la autoridad establecida y la negación de lo tenido socialmente como dogma. No es necesario subrayar aquí la fuerte corriente anarquista (de un anarquismo de bienestantes) que impregnó la «nueva reforma», especialmente en el terreno de la conciencia y las costumbres.

Piensa GOODMAN que el pontificado con el que rompen los nuevos reformadores es el *establishment* científico norteamericano y, si bien tal cosa puede ser una exageración, no lo es la actitud anticientífica y antitecnológica que con tanta frecuencia se encuentra en la subcultura juvenil: la ciencia se ha convertido en un instrumento para la opresión y la guerra, la ciencia y la tecnología modernas son responsables de la degradación del medio y de la miseria de una vida desenvuelta entre objetos de plástico, la tecnología ha vaciado la vida de sentido, convirtiéndola en irracional y manipulada, al servicio de los grupos y sectores social y políticamente dominantes. Las expresiones de tal actitud son muy variadas, desde la «gran negación» de MARCUSE, con su indudable fuelle filosófico y panfletario, hasta los empeños simplificadores de IVAN ILLICH, profundamente reaccionarios. Todo ello ha generalizado una desconfianza juvenil en la ciencia y la tecnología que tiene mucho que ver con las posiciones «naturistas», ampliamente valoradas hoy día en nuestra sociedad; desconfianza que ROSZAK extrema al hablar de la «subversión de la visión científica del mundo», que debe ser sustituida por «una nueva cultura en la cual las facultades no intelectuales de la personalidad... se conviertan en los árbitros de lo verdadero, lo bueno y lo bello» (*apud* BELL, 1977: 141). Desde luego, tal prédica en contra de la razón no es la primera escuchada en este siglo.

ESPIGANDO en el texto de BELL pueden señalarse varias notas que parecen centrales en la subcultura juvenil de estos años, junto a la ya reseñada de antirracionalismo o antiintelectualismo. La primera de ellas podría denominarse espontaneísmo, pues implica que toda actividad emprendida ha de ser «contraria a la disciplina y al oficio», ya que cualquier forma de artificio o cálculo no sólo no es creadora, sino que impide la creatividad (1977: 138): el difícil aprendizaje de cualquier actividad sofisticada, incluso lúdica, se rechaza por esterilizante, negándose a valorar la obra bien hecha no tanto por «académica» y convencional, sino por utilizar una técnica (palabra de funestas resonancias) adquirida a través de una disciplina basada en la noción de calidad. Frente a lo que se estima consagración del autoritarismo y el elitismo, la creatividad espontánea libera las energías reprimidas de la gente, permitiéndole intentar alegremente cualquier actividad que le apetezca. Adviértase que tal actitud no tiene nada que ver con ciertas manifestaciones, por ejemplo artísticas, como el *fauvismo* o la escritura automática, en las que auténticos profesionales con probado dominio de la técnica y el oficio rompen con las reglas de ambos en una búsqueda vanguardista de la renovación estética. Aquí, en cambio, se trata de negar la diferencia entre saber y no saber o, mejor dicho, de repudiar el saber como estéril y sujeto a reglas y disciplinas que encubren una autoridad que, por el hecho de serlo, es ilegítima, teniendo por objeto ahogar la creatividad espontánea de todos, esto es, de cualquiera.

Una segunda nota, ya apuntada en lo dicho, vendría constituida por el rechazo de cualquier autoridad: pero no se piense sólo en el plano meramente político, sino en cualquiera imaginable. Por de pronto, se niega la distinción entre alta cultura y cultura popular: nada puede ser considerado «alto» o «bajo» (BELL, 1977: 129), y ni siquiera es admisible la diferenciación entre un habla correcta o incorrecta. A fin de cuentas, lo mismo da un Botticelli que un Warhol, e incluso las enormes latas de sopa Campbell de éste son más estimables; de hecho, eliminado el plano racional del juicio,

«los sentimientos de una persona no tienen más autoridad que los de otra» (BELL, 1977: 133), lo cual es cierto; los sentimientos son indiscutibles.

LÓGICAMENTE, la primera autoridad que se rechaza es la del Estado (no hay que olvidar que la desconfianza en el Estado es una vieja tradición liberal de la burguesía americana), y por extensión la de todas las grandes organizaciones burocráticas (fábricas, universidades, iglesias, hospitales, etc.); en rigor no existe propiamente la autoridad, pues no hay ningún poder que sea legítimo. La negación de la autoridad se manifiesta, sobre todo, en las cotidianas relaciones personales, cuya liberación absoluta viene a constituir la nueva utopía. Por consiguiente, más que del anarquismo tradicional europeo, se trata aquí de un antiautoritarismo radical con un fuerte componente liberal individualista. Y nótese que la autoridad rechazada no es sólo la que se ejerce institucionalmente (en la familia, la escuela, la Iglesia, el ejército, la fábrica o la oficina), sino la cultural: se niega la existencia de cualquier jerarquía de valores, y desde luego de la heredada, tras la que no hay sino la dominación de una clase (la burguesía) sobre las demás.

Otra nota importante a destacar es lo que podría llamarse la privatización, muy relacionada con el síndrome de actitudes de los *renunciators* que describe LIPSET (1972, *passim*) y que hasta cierto punto se correspondería con la actitud castiza del «pasotismo». Fracasado o extinguido el movimiento político radical, quizás —como se ha dicho— porque sus militantes tendían a comportarse como revolucionarios en situaciones no revolucionarias, la salida ha sido para muchos el refugio en un radicalismo cultural «antiheroico» (como lo llama DE MIGUEL, 1979: 42), centrado en las relaciones interpersonales y de espaldas a la acción organizada y a toda pretensión transformadora de carácter general. Se trata, pues, de la «cultura de San Francisco» en su aspecto de «irse a casa», de retirarse de la militancia política. Ya

hemos indicado más arriba que no todos los jóvenes que han pasado por el radicalismo político militante se han privatizado de la forma aludida, pues muchos de ellos lo que han hecho es transferir su militancia a otros ámbitos más limitados y sin inmediato carácter político; pero seguramente la privatización ha afectado de una u otra forma a la mayoría de los jóvenes. Es preciso señalar que los *renunciators* de LIPSET no surgen como consecuencia del agotamiento del radicalismo político generalizado, sino que coexisten con él: lo que los caracteriza es su rechazo del «aspecto de la sociedad occidental que pone el énfasis sobre la experiencia pública y no sobre la privada», y lo que desean es «proteger al individuo y a la imaginación individual en contra de la opresión impuesta por la sociedad industrial colectivista» (1972: 60); lo que los diferencia de los que LIPSET llama estudiantes radicales no es su mayor o menor activismo, sino su indiferencia o desdén por el mundo político, su negativa a militar en una acción positiva para cambiar las instituciones. En cambio, nada diferencia a radicales y *renunciators* en lo que se refiere al rechazo del *statu quo* y a la protesta pública contra el *establishment*. LIPSET escribe que «el grupo *renunciator* está implicado en alguna forma de conflicto generacional, de rechazo de las ideas tradicionales o conservadoras de sus padres, mientras que los radicales políticos provienen de familias liberales-izquierdistas. Naturalmente, ambos grupos comparten un rechazo radical de la sociedad convencional» (1972: 53). No es el momento de entrar a discutir aquí estas apreciaciones, quizás en exceso esquemáticas; lo que ha de destacarse es que, si bien *renunciators* y radicales coexisten a lo largo de la vida del movimiento estudiantil, su vaciamiento político implicó que muchos militantes radicales se privatizaran, desplazándose al ámbito del radicalismo cultural, dentro del cual algunos mantienen esas formas limitadas de militancia a que antes nos referíamos.

Pero no se trata aquí de profundizar en una taxonomía de los jóvenes opuestos al sistema, sino de indicar que el síndrome de la privatiza-

ción como rechazo de la política y de la lucha por la transformación de la vida pública ha existido siempre en el seno de la subcultura juvenil, y se ha generalizado de manera extraordinaria a partir de un determinado momento (que varía sin duda de país a país). Donde antes todo o casi todo era política y debate político, ahora no se encuentra sino indiferencia y pasividad, cuando no enfático rechazo. Y en este punto sí que existe un claro paralelo entre el radicalismo político inicial de los estudiantes norteamericanos y su posterior retirada a un radicalismo cultural ampliamente privatizado, y el radicalismo antifranquista de los estudiantes españoles y su reciente «pasotismo», interpretado muchas veces como «desencanto» de la democracia. En efecto, el antifranquismo fue el principal factor que catalizó la militancia política de los estudiantes españoles, y a su sombra se articularon todos los radicalismos propios del caso (marxismo, maoísmo, antiamericanismo, anticapitalismo, anarquismo, tercermundismo, etcétera); así, el fin de la etapa franquista privó de urgencia moral al compromiso militante con tales planteamientos, tanto más cuanto que la transición democrática no dio lugar a las esperadas circunstancias revolucionarias. Más que de un «desencanto» de la democracia, lo que sucedió es que la condición que mantenía en tensión la militancia desapareció.

PODRÍA decirse que el milenarismo funciona hasta que llega el milenio, y cuando éste se cumple deja de funcionar; la transición a la democracia vino a significar para muchos jóvenes españoles una especie de licenciamiento de sus preocupaciones políticas (que quedaban satisfechas, como es obvio, sólo en parte), y un marcado desplazamiento de sus posiciones radicales al ámbito cultural, predominando con mucho la privatización sobre la transferencia de militancia al ecologismo, al pacifismo, o a empeños análogos. Podríamos decir que en España sólo desde 1975 (o poco más tarde) adquiere su verdadera fisonomía la subcultura juvenil, antes parcialmente velada

por la alta politización que comportaba el anti-franquismo. Entre paréntesis, hay que indicar que no son cosa de ahora los tránsitos del radicalismo político al cultural, o viceversa: como muestra de esto último puede recordarse una anotación de las Memorias de AZAÑA referida a ciertos personajes del Ateneo, respecto de los que dice que «antes esta clase de gentes danzaban en el campo de las letras, y eran iconoclastas; ahora, como la política priva, y el tono es la revolución, son políticos y revolucionarios con muchas *erres*» (1980, I: 205); bien es verdad que AZAÑA se refiere a la cultura en el sentido de las artes y las letras, mientras que aquí hablamos de ella en términos antropológicos o sociológicos: pero tanto un caso como otro expresan un fenómeno similar.

La actitud de privatización, de «marcharse a casa», no comporta sin embargo la desaparición del deseo de participación, que puede ser considerado como otro rasgo característico de la subcultura juvenil; la privatización se refiere específicamente a la vida pública, a la militancia política, en tanto que la participación puede desenvolverse en todos los planos imaginables: desde los espectáculos, en donde «hay que borrar la distinción entre espectador y escenario», hasta la búsqueda de la experiencia compartida como fuente de conocimiento. La privatización no implica, pues, aislamiento: en ella los jóvenes pueden seguir siendo tan participativos como antes.

UN ÚLTIMO rasgo de la subcultura juvenil digno de ser subrayado es, precisamente, el narcisismo. Aunque con LASCH y DE MIGUEL consideremos en conjunto como narcisista la subcultura a que nos venimos refiriendo, la verdad es que las características hasta aquí aludidas podrían con todo derecho recibir el calificativo de románticas. Pero el componente narcisista tiene tal importancia que puede aceptarse sin mayores reparos la sinécdoque propuesta. El término utilizado no es, sin embargo, completamente satisfactorio, toda vez

que el decadentismo estético que connota en su utilización coloquial (muy lejana, por ejemplo, del sentido que Freud le atribuye) va sin duda demasiado lejos; tampoco parece oportuno denominar al fenómeno en cuestión «egocentrismo», por su homosemia con egoísmo; así que mantendremos aquí la palabra narcisismo para englobar una serie de extremos que, simplificando quizás demasiado, pueden ser reducidos a tres: el interés por el autoexamen, la preocupación por la realización personal y lo que BELL llama el «espíritu biológico consciente».

DE MIGUEL recoge un texto de RUBIN, según el cual «América atraviesa una fase de autoexamen masivo a nivel individual. Esta introspección está transformando de una manera pacífica los valores y actitudes de la clase media. Millones de personas han empezado a analizar profundamente sus propias vidas, sus estados corporales, sus relaciones sociales, sus objetivos vitales» (*apud* DE MIGUEL, 1979: 32). Lo que interesa destacar de tal análisis (seguramente no tan profundo ni tan masivo como creía RUBIN) es precisamente que se lleve a cabo, que la gente —y en particular los jóvenes— se haga cuestión de sí misma, y no acepte sin más lo que al respecto se les dice desde otras instancias: curas, médicos, maestros, anunciantes, filósofos, periodistas, poetas y políticos nos han venido diciendo sin tregua quiénes y cómo somos y, naturalmente, qué necesitamos y qué hemos de hacer. Pues bien, parece como si la gente, y la más joven en especial, tratase de hacerse por sí misma tales preguntas y de encontrar las respuestas apropiadas en un proceso de autoexamen en el que no se daría nada por supuesto.

Como consecuencia de tal análisis se produce una preocupación, a veces compulsiva, por la realización personal, una especie de mito que tiene que ver, sobre todo, con la autoexpresión (estética e impulsiva más que reflexiva), con la satisfacción inmediata, no postergada, de los deseos, necesidades o expectativas, y

con una actitud lúdica y hedonista, según la cual sólo el placer y el juego son importantes, y no hay que hacer aquello que no se encuentre valioso o no le divierta a uno. Bien es verdad que esta actitud, incompatible con el trabajo (o con casi todos los trabajos), sólo ha podido nacer y generalizarse en un medio muy especial: como señala DE MIGUEL, «la cultura juvenil que desvalora el trabajo, el mérito y la emulación pudo hacerlo en unas circunstancias únicas en el mundo: las que rodeaban a los estudiantes de buenas universidades americanas antes de la crisis económica que comienza en 1973 con la subida de los precios de la energía» (1979: 22). Pero una vez vigentes tales des-valores, siguen estando presentes en mayor o menor medida, pese a la crisis.

Además del autoexamen y de la realización (término éste que no carece de un tufillo cursi y suficiente), el síndrome narcisista se completa con el «espíritu biológico consciente» (BELL, 1977: 70), que consiste en una viva atención a las cuestiones del cuerpo, la salud y el sexo, y que implica una decidida ruptura con el concepto espiritual de la personalidad («somos nuestro cuerpo»), con la medicina tecnologicada (se vuelve a las terapias «blandas», e incluso precientíficas) y con la legitimidad exclusiva de las relaciones heterosexuales matrimoniales (el camino hacia la libertad se supone que pasa por la liberación de los impulsos sexuales reprimidos). El rechazo del tabaco y del alcohol, la afición al ejercicio físico, el gusto por cocinar, la adicción a determinadas dietas, el cuidado del atuendo (incluso cuando parece descuidado), el miedo a la contaminación, la orientación hacia productos «naturales», etcétera, son todos ellos rasgos procedentes de la nueva cultura que han encontrado un amplísimo eco en el conjunto de la sociedad, y que tienen su origen más o menos directo en ese «espíritu biológico» propio de la subcultura narcisista.

DEBE QUEDAR claro que las páginas inmediatamente anteriores carecen de toda pretensión exhaustiva, ya que su propósito se limita a destacar los rasgos de la subcultura juvenil (incorporados ya en alguna medida a la cultura adulta) que nos parecen más característicos. Existen inventarios más completos, detallados y detenidos (como, entre nosotros, el elaborado por F. ANDRÉS ORIZO: cf. 1980) que podrán sin duda ser consultados con provecho por el lector; se encontrarán en ellos las obligadas referencias a ciertos fenómenos (como el consumo de drogas, la recepción orientalista, el pacifismo, las religiones más o menos exóticas, la búsqueda de «señas de identidad», el comunitarismo, el antielitismo, etc.) que aquí han sido pasados por alto o meramente aludidos, no tanto por suponer que carecen de importancia como por entender que son adjetivos respecto de los mencionados: antirracionalismo, espontaneísmo, rechazo de la autoridad, privatización y narcisismo. En nuestra opinión, éstas son las características básicas de la que hemos dado en llamar subcultura narcisista, que entendemos propia de los jóvenes y más o menos digerida ya por el conjunto social (por más que el término, como hemos indicado más arriba, no sea quizás el más adecuado; tanto más cuanto que, como subraya MOYA, implica una manipulación sociologizante y una distorsión ideológica de una categoría analítica freudiana: cf. 1983: 18). Pero veamos con qué evidencia comparativa contamos acerca de los jóvenes españoles.

En primer lugar, el interés por la política. Recuérdese que la hipótesis que se está manejando es la de una politización y radicalización progresivas, vinculadas al antifranquismo, y que son sustituidas por una generalizada indiferencia a partir de la transición democrática, momento a partir del cual el radicalismo se desplaza al plano cultural. Pues bien, en cinco ocasiones desde 1960 hasta 1982 las *Encuestas de la Juventud* han preguntado a los entrevistados si se interesan por la política; sumando de una parte las respuestas de quienes dicen interesarse «mucho» y «bastante», y de otra las de quienes se interesan «poco» o «nada», los resultados son los siguientes:

**Tabla 7.4. Porcentajes de interés por la política**

	1960	1968	1975	1977	1982
Se interesan mucho o bastante .....	21,4	19	30	45	11,3
Se interesan poco o nada.....	76,4	78	70	54	86,9
N.S./N.C. ....	2,1	3	*	1	1,9
Total.....	99,9	100	100	100	100,1
(N)	(1.316)	(1.931)	(3.414)	(3.268)	(3.654)

\* Menos de 1 %.

Fuentes: Primera, Segunda Tercera, Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

ASÍ PUES, en los años 60 alrededor de un quinto de los entrevistados se interesan por la política, elevándose tal proporción hasta casi un tercio en 1975, y hasta casi la mitad en el año de las primeras elecciones democráticas; en cambio, para 1982 es ya sólo poco más de la décima parte de los entrevistados los que se interesan mucho o bastante por la política. Los datos, por consiguiente, confirman satisfactoriamente la hipótesis apuntada, pudiendo hacerse las siguientes precisiones:

- Nunca en los últimos veinticinco años ha sido el desinterés por la política tan grande como ahora: casi nueve jóvenes de cada diez se desentienden de ella; según parece, en pleno franquismo la política interesaba bastante más que en la democracia, pudiendo pensarse que tal interés fuera precisamente el que se expresaba en las posiciones antifranquistas.
- De todas formas, el interés por la política no alcanzó jamás en el mismo período a la mitad de la población juvenil: cuando más cerca estuvo fue en 1977, el año posiblemente más movido de la transición, en el que quienes manifestaron mucho o bastante interés llegaron al 45 %.
- No está de más observar que entre los momentos de opinión recogidos durante el período franquista, aquel en el que el interés por la política es menor coincide con el mítico 1968.

EN RESUMIDAS cuentas, la juventud española se ha mostrado poco interesada por la polí-

tica en el último cuarto de siglo (con la relativa excepción del tránsito del franquismo a la democracia), y ahora menos que nunca; lo que no tiene nada de extraño habida cuenta de la desertización política provocada por la dictadura y de que la polarización básica franquismo-antifranquismo fue el determinante esencial de la movilización política juvenil. Parece como si lo ocurrido en España fuese la superposición de un fenómeno transnacional (la generalización entre los jóvenes del radicalismo político y su posterior evolución hacia el radicalismo cultural) con otro de características puramente nacionales: la generalización del antifranquismo en ciertos medios juveniles y su extinción a partir de 1975 y, sobre todo, con posterioridad a 1977.

Ya se apuntaba más arriba que la movilización política antifranquista se articuló entre los jóvenes como un fenómeno izquierdista, con frecuencia de planteamientos revolucionarios. No ha de extrañar, por tanto, que el volumen de las posiciones de izquierda oscile de acuerdo con el de interesados en la política, incluso superando ampliamente a éste. En las encuestas de 1975, 1977 y 1982 se hizo la pregunta de la escala política izquierda-derecha (en los dos primeros años con diez posiciones y en el tercero con siete; nos hemos tenido por ello que limitar a comparar el porcentaje de respuestas en las casillas 1 a 5 con el de las casillas 6 a 10, en los casos de diez casillas, y el de las casillas 1 a 3 con el de las casillas 5 a 7, dividiendo a partes iguales el de la casilla 4, en el caso de siete casillas), con los siguientes resultados:



**Tabla 7.5. Porcentajes de autoubicación política en derecha e izquierda, por años**

	1975	1977	1982
Izquierda.....	46	81	32
Derecha.....	23	12	20
N.S./N.C.....	31	6	48
Total.....	100	99	100
(N)	(3.414)	(3.268)	(3.654)

*Nota:* Los porcentajes para 1975 se han recalculado sobre la muestra total, pues los publicados se refieren sólo al total de los que contestan la pregunta, que es de 2.354.

Fuentes: Tercera, Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

El sentido de los datos de la Tabla anterior coincide plenamente con el de las tres últimas columnas de la que recoge el interés por la política: un máximo de posiciones de izquierda en 1977 (y máximo interés por la política), un mínimo de izquierdismo en 1982 (y mínimo interés por la política), todo ello precedido por una situación intermedia en 1975, si bien mucho más próxima a la de 1982 que a la de

1977. Tal coincidencia pone de relieve que la curva de movilización política que tiene su punto más alto alrededor de 1977 es de contenido izquierdista o, como gustan de decir los norteamericanos, radical. Y que en su punto más bajo (1982) el izquierdismo, si bien supera a las posiciones derechistas, está bastante más cerca de ellas que en 1975. Por consiguiente, y a riesgo de limitarnos a confirmar lo evidente, hay que decir que en España, como en otros países, el movimiento juvenil fue, según sus protagonistas, un movimiento de ideología izquierdista, alcanzando su punto de máxima movilización en coincidencia con el año de las primeras elecciones democráticas, y su máxima desmovilización (o privatización) en la actualidad.

Conviene destacar que, salvo en 1975, toman posición en el espectro político más entrevistados de los que dicen interesarse mucho, bastante o poco por la política. Véanse los datos (que, como se acaba de decir, reúnen ahora no sólo a los que se interesan por la política mucho o bastante, sino también a los que dicen interesarse «poco»):

**Tabla 7.6. Comparación porcentual de interés por la política con autoubicación en el espectro político, por años**

	1975	1977	1982
Se interesan mucho, bastante o poco por la política.....	70	79	38
Adoptan posición en algún punto del espectro político.....	69	93	52

*Notas:*  
 1. Los porcentajes corresponden a preguntas diferentes.  
 2. Los interesados por la política incluyen aquí a los que lo están «mucho», «bastante» y «poco».

Fuentes: Tercera, Cuarta y Quinta Encuestas de Juventud.

SE APRECIA de los datos anteriores que ya en el momento en que es máxima la movilización política (en 1977) hay un 14 % de entrevistados que, pese a no interesarse *nada* por la política, se autoubican en el espectro izquierda-derecha, porcentaje que se mantiene exactamente igual en el momento de menor movilización política (1982). El fenómeno que ello permite destacar es, pues, el siguiente: al desaparecer el interés por la política arrastra

consigo incluso la autoubicación en algún punto del espectro izquierda-derecha; quienes se autoubican, tanto en 1977 como en 1982, son los que manifiestan tener algún interés, aunque sea poco, en la política, mas ese 14 % que no varía entre los dos años considerados y que, pese a situarse expresamente en la dimensión izquierda-derecha, dice no tener interés en la política. En otras palabras, que la alienación de la política sufrida por los entre-

vistados y puesta de relieve en 1982 es radical, en el sentido de que no conservan ni siquiera el reflejo de situarse en algún punto de la dimensión ofrecida. Y lo notable es que esto le sucede en 1982 a prácticamente la mitad de los entrevistados, cuando cinco años antes le sucedía sólo a un 6 %. El síndrome de privatización, de rechazo de la militancia política y de la cosa pública, es evidente; y aunque pueda discutirse si responde al manoseado «desencanto» con la democracia o a un conjunto de causas más complejo (como creemos y más arriba se ha apuntado), lo cierto es que coincide con la evolución experimentada por la subcultura juvenil en otros países. Y tampoco creemos que tal coincidencia implique, por así decirlo, una relación de causa a efecto, en el sentido de que el desinterés político de los jóvenes españoles venga determinado por el de los jóvenes de otros países; estará, sin duda, reforzado por él, pero responde a una dinámica autóctona.

En las encuestas de 1977 y 1982 se presentaban a los jóvenes varios pares de palabras para que dijese en cada caso cuál de las dos se correspondía mejor con sus ideas: por ejemplo, se les presentaba el par igualdad/libertad, pudiendo el entrevistado elegir una u otra, o afirmar que «ambas» estaban por igual de acuerdo con sus ideas. Pues bien, en varios de los pares propuestos la opción «ambas» carecía de sentido, por tratarse de términos excluyentes, antitéticos o alternativos, lo que sucedía con los pares clericalismo/anticlericalismo, monarquía/república y marxismo/no marxismo. Lo que llama la atención es que, siendo en 1977 el porcentaje de «ambas» muy pequeño en los tres casos, como era de esperar, alcanza, sin embargo, en 1982 valores del 20, el 19,2 y el 15,4 % respectivamente. No es fácil encontrar una explicación plausible para tales «respuestas absurdas», como no sea la de que el grado de alienación política es en 1982 tan grande que, o bien lleva a porcentajes importantes de entrevistados a no tomarse en serio la encuesta y contestar deliberadamente con una *boutade*, o bien el grado de confusión es extraordinariamente grande, hasta el

punto de no percibir la imposibilidad de asumir simultáneamente cosas que son alternativas. Pero en todo caso tales respuestas dejan escaso margen a la confianza en la solidez de las convicciones políticas de un quinto de los entrevistados; o, dicho de otro modo, lleva a pensar que muchos jóvenes han llegado a estar tan de espaldas a la política que les da igual contestar cualquier cosa.

De todas formas, no puede decirse que la rápida privatización que se manifiesta en 1982 haya arrasado con unas convicciones sólidamente establecidas entre los jóvenes españoles: piénsese que en una fecha tan tardía como 1975, sólo un 65 % de los jóvenes entrevistados optaban por que «todos nos preocupemos y seamos responsables de la política del país», esto es, por una fórmula participativa y democrática, en tanto que el 14 % optaba por fórmulas expresamente autoritarias (que un hombre o un grupo destacado «tenga la autoridad y decida por nosotros»), y el restante 21 % se refugiaba en el «no sabe, no contesta» (con igual porcentaje que en 1968). Parece como si la sensibilización a la política, e incluso la eventual militancia, hubieran sido entre los jóvenes fenómenos muy superficiales y fugaces, muy «espontáneos» (en el sentido lúdico del término), que si se generalizaron con rapidez en una coyuntura favorable, de igual forma se desvanecieron.

Nos hemos limitado aquí a examinar un aspecto muy concreto de la subcultura narcisista de los jóvenes españoles, la privatización, pero que parece de suma importancia; no es posible, con la evidencia empírica ofrecida por las encuestas disponibles, rastrear con solvencia la evolución de otros aspectos de dicha subcultura. No es descabellado, sin embargo, suponer desarrollos en cierto modo paralelos al examinado, pero no es posible documentarlos en este momento. En lugar de ello puede ser oportuno volver ahora brevemente sobre el tema de la no homogeneidad de los jóvenes, trayendo en este caso a colación un estudio cualitativo, no de encuesta.

---

## 7.5. *Subcultura e ideologías de clase*

---

EN EL PRIMER epígrafe del presente capítulo se sostenía que no puede forzarse la generalización de la subcultura juvenil presentándola como uniforme y a la juventud como homogénea: la existencia de una subcultura común coexiste con una serie de peculiaridades que responden a la diversidad de condiciones económicas, sociales y culturales en que viven los jóvenes, y en concreto a la clase social a que pertenecen.

De este modo, dentro de la subcultura generacional hay especialidades culturales vinculadas a las distintas clases sociales (lo que en el epígrafe llamamos «ideologías de clase») que pueden establecer diferencias importantes entre unos jóvenes y otros. Aquí vamos a examinar muy brevemente algunas de ellas, con la particularidad de que la información no ha sido obtenida por encuesta, sino a través de varios «grupos de discusión» reunidos en 1982, cuyo material ha sido analizado por ALFONSO ORTÍ, a quien seguimos de cerca en este punto. No es éste el momento, evidentemente, de referirnos a esta metodología cualitativa (vid. por todos IBÁÑEZ, 1979): baste recordar que se trata de un enfoque significativo-estructural basado en el análisis lingüístico-ideológico concreto e intensivo del discurso colectivo de un grupo sobre un tema dado. Los grupos de discusión a que nos referimos aquí fueron llevados a cabo precisamente para explorar tanto la existencia de un discurso juvenil hegemónico que expresara la presunta subcultura juvenil, como el despliegue de una diversidad de discursos ideológicamente diferenciados e incluso enfrentados.

EL PRIMERO de los grupos analizados estaba compuesto por jóvenes de familias urbanas de clase alta o media alta que se encontraban realizando estudios de BUP o COU con vistas a su ingreso en la Universidad. El discurso de estos jóvenes puede ser calificado como el de

la autorrealización juvenil, basado en la reproducción y valores de la profesionalización burguesa, y en ese sentido tiende a constituirse en el discurso dominante en la medida en que permea la cultura establecida y los medios de comunicación. En efecto, aunque el acceso a la Universidad y la eventual profesionalización a través de un título superior siguen limitados a una minoría de la población juvenil, «las expectativas simbólicas inherentes a un currículum universitario arquetípico —graduación, integración y éxito profesional, constitución de una familia de nivel «burgués» medio, etc.— vienen a ser consideradas tácitamente como el modelo de referencia del modo de socialización juvenil vigente» (ORTÍ, 1982: parágrafo 5, pág. 12). Como enseguida veremos, esta visión individualista y abstracta de la ideología juvenil de la reproducción burguesa no puede ser considerada como la única subcultura y discurso expresivo de los jóvenes; tal ideología, por otra parte, se encuentra apoyada en lo que ORTÍ llama un «excedente familiar» (ante todo económico, pero también cultural, de poder e influencia, etc.) como plataforma del proceso de socialización del adolescente para su incorporación al mercado de trabajo y al orden social establecido (ORTÍ, 1982: *ibidem*, 14-15).

EL SEGUNDO grupo de discusión estaba integrado por jóvenes de familias urbanas obreras que, por causa sobre todo de su propia situación familiar, no estuviesen estudiando BUP ni COU ni tuviesen proyectado acceder a la Universidad. Los jóvenes en cuestión se encontraban trabajando (como aprendices, peones u obreros cualificados), o en paro o búsqueda de trabajo, sin excluir su compatibilidad con algún estudio de formación profesional. Se trata aquí, pues, de hijos de obreros manuales que constituyen ellos mismos fuerza de trabajo manual. Pues bien, el discurso de estos jóvenes no es el de la autorrealización profesional, sino el de la solidaridad comunitaria, impuesto, a juicio de ORTÍ, por la lógica de la necesidad de las carencias de la familia obrera, y co-

locado un tanto «a la defensiva» entre los valores de la profesionalización burguesa y el consumismo. Aquí no habría excedente familiar alguno, sino, por el contrario, una fuerte limitación a la promoción social, dada la temprana incorporación de estos jóvenes al mercado de trabajo para colaborar al mantenimiento de la economía familiar, necesidad expresada simbólicamente como una deuda que ha de ser restituida a la comunidad familiar: los jóvenes hijos de familias obreras han contraído una «deuda familiar», ya que los padres les han dado todo lo que han podido; de aquí que a una cierta edad se imponga la «restitución inmediata de la deuda», contribuyendo el joven con su esfuerzo personal al mantenimiento familiar. Lo que implica anticipar la madurez del joven e institucionalizar la reproducción familiar de la condición obrera, y al mismo tiempo dificultar la existencia de un estrato juvenil uniforme por encima de las diferencias sociales, en la medida en que los jóvenes obreros se encuentran estrechamente ligados al mundo adulto y a sus cargas y responsabilidades (ORTÍ, 1982: *ibidem*, 24).

UN TERCER grupo se concibió como delimitación entre los grupos burgués y obrero, para explorar la posible continuidad de la subcultura juvenil por encima de las determinaciones de clase. Estaba compuesto por jóvenes pertenecientes a situaciones sociales intermedias o fluctuantes, caracterizadas por una cierta ambivalencia entre trabajo y estudio o, como dice ORTÍ, por una más o menos próxima o definitiva reclasificación social profesional dependiente de su rendimiento en los estudios y de la presencia de la alternativa constituida por el trabajo. Se reclutó, pues, a los jóvenes de este grupo entre las llamadas clases medias bajas urbanas (empleados de oficina, tenderos, trabajadores autónomos, etc.), y en su discurso expresaron, como era de esperar, una situación social intermedia fluctuante entre la identificación (ascendente) con la mentalidad de autorrealización burguesa, y la identificación (descendente) con el mundo de la condición

obrero. O, en otra dimensión, entre la prolongación de la adolescencia a través de los estudios y la incorporación al mundo adulto a través del trabajo. Del mismo modo se puso de manifiesto la contradicción entre el universo simbólico del ocio y del consumo, reforzado por una televisión burguesa, cosmopolita y «mundana», y las condiciones reales de supervivencia juvenil en los espacios urbanos obreros, fuente palmaria de toda suerte de conflictos.

El estudio a que nos venimos refiriendo (y del que no recogemos sino un sucinto resumen) puso en claro la existencia de una polarización ideológica en la subcultura juvenil, determinada por la divisoria clasista básica de nuestra sociedad, entre un discurso juvenil burgués hegemónico y un discurso juvenil obrero subordinado, orientado el primero a la autorrealización personal en una actividad profesional de titulación superior, y el segundo a la solidaridad familiar comunitaria. El discurso burgués se produce entre jóvenes estudiantes hijos de familias de clase alta y media alta encaminados a la Universidad, en la que van a prolongar su adolescencia; y el discurso obrero entre jóvenes trabajadores hijos de familias obreras que van a incorporarse de inmediato, si no lo están ya, al trabajo o a la búsqueda de trabajo, cancelando con ello su adolescencia. En uno y otro caso, las circunstancias objetivas condicionan, y el discurso legitima, un mecanismo de reproducción social que deja poco lugar para el cambio. Las posibilidades de éste se perciben más claramente en el discurso de los jóvenes procedentes de la clase media baja tradicional, justamente por su condición de oscilante e intermedio entre una ideología dominante (la de la autorrealización) y otra subordinada (la de la solidaridad). En esa situación intermedia, el autor al que aquí seguimos percibe dos discursos emergentes: el que llama «regeneracionista pequeño burgués», que parece intentar una mediación entre las ideologías burguesa y obrera, y un discurso de «indiferenciación consumista», que intentaría absorber y unificar todas las actitudes e ideologías juveniles.

LO QUE todo ello revela, en resumen, es el hecho de la diversidad ideológica existente entre los jóvenes en función de la clase social a que pertenece su familia; diversidad que, como es obvio, viene determinada por sus distintas condiciones materiales de vida (estudio *versus* trabajo), por la diferente configuración de su inmediato futuro (prolongación de la adolescencia *versus* incorporación al mundo adulto), y por sus perspectivas a más largo plazo (reproducción de la posición social burguesa u obrera). Pues bien, sin que ello implique negar la existencia de una subcultura generacional juvenil, que en forma más o menos intensa englobaría a todos los jóvenes, lo cierto es que coexisten en su seno diferencias ideológicas fundamentales derivadas de la desigualdad social, que sólo superficialmente pueden parecer atenuadas por los comunes rasgos generacionales. Como tantas otras veces, se entrecruzan aquí dos divisiones sociales, la generacional y la clasista, una y otra determinando los aspectos culturales que nos interesan. No es el momento de discutir hasta qué punto una línea de fractura prima sobre otra, o en qué medida sería legítima una actitud reduccionista en favor del criterio edad o del criterio clase: lo que aquí nos interesaba era mostrar que la indudable existencia de una subcultura juvenil es compatible de hecho con diferencias ideológicas importantes entre los jóvenes, diferencias que son directa consecuencia del lugar que unos y otros jóvenes ocupan en la estructura social.

---

## 7.6. Algunas conclusiones

---

ES CURIOSO observar que REICH, el celebrado autor de *The Greening of America* (1971), a la hora de indicar los rasgos que caracterizan a la que llama «conciencia III», empieza refiriéndose a la libertad y comodidad del atuendo y a los adornos que se le añaden, para pasar de inmediato a la noción de carrera profesional, identificada no como el ascenso a tra-

vés de líneas jerárquicas o de responsabilidad, sino como recolección de variadas y dispersas experiencias de manera totalmente anticompetitiva; ello responde, por otra parte, a la convicción de que la mayoría de los trabajos posibles carecen de sentido y son degradantes. A continuación se refiere detenidamente a la música (electrónica) como el principal medio de expresión de la conciencia III, para pasar enseguida a exaltar la idea comunitaria, o más bien el sentimiento cuasitribal del «nosotros»; y por fin el aspecto final que se nos trae a colación es la autoconciencia, en cuyo favor actúan, según nos dice, las drogas psicodélicas y el contacto con la naturaleza (cf. 1971: 198-220). Todo ello, presentado por el autor como la conciencia de nuestro tiempo, tiene sin embargo un fuerte perfume de ingenuidad adolescente, de falta de maduración, de patético «peterpanismo». Como ha sabido ver DE MIGUEL, se trata de un movimiento que «en lugar de preparar a los jóvenes para la vida quiere hacer que la vida sea joven» (1979: 51); quizás, en efecto, una de las razones por las que este *florecimiento* irrita con tanta frecuencia a los adultos es la manifiesta no-preparación para la vida que difunde entre los jóvenes. Y con ello queda dicho que se trata de un movimiento de jóvenes y para jóvenes, por más que algunos de sus rasgos puedan haber sido importados por la cultura adulta.

Pero la «conciencia III» de REICH, pese a su amplia difusión entre los jóvenes —convenientemente comercializada en muchos casos— constituye, a efectos del cambio social, un fenómeno más limitado que la «cultura narcisista» que describe y critica LASCH. Para éste, lo que sucede es que «la sociedad burguesa parece haber agotado en todas sus partes su caudal de ideas constructivas. Ha perdido tanto la capacidad como la voluntad de hacer frente a las dificultades que amenazan destruirla. La crisis política del capitalismo refleja una crisis general de la cultura occidental, que se manifiesta en una generalizada desesperanza de comprender el curso de la historia moderna o de sujetarlo a una dirección racional» (1979: XIII). No se trata, pues, de un fenóme-

no juvenil, esto es, del rechazo generacional de una sociedad juzgada insatisfactoria, sino de una crisis social general en la que el mundo moderno contempla el futuro sin esperanza, por lo que, evidentemente, no puede transmitir a los jóvenes una actitud de la que carece. Para LASCH, la cultura del individualismo competitivo, que ha caracterizado hasta ahora nuestra vida, está muriendo, y en su decadencia ha llevado la lógica del individualismo hasta el extremo de buscar la felicidad en términos de una preocupación narcisista con el propio yo: la «revolución cultural» de corte narcisista «reproduce los peores rasgos de la decadente civilización que afirma criticar», de tal suerte que «cualquier crítica de la sociedad contemporánea que quiera ir más allá de la superficie ha de criticar al mismo tiempo mucho de lo que corrientemente se entiende como radicalismo» (1979: XV-XVI). Los narcisistas no tienen interés por el futuro, y su pobreza ideológica se ha desentendido de la tarea de conformar la realidad al concentrarse en la vida interior del propio narcisista. Frente a todo ello, LASCH (que no en vano es historiador profesional) busca justamente en el pasado la experiencia histórica que haga posible encarar con esperanza el futuro. Y por lo que respecta a la conformación de la realidad, el fenómeno de la privatización no es tanto una consecuencia del narcisismo como de la desintegración de la vida pública.

Pues bien, una vez más nos encontramos con la idea, ya apuntada anteriormente, de que la subcultura juvenil, incomprendida y temida por los adultos, es una consecuencia de la crisis por la que atraviesa la cultura adulta. Incluso el propio REICH, tan escasamente predisuesto a ello, admite el fenómeno: «Los padres han contribuido, sin quererlo, al rechazo de la sociedad actual por sus hijos. No a través de sus palabras, sino con sus acciones, actitudes y modos de vida» (1971: 187). La subcultura juvenil, en la medida en que se manifiesta como opuesta o marginal a la cultura adulta, no es sino un síntoma (o una consecuencia) de la crisis de ésta. Somos los adultos, nos guste o no, los causantes de la situa-

ción: la razón de la mayor o menor discontinuidad cultural hay que buscarla en la propia cultura que se transmite, incapaz de garantizar adecuadamente su reproducción (con una mayor o menor tasa de cambio) en las generaciones jóvenes. Como dice BALANDIER, «la cuestión de las relaciones de las generaciones es central, porque expresa brutalmente el problema de la reproducción social» (*apud* MOYA, 1983: 24). A mayor agotamiento de la cultura para «dar respuesta a los problemas de la vida y de la muerte» en una sociedad, mayores dificultades para su transmisión a las nuevas generaciones y, por ende, para la reproducción social: y todo ello se expresa en el conflicto generacional.

HASTA TAL punto esto es así que, como se ha dicho, los propios mecanismos de la reproducción social devienen mecanismos colectivos del cambio social, y las instituciones de la enseñanza media y superior provocan «un proceso de signo contrario al pretendido por los ideales clásicos de la pedagogía: en lugar de producir la paulatina identificación de los adolescentes con el mundo adulto, dispara explosivamente su contestación radical» (MOYA, 1983: 22), fracasando así la reiteración simbólica del orden social de los mayores en los jóvenes. Y conviene repetirlo: el origen de tal situación no está en los jóvenes (que no se han convertido bruscamente en malvados o anormales), ni en las instituciones destinadas a la reproducción social, sino en la propia cultura que se transmite: su crisis se pone de manifiesto de manera privilegiada en el fracaso (relativo, por supuesto) de la transmisión. Como al hilo de un argumento parecido dice MARGARET MEAD, la cuestión no está en el aprendizaje de los niños, sino en el comportamiento de los adultos (1977: 21).

Pues bien, resulta imposible documentar todas estas afirmaciones con la evidencia empírica comparativa que sería necesaria, y de la que no se dispone (y menos aún para el caso español). Habremos, pues, de cerrar este capítulo

lo sobre la subcultura juvenil en clave de interrogante, en el bien entendido de que las reflexiones que anteceden, y que se presentan con evidente desenfado como conclusiones, van directamente encaminadas a desplazar la atención de un fenómeno sin duda importante, pero considerablemente adjetivo, a otro fenómeno que entendemos debe estimarse capi-

tal: el de la crisis de los valores, normas, símbolos, ideas y creencias en que hasta ahora hemos vivido, y que se revelan progresivamente incapaces de dar respuesta a los problemas de nuestra vida. La subcultura juvenil, en la medida en que rechaza o se desvía de la cultura vigente, nos advierte de ello y pone en cuestión la continuidad social.