

RECENSIONES

O. CARLOS STOETZER: *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1966.

Un considerable acopio de materiales interpretados sistemáticamente ofrecen una visión panorámica del período de la independencia (1789-1825) desde el punto de vista del desarrollo de las ideas políticas en aquel continente. Escrita inicialmente como tesis doctoral presentada en la Universidad de Georgetown bajo el título «La influencia del pensamiento político europeo en América española: el escolasticismo y la época de la Ilustración, 1789-1825», esta versión española es más reducida, ocupándose directamente de la problemática referente a los países hispánicos. Los antecedentes ideológicos correspondientes al pensamiento europeo anterior se dan por supuestos, salvo unas consideraciones introductorias sumarias sobre el pensamiento político español, en los siglos XVII y XVIII en razón de que la idea central del autor es que fué la influencia ideológica española la que sembró las ideas que justificaron y alentaron la emancipación, hasta el punto de que las corrientes netamente europeas sólo tuvieron vigor cuando fueron reinterpretadas desde la peculiar ideología hispana. El origen ideológico de la emancipación hay que buscarlo en una consciente oposición a ideas no conformes con el pensamiento tradicional español. Stoetzer insiste constantemente en este hecho apoyándolo en abundantes pruebas documentales. De otra manera no sería posible la cabal comprensión del proceso emancipador.

Cierto que las corrientes liberales en sus variadas versiones, el ejemplo de la Revolución francesa y el cesarismo napoleónico, el utilitarismo benthamita y el conservadurismo de Burke no sólo no fueron desconocidos en Hispanoamérica si no que fueron tomados frecuentemente como modelo. Pero el espíritu y la forma de interpretarlos y las razones, incluso por las que a ellos se acudía, eran hispánicas. Destaca el autor la influencia que tuvo la Constitución gaditana de 1812. En ella, sobre la base profunda del pensamiento político tradicional español, que se considera restaurado con este

documento, se funden tíbiamente las influencias de Rousseau y de los revolucionarios, el constitucionalismo de Locke y de Montesquieu y las aportaciones peculiares de la Ilustración española. Las mismas ideas de Bentham, quien tanto predicamento tuvo en los países hispánicos en aquella época, fueron rechazadas tan pronto como se manifestó su difícil acomodo con los predominantes conceptos tradicionales. La propia Constitución española influyó en Hispanoamérica mucho más directa y profundamente que cualquier otro ejemplo.

Los ideales liberales, sobre todo los democráticos, que divulgara en Europa la Ilustración, tenían, por lo menos en un sentido, fuentes propias en las tradiciones españolas de la escolástica. Según éstas, el poder tiene su origen, ciertamente, en Dios, pero es el pueblo quien lo detenta y, por tanto, los gobernantes, como depositarios del mismo, tienen que usarlo correctamente conforme a aquel principio de la soberanía popular.

Las corrientes escolásticas perduraron en la América hispana —el autor no se ocupa en esta obra de la América portuguesa, salvo ocasionalmente— con mayor vigor aún que en la Península donde la entronización de los Borbones supuso un corte radical con la tradición. Un ejemplo típico lo constituye la cuestión de los jesuitas quienes enseñaban, siguiendo especialmente a Suárez, la conocida doctrina escolástica de la soberanía popular, por lo que chocaron con las ideas absolutistas de la nueva dinastía, adepta a las prácticas del despotismo ilustrado. Stoetzer viene a confirmar la idea de Ortega de que el reinado de Carlos III fué típicamente antiespañol. Este Monarca puede ser considerado, en este sentido, como el verdadero libertador de América o, por lo menos, como el precursor. En su reinado se introdujeron en España las doctrinas despóticas elaboradas en Europa a favor del absolutismo monárquico, llegando a ser la ideología oficial. Aparece una clase dirigente que, ciertamente, pretende reformar al país, pero a cambio de imponer hábitos contrarios a las ideas que, con mayor o menor eficacia, eran consuetudinarias en la Península. La mente hispánica, armonizada la fe y la razón en las doctrinas de los grandes escolásticos, desconfiaba instintivamente de las doctrinas de Maquiavelo y Bodino, favorables al estatismo, aunque es cierto que, como la defensa de la religión exigía un mayor grado de autoridad política, doctrinas populares en el siglo XVI como las del tiranicidio no fueron aprobadas en la centuria siguiente. Sin embargo, en América, el pensamiento de aquel siglo estaba vivo, a pesar del énfasis en la autoridad civil.

En cierto modo la temática de las dos Españas procede de una consideración similar: la parte auténticamente tradicional, que era la que se basaba en el principio de la soberanía popular y de la libertad frente a todo género de absolutismo, aunque, por la concurrencia de circunstancias muy concretas

admitiese el refuerzo de la autoridad política, y la España oficial del siglo XVIII, declaradamente absolutista y favorable —precisamente por la perduración de aquéllas en la conciencia española— al despotismo, pero cuya mayor razón consistía en el evidente atraso material derivado de la actitud defensiva anterior. De hecho, sin embargo, estas filosofías modernas —galicismo, regalismo, jansenismo— no calaron en el pueblo, como lo demostró el levantamiento popular contra Napoleón, mas a la larga, escindieron al país en un bando en el que se mezclaban el liberalismo, cuyas raíces y ambiente eran escolásticos más que modernos, y el absolutismo que, pretextando defender tradiciones —que sólo podían ser las de la soberanía popular— en realidad era fiel a los postulados borbónicos. Mientras que la España popular aún a principios del siglo XIX se parecía tanto a la del siglo XVI como observó Humboldt, parte de las clases dirigentes en su afán de modernizar al país escogieron el modelo borbónico cuando ya era discutido en la propia Francia. El despotismo ilustrado exaltaba cínicamente la prerrogativa real y, si encontró en España un campo favorable, debido al autoritarismo de los Austria en defensa de la religión, jamás fué justificado por los mejores pensadores españoles, como Feijoo, tan abierto, por otra parte, a la crítica científica, pero que recalcó la naturaleza diabólica del Poder, por lo que insistió —contra Hobbes— en que el Rey es un hombre como cualquier otro. Pero nunca se atacó a la Monarquía, ni siquiera apoyándose en las ideas del contrato social.

Carlos III fué el déspota ilustrado por excelencia. Escogió sus ministros entre partidarios de la Ilustración en lo que ésta tenía de ilustración del pueblo pero sin el pueblo, idea en la que, como apuntara Ortega, iba envuelta «una mezcla de afecto y desprecio». Que las reformas eran necesarias nadie lo discutía, hablando en términos generales. Pero eran muchos los que se negaban a admitir que en esto se fundamentara la exaltación de la prerrogativa regia. De ahí el ataque de los *philosophes* españoles contra las antiguas teorías que culminó con la expulsión de los jesuitas, la supresión de las cátedras y el cierre de sus colegios, lo cual fué, en conjunto, mal recibido, especialmente en América. A ésta, la Ilustración llegó a través de la Península y, por tanto, tamizada también por el pensamiento tradicional.

La expulsión de la Orden no sólo fué contraproducente en América, por razones más o menos afectivas, si no por que los modernos movimientos, como el científico, por no hablar de las doctrinas políticas en lo que eran perfectamente asimilables a las viejas doctrinas medievales, fueron promovidos por ellos, notándose, precisamente a fines del siglo XVIII, un cierto avigoramiento de las ideas escolásticas. La expulsión de la Compañía, afirma Stoezter, «cortó la historia de Hispanoamérica en dos partes diferentes».

En primer lugar por que, como educadores, no pudieron ser sustituidos,

no sólo en sentido material --ciento veinte colegios tuvieron que ser cerrados-- si no por la superioridad de sus métodos educativos que admitían comparación con los del Viejo Continente. «Al partir de América dejaron un vacío que le fué imposible llenar a la sociedad contemporánea.» Además, muchos de ellos se convirtieron en una fuerza poderosa favorable al movimiento emancipador y abiertamente contrario a los métodos del despotismo ilustrado monárquico.

Este no se limitó a socavar las costumbres e ideas tradicionales. Conforme a la práctica borbónica «estrechó la administración y la centralizó desde Madrid» siguiendo el modelo francés. Creó una casta de virreyes militares, «altamente despóticos y ansiosos de llenar sus propios bolsillos», bien diferente del tipo de gobernador que predominó bajo los Austria. Esta línea de la Ilustración favorable al despotismo fué la que, en definitiva, se impuso oficialmente, frente a la otra que puede considerarse como auténtica Ilustración española y que pudiera simbolizarse en Jovellanos y que pretendía, sobre la base firme y popular de las ideas tradicionales, aceptar las ideas modernas en cuanto continuaban la tradición europea que se remonta a la Edad Media. La Ilustración española fué, en este sentido, hostil a las pretensiones absolutistas y centralizadoras de la nueva dinastía y sus adeptos. Sin embargo, fué ésta la que dirigió los destinos políticos de los españoles de ambos mundos e impuso una estricta censura, tanto en España como en América, contraria a todos los escritos y documentos desfavorables a la autoridad civil o que criticasen a jansenistas, regalistas y masones, que eran quienes se beneficiaban del sistema despótico. Esto, a primera vista, suele hacer pensar que el movimiento ilustrado español y el emancipador se relacionan íntimamente con las corrientes ilustradas europeas, pero la verdad es que su penetración no fué nada profunda como lo probaron tanto la mentalidad de la Guerra de la Independencia frente a Napoleón como la de los movimientos que en América preludivieron la emancipación. No es ni siquiera exacto que la Inquisición se dedicara a perseguir las obras de la Ilustración y de sus difusores. Al contrario: por oponerse al régimen despótico fué no sólo expulsada la Compañía de Jesús (1767) sino que se persiguió a magistrados como Domingo Valcárcel o Pedro de Tagle y Bracho, a obispos como el carmelita descalzo Díaz Bravo y a ministros como Jovellanos y se prohibieron las doctrinas de la Alta Escolástica que Campomanes calificó como de heréticas y subversivas, difundiéndose, en cambio, concienzudamente las ideas absolutistas, exaltándose el derecho divino de los reyes y la obligación de la obediencia pasiva; ejemplo típico fué el *Catolicismo real* del carmelita José Antonio de San Alberto, obispo de Córdoba y luego de Charcas. Llegose hasta a decretar la confiscación de bienes y la pena de muerte por la mera posesión del retrato de San

Ignacio de Loyola (Decreto real de 3 de diciembre de 1769), aunque se toleraba la publicación de obras como las de Solórzano Pereira, de tendencias regalistas, que favorecían los intereses de los déspotas. Sin embargo, en las Universidades continuó predominando el escolasticismo, pues los estudiantes que reemplazaron a los jesuitas y a los perseguidos por enseñar el derecho de rebelión y el tiranicidio, estaban influidos por el espíritu tradicional.

En estas líneas es como hay que explicarse la formación de las Juntas, con ocasión de las guerras napoleónicas. Su establecimiento fué «una expresión de las viejas teorías escolásticas respecto al origen de la autoridad civil del *pactum translationis* suareciano».

En efecto; como el soberano estaba prisionero de los franceses y, por tanto, incapacitado para ejercer el poder que el pueblo le había transferido, la autoridad volvía a la fuente popular, justificándose que el pueblo asumiese la autoridad civil hasta el regreso del Rey o mientras no se encontrara otra solución constitucional para resolver la crisis monárquica. En tales Juntas, cuando, por idénticas razones, se propagaron por América, se incubó, de manera indirecta, la tesis de la separación. La Junta Central de Aranjuez o Junta Suprema, cuando en ella figuraron dos delegados de cada una de las establecidas, fué la primera que proclamó la igualdad de derechos entre la América española y España, disponiendo también que en su seno deberían estar representadas las provincias de Ultramar.

El influjo de Suárez fué inmenso en éstas, ya desde el siglo XVI, aunque, a veces, combatido por el tomismo y no sin algunas conexiones con el cartesianismo. La expulsión de los jesuitas fué la razón de que la fraseología revolucionaria del siglo se introdujera en las teorías escolásticas que continuaban manteniendo los exiliados que deseaban regresar a su patria, motivo que les llevó a cooperar con el rousseauiano y jacobino Francisco de Miranda, por ejemplo, aunque, por lo demás, muchos de los revolucionarios hispanoamericanos fueron discípulos directos de los jesuitas. En algunos casos el clero encabezó las sublevaciones. La negativa de las Cortes españolas al secretario de Morelos, que pretendía que se autorizase el regreso de la Compañía, fué una de las causas determinantes de la sublevación de Nueva España.

«La Revolución en la América española --afirma rotundamente el autor-- no es, definitivamente, el resultado de las ideas políticas de Inglaterra y Francia ni está directamente relacionada con las revoluciones norteamericana y francesa. La Revolución no fué, en un sentido absoluto de la palabra, ni anti-española -- si bien, naturalmente, existió esta pauta--, ni fué antimonárquica ni antimonopolista.» El nacionalismo localista, cuyo vigor ya observará agudamente Humboldt, la política centrista de la Corte madrileña, la estratificación social excesiva, que la política del despotismo ilustrado acentuó, ya que ten-

día a mantener una casta superior de funcionarios peninsulares aislada del resto de la población, la opresión fiscal impulsada por Carlos III y sus ministros multiplicando impuestos y monopolios comerciales, fueron las causas principales del descontento que se polarizó cuando la abdicación de la Casa de Borbón en Bayona, con lo cual, según las doctrinas tradicionales, el Poder volvía al pueblo, que había designado al Rey como su Soberano. La posterior reacción absolutista, al regresar Fernando VII, convirtió a los realistas en extremistas, al poner en práctica métodos no conformes con las ideas hispánicas del Gobierno. Esto, junto con el posterior establecimiento de un Gobierno liberal (1820-1823), anticlerical y masónico, aceleró el curso de las ideas revolucionarias hacia la independencia.

La misma forma de gobierno republicana que se extendió rápidamente por todo el Continente se debió, en gran medida, más que a un consciente antimonarquismo, al creciente desprestigio de la dinastía borbónica. Por otra parte enlazaba perfectamente con las tendencias liberales y democráticas de Ribadeneira, Saavedra y Fajardo, Vitoria, Mariana, Suárez y también —podrían añadirse— de un Quevedo o de un Vázquez de Menchaca.

Así, el autor del *Catecismo político cristiano*, bien conocido en Chile, recoge de manera clara, el pensamiento político de la Alta Escolástica, y declara que la Monarquía no es la mejor forma de gobierno puesto que fácilmente puede convertirse en tiranía y recuerda que las Cortes españolas fueron destruidas para establecer el despotismo.

La constante invocación de títulos jurídicos basados en las antiguas leyes españolas, como las *Partidas*, las doctrinas políticas que son realmente una síntesis del pensamiento escolástico y las ideas modernas —a veces, de éstas, sólo quedan la forma—, la psicología de los caudillos militares, típicamente hispana, el mismo desarrollo ideológico del proceso que llevó a la ruptura de los lazos con la Península, excelentemente descrito por Stoetzer, deben prevenir juicios y asegurados sobre el carácter de la emancipación. Los problemas peninsulares y los de las provincias de Ultramar fueron comunes y las influencias de otro origen son las normales en todo proceso histórico y no es lícito exagerarlas. La independencia de la América española, tal es la tesis central de esta importante obra, tuvo lugar en un marco y por unas vías típicamente hispánicas.

D. NEGRO

MILTON FRIEDMAN: *Capitalismo y libertad*. Rialp. Madrid, 1966.

La mayoría de los liberales, en la actualidad, defienden ideas opuestas a las del viejo liberalismo. No se interesan por la propiedad privada de los medios de producción y por la organización económica de tipo familiar, y hacen lo posible a favor de las grandes concentraciones que exigen una gerencia económica, sistema por el que manifiestan el mayor entusiasmo. Consideran reaccionarios a quienes no comparten sus ideas, tendentes a una creciente regimentación de la vida, especialmente en el campo económico y, al mismo tiempo, suelen ser partidarios de un Gobierno todopoderoso y de medidas que extienden el ámbito de competencia de la burocracia oficial y de las entidades y organismos dependientes del Gobierno. Son, a la vez, herederos del optimismo progresista y creyentes en «el Estado que marcha por sí solo». Piensan que el aparato burocrático puede sustituir la política y la libre iniciativa individual con notoria ventaja. Una suerte de fatalismo da corte darwinista en el sentido de que hay un ritmo inexorable en la evolución de las cosas, les lleva a ver en el «aparato» el instrumento más adecuado para que aquel ritmo no se tuerza. Simultáneamente, con moral indignación, excluyen la segunda parte del darwinismo, la que, en rigor, dentro de éste, es el motor de la evolución: el proceso espontáneo de selección. Suponen que con declararse a favor de la libertad los medios que emplean son indiferentes. Sostienen que el socialismo y la verdadera democracia son equivalentes sin darse cuenta de que, a la larga, son incompatibles, a causa de los medios cuyo uso inexcusable es, precisamente, lo que caracteriza todas las formas de socialismo. Preocupados por las libertades «reales», por la democracia «verdadera», pierden de vista que es de las libertades «en sentido formal», de la democracia «formal», que presuponen la igualdad ante la ley y su aplicación con carácter general y sin excepciones ni distinciones de grupos o individuos, de donde nace el anhelo de las primeras, como correlato de estas últimas. Consideran que la ciencia, el conocimiento científico, para ser más exactos, debe suplir las decisiones individuales, en las cuales son más importantes la imaginación y las pasiones que el «conocimiento» y cuya forma de realizarse es lo que da sentido a la responsabilidad moral. En consecuencia, fomentan continuas intervenciones o las exigen sin reservas por que suponen que el mero conocimiento racional es exacto y, por lo tanto, más eficaz. El Estado o el Gobierno llegan a merecer su mayor consideración y a ser prestigiados como la fuente del bien y se olvida una larga tradición europea que recela grandemente del Gobierno y de la extensión de sus facultades; tradición que descansa en la idea de que el Poder es indefinible pero, a ciencia cierta, es sin duda algo demoníaco.

El hombre común, el hombre corriente, el que, además de sus conocimientos especiales, profesionales, se preocupa de los asuntos del bien común —en lo cual se opone al hombre masa, al decir de Friedrich—, cuando piensa en sus intereses particulares, llega a la conclusión de que lo que le conviene, *en el aspecto económico de su vida*, es aumentar su capacidad de consumir, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo. En otros términos, que la finalidad de la economía política debiera de ser, lógicamente, el aumento del consumo en términos individuales y no una técnica de la producción que es en lo que se transforma en la mente de los arbitristas. Al hombre común no le resulta fácil comprender esta contradicción entre su lógica personal, sus intereses particulares y la realidad.

El hombre común es el hombre democrático; no el masificado sino el dueño de sus propias decisiones y de una cierta capacidad de razonamiento. Y, sin embargo, un libro como el de Friedman le sorprendería pues ha llegado a ser habitual la idea de que el hombre común no entiende nada de sus personales intereses y voliciones, que debe confiar a los expertos, a la burocracia oficial, su determinación. Es por eso alentador que un economista como el escritor norteamericano presente en forma sencilla y clara, sin mengua de la solidez argumental, ideas poco gratas, ciertamente, a la mayoría de los «liberales» actuales. No rehuye las cuestiones ni entra en ellas con ánimo conciliador sino con razonamientos de lógica estricta apoyados en los hechos.

La libertad carece de sentido en las relaciones entre cosas y, relativamente, hasta entre grupos de hombres, pues se refiere a las relaciones entre la gente. La libertad «no tiene sentido para un Robinson Crusoe en una isla desierta». Todo lo que modifica o determina las relaciones entre los hombres es una restricción de la libertad. Sin embargo, es indiscutible la necesidad de una cierta determinación que permita basar en ella un mínimo de seguridad, pues, según es la naturaleza humana, «el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente», escribe el economista de Chicago, es un requisito básico.

La cuestión, empero, no es sólo el grado de esas restricciones o reglamentaciones sino a qué órdenes puede afectar. Las que son meramente políticas parecen indiscutibles si no pasan de garantizar el mínimo de seguridad y de igualdad exigible pero de forma que reste un ámbito de suficiente libertad que permita, simultáneamente, controlar el Gobierno, e incluso, llegar a la revocación del mandato otorgado. La cuestión más difícil se presenta cuando, con el pretexto de la libertad «real» —que tiende a ser la suma de la igualdad en sentido formal y en sentido real o material— los detentadores del Poder intervienen en órdenes que no son propiamente políticos y que comprenden

desde el religioso hasta el económico, pasando por el orden técnico, el científico, el social, el moral, incluso el estético. Se anula así la distinción cualitativa acerca de las restricciones que deben establecerse y la libertad se convierte en cuestión de grado, en función de la eficacia, de la utilidad que pueda reportar. Consideraciones utilitarias podrían llegar a justificar la supresión de la libertad, en apariencia en beneficio de la misma libertad. El argumento consiste en la superior eficacia del método de intervención —coacción de un ente colectivo —el Estado— sobre la libre determinación individual.

En el mundo occidental no suele admitirse la conveniencia de la intervención más que en el orden económico. Pero por las implicaciones de esta misma acción y por la tendencia natural del Poder a crecer alcanza a otros ámbitos, si bien no con la misma intensidad. Friedman se enfrenta con las ideas a favor del intervencionismo, concluyendo que la eficacia es superior en un régimen de libre empresa; no sólo por las consecuencias no estrictamente económicas, inevitablemente derivadas de aquél, sino por el éxito económico superior del sistema «capitalista».

La cuestión fundamental es una cuestión moral: la de la dignidad del hombre, sin embargo. No se pregunta qué puede hacer su país por él ni, inversamente, qué puede hacer él por su país. La pregunta es: ¿Qué puedo hacer por medio del Gobierno, junto con mis compatriotas, para favorecer nuestras obligaciones individuales y alcanzar nuestros fines y, sobre todo, proteger nuestra libertad? Este conduce directamente al tema esencial: la alternativa entre capitalismo competitivo e intervención. Aquél equivale al sistema de libertad económica y el economista norteamericano rechaza la idea de que, a la larga, pueden coexistir la libertad política y la falta de aquélla sin perjuicio para la libertad humana, pues ésta es condición necesaria para la primera por sus efectos sobre la concentración o la dispersión del Poder, pues, «la defensa de la libertad requiere la eliminación, en la medida de lo posible, de esas concentraciones de Poder, y la dispersión y distribución del Poder que sea imposible eliminar»; es decir, un sistema de contención y equilibrio. El primer efecto de la economía competitiva consiste en que la autoridad política pierde el control sobre la actividad económica, eliminando esta fuente de Poder coercitivo. La fuerza económica actúa así conteniendo el Poder político y no reforzándolo. Con la ventaja de que el Poder económico se puede dispersar ampliamente.

Premeditadamente, Friedman declara su adhesión a las tesis del liberalismo económico del siglo XIX. Desde éste, las palabras igualdad y bienestar fueron preferidas a la libertad que han quedado relegadas al nivel de una mera capacidad o facultad que se concede por estimar que, en ciertas circunstancias, es el medio más eficaz para determinados fines. De ahí que lo que

pasa por liberalismo suele ser contrario a la libertad: «El liberal del siglo XX, en nombre del bienestar y la igualdad está a favor de una vuelta a las mismas políticas de intervención estatal y paternalismo, contra las que luchó el liberalismo clásico. Al mismo tiempo que atrasa el reloj hasta el mercantilismo del siglo XVII, le gusta tachar de reaccionarios a los auténticos liberales.» Es sorprendente que el liberal del siglo XX esté a favor de la centralización, contentándose con que el ejercicio del Poder esté controlado por el electorado, sin pararse a considerar los medios posibles de manipulación de la opinión. El liberal actual, a diferencia de sus antecesores, que eran radicales «tanto en el sentido etimológico de ir a la raíz de la cuestión como en el sentido político de estar a favor de cambios en las instituciones sociales», es un conservador. Como los sociólogos no conformistas —Riesman, Dahrendorf— Friedman, en el campo económico, argumenta contra los prejuicios del «liberal» del siglo XX cuyas razones para la centralización son, en gran medida, precisamente de orden económico.

Lo nuevo en la concepción europea de la democracia consiste en la admisión de la idea de cambio social, político, cultural, como hecho normal típico de una sociedad sana. Siempre se creyó que el cambio en la forma de las relaciones sociales era no sólo algo insólito, si no, por así decirlo, «antinatural». La idea democrática moderna, conforme a los postulados del liberalismo, ha introducido la concepción de que la sociedad sin cambio es un conglomerado que se acerca a lo patológico. Una sociedad inmovilista o sin facilidad de cambio en el sistema interno de las relaciones sociales es una sociedad enferma. La movilidad social de las posiciones de los individuos, la modificación de estructuras, en una palabra, el «conflicto social» son elementos esenciales para reconocer una sociedad sana.

El liberalismo económico al admitir el orden económico como orden propio, independiente del jurídico y del político, por no decir del teológico, como un ámbito en el que cada individuo puede expresarse libremente para producir y para consumir, facilitó el paso de la concepción estática a la dinámica. El enorme desarrollo tecnológico, insólito en la historia universal, deriva de esta nueva actitud psicológica. En rigor, como dice Friedman, las críticas al liberalismo económico, es decir, al sistema de libre empresa o capitalismo competitivo, se debe a su éxito, a su capacidad superior de impulsar el cambio de estructuras en detrimento de los intereses conservadores. El régimen de competencia, al permitir actualizar sin cesar nuevas posibilidades materiales, desborda la esencia conservadora del derecho y las situaciones de poder oligárquicas. Por eso, detrás de la idea de que «la libertad individual es un problema político y el bienestar material un problema económico, se esconde una concepción ideológica que ha sido asumida por los modernos tecnócratas con

la pretensión de que el cambio social esté dirigido por el Estado. Es decir, disimula la pretensión de un «cambio» cuantitativo pero sin modificación estructural ya que las repercusiones del cambio económico en los órdenes político, social y jurídico se evitan cuidadosamente. Los liberales actuales y los «expertos» representan de hecho los intereses de una capa social que se ha hecho fuertemente conservadora y que, como tal, en sentido material, se opone a los ideales de la democracia moderna aun cuando intelectualmente no los rechaza. Lo generalizado de la idea se comprueba en la defensa del «socialismo democrático» por parte de muchos liberales que repugnan sin reservas las restricciones a la libertad del individuo impuestas en Rusia y países de régimen similar por el «socialismo totalitario». La diferencia entre ambos es sólo, sin embargo, una cuestión de grado, mientras que la existente entre el «socialismo democrático» y el «liberalismo social» es meramente genealógica. Lo cierto es que una sociedad que es socialista «no puede ser también democrática en el sentido de garantizar la libertad individual», pues la libertad económica es una parte de la última. «La forma de organización económica que produce libertad económica directamente, el capitalismo competitivo —escribe Milton Friedman— produce también libertad política porque separa el poder económico del poder político, y de esta forma permite que uno contrarreste al otro.» Si en el mundo occidental del siglo XIX y parte del siglo XX se destacan como «claras excepciones a la tendencia general» del desarrollo histórico se debe a que la libertad política llegó con el mundo libre y el desarrollo de las instituciones capitalistas.

Friedman admite la intervención activa del Estado —es decir, aquella acción que va más allá de determinar, arbitrar y hacer cumplir las reglas del juego económico— en dos casos: el del monopolio técnico y el de los efectos de vecindad.

El monopolio técnico se basa en la idea de que —por razones «técnicas»— es más eficiente tener un solo productor o Empresa, como suele considerarse en el caso de los servicios telefónicos. Admitido esto —y el economista norteamericano no duda en expresar sus vacilaciones acerca del valor del argumento a favor de este tipo de monopolio—, la cuestión consiste en quién debe o conviene que sea el titular del monopolio. En Estados Unidos, Henry Simons llegó a la conclusión de que el monopolio público sería el mal menor. El alemán Walter Eucken pensó que el mal menor sería la regulación pública del monopolio. Milton Friedman afirma que el monopolio privado, siendo un mal, puede ser el menor de todos. La razón está en que en una sociedad cambiante pueden variar también las causas que originan el monopolio técnico, y mientras que, tanto el mono-

polio amparado en la regulación pública como el monopolio público serán más difíciles de eliminar, el monopolio privado puede desaparecer por sí solo. Sin embargo, supuesta la conveniencia del monopolio «técnico», puede admitirse también *de facto*, pero jamás mediante ley, que aquél sea público. Un ejemplo tan obvio como el del caso de monopolio técnico privado, sin regulación pública, el de los ferrocarriles, lo constituye, en el caso del monopolio técnico público, el servicio de Correos. Técnicamente podrá justificarse en Estados Unidos, como en cualquier otra parte, que éste sea un monopolio público *de facto*, pero lo que no tiene justificación es que no se permita a nadie más transportar el correo. «Si es verdad que la distribución del correo constituye un monopolio técnico, entonces nadie podría tener éxito en competencia con el Estado. Si no es verdad, entonces no hay razón alguna para que el Estado se dedique a esa actividad. La única forma de averiguarlo es dar entrada libre a los competidores.»

El segundo caso de monopolio tal vez admisible es el derivado de los «efectos de vecindad». O sea, aun cuando las acciones de los individuos repercuten sobre otros individuos de forma que sus resultados no se puedan compensar ni modificar. Tal sería el del que contamina un arroyo, obligando a los demás a tener agua mala en vez de agua buena, o las consecuencias de la financiación privada de las carreteras.

Uno de los aspectos que más sorprenden al leer el libro de Friedman es el alto grado de intervencionismo estatal existente en Estados Unidos, hasta el punto de que el economista no vacila en afirmar, siempre basado en la observación de los hechos, la necesidad urgente, tanto para la estabilidad económica como para el crecimiento, de «una reducción de la intervención estatal y no su aumento». El análisis de hechos como la gran depresión le lleva a la conclusión de que todo sistema que dé tanto poder y tanta discrecionalidad a unos cuantos individuos, cuyas equivocaciones —disculpables o no— pueden tener repercusiones tan graves, es un mal sistema. En el caso concreto de la depresión del año 29 afirma que ésta, «lejos de ser un signo de la inestabilidad inherente al sistema de Empresa privada, es un testimonio del daño que pueden causar las equivocaciones de los individuos cuando disponen de vastos poderes sobre el sistema monetario de un país». En su opinión, la mejor solución es establecer «reglas en lugar de autoridades», «tratar de conseguir un Estado de derecho y no de hombres».

La crítica es particularmente dura en los capítulos sobre política fiscal y el sistema de licencias profesionales. Para Friedman la política fiscal contemporánea deriva de la teoría del «estancamiento secular» que arguye que la economía ha llegado a su madurez, doctrina ideada con ocasión de la

fuerte contracción de los años 1937-8, y que dió lugar posteriormente a otra (el keynesismo), según la cual el Estado debe actuar como fuerza equilibradora. Argumenta que no se debe comprometer una sana expansión mediante la disminución en el gasto estatal. La peligrosidad de tal doctrina consiste en que la rapidez con que «se aprueban los programas de gasto no se repite cuando se trata de cancelarlos, una vez pasada la recesión». El mayor daño que ha causado no se refiere a que haya introducido una tendencia inflacionista en la política estatal, sino a que ha fomentado continuamente la expansión del campo de la actividad del Estado e impedido la disminución de la presión fiscal. El triunfo de esta teoría es «el triunfo de la filosofía del Estado de bienestar». Es muy aguda la crítica que hace Friedman del concepto clave keynesiano del multiplicador.

La crítica del sistema de licencias, el cual, en el fondo, implica una regresión al sistema medieval de los gremios, es especialmente interesante, ya que se trata de una cuestión poco estudiada —aunque ha preocupado a sociólogos como Wright Mills—, y sin embargo, su importancia es tan grande por lo menos como la del monopolio. La eliminación del sistema gremial fué la señal del triunfo del liberalismo al comportar la idea de que cada uno podría dedicarse a la ocupación o a la profesión que quisiera, sin necesidad de tener permiso de ninguna autoridad estatal o cuasi-estatal. Mas en las últimas décadas se ha iniciado una peligrosa tendencia a limitar el acceso a determinadas ocupaciones a individuos calificados incluso para desempeñarlas, con el habitual argumento de «la protección del interés público».

De hecho, todos somos productores y consumidores al mismo tiempo, pero como se está más especializado en la actividad de producir, es a ésta a la que se atiende preferentemente, procurando privilegios a grupos profesionales que de hecho tienden a restringir el poder del consumidor, es decir, a establecer una posición de monopolio a costa del resto del público. Friedman considera con particular atención la organización de la profesión médica en Estados Unidos, que emplea el control de las licencias para restringir el número de médicos que ejercen la profesión, tanto por los obstáculos que pone para el ingreso de candidatos como en la ampliación del número de actividades consideradas como «práctica de la profesión médica», y que podrían ser perfectamente desempeñadas por otros subalternos. El sistema de licencias, resume el economista norteamericano, quien ha estudiado con especial interés esta cuestión, ha disminuído «tanto la cantidad como el ejercicio de la Medicina». Recuerda Friedman que el gran argumento a favor del mercado como regulador consiste en que tolera la diversidad y puede utilizar una amplia variedad de conocimientos y de capacidades especiales, lo cual no es posible mediante la planificación central estatal y la existencia

de organizaciones monopolistas que limitan las posibilidades de experimentación.

El gran éxito del capitalismo no ha sido la acumulación de la propiedad, sino «las oportunidades que ha ofrecido a hombres y mujeres para ampliar, desarrollar y mejorar sus capacidades». De hecho, «el desarrollo del capitalismo ha disminuido mucho el grado de desigualdad» y —esto es lo importante— «las medidas del Gobierno no han ayudado a este desarrollo, sino que lo han detenido». Lo que los Gobiernos intervencionistas pretenden es establecer una escala fija de valores: tratan de sustituir la escala de valores de los participantes por la escala de valores del espectador.» Es falso, pues, acusar al capitalismo de materialismo. Precisamente, la «virtud» de una sociedad libre consiste en que ofrece campo abierto a toda clase de intereses y no subordina los más altos «a los estrechos intereses materialistas que dominan en la mayoría de la Humanidad». Las sociedades capitalistas son menos materialistas que las colectivistas, aunque por el hecho de que el sistema productivo de la economía libre es muy superior, la apariencia de la abundancia de bienes materiales puede hacer suponer otra cosa.

El libro de Friedman puede parecer sorprendente a muchos lectores, ya que los conceptos en que se basa han dejado hace tiempo de ser habituales. También, sin duda, irritará los hábitos mentales de otros, pero interesará a quienes lo lean *sine ira et studio*, con independencia y espíritu crítico.

D. NEGRO

FRANÇOIS PERROUX: *Industrie et Creation Collective*. I. «Saint-Simonisme du XX^e siècle et Creation Collective». Presses Universitaires de France. París. 1964; 204 págs.

François Perroux es un pensador profundo y original que desarma con su estilo brillante y un poco crítico. Sus libros poseen la oscuridad que proporciona el frecuente abandono del discurso principal y la riqueza de ideas, y por ello son duros de leer y terriblemente incómodos (1) de meditar. Su pensamiento, peligrosamente inconformista para unos, se plasma en una de las prosas más difíciles de la literatura francesa actual para mejor disimular su conservadurismo, según otro sector de la doctrina. En su obra, compuesta por más de veinticinco títulos y un sinnúmero de artículos publicados en revistas

(1) En el libro que ahora comentamos, y como un ejemplo entre otros muchos, las páginas 67 a 75 son una tortura para el lector, por la dificultad del tema y la ausencia de sistema para tratarlo.

científicas, hay libros de teoría económica, de historia del pensamiento económico, de política económica, de política internacional (integración coexistencia pacífica, plan Marshall) de sociología económica, etc. ¿Cómo interpretar y dónde clasificar obra tan proteiforme? A falta de un estudio de conjunto que tanto facilitaría esta doble tarea, y la comprensión del sentido de cada una de sus obras en particular, nos limitaremos aquí a definir, provisionalmente, a este economista, profesor del College de France, como un católico de izquierdas, a mitad de camino entre el tecnocratismo y un humanismo-radical y reformista. A la luz de esta hipótesis vamos a intentar aprehender las líneas de fuerza de su último libro, *Industrie et Creation Collective*, del que hasta ahora sólo ha aparecido el primer volumen con el subtítulo de «Saint Simonisme du XX^e siècle et Creation Collective». Se trata de un conjunto de reflexiones sobre los conceptos de industrialización, socialización y creación colectiva, publicados previamente en varias revistas científicas y ensamblados por unas breves páginas de presentación al comienzo de este primer volumen.

La importancia de los tres fenómenos para la inteligencia de la economía y de la sociedad actuales, y futuras, y la profunda originalidad del estudio, aconsejan conceder a estas reflexiones un amplio eco. La exposición se hará siguiendo la división del libro en tres partes, correspondiente cada una a los tres conceptos citados.

I. INDUSTRIALIZACIÓN Y SANSIMONISMO

Seguramente encontraríamos inútil que alguien nos invitase, en el umbral de la Era atómica y espacial, a reflexionar sobre la industrialización, y un poco grotesco, si se nos pidiese hacerlo a través de algún texto de principios del siglo XIX.

Pero es muy probable también que ambas reacciones sólo se produjesen antes de leer la parte primera de este libro, dedicada a meditar sobre las doctrinas de los sansimonianos. En efecto; después de hacerlo comprendemos que la única forma de evitar los callejones sin salida donde se perdieron los trabajos de tantos economistas y sociólogos buscando la solución del dilema entre capitalismo y socialismo era, y es, remontarse al concepto originario de industrialización acuñado por Saint Simon y los suyos. Simplemente, por que la industrialización «era ambigua y lo sigue siendo». Esto quiere decir dos cosas: 1.º Que para los sansimonianos (y para Perroux) la industrialización ha sido siempre un fenómeno neutro, que puede desembocar tanto en el socialismo, como en el «feudalismo industrial». Hasta el pri-

mer tercio del siglo XIX capitalismo y socialismo coexisten indiferenciados, y sólo a partir de entonces se perfilan como sistemas antagónicos. El catalizador fueron los horrores de la primera revolución industrial, el afianzamiento de la clase burguesa en el poder social y en el liderazgo mundial y la toma de conciencia del proletariado que le lleva a concebir una noción socialista de industrialización al servicio del hombre y dar un interlocutor colectivo al capitalismo. 2.º Que esta idea neutra de la industrialización prolonga su ambigüedad no sólo en la realidad sino también en sus aspectos teóricos, y está muy lejos de constituir una meditación general sobre industrialización y sobre la técnica.

El sansimonismo trasciende la imagen estereotipada del panteísmo defensor de una armonía optimista que resuelve demasiado fácil y rápidamente las contradicciones sociales: partiendo de un concepto evolutivo de la Humanidad propugna el desarrollo total e ilimitado de la especie mediante la asociación de todos los hombres y el amor cristiano, y la construcción de una «antinaturalidad» libre de las injusticias y de las servidumbres del mundo actual en la que «el gobierno de los hombres se sustituye por la administración de las cosas». Sus apóstoles ignoraron la diabólica capacidad del hombre para dominar a sus semejantes, o el hecho de que los regímenes políticos pueden perder su autonomía y ser dominados por los sistemas de producción que institucionalmente regentan, etc. Se equivocaron y fueron ingenuos pero, y esto es lo verdaderamente importante, cometieron estos errores en su intento de articular, por primera vez en la historia de las ciencias sociales, la retrospectión (conocimiento profundo del pasado propio) y la prospección (imaginación de proyectos absolutamente nuevos). Al hacerlo se anticiparon a los modernos descubrimientos de la psicología sobre la energía mental, según los que «imaginar, es ya hacer». Y es precisamente esa capacidad de imaginar lo que hoy nos permite descubrir en sus textos los «itinerarios capitales de nuestro tiempo» y el constatar que «hace más de un siglo supieron dar a la industria y el trabajo humanos las dimensiones verdaderas de la socialización y de la creación colectivas». Estas primeras sesenta páginas son también el aprovechamiento de la experiencia de estos hombres.

II. LA SOCIALIZACIÓN AMBIGUA Y LA ECONOMÍA DE NUESTRO TIEMPO

La socialización entendida como humanización plena de toda la especie es el trazo de unión entre la industrialización de los sansimonianos y la creación colectiva de François Perroux; de ahí el interés de presentarla adecuadamente.

Las contradicciones entre la ciencia, la técnica y la industria dan lugar a una de las dos dialécticas fundamentales de la sociedad humana. La otra proviene de las contradicciones entre los proyectos y las realizaciones individuales y los colectivos. Ambos grupos de contradicciones perviven en el socialismo y en el capitalismo históricos. El humanismo de la ciencia, de la industria y de la técnica (2) se mueve en el sentido de construir un sistema de producción mundial, y de hacer de la especie humana una «sociedad maquina», pero la hostilidad de las sociedades estatales entre sí (cohesión en torno al estado nacional) y las luchas internas de las sociedades clasistas (cohesión en torno a una clase) impiden la socialización universal o cohesión en torno a la especie. De ahí que la noción de socialización sea tan ambigua como la de industrialización, y la necesidad de suprimir esa ambigüedad, examinando sus concreciones históricas más representativas: el mundo occidental y la Unión Soviética en la actualidad.

En el primero, la socialización se inspiró en la dialéctica del espíritu, en el diálogo de la tradición griega y en el pensamiento científico actual. En el otro, en la dialéctica de la Historia, en la lucha de clases de Karl Marx y en el hegelianismo invertido. Sin perjuicio de criticar luego esta contraposición he aquí un poco en detalle la teoría y la práctica de los dos sistemas, en cuyo enfrentamiento mutuo se encuentra una de las claves de la civilización actual. Según el marxismo, la propiedad privada de los medios de producción genera la sociedad de clases caracterizada por la dualidad capital-trabajo y por la acumulación del capital (crecimiento del capital a expensas del trabajo); de la superación de esta dualidad contradictoria, mediante la lucha de clases y las crisis económicas, nace el hombre social e individualmente libre del comunismo integral. En él el individuo se socializa (deviene sí mismo) no manifestándose espontánea e irreductiblemente como tal, sino por su participación en un ser genérico y social (Gattungswesen). Es la socialización ineluctable de la Historia, la socialización de las partes en y a partir del todo en la que la superación de la contradicción central capital-trabajo se hace mediante la lucha, la destrucción y la absorción de la especificidad del capital; a escala colectiva, la revolución...

La socialización «a la occidental» parte de la subjetividad irreductible de los individuos conscientes, libres y autónomos, cuya contradicción originaria se establece entre la espontaneidad expansiva y sin límite del espíritu humano y las determinaciones restrictivas de la realidad histórica. Es la socialización del todo a través de las partes que se realiza mediante el diálogo, entendido

(2) De la otra contradicción fundamental no se trata sistemática ni exhaustivamente.

como «comunicación contradictoria de informaciones sometidas, en principio, a criterios objetivos de verdad». Es decir, no sólo como una relación entre las dos partes, sino entre éstas y una verdad suprahistórica, la verdad o la justicia, tomada como base. En realidad este enfoque del diálogo supone toda una mentalidad de renuncia a la violencia, al chalaneo y al empobrecimiento intelectual de las partes, y de recurso a la palabra y a la inteligencia, más que una simple técnica de comunicación... El desenlace de la contradicción entre lo individual y lo colectivo se canaliza por la revisión, por el retoque y por la reforma del orden existente.

Disipadas las interrogantes sobre la socialización, es preciso observar el comportamiento de estas nociones teóricas, gracias a las contradicciones surgidas entre cada una de las dos socializaciones y la realidad histórica. Evitemos el desconocer las aportaciones capitales de los marxistas a la teoría de la socialización, y el fácil contraste entre «el hombre perdido por el todo» de la socialización de la Historia, y «el hombre salvado por el diálogo» de la socialización del espíritu, pues aunque ambas emanan de doctrinas enemigas entre sí, marxismo y espiritualismo, están de acuerdo en:

- 1.º Reconocer la originalidad del hombre y de la Humanidad frente a la Naturaleza.
- 2.º Proponer una perspectiva del hombre.
- 3.º Condenar éticamente la mentira social ambiente, despreciando la caridad verbal y el idilio falso en el primer caso, y la acción no basada en el intercambio de las ideas libres y contradictorias en el segundo.

¿Por qué privar al conocimiento de la luz que puede obtenerse de la relación dialéctica entre ellas cuando además de sus medios de acción respectivos la lucha social y el diálogo se suceden en el tiempo y se influyen mutuamente? He aquí dos ejemplos: El diálogo degenera a veces en la lucha social. Las estructuras de dominación a nivel social, nacional e internacional que impregnan el mundo occidental han transformado el derecho a la palabra y al diálogo, obtenidos tras años de lucha social en el derecho de discutir «de todo menos de lo esencial». El diálogo social genuino afirma Perroux no existe todavía entre nosotros a pesar de las libertades formales vigentes en determinadas áreas egográficas cuyo único objetivo parece ser confundir aquél con los «conflictos desiguales donde se usa de la palabra», o a pesar de las instituciones especializadas en canalizar las discusiones sociales (procedimientos de conciliación y arbitraje, conferencias industriales, comités, mesas redondas, conferencias internacionales...) que en el fondo sólo sirven para «transformar unos conflictos en otros conflictos».

A la inversa la lucha puede desembocar en el diálogo, pues con él se consigue que el enemigo, aun contra su voluntad, defina parte de su personalidad, de sus objetivos y de su estrategia. El papel de la lucha varía en función del grado de socialización del sistema:

Cuando es embrionaria (democracias occidentales), debe desenmascarar las estructuras de dominación ocultas en el verbalismo del «bien común», del «interés general», o en el mito del crecimiento económico y superarlas; si se ha realizado (países socialistas) existen otras contradicciones además de las de capital-trabajo que sólo la implantación de un diálogo libre lograría hacer desaparecer.

Lo que antecede, dice Perroux, autoriza a afirmar que el porvenir del diálogo social en nuestras democracias y, por consiguiente, el de su socialización, depende del vigor, de la profundidad y de la inteligencia de los conflictos de las luchas sociales que tengan lugar en ellas.

III. LA CREACIÓN COLECTIVA Y LA ECONOMÍA DE NUESTRO TIEMPO

La última parte del libro está dedicada a la creación colectiva y al tema de la creación del hombre por el hombre.

Los sabios atómicos y espaciales creen que la Humanidad se encuentra ante un nuevo renacimiento de infinitas perspectivas colectivas e individuales, y que por primera vez podrán llevarlas a cabo; el signo de esta Era es la «creación colectiva». Los Estados Unidos y la Unión Soviética, antagónicos en tantas cosas, coinciden en segregar una «ideología de la creación» y en definirla como toma de conciencia de una fuerza colectiva capaz, no de adaptarse a la Naturaleza, sino de someterla y utilizarla al servicio de las necesidades humanas, facultad hasta ahora reservada a la divinidad. En contraste con estas ilimitadas perspectivas técnicas y científicas, una ciencia económica basada en el marginalismo y en el utilitarismo incapaz de elaborar una teoría unificada de la tecnología ni de intuir siquiera la importancia de la creación colectiva; una ciencia que impide el empleo de magnitudes económicas más dinámicas y operativas (innovación, novedad) y, el conocimiento comunicable de la creación colectiva.

El hombre y la Humanidad están constituidos en un estado de creación virtual. La peculiaridad de este *status* se encuentra en que su energía creadora no se agota en la obra en sí, ni para el autor ni para los beneficiarios de lo producido, y en que es creadora no tanto de objetos cuanto de hombres. Esta «creación de criaturas», esta creación, en el sentido de reconocimiento y no de fabricación, del hombre por el hombre, dista mucho, sin embargo, de ser

un proceso rápido, fácil y automáticamente derivable de la generalización de la innovación... Un análisis realista de la situación da fe de que hoy en las sociedades occidentales (3) rige un sistema de producción alienante que ignora que las relaciones de producción transforman las cosas y los hombres a un tiempo, y persiste en la especiosa distinción entre lo (4) económico y lo social (5).

Sin embargo, la piedra angular de este sistema, la escasez, empieza a batiarse en retirada arrollada por la creación colectiva y la automatización. Las dos van estrechamente unidas. La automatización y su secuela del paro tecnológico supondrán, lo están suponiendo ya de hecho, la sustitución de los equilibrios sociales clásicos por otros nuevos. He aquí los efectos y los problemas de la automatización según Perroux. Para él, la consecuencia inevitable de la automatización son los «trabajadores sin trabajo» y la división demasiado apresurada de la población activa en controladores de las máquinas y en parados tecnológicos forzosos. Creemos que contraponer estos dos grupos de ciudadanos es erróneo; está en contradicción con el propio humanismo del autor expuesto sesenta páginas antes, y se basa en una visión insuficiente de la automatización. Por ello nos detendremos un poco en cada uno de estos dos puntos: ¿Es que Perroux ignora que no existe el hombre sin libertad y, que ésta necesita a su vez de la responsabilidad y de la participación para realizarse cotidianamente? ¿Desconoce su inclinación a dominar a sus semejantes, y el hecho de que esta dominación puede no provenir de una relación política? Sin duda, no. ¿Cómo puede entonces imaginar un futuro como el de la página 89: «Un pequeño número de trabajadores y de controladores de las máquinas altamente cualificados obtengan, con un aparato perfeccionado, todo el producto social»? ¿Cómo aceptaríamos nosotros esta extrapolación errónea? En la Unión Soviética y en los Estados Unidos los problemas de la automatización se resuelven paulatinamente mediante la reducción del trabajo semanal.

Además, no se trata de un problema, sino de la consecución de un objetivo capital de las sociedades industriales. La automatización no plantea otros problemas tecnológicos que el de la ineludible elevación de la cualificación profesional de los trabajadores a largo plazo y el de su readaptación y reclasificación a corto y medio. Evidentemente, la solución de los tres está al alcance

(3) «... y quizá por razones distintas en las economías del Este...», pág. 85.

(4) Es el ámbito de las imprecisiones contables donde ni los costos ni los rendimientos de los hombres son calculables cómoda y rápidamente en términos monetarios; es, en consecuencia, el ámbito de la donación de la caridad de algunos espíritus ilustrados, del paternalismo y de lo arbitrario.

(5) Es el terreno de la rentabilidad y de la precisión puras, el de las cosas cambiables y contabilizables por un precio, pero carentes de sentido social.

de nuestras sociedades y, por supuesto, al de las del futuro, y si los remedios no se ponen en práctica es por su pura cuestión política. Es necesario enfocar la automación y la creación colectiva sin paternalismos, sin solidaridades mal entendidas que den lugar a nuevos tipos de dominación del hombre sobre el hombre, es preciso, en suma, evitar el mundo de los hombres α , β o γ de Huxley. Sobre todo, porque la otra cara de este creciente poder del hombre y de la Humanidad, es la de hacer también posible lo inhumano.

Más acertados son los equilibrios sociales previstos para el advenimiento de la abundancia y la eliminación de la escasez: el sentido del deber, la solidaridad (distinta de la precedente), el honor social, etc., reemplazarán al consumo como motor del sistema; se crearán zonas de gratuidad y, en fin, se asignará a cada hombre un mínimo vital. Esta reorganización a fondo del aparato de producción supone unos planes y unos programas que sólo se justifican en función del hombre que prometen. De una manera parecida a las «*Reflexions pour 1985*», aunque menos detallada, se pergeña este tipo de hombre y el marco social donde vivirá. Una «sociedad de creadores sin término».

Al final de esta exposición crítica del contenido de *Industrie et Création Collective* preguntémonos por el balance que arroja. La respuesta es múltiple. Como ensayo de reinterpretación del desarrollo económico y social a la luz del marxismo y como reflexión sobre el impacto de la técnica en la economía, supera ideas recibidas, revivifica conceptos teóricos utilizados dogmáticamente desde hace más de un siglo y ayuda a poner en su sitio la obra de Marx; desde este punto de vista la obra es valiosísima, y tardará mucho tiempo en ser mejorada.

La pretensión de inscribir estas reflexiones socioeconómicas en el círculo más extenso de su significación filosófica ha sido, sin embargo, mucho menos feliz que la primera, hasta el extremo de ser lícito preguntarse: ¿qué necesidad tenían estas páginas, sin duda entre las mejores de Perroux, de este redondeo filosófico que, en definitiva, las empequeñece?

He aquí los cargos: 1.º Afirmar que el diálogo es el fruto exclusivo de la tradición filosófica de Occidente de raíz greco-judeo-cristiana. 2.º Considerar la dialéctica de la Historia como un mal pasajero en la armonía intelectual de Occidente, como algo patológico y oscuro, asiático (6), y, en última instancia, ajeno a él. 3.º Atribuir (págs. 76) el monopolio de la ciencia moderna al pensamiento del diálogo.

A lo primero puede argüirse que la misma tradición griega aludida por

(6) ¿No será que la amenaza del «peligro amarillo» le hace confundir materialismo y colectivización a ultranza?

Perroux, alumbró también el materialismo de Demócrito y de Epicuro, y la existencia de una línea que «desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás ni al espíritu del Más Allá, sino hacia Giordano Bruno y la floreciente materia total» (7). El difuso sentimiento de pánico provocado por las dialécticas «opacas y masivas» de la Historia, tiene por única base algo en lo que todo el mundo está hoy de acuerdo, incluidos los propios marxistas: el talante demasiado ineluctable y fatalista de las profecías de Marx y la superación de muchas de sus aportaciones no filosóficas. Finalmente, si bien es cierto que después de la muerte de Marx y Engels el marxismo no tuvo teóricos de la talla de éstos, a excepción de Lenin, Rosa Luxemburg, Labriola y Gramsci, esto no autoriza a Perroux a afirmar que toda la ciencia moderna es no-marxista.

En suma, una obra que trasciende la simple reinterpretación de conceptos económicos sociales a la luz de la psicología, aunque ningún especialista en psicología económica podrá ignorar su contenido, para significar nada menos que la reincorporación del hombre a las relaciones de producción, de donde fuera sacado por la ciencia económica clásica. Se trata, por tanto, a pesar de su falta de claridad, de algunos pasajes irritantes y de sus inexactitudes doctrinales, de la obra más importante aparecida durante los últimos diez años en la disciplina que llamaremos «socioeconómica del desarrollo».

RAMÓN ZABALZA RAMOS

HENRI LEBEVRE: *La proclamation de la Commune: 26 Mars 1871*. Gallimard. Collection «Trente Journées qui ont fait la France». París, 1965; 488 págs.

¿Qué representa la Comuna en la historia política del siglo XIX? ¿Cuál es el significado de este suceso singular que conmovió a toda Europa, y cuya represión determinaría la impronta burguesa de la Tercera República Francesa durante toda su historia? Según los partidarios: «La Francia republicana del siglo XX no existiría sin la Comuna» (Lepelletier). «Desde 1789 ningún otro derecho tan legítimo como aquel en nombre del que el Comité Central (de la Comuna) sucedió al Gobierno de M. Thiers» (Lefrançais); para los tímidos y conciliadores: «movimiento burgués patriótico» (Mathiez), o «revuelta comunal debida a las privaciones del sitio y una improvisación sin unidad de

(7) ERNEST BLOCH: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Editorial Ciencia Nueva-Madrid, 1966; pág. 12.

pensamiento» (Bourgin); para los enemigos: «chusma de forzados fugados y de revanchistas fracasados» (Dumas). En todo caso, como puede verse por este mosaico de opiniones contradictorias se trata de uno de los pasajes más discutidos y difíciles de la historia y de la ciencia políticas contemporáneas.

El movimiento comunalista se remonta a la revuelta de Etienne Marcel (1358) en Francia, y en España a los privilegios forales y a las luchas de los comuneros. La ideología latente en los acontecimientos de 1871 se emparenta con el federalismo, con el autonomismo y con el anarquismo. La significación política de la Comuna, como consecuencia de estas inspiraciones varias, es muy compleja.

A juicio de Lefebvre, puede descomponerse de la siguiente forma :

- Un movimiento patriótico y nacional contra los prusianos, el gobierno claudicante, y los generales bonapartistas.
- Un movimiento republicano contra la asamblea de Versalles, rural y monárquico orleanista.
- Un movimiento contra el estado parasitario, tiránico y centralista.
- Un movimiento revolucionario, proletario y socialista, en fin, confusamente dirigido contra la burguesía y el sistema económico de la época.

El libro puede dividirse en cuatro partes que no corresponden exactamente a las de su ordenación formal. La primera se dedica a problemas metodológicos. Tradicionalmente el historiador expone sus trabajos al lector como si analizase los hechos y obtuviese las conclusiones progresivamente a medida que avanza la investigación, a pesar de que esta racionalización de la investigación es completamente ficticia. Por el contrario, en este libro desde el principio se nos desvela lo esencial de la investigación de que luego hablaremos, pero despojado de todo aparato demostrativo. Para Lefebvre el estilo de los acontecimientos determina visible o invisiblemente el relato histórico concreto e incluso la reconstrucción de los hechos; la objetividad fría, añade, no puede ser la base única de la investigación histórica, pues la propia elección de las hipótesis iniciales, sin las que no existe tarea intelectual alguna, constituye un universo de referencia que determina poderosamente el contenido del trabajo posterior; la frialdad y la objetividad convienen a la hora de leer documentos y confrontar testimonios, pero son hipócritas cuando se trata de interpretarlos.

La segunda parte del libro está constituida por un estudio ejemplar del «*environnement*» sociológico (clases sociales), económico (interesantísimas la coyuntura y la estructura del sistema de producción de la Francia del II Imperio), po-

lítico (ideologías, doctrinas y partidos) y psicológico, de la proclamación de la Comuna.

La tercera, es el relato detallado de lo ocurrido desde el 4 de septiembre de 1870, fecha de proclamación de la República y derrocamiento de Napoleón «Le Petit», hasta el 28 de mayo de 1871, en que cesa toda resistencia de los «communards». Estos hechos son estudiados con desigual atención. Con sumo detalle los ocurridos del 19 al 26 de marzo de 1871 y, especialmente la jornada del 18, cuyo desenlace es seguido minuto a minuto. Aquéllos por tener carácter constituyente para la Comuna. Esta, porque en sus densas veinticuatro horas ocurre el «affaire des Cannons». El pueblo de París recupera de manos del ejército regular los cañones de la Guardia Nacional y toma conciencia de su fuerza que, días más tarde le llevará a proclamar la Comuna. Demasiado de prisa, en contraste con esta prolijidad, la historia política propiamente dicha de la Comuna (26 de marzo-28 de mayo), únicamente merecedora de una modesta cronología. Si se acepta el esquema simplificado al extremo, según el cual las instituciones políticas, siguiendo un proceso biológico, nacen, viven y mueren, ¿por qué dar tanta importancia al estadio del nacimiento y despachar los otros dos, vida y muerte, sólo con una cronología? La justificación de este tratamiento invertido reside en que la vida política cotidiana de la Comuna casi no existe o se confunde con su extinción bajo el cañoneo de las tropas de Versalles. La gestión y el nacimiento, por el contrario, poseen tanta fuerza dramática y tanta vitalidad política que polarizan la atención del autor sobre ellos. El significado profundo de la proclamación de la Comuna es función de este mismo dramatismo: para Lefebvre, una gigantesca «fiesta» política, espontánea, ingenua, joven, valiente e idealista que agotada por su propio alumbramiento es incapaz de organizar su supervivencia.

A la ya citada diversidad de animadores y objetivos, únase la ausencia de jefes y las preocupaciones legalistas del Comité central y se comprenderá por qué esta experiencia estaba muerta antes de nacer. La Comuna de 1871 fracasó por su falta de maquiavelismo, pero hoy todavía se nos ofrece, como se ofreció a los ojos asombrados de una Francia sumida en la guerra civil, como una experiencia única y como un bello sacrificio.

A poner de relieve este significado, contribuye de manera inmejorable este libro brillante y a veces desigual, pero al que una abundante bibliografía, una cronología general, unas conmovedoras ilustraciones fotográficas y un índice de materias muy completo, hacen un instrumento de trabajo inapreciable para historiadores y especialistas en ciencia política.

RAMÓN ZABALZA RAMOS

CHRISTIAN COMELIAL: *Fonctions économiques et pouvoir politique (La province de L'Uélé en 1963-1964)*. Collection Etudes Economiques, Ires, Université Lovanium. Leopoldville, 1965; 152 págs.

El presente estudio consiste en el análisis de un caso particular de transición acelerada que caracteriza la sociedad colonial o postcolonial. Dado el carácter múltiple —político, religioso, cultural, pero predominantemente económico— del contacto colonial, el llegar a una justa apreciación de los fenómenos sociales exige, como insiste Georges Balandier, un *approach* global. El origen del proceso de transición social se encuentra —en este caso concreto— en el fenómeno histórico de la colonización que opone una o varias sociedades tradicionales a una sociedad colonial, y cuya diferenciación reside esencialmente en el campo de las actividades económicas, y dentro de éste en la marcada división técnica del trabajo. Se constituye así la primera fuente de conflictos entre la jerarquía tradicional donde lo económico continúa indiferenciado y la colonial donde no lo está. La nueva sociedad colonial que nace de esta confrontación —o la sociedad postcolonial que hereda tal situación— lleva a una nueva repartición de funciones y posiciones sociales de grupos e individuos. El resultado de las transformaciones que supone esta transición puede constatare sobre todo en las profundas mutaciones de la nueva sociedad, introduciendo nuevos tipos de relaciones sociales.

El objetivo final de este trabajo es ofrecer un panorama de los grupos sociales en presencia en la provincia de los uelés en vísperas de la insurrección de 1964. La obra se divide en tres partes, dedicándose las dos primeras al estudio de la repartición de las funciones económicas y político-administrativas sobre las que se establecerán —en la tercera parte— las categorías o grupos sociales entre los cuales aparecerán las relaciones de dependencia que caracterizan la sociedad en observación.

Primera parte: «La función económica». Cuando un tipo de organización en el que la división del trabajo no está muy acentuada (como el que se presenta en el clan o en la familia ampliada) coexiste con una organización donde esta división del trabajo es mucho más avanzada (por ejemplo, la que domina en el capitalismo colonial), la misma sociedad presenta al mismo tiempo diferentes formas de actividades económicas que responden a tipos de repartición de tareas que no tienen nada en común entre ellos, yuxtaponiéndose así actividades de subsistencia de la unidad familiar y aquellas que se encuadran dentro de la economía monetaria y de intercambio. Cada individuo perteneciente a esta sociedad realiza simultáneamente actos que dependen de la economía de subsistencia y de la de intercambio. En los uelés, la economía moderna se pre-

senta bajo la forma de empresa capitalista establecida originariamente por extranjeros, en el seno de una sociedad autóctona que vive en régimen de economía de subsistencia, pero cuyos contactos con ésta impiden definir aquélla como una «economía de enclave».

El problema estriba en determinar en qué medida, hoy, la sociedad autóctona participa en esta economía moderna. A este respecto la situación actual de los uelés puede resumirse diciéndose que subsiste todavía una «situación colonial» en la que la actividad económica moderna se encuentra en manos de europeos, y que la accesión a la independencia no ha aportado ninguna modificación a esta situación.

La transición acelerada procede de un tipo nuevo de organización social, introducido por el colonizador, en la que predomina lo económico: el papel esencial del Estado colonial consiste en sancionar las nuevas relaciones de producción y la repartición del *surplus* obtenido. A través de la «función económica» se analiza entonces cómo están repartidos los diferentes roles que concurren en la actividad económica de intercambio, lo cual pone de relieve la pervivencia de un sistema colonial. Resulta también provechoso observar cómo las diversas fracciones de la sociedad se encuentran desigualmente comprometidas en esta nueva organización, lo que influye y determina las respectivas posiciones que ocupan en el seno de la sociedad colonial. El «grado de participación en la economía monetaria» resulta ser así el primer criterio de diferenciación de grupos e individuos.

En lo que respecta al papel de la economía monetaria en la tradicional pueden enunciarse tres conclusiones: a) Carácter generalizado de la penetración monetaria. b) Carácter superficial y frágil de esta penetración. c) Aparecen aspectos originales de hábitos monetarios, que en la conducta del africano se antojan al observador poco perspicaz como «irracionales».

Segunda parte: «La función política y administrativa». Se trata, en esta parte, de determinar la participación en la función político-administrativa, como segundo criterio de diferenciación de los diferentes grupos sociales. En otras palabras, se intenta responder a las siguientes interrogantes: ¿Cuáles serán las relaciones entre los nuevos detentadores del Poder —ahora africanos— y los agentes extranjeros y autóctonos de la función económica? Y ¿cómo se ejercen los poderes públicos que se definen soberanos, frente a las potencias económicas que afirman más que nunca su supremacía?

Para comenzar, en la jerarquía de objetivos del colonizador, los fines culturales, políticos o religiosos están supeditados al orden económico, y el Estado colonial no es sino la expresión y el coronamiento del conjunto de relaciones de dominación que someten el colonizado al poder extranjero. La función política y administrativa implica de este modo importantes prerro-

gativas en materia económica. Si en principio, con el advenimiento de la independencia, la coherencia del sistema pelagra, de hecho, las relaciones de producción y las instituciones políticas y administrativas no se ven afectadas, y la única modificación radica en que el personal que detenta el poder debe ser de extracción nacional. Conviene, sin embargo, precisar que si las nuevas autoridades provinciales continúan la tradición de mantenimiento del orden colonial, al mismo tiempo se muestran incapaces de restablecer con eficacia la antigua Administración; de aquí la ausencia de un poder real que equilibre el poder económico extranjero. En otras palabras, el neocolonialismo actual resulta más peligroso que el colonialismo tradicional. Este caos incipiente, motivado por la falta de autoridad, debe mucho a la posición inferior a la que estuvo relegado en el período colonial el funcionario congoleño, inhabilitándole para poder tomar fácilmente decisiones ejecutorias y le ha predispuerto para, una vez en el Poder, cometer toda clase de abusos de poder que mantengan su posición o le reporten sustanciosos beneficios económicos, enfrentándose la Administración con frecuentes casos de malversación de fondos públicos.

De estas observaciones se puede llegar a una interesante hipótesis que permite explicar la evolución general de los regímenes políticos africanos hacia el régimen personalista: el régimen colonial impone desde el exterior una función estatal superinstitucionalizada muy desarrollada desde su instauración. Con la accesión a la independencia, este poder se interioriza, y si las instituciones se muestran inadaptadas, o si faltan los medios, o la disposición para concebir nuevas instituciones que reemplacen las de origen colonial, el Poder sólo puede sobrevivir en la fase que precede a la institucionalización: en la personalización del Poder, que hoy domina en la mayoría de los países africanos. Pero si incluso esta personalización no puede lograrse, la supremacía del Poder político desaparece en tanto que autoridad suprema y el país se sume en una situación anárquica de disociación y de luchas entre los poderes que detentan los diferentes grupos sociales antagonicos.

Tercera parte: «Grupos sociales en presencia». En esta última parte, el autor se propone dar un «aperçu» de la estratificación social de la provincia de los Uelés en 1964, con anterioridad a la rebelión, que debió, en parte, su inspiración a esta desigual estratificación de la sociedad congoleña. Las relaciones que se observan en la sociedad en estudio son esencialmente relaciones de dependencia o de antagonismo. Tomando en cuenta más el grado de participación en al economía monetaria que la naturaleza del rol desplegado en esta economía, pueden considerarse las tres categorías siguientes:

a) La primera categoría, cuya inserción en la economía monetaria es casi total, está compuesta por la minoría extranjera (agentes de Sociedades,

comerciantes, colonos, misioneros o miembros de la asistencia técnica) que continúa en la posición de privilegio que ocupaba anteriormente, a pesar de los cambios producidos, y por la burguesía local, formada por empleados de Sociedades, comerciantes importantes congoleños y especialmente por los altos funcionarios políticos que constituyen el grupo más caracterizado hoy en día en los nuevos países africanos. Este último grupo nacional, que es el único que se analiza en este estudio, se siente investido por una autoridad teóricamente soberana sobre un sinnúmero de actividades, pero puede comprobar al mismo tiempo cómo este poder se le escapa al estar privado de verdaderos medios de poder que son el control o la propiedad de los medios de producción, de la capacidad técnica de dirección y del consenso de las masas. Así, la burguesía llega a la conclusión de que solamente con la supervivencia del régimen y de las relaciones de producción existentes puede asegurarse el mantenimiento de sus privilegios recientemente adquiridos. No es de extrañar que en el movimiento insurreccional de 1964 ella haya sido la víctima de su posición y de su actitud frente a las masas urbanas y campesinas.

b) La segunda categoría está constituida por la llamada sub-burguesía (empleados y funcionarios), comerciantes y asalariados urbanos (monitores, enfermeros, militares y policías), que generalmente habitan el medio urbano, y que ejercen las funciones subalternas a las actividades realizadas por los grupos líderes. A pesar de la acusada movilidad social, las oportunidades de ascenso no son muy numerosas, lo que explica la ininterrupción de los servicios administrativos durante la rebelión al ver en ésta una posibilidad de mejoramiento social.

c) Existe a la base una categoría compartida entre la economía de intercambio, de la que forma parte, y la economía tradicional que le asegura una salida de emergencia en caso de insatisfacción en el sector moderno. En esta categoría predominan los hábitos de subsistencia, y a ella pertenecen los asalariados agrícolas y los campesinos que venden su producción al sector de intercambio. Se caracteriza por estar geográficamente dentro de la sociedad tradicional, pero al mismo tiempo desvinculada de ella, y por no aceptar ni la jerarquía tradicional ni la nueva jerarquía encarnada en la burguesía, dependiendo de este modo de los agentes económicos extranjeros que adquirirán sus productos.

d) Por último, sería útil incluir en este estudio un grupo que se encuentra excluido, tanto de la sociedad tradicional como de la moderna, formada por adultos que han emigrado a las aglomeraciones urbanas sin calificaciones especiales para poder integrarse en un sector humano, donde predomina la especialización, y que no ha alcanzado un grado suficiente de

desarrollo para acoger un número no previsto de trabajadores. También pertenecen a este grupo los jóvenes que han huído de la sociedad tradicional en busca de nuevas oportunidades, y que al no lograr asimilarse en la sociedad moderna, constituyen un grupo inestable, que, una vez que la rebelión alcance la provincia, no dudará en ponerse al servicio de aquélla y engrosar las filas de «simbas».

Hasta ahora el estudio de las sociedades en vías de desarrollo se hacía desde el punto de vista de la etnología (estudios de la sociedad tradicional), o bien desde el ángulo puramente económico preocupado del aspecto inmediato de la fase del «take-off». Pero se hacía necesaria la presencia de estudios de la etapa de «pre-despegue» --como el presente--, que no sólo analizan la realidad de la sociedad en transición en un momento de su historia, sino también fijan las bases y criterios objetivos que deben presidir la futura evolución política y económica de los nuevos países.

LUIS BELTRÁN

