

¿CIVILIZADORA, DESTRUCTIVA O DEBIL? INTERPRETACIONES RIVALES DE LA SOCIEDAD DE MERCADO^(*) Albert O. Hirschman

El nombre de **Albert O. Hirschman** es conocido desde hace muchos años por un amplio círculo de economistas en España. Sus libros sobre teoría del desarrollo económico coincidieron con la discusión sobre estas materias en nuestro país, impulsadas por el propio desarrollo económico español de los años sesenta. En ello influyó el hecho de que sus ilustraciones históricas se refirieran con frecuencia a escenarios próximos para nosotros, como Iberoamérica, y la capacidad del autor para relacionar los problemas económicos con el entramado institucional y las orientaciones culturales de los agentes sociales.

Hirschman ha ido situando el foco de sus trabajos cada vez más, en estos últimos años, en el lugar de encuentro entre la economía y otras ciencias sociales, como la ciencia política, la sociología y la historia de las ideas; y de ello son testigos sus libros: *Exit, voice and Loyalty* (1970); *The Passions and the Interest* (1977); *Essays in Trespassing: Economics to Politics and beyond* (1981); *Shifting involvements* (1982). De este modo, las teorías propuestas por Hirschman en esos años, su dicotomía *exit-voice*, el esquema de los *linkage effects*, y el «efecto túnel», han suscitado el interés de especialistas en todas estas disciplinas.

En línea con esta evolución, en el artículo que **PAPELES DE ECONOMÍA ESPAÑOLA** publica en este número, Hirschman pone en perspectiva histórica el juego de las relaciones entre el capitalismo y las orientaciones morales, al menos de los intelectuales, durante los dos últimos siglos; y de esta manera, indirectamente, proporciona sugerencias útiles para entender la ambivalencia de nuestra sociedad de hoy hacia su propio sistema económico.



(*) Deseo agradecer a Irwin L. Collier su eficaz ayuda con la documentación bibliográfica, y a Clifford Geertz, Michael McPherson y Michael Walzer por sus observaciones críticas.

Traducción de María Deckx, revisada por la Redacción de PAPELES DE ECONOMÍA ESPAÑOLA.

INTRODUCCION

FRASE una vez, no hace de ello aún tanto tiempo, que había sociedades donde el orden social, político y económico bajo el que vivían hombres y mujeres estaba considerado como un dato inmutable. Entre aquellos que vivían en tal época idílica, había muchos, no lo dudemos, que eran pobres, enfermos u oprimidos, y por lo tanto desgraciados; sin duda otros lo eran por razones aparentemente menos convincentes; pero todos tendían a atribuir sus desgracias o bien a sucesos concretos y fortuitos (mala suerte, enfermedad, maquinaciones de sus enemigos, injusticia del señor o del príncipe), o bien a causas lejanas, generales e inmutables, como la voluntad divina o la naturaleza humana. La idea de que el orden social, intermediario entre lo fortuito y lo inmutable, pudiese ser causa importante del sufrimiento humano sólo se desarrolla en la época moderna, y especialmente en el siglo XVIII. De ahí la famosa frase de Saint-Just: «La idea de la felicidad es nueva en Europa». Fue entonces cuando surgió el pensar que la felicidad podía engendrarse cambiando el orden social, tarea a la que con tanta seguridad se lanzaron Saint-Just y sus compañeros jacobinos.

Advirtamos de pasada que la idea de un orden social perfectible surgió casi al mismo tiempo —siglo XVIII— que la de los efectos no queridos de las acciones y las decisiones humanas. En principio, esta última idea habría podido ser confeccionada a medida, con objeto de neutralizar la primera: permitía sostener que los cambios institucionales mejor intencionados podrían traer consigo todo tipo de resultados desastrosos debido a las diversas consecuencias imprevistas y a los «efectos perversos». Pero las dos ideas no se enlazaron inmediatamente, y ello por varias razones. Ante todo, porque la idea de la perfectibilidad del orden social surgió en Francia, mientras que la de las consecuencias no queridas fue principalmente una contribución de los moralistas escoceses. Además, la forma que entonces tomó esta última idea era la de subrayar los efectos socialmente deseables de una conducta individual inspirada por el interés personal —conducta que tradicionalmente se había considerado reprehensible— más que la de revelar las consecuencias desastrosas de las reformas sociales bien intencionadas. De todas formas, la idea de una sociedad perfectible no podía destruirse en su germen; al contrario, tuvo una expansión extremadamente vigorosa, y después de la Revolución Francesa reapareció, bajo la forma de potentes críticas del orden económico y social, desde principios del siglo XIX, es decir, desde los comienzos del capitalismo.

Me ocuparé de varias de estas críticas y de los puntos de contacto que entre ellas existen. En primer lugar, señalaré la relación estrecha, y la contradicción, entre uno de los primeros argumentos en favor de una sociedad de mercado y una crítica importante del capitalismo que vino a continuación. Después, señalaré las contradicciones entre esta crítica y un diagnóstico diametralmente distinto de los males que se considera sufre un buen número de sociedades capitalistas mo-

dernas. Y, finalmente, esta segunda crítica se verá contestada a su vez por otro conjunto de ideas.

En los tres casos había, hasta ahora, una ausencia casi total de comunicación entre las tesis en conflicto. Construcciones intelectuales íntimamente ligadas se desarrollaron durante largo tiempo sin ponerse en contacto jamás una con otra. Este rechazo a conocerse es, sin duda, el precio pagado por la ideología a la seguridad sin sombras que le gusta ostentar.

I. TESIS DEL COMERCIO CIVILIZADOR [DOUX COMMERCE]

Para empezar, evocaré brevemente la idea y las esperanzas que acompañaron la expansión del comercio y el desarrollo del mercado desde el siglo XVI al XVIII. Vuelvo aquí a un tema principal de mi libro *Las Pasiones y los Intereses* (1), con la ilusión de tranquilizar, al menos en parte, a aquellos lectores quejosos de que el libro no trazase los desarrollos ideológicos más que hasta Adam Smith y les dejase hambrientos, dado su apetito por la actualidad y sus problemas, ¡mucho más interesantes!

Mi libro trataba de los efectos favorables que el nuevo sistema económico debía generar, efectos que versaban simultáneamente sobre el carácter del ciudadano y sobre las características del arte de gobernar. Es de este arte del que me ocupé especialmente, hablando extensamente de la esperanza, enunciada por Montesquieu y Sir James Steuart, de que la expansión del mercado restringiría lo arbitrario y los «grandes golpes de autoridad» del soberano tanto en política interior como exterior. Ahora subrayaré, por el contrario, los efectos esperados del comercio referentes al ciudadano y a la sociedad civil.

A mitad del siglo XVIII, existía la idea tradicional —Rousseau, está bien claro, sostenía lo contrario— de que el comercio era un agente civilizador de gran alcance. Citaré una vez más la afirmación de Montesquieu, por él expuesta al comienzo de su discusión sobre los problemas económicos en *L'Esprit des Loix* (1749):

«... es casi una regla general, que en todo lugar donde existen costumbres amables [*moeurs douces*], hay comercio; y que en todo lugar en que hay comercio, hay costumbres amables» (2).

Por lo tanto, aquí «costumbres amables» y comercio se nos presentan como reforzándose mutuamente; pero unas líneas más adelante Montesquieu nos dice claramente dónde está la causa y dónde está el efecto.

«El comercio (...) pule y suaviza [*adoucit*] las costumbres bárbaras, tal y como lo vemos todos los días».

Esta manera de considerar la influencia del comercio en expansión sobre las sociedades se aceptó ampliamente durante todo el siglo XVIII. Volvemos a encontrarla en dos importantes historias del progreso, género muy extendido por entonces, como son la *View of the Progress of Society in Europe* (1769) de William Ro-

bertson y el *Esquisse* de Condorcet (1793-94). Robertson recoge a Montesquieu casi palabra por palabra:

«El comercio... dulcifica y pule las maneras de los hombres» (3).

Y Condorcet, sin dejar por otro lado de criticar las ideas políticas de Montesquieu (4), le sigue de cerca en este campo.

«Las costumbres se han moderado... por la influencia de ese espíritu del comercio y de la industria, enemigo de violencias y de disturbios que ahuyentan la riqueza...» (5).

Una de las afirmaciones más vigorosas proviene de Thomas Paine, que escribe en *The Rights of Man* (en 1792):

«El comercio es un sistema pacífico, que opera extendiendo la cordialidad entre los hombres (*operating to cordialize mankind*), convirtiendo a las Naciones, al igual que a los individuos, en útiles unas para otras... La invención del comercio... es la mejor manera de alcanzar la civilización universal que se ha practicado hasta el presente, sin hacer intervenir directamente los principios morales» (6).

¿Cuál era el sentido concreto de toda esta dulzura e incluso de esta cordialidad? ¿Cuáles eran los mecanismos exactos que iban a producir efectos tan dichosos? La literatura del siglo XVIII no se explaya en este punto, quizás porque todo ello parecía de todo punto evidente a los contemporáneos. La explicación más detallada que he encontrado está en un libro puramente técnico sobre el comercio, publicado en su primera edición en 1704, y que debió de gozar de gran éxito puesto que no cesó de reeditarse a lo largo de los ochenta años siguientes.

«El Comercio... une a los hombres unos con otros por una utilidad recíproca y acalla entre ellos todas las demás pasiones morales y físicas para dejar paso al interés... El Comercio tiene un carácter particular que le distingue de las demás profesiones de las que se ocupan los hombres. Por otro lado, influye muy singularmente sobre los sentimientos y las inclinaciones del hombre, que de altivo y fiero que sea, le vuelve de golpe dócil, sociable y servicial. Por el Comercio, el hombre aprende a reflexionar, a tener probidad en las costumbres, a ser prudente y reservado en sus dichos y en sus acciones. Sintiendo la necesidad de ser juicioso y honesto para tener éxito, huye del vicio, o al menos mantiene un exterior pleno de decencia y de gravedad, con objeto de no producir un juicio negativo en aquellos que tienen interés en conocerle; no se atreverá a hacer ostentación por temor a perjudicar su crédito; así, la Sociedad no sufre un escándalo del que quizás podría lamentarse sin todo ello» (7).

Aquí, por lo tanto, se considera al comercio como un potente agente moralizador. Introduce bastantes progresos no materiales aunque se filtre un poco de hipocresía en el asunto. David Hume y Adam Smith atribuyeron similares modificaciones de la conducta, e incluso de la naturaleza humana misma, a la expansión del comercio y de la industria: las virtudes que en particular mencionan como fortificadas o engendradas por el comercio y las manufacturas son el hábito de la asiduidad, la frugalidad, la puntualidad y, lo que quizás sea más importante para la buena marcha de la sociedad de mercado, la probidad (8).

Por lo tanto, una sociedad donde el mercado goza de una posición clave para la satisfacción de las necesidades humanas no sólo producirá nuevas riquezas debido a la división del trabajo y del progreso técnico, sino que generará, como sub-producto, o «economía externa», un tipo humano «dulcificado» —más honesto, seguro, ordenado y disciplinado—, pero también más amistoso y servicial, dispuesto siempre a encontrar soluciones a los conflictos y un término medio para las opiniones contradictorias. A su vez, un tipo humano así configurado facilitará naturalmente el buen funcionamiento del mercado.

En resumen, siguiendo este razonamiento, el capitalismo, que en sus comienzos atravesaba una existencia más bien peligrosa debido a las mentalidades pre-capitalistas heredadas de la época feudal y de otras civilizaciones «rudas y bárbaras» crearía, a través de la práctica de la vida comercial, un conjunto de actitudes psicológicas y de posturas morales compatibles, que son tan deseables en sí mismas como favorables a la futura expansión del sistema. Y hay que decir que, en ciertos momentos, la rapidez y el vigor de esta expansión hacían plausible esta conjetura.

II. TESIS DE LA AUTODESTRUCCION

¿Cuál fue la evolución posterior de esta bella visión del siglo XVIII? Reservaré este tema para más adelante y presentaré ahora una noción ideológica que nos es mucho más familiar que la tesis del comercio civilizador, y que resulta ser su revés. Según esta noción, que tanta importancia adquirió en el siglo XIX, la sociedad de mercado, muy al contrario de promover la amabilidad y otras actitudes encomiables, exhibía una fuerte tendencia a minar los fundamentos morales que sirven de base a toda sociedad, incluida aquella en que reina el capitalismo. La denominaré aquí la tesis de la autodestrucción.

Esta tesis tiene antepasados bien conocidos, tanto entre los pensadores marxistas como entre los conservadores. Además, un economista-politólogo, que ni era lo uno ni lo otro, ha reafirmado recientemente esta tesis profundizándola. Empezaré con su punto de vista y luego daré marcha atrás con los protagonistas precedentes. En su conocido libro *Social Limits to Growth* (1976), Fred Hirsch trata ampliamente lo que él llama *The Depleting Moral Legacy* (la herencia moral que se consume) del capitalismo (9). Sostiene que el mercado mina los valores morales que son sus mismas bases esenciales, valores que, ahora se dice, son legado de los regímenes socio-económicos precedentes, tal como el orden feudal. La idea de que el capitalismo consume o «erosiona» (pág. 117) el fundamento moral necesario para su funcionamiento se formula así:

«La moralidad social que ha servido de fundamento al individualismo económico es una herencia del pasado pre-capitalista y pre-industrial. Esta herencia se ha reducido con el tiempo y con el contacto corrosivo de los valores capitalistas activos y, en general, con el anonimato y la movilidad creciente de la sociedad industrial. El sistema ha perdido así el apoyo exterior que de siempre se consideró como adquirido por el individuo...»

A medida que la conducta individual se ha ido rigiendo cada vez más por el interés personal, los costumbres y los instintos fundados en actitudes y objetivos comunitarios han ido perdiendo en el proceso. El debilitamiento de los valores sociales tradicionales ha hecho más difícil el dirigir las economías con predominio capitalista» (págs. 112-118).

Una vez más, querríamos saber con un poco más de detalle cómo actúa el mercado sobre los valores, esta vez en el sentido del «agotamiento» y de la «erosión», marginando el de su carácter civilizador. Exponiendo su tesis, Hirsch presenta los tres siguientes argumentos:

1. Con la primacía del interés personal, característica del capitalismo, es más difícil asegurar los bienes colectivos y la cooperación, que es cada vez más necesaria al funcionamiento adecuado del sistema en sus últimas fases (cap. II).

2. Dado que la política macro-económica (keynesiana u otra) ocupa un puesto importante en el funcionamiento del sistema, los responsables de esta política deben estar motivados por el «interés general» antes que por su interés personal. Ahora bien, el sistema fundado sobre el interés personal, no tiene medio alguno para generar la motivación querida; en la medida en que ésta existe, es un residuo del sistema de valores precedentes sometido a erosión (pág. 128).

3. Las virtudes sociales como «verdad, confianza..., sentido de la obligación», necesarias al funcionamiento de una «economía contractual individualista» (pág. 141), tienen como principal fuente las creencias religiosas, pero «la base racionalista, individualista, del mercado mina la base aportada por la religión» (página 143).

Este último punto se opone de manera chocante a la concepción más antigua del comercio y de sus efectos benéficos. En primer lugar, los pensadores de los siglos XVII y XVIII estaban convencidos de que había que contentarse con «el hombre tal como verdaderamente es», y esto quería decir para ellos alguien que se había demostrado ampliamente impenetrable a los preceptos de la religión y la moral. Fundándose sobre esta visión realista y pesimista de la naturaleza humana, estos pensadores se interesaron por descubrir en el «interés» un principio que podría reemplazar «el amor» y «la caridad» como fundamentos de una sociedad bien regulada. En segundo lugar, y es lo más importante aquí para nosotros, en la medida en que la sociedad tiene necesidad de valores morales como «verdad, confianza, etc.» para su buen funcionamiento, podía esperarse precisamente que el mercado engendrara estos valores y no que los minara.

Como ya he indicado, Hirsch no es más que un representante tardío del pensamiento sobre las características de autodestrucción del mercado y del capitalismo. Ahora volveré hacia atrás, aunque sólo sea para examinar si los dos puntos de vista contradictorios sobre los efectos morales del comercio y del capitalismo no se han encontrado jamás.

La idea de que el capitalismo lleva en sí mismo «el germen de su propia destrucción» es evidentemente una piedra angular del pensamiento marxista. Pero, para Marx, esta metáfora se refería al funcionamiento

económico del sistema: algunas de sus propiedades, como las tendencias a la concentración del capital, a la caída del beneficio y a las crisis periódicas de superproducción, arrastrarían hacia la revolución socialista, con la ayuda de un proletariado cada vez más numeroso y combativo. Por ello, Marx no necesitaba descubrir un mecanismo más indirecto y más insidioso que operase como quinta columna, socavando desde el interior los fundamentos morales de la economía de mercado. Sin embargo, Marx ayudó a forjar un eslabón esencial en la cadena del razonamiento que iba a desembocar en esta concepción: en el Manifiesto Comunista, e incluso en los escritos juveniles, Marx y Engels centran su atención en la manera en que el capitalismo corroe todos los valores e instituciones tradicionales como son el amor, la familia y el patriotismo. Todo se deja de lado en el comercio, todos los lazos sociales se disuelven con el dinero. Ya un siglo antes, era la esencia de la reacción conservadora contra el avance de la sociedad de mercado, enunciada por vía de ejemplo durante el régimen de Walpole por conservadores como Bolingbroke (10). Este tema fue recogido desde principios del siglo XIX por los críticos románticos y conservadores de la Revolución Industrial. Coleridge, por ejemplo, escribía en 1817 que «el verdadero asiento» del «apuro actual» tiene que encontrarse en la «preponderancia del espíritu comercial» frente a «las contrafuerzas naturales» tales como «los viejos sentimientos de la jerarquía y el linaje» (11).

Sin embargo, esta capacidad del capitalismo para sobreponerse a los «más altos» valores tradicionales no se consideró como amenaza al capitalismo mismo, al menos no inmediatamente. Más bien lo contrario: aunque el mundo modelado por las nuevas fuerzas económicas era considerado como muy pobre en los planos espiritual y cultural, el capitalismo era percibido como una fuerza conquistadora e irresistible. Su ascensión debía desembocar en una refundición total de la sociedad: las convenciones habituales iban a ser reemplazadas por el contrato, la *Gemeinschaft* por la *Gesellschaft*, lo tradicional por lo moderno. Todas las esferas de la vida social, desde la familia al Estado, desde la jerarquía tradicional a los arreglos cooperativos a largo plazo, iban a ser afectados profundamente: esta acción del capitalismo sobre las fuerzas sociales anteriores se describió a menudo con metáforas que ya hemos encontrado antes como «disolución», «erosión», «corrosión», «contaminación», «penetración», «intrusión», por el «mercado todo-destruye» (Polanyi habla del *Juggernaut market*).

Pero, una vez que el capitalismo fue así percibido como fuerza desbocada, consiguiendo éxitos aterradores a lo largo de su marcha implacable, inevitablemente debía parecer que, como todos los grandes conquistadores, bien podría correr tras su propia perdición. Siendo una fuerza ciega (recordemos la expresión «fuerzas ciegas del mercado») tanto como desenfrenada, el capitalismo podría corroer no sólo los valores morales de la sociedad tradicional sino también aquellos que son esenciales a su propia supervivencia y éxito. Así, bien podría ser que esta manera de atribuir al capitalismo poderes extraordinarios de expansión, de conquista y de penetración fuese una maniobra ideológica hábil, sugerente de que corría derecho al de-

sastre. Esta maniobra ideológica debía tener éxito en una época que se había alejado de la idea de progreso y, por el contrario, se había apasionado por diversos mitos de autodestrucción, desde los Nibelungos a Edipo (12).

El modelo más simple de la autodestrucción del capitalismo podría bautizarse —en oposición a la tesis del *doux commerce*— como el escenario de la *dolce vita*. Según ese escenario, el avance del capitalismo exige que los capitalistas ahorren y sean frugales para que pueda prosperar la acumulación. Sin embargo, el aumento de la riqueza debido a la acumulación debilitará el espíritu de frugalidad. Habrá demandas de *dolce vita*, es decir, de una satisfacción inmediata en lugar de diferida, y es entonces cuando se acabaría el progreso del capitalismo.

La idea de que el éxito en la carrera hacia la riqueza mina el proceso de enriquecimiento aparece durante todo el siglo XVIII (13). Con el ensayo de Max Weber sobre la Ética Protestante, los razonamientos de este tipo vuelven a estar de moda: cualquier indicación de que la ética represiva, tomada como esencial al desarrollo del capitalismo, pudiera tambalearse se interpreta en lo sucesivo como una seria amenaza al sistema.

Observadores tan diversos como Herbert Marcuse y Daniel Bell han escrito al respecto (14), sin hacerse cargo aparentemente de que tan sólo reeditaban un cuento moral mucho más antiguo, cómo las virtudes republicanas —sobriedad, orgullo cívico y bravura— llevaron a la Roma antigua a las victorias y a las conquistas que aportaron opulencia y lujo y que, a su vez, iban a socavar tales viejas virtudes y a destruir la república y finalmente el imperio. Aunque seductora por su dialéctica brutal, esta historia está desacreditada desde hace mucho tiempo como explicación sería de la caída de Roma. El intento de explicar o de predecir el declive del capitalismo en términos casi idénticos merece sin duda el mismo final. He aquí una razón entre otras: el pretendido mecanismo de la ascensión y de la caída del capitalismo se funda totalmente en el crecimiento y en la disminución del ahorro personal, dejando a un lado los cambios de variables mucho más estratégicas como son el ahorro de las empresas, la innovación técnica y la capacidad del empresario, sin citar los factores culturales e institucionales.

Pero hay variantes menos mecánicas de la tesis de la autodestrucción. La más conocida es probablemente la de Schumpeter en su libro *Capitalismo, Socialismo y Democracia* (1943), cuya segunda parte se titula: «El Capitalismo ¿puede sobrevivir?». Schumpeter respondió negativamente a esta pregunta, no porque el capitalismo estuviese preso de problemas económicos insuperables, sino más bien por la creciente hostilidad de ciertas capas sociales y de los intelectuales en particular. Desarrollando esta tesis escribió Schumpeter:

«El capitalismo crea un estado de espíritu crítico que, después de haber socavado la autoridad moral de tantas otras instituciones, se revuelve al fin contra él mismo; con gran sorpresa, el burgués descubre que la actitud racionalista no se para en la institución de los reyes y los papas, sino que prosigue el ataque contra la propiedad privada y contra toda la gama de los valores burgueses» (pág. 147).

En comparación con el escenario de la *dolce vita*, he aquí un argumento más amplio, explicativo de la autodestrucción. Pero ¿es por ello más persuasivo? El capitalismo juega aquí el papel del aprendiz de brujo que no sabe cómo parar un mecanismo una vez puesto en movimiento y que, consecuentemente, destruye no sólo a sus enemigos sino también a sí mismo. Este tipo de visión pudo tener un gran atractivo para Schumpeter que, al fin y al cabo, era el resultado del clima cultural vienés de fin de siglo, donde la autodestrucción se convirtió en algo totalmente familiar, incontada, *selbstverständlich* (comprensible por sí misma) (15). Aquellos no impregnados de esta tradición encontrarán el argumento menos apropiado y subrayarán tímidamente que, después de todo, los mecanismos elementales de reproducción y de auto-preservación deberían también tomarse en cuenta. Tales mecanismos han jugado, sin duda, en la historia del capitalismo a partir de las primeras legislaciones referentes al trabajo obrero y hasta la adopción de medidas de seguridad social y de políticas macroeconómicas.

El argumento de Schumpeter se hace más convincente si se arguye que, sin saberlo, las corrientes ideológicas derivadas del capitalismo corren los fundamentos morales del sistema. Si el orden capitalista reposa sobre fundamentos sociales e ideológicos de origen antiguo, en una medida mucho más importante que lo que creen la burguesía conquistadora y sus ideologías, entonces sus trabajos de demolición alcanzarán el resultado no querido de debilitar la base que lo sostiene. Esta idea fue enunciada por otro grupo de intelectuales europeos que fueron a los Estados Unidos en los años treinta. La escuela de Frankfurt, si bien continuando con la tradición marxista, consideraba la ideología como un factor clave del análisis histórico. En efecto, Max Horkheimer, miembro eminente de este grupo, presentó en una serie de conferencias dadas durante la guerra y publicadas más tarde bajo el título *Eclipse de la Razón* (16), un resumen puramente idealista de los desastres que afligían la civilización occidental de aquel tiempo.

Según Horkheimer, la posición preeminente del interés personal en la sociedad capitalista encerraba a la razón en un papel inferior, limitada a no ser más que un instrumento al servicio de un fin fijado anticipadamente; ella nada tenía que decir sobre los que debieran ser los fines de la acción humana. En primer término, se había solicitado a la razón para modelar conceptos directores tales como libertad, igualdad o justicia. Pero, con la filosofía utilitarista y el interés personal, la razón pierde este poder, y así:

«... el progreso de la razón subjetiva destruye la base teórica de las ideas mitológicas, religiosas y racionalistas (y sin embargo) la sociedad civilizada ha vivido hasta el presente de los restos de dichas ideas» (página 34).

Horkheimer habla de forma emocionante de todos los valores e «ideas queridas» de la libertad y de la humanidad hasta «del encanto que proporciona una flor o la atmósfera de una habitación... ideas que, aún más que la fuerza física y el interés material, forjan la cohesión de la sociedad... pero se han visto socavadas por la formalización de la razón» (pág. 36).

He aquí, por lo tanto, algunas versiones precoces de la tesis de Hirsch respecto a «la herencia moral que se consume». Resulta fácil comprender el por qué esta idea casi fue olvidada en el intervalo de treinta años que van desde Schumpeter-Horkheimer, de un lado, a Hirsch, de otro; durante este período, los países occidentales atravesaron una etapa de notable crecimiento continuo y de estabilidad política. La sociedad de mercado, modificada por la política keynesiana y las reformas del Estado-providencia, parecía haber escapado a sus tendencias autodestructoras y engendraba entonces, de nuevo otra vez, si no el «carácter civilizador», por lo menos una gran confianza en su propia capacidad para resolver los problemas surgidos en su camino. Pero el sentimiento de crisis general, que había caracterizado los años treinta y cuarenta, reapareció en los años setenta, en parte como repercusión de los movimientos de masas del 68, aún hoy mal comprendidos, y en parte como reacción inmediata a las dificultades del mismo decenio.

Añadamos que la exploración analítica de los mecanismos sociales, que se desarrollan únicamente según la lógica del interés personal, había puesto en evidencia importantes situaciones, tales como el dilema de los prisioneros, donde los resultados estaban bien lejos del óptimo, salvo que los actores siguiesen normas de cooperación impuestas desde fuera. Ahora bien, en la medida en que la conducta motivada por el interés no había tenido hasta entonces efectos realmente catastróficos, se estaba tentado de concluir: 1.º, que tales normas debían haber sido observadas efectivamente; 2.º, que ello se debía a alguna reliquia de las sociedades anteriores a la sociedad de mercado, donde sólo el interés manda, y 3.º, que la supervivencia de estas normas estaría cada vez más amenazada en el futuro. En estas circunstancias, la idea de que el capitalismo reposaba sobre una moral procedente de una época anterior —situación que terminaría por desaparecer— reapareció una vez más.

Nada tiene de extraño el que estas ideas tenebrosas sobre la autodestrucción hayan surgido en los momentos difíciles de nuestro siglo. Lo que sorprende es que estas ideas nunca hayan estado en contacto con las esperanzas de primera hora de la sociedad de mercado, por las que esta sociedad iba a crear una propia base moral a través de la amabilidad, la probidad y la confianza mutua. Puede explicarse esta falta de contacto por la cuasi-desaparición de la tesis del comercio amable o civilizador en el siglo XIX, poco después de su firme entrada en escena en el siglo precedente. Otra razón es el camuflaje de esta tesis bajo otra que la hacía difícilmente reconocible.

Voy ahora a tratar la historia de esta desaparición y de este camuflaje.

III. ECLIPSE DE LA TESIS DEL COMERCIO CIVILIZADOR DESPUES DEL SIGLO XVIII

El eclipse de la tesis del comercio civilizador se explica de la manera más simple por la Revolución Industrial. Naturalmente que la expansión comercial de

los siglos precedentes había sido violenta a menudo y había causado muchos destrozos sociales y humanos, pero esta violencia y estos destrozos alcanzaron sobre todo a las sociedades de ultramar que eran objeto de la penetración europea. Con la revolución industrial, las sociedades europeas mismas fueron gravemente afectadas y resultó evidente que una nueva fuerza subversiva había surgido en el corazón mismo de la expansión capitalista.

Como ya he dicho, se percibió frecuentemente esta fuerza como ciega, desbocada, salvaje, es decir, todo menos amable. Tan sólo refiriéndose al comercio exterior se continuaba a veces afirmando que el comercio en expansión comportaría no sólo beneficios materiales recíprocos sino también excelentes efectos en el ámbito cultural y moral como la paz, el estímulo intelectual y el entendimiento mutuo (17). Dentro del país, la expansión de la industria y del comercio se veía sin embargo como factor contribuyente al desmoronamiento de las comunidades tradicionales y a la disolución de los lazos sociales y afectivos más que a su consolidación.

Naturalmente, aún se encuentran ecos desperdigados de la vieja idea de que la sociedad civil se mantiene en gran medida por medio de una densa red de relaciones y de obligaciones mutuas provenientes del mercado y de su expansión, siendo posible a su vez esta expansión por una división del trabajo cada vez más intensa. Por ello, desde que el tema se formula así, se piensa naturalmente en Emile Durkheim y en su gran libro *De la División du Travail social* (18). Es allí donde efectivamente encontramos el argumento de que la división del trabajo, característica de los países modernos, tiene la función de sustituir a la «conciencia comunitaria» que de forma tan eficaz unía a las sociedades primitivas.

«Es principalmente (la división del trabajo) la que impulsa a mantener unidos los agregados sociales de tipo superior» (pág. 148).

Pero en el pensamiento sutil de Durkheim, las transacciones a que da lugar la división del trabajo no arrastran esta sustitución por sí mismas. El papel decisivo lo representan las relaciones, numerosas y a menudo no queridas, que se tejen entre los participantes en las transacciones comerciales y en las obligaciones contractuales. Veamos cómo Durkheim formula este pensamiento a lo largo de su libro:

«Cooperamos porque lo hemos querido, pero nuestra cooperación voluntaria nos crea deberes que nosotros no hemos querido (pág. 192).

... los miembros (de las sociedades con una avanzada división del trabajo) están unidos por lazos que se extienden mucho más lejos que el breve instante en que se realiza el cambio... Debido a que cumplimos tal función doméstica o social, estamos atrapados en una red de obligaciones de las que no tenemos derecho a liberarnos (pág. 207).

... si la división del trabajo produce la solidaridad, no es sólo porque ella hace de cada individuo un cambista, como dicen los economistas; es que crea entre los hombres todo un sistema de derechos y de deberes que los enlaza de forma durable (págs. 402-403).

Así, la interpretación de Durkheim es más compleja e indirecta que el pensamiento de Montesquieu (o el de Sir James Steuart). Si la sociedad es cohesiva, y se convierte en amable y suave, ello no se debe a la acción directa de las transacciones comerciales motivadas por el interés. Esta doctrina fue severamente criticada por Durkheim en un pasaje que claramente le pone frente a la doctrina del interés de los siglos XVII y XVIII:

«Porque si el interés aproxima a los hombres, siempre lo es tan sólo unos instantes; no puede crear más que un lazo exterior entre ellos... Las conciencias no están en contacto más que superficialmente, ni se penetran ni se adhieren con fuerza las unas a las otras. Incluso, si se mira al fondo de las cosas, se verá que toda armonía de intereses encubre un conflicto latente o simplemente pospuesto... El interés es, en efecto, lo menos constante que existe en el mundo» (págs. 180-181) (19).

Durkheim estaba así cogido entre el punto de vista anterior, o sea que la acción inspirada por el interés arrastra la integración social, y la crítica más contemporánea de la sociedad de mercado como atomista y destructora de la cohesión social. Nunca explicó en detalle cómo una sociedad «solidaria» iba a nacer a partir de la división del trabajo, y más adelante adoptó una posición más activista que ya no tenía en cuenta aquel tipo de mecanismo y, más bien, ponía el énfasis en la educación moral e incluso en la acción política (20).

Pero, tal como lo expondré más adelante, su posición ambigua no deja de tener ciertos méritos; y la idea de que los lazos sociales puedan injertarse en las transacciones económicas, si las condiciones se prestan a ello, espera ser analizada en profundidad.

Una ambivalencia similar a ésta de Durkheim caracteriza la obra de su contemporáneo alemán Georg Simmel. Nadie ha escrito con tanto vigor sobre la alienación producida por el dinero, pero además Simmel ha subrayado la función integradora que pueden ejercer los diversos conflictos creados por la sociedad moderna. A este respecto, hace el elogio de la competencia, en tanto que institución que genera empatía y aglutina sólidos lazos sociales, naturalmente no entre los competidores sino entre ellos y un tercero, importante pero a menudo desdeñado: el cliente.

«El objetivo de la competencia es siempre el de obtener el favor de una o varias terceras personas. Cada competidor intenta por lo tanto aproximarse lo más posible a este tercero. Habitualmente se subrayan los efectos destructores de la competencia o, por el contrario, se admite simplemente que tiene consecuencias económicas positivas; pero además ella tiene un inmenso poder para fomentar los contactos sociales. La competencia obliga al pretendiente a aproximarse al cortejado, a acercársele, a establecer relaciones con él, a buscar sus puntos fuertes y débiles y a adaptarse a ellos, a encontrar todo tipo de puentes o a construirlos de la nada para facilitar el contacto entre el competidor y el cliente. Muy a menudo (la competencia) cumple lo que de ordinario es atributo del amor: adivina los deseos más íntimos del otro, incluso antes de que éste sea consciente de ellos. La tensión antagonista entre el competidor y el cliente tiende a exacerbar la sensibilidad del hombre de negocios, hasta tal punto que se es capaz de prever los futuros cambios de la moda, del gusto y del interés

del público. La competencia moderna es descrita como el combate de todos contra todos, pero al mismo tiempo es la lucha para todos...

En resumen, (la competencia) es un tejido hecho de mil hilos sociológicos que entrecruzan la voluntad, los sentimientos y el pensamiento de los demás. Una vez que la solidaridad estrecha e ingenua de las sociedades primitivas ha cedido su puesto a la descentralización (lo que inevitablemente fue el resultado inmediato del aumento de los efectivos del grupo), la competencia era la única forma que podía asegurar que el hombre continuase suministrando un esfuerzo para el bien de otro...» (21).

Aquí el pensamiento de Simmel se acerca al de Durkheim. También él descubre en la estructura y en las instituciones de la sociedad capitalista un equivalente funcional a los simples vínculos que, como la costumbre y la religión, daban cohesión a la sociedad tradicional. Por otro lado, señala que la división avanzada del trabajo en la sociedad moderna y la importancia del crédito para el funcionamiento de la economía reposan sobre una honestidad alta en las relaciones sociales y, al mismo tiempo, refuerzan esta cualidad (22). Con su brío y sus imágenes vivas, Simmel quizás consigue mejor que el austero Durkheim convencer al lector de que, en tal o cual forma, la sociedad de mercado contribuye más a la integración social que a la desintegración.

Sin embargo, nos enfrentamos aquí a una posición minoritaria, adoptada además por eminentes personajes proteicos, cuya principal contribución al pensamiento social —por ejemplo a través de conceptos tales como anomia en el caso de Durkheim— reforzaba sin duda el punto de vista de la mayoría. Si se busca un contrapunto a la sociología europea, con su análisis generalmente triste del efecto social del capitalismo, con toda naturalidad nos viene la idea de examinar la escena americana. Aquí nos encontramos efectivamente con un grupo importante de sociólogos al finalizar el pasado siglo —Baldwin, Mead, Cooley, Ross y el joven Dewey— que, menos tentados que sus colegas europeos por los problemas de la disolución social, tan sólo buscaban comprender cómo la sociedad había llegado al grado de cohesión que ponía de manifiesto. Pero, al explicar lo que ellos llamaban «control social», estos sociólogos atribuían un papel clave a las relaciones cara a cara y de grupo restringido, al igual que a la capacidad de los diferentes grupos sociales de imponer el respeto de las distintas normas y reglas (23). Las relaciones económicas apenas si se mencionan en esta literatura como fuente de integración social.

El mismo hecho se repite para el sistema sociológico elaborado más tarde por Talcott Parsons. Según él, las reglas de conducta que impiden al fraude causar perjuicios excesivos a las operaciones de mercado derivan de lo que denomina «orientaciones hacia la colectividad»; bajo tal prisma no concibe que estas reglas puedan en absoluto desarrollarse a partir del mismo mercado. Dadas las dicotomías rígidas del sistema de Parsons, no podía esperarse el que hubiese contacto entre las transacciones de mercado, clasificadas como «universalistas» y los fenómenos «particulares» como pueden ser la amistad y los vínculos sociales en general (24).

Lo anterior vale en cuanto a la sociología. ¿Qué decir de los economistas? Al fin y al cabo se trataba de un grupo de investigadores donde unos, desde siempre, criticaban amargamente el sistema capitalista mientras que otros le colmaban de todo tipo de elogios. ¿Acaso no habrían tenido estos últimos, al menos, interés por retener la idea de que los múltiples actos de compra y de venta característicos de la sociedad de mercado forman todo tipo de lazos sociales que engendran la confianza, la amabilidad y la sociabilidad, y por ello contribuyen a dar cohesión a la sociedad? En efecto, este tipo de razonamiento está claramente ausente en los escritos profesionales de economía. Hay diversas razones para ello. Ante todo, los economistas tratan de emular las ciencias en cuanto al rigor y la precisión cuantitativa, y hacen poco caso de las especulaciones necesariamente «desdibujadas» sobre los efectos sociales y morales de los intercambios económicos.

En segundo lugar, los que están formados en la tradición de la economía clásica no tienen más que desprecio por las preocupaciones de los sociólogos sobre los trastornos creados por el capitalismo. Tales fenómenos se consideraban por aquéllos como un costo a corto plazo que se soporta si se desean obtener importantes beneficios a más largo plazo; por lo tanto, no se sentían obligados en absoluto, como consecuencia de este tipo de crítica del capitalismo, a buscar en compensación los efectos sociológicos positivos que la expansión del mercado podría tener sobre los vínculos sociales.

Pero la explicación fundamental está en otro lugar. Los economistas favorables al mecanismo de mercado se ataron sus propias manos y quedaron incapaces de explotar el argumento sobre la integración social engendrada por el mercado. Esto se debió a que el argumento carece de solidez para el mercado ideal con competencia perfecta. Los teoremas económicos sobre la eficiencia y la distribución de los recursos disponibles no son válidos estrictamente más que para el tipo de mercado que comporta un número muy grande de compradores y vendedores anónimos que no discuten los precios y disponen de una información perfecta. Tales mercados funcionan sin ningún contacto humano prolongado entre las partes interesadas. En la competencia perfecta no hay espacio para regatear, para negociar, para lamentarse o para lograr compromisos, y los contratantes no necesitan mantener relaciones permanentes que les permitirían conocerse bien. Este tipo de efecto del mercado no tendrá lugar por lo tanto más que si la realidad se aleja mucho del modelo de la competencia ideal.

Pero el hecho es que este caso es enormemente frecuente e importante. Frente a esta situación, los economistas favorables al mercado han tomado dos posiciones: o bien se han ocupado únicamente de los lazos existentes entre los productores y los han censurado, a semejanza de Adam Smith, como «conspiraciones contra el público», o bien, y es lo que ocurre con más frecuencia, han minimizado la distancia entre la realidad y el modelo y así han intentado presentar la realidad de la competencia imperfecta como aproximándose a la ideal. De esta manera se han esforzado

en legitimar el mercado desde el punto de vista económico. Pero, por la misma razón, han sacrificado la legitimidad sociológica, que hubiera podido reivindicarse a justo título, por la manera como funcionan la mayor parte de los mercados en la realidad, tan alejada, bien lo sabemos, del modelo de la competencia perfecta (25).

Sólo en estos últimos años se ha desarrollado un determinado número de aproximaciones teóricas que tratan las desviaciones del modelo de competencia como no condenables ni desdeñables. Al contrario, al poner su acento en los costos de las transacciones, los límites de la información y la maximización imperfecta, estas aproximaciones explican y justifican la importancia de las relaciones durables entre compradores y vendedores, la frecuencia con la que la jerarquía sustituye al mercado, el empleo de *voice* más bien que *exit* para remediar las quejas de una y otra parte, y otros fenómenos de este tipo que producen contactos entre los participantes con la posibilidad de consolidar verdaderos vínculos.

¡Y así nos encontramos, pues, casi a punto de poder rehabilitar la tesis del comercio amable o civilizador!

IV. TESIS DE LAS TRABAS FEUDALES

Dejando de lado estos nuevos análisis, la tesis del comercio amable, tan de moda en el siglo XVIII, desapareció prácticamente del panorama intelectual durante el dilatado período en el que la sociedad capitalista conoció tanto su esplendor como el desarrollo de un punto de vista mucho más crítico sobre los efectos sociales y morales del mercado. Pero las vías de la ideología son sutiles; mirando más de cerca se observa que, después de todo, la tesis del comercio amable reaparece en los siglos XIX y XX como parte integrante de una importante crítica sobre determinadas sociedades capitalistas. Todo sucede como si esta tesis —al enfrentar un ambiente intelectual bastante hostil al capitalismo— se amoldase para sobrevivir cambiando de campo.

Hasta el presente, hemos tratado de una clase de análisis crítico de los efectos del capitalismo sobre el orden social y moral; lo he llamado la tesis de la autodestrucción. Esta tesis percibe al capitalismo como una fuerza inconmensurablemente potente que disuelve todas las formaciones e ideologías sociales precedentes e incluso socava sus propios fundamentos morales. Llegamos ahora a otra clase muy diferente de crítica, casi la opuesta a la que acabo de citar y tan importante como ella. En ésta se reprocha al capitalismo o, mejor dicho, a su protagonista, la burguesía, su debilidad frente a las fuerzas sociales tradicionales, su *rechazo* a organizar un ataque frontal, y su blanda sumisión y servilismo respecto al viejo régimen y sus representantes. Como en el caso de la tesis de la autodestrucción, no se trata aquí de una teoría unificada sino de una serie de aportaciones de diferentes autores, con fines diferentes, y en contextos diferentes. Sin embargo, hay un punto común: gran número de sociedades que han sido penetradas por el capitalismo

se juzgan turbadas porque esta penetración ha sido parcial y tímida, dejando intactos los elementos esenciales del orden social anterior. Estos elementos han recibido denominaciones distintas, tales como residuos, trabas, reliquias o vestigios feudales que retienen una influencia y un poder considerables. En la misma medida en que estas sociedades son criticadas por no haber liquidado estos restos feudales, se ha dicho frecuentemente que ellas no han «conseguido alcanzar los objetivos de la revolución burguesa». Este conjunto de ideas puede así llamarse la tesis de las «trabas feudales» o la tesis de la «revolución burguesa inacabada».

Si la tesis de las trabas feudales es claramente la antítesis de la referente a la autodestrucción, no es difícil demostrar que está próxima a la tesis del comercio amable. Afirma implícitamente que todo hubiese ido maravillosamente si tan sólo el comercio, el mercado, el capitalismo hubiesen podido expandirse libremente, si tan sólo no hubiese existido el obstáculo de las instituciones y de las actitudes precapitalistas. Sin obstáculos, las fuerzas del mercado hubiesen marchado hacia la prosperidad y hacia las costumbres amables en el interior de cada país y hacia la paz entre las naciones, según la tesis del comercio civilizador. El trabajo civilizador del mercado podría cumplirse bien directamente, según el escenario original de la tesis del comercio amable, bien indirectamente a través de la revolución proletaria y la llegada de un socialismo fraterno, tras la rápida conquista de la vieja sociedad por el capitalismo. En este último caso, la amabilidad engendrada por el mercado, aunque ligeramente pospuesta, no sería menos real. Pero la amabilidad en absoluto iba a llegar ni a través de uno ni de otro camino; las fuerzas hostiles y obstinadas, llegadas de formaciones sociales caducas, retenían el vigor necesario para impedir su reinado. La tesis de las trabas feudales reposa pues sobre la tesis del comercio amable sin reconocer, por supuesto, el parentesco. En realidad, es la tesis del comercio amable enunciada de forma negativa.

Henos aquí pertrechados de dos críticas mayores contra el capitalismo, la de la autodestrucción y la de las trabas feudales. Cada una estudia ciertas contradicciones del capitalismo, pero es evidente que estos dos enfoques están en plena oposición el uno con el otro, al menos a primera vista. Hay pues aquí una contradicción entre las contradicciones o, por emplear un término matemático, una contradicción de segundo orden del capitalismo. La naturaleza de esta contradicción aparecerá más claramente a medida que se pase revista a la evolución histórica y a las distintas formas de la tesis de las trabas feudales.

Aunque en contradicción, las dos tesis se remontan a la obra de Carlos Marx. Es completamente normal, dado que ambas son críticas del capitalismo. Sabemos ya que Marx preparó el terreno para la tesis de la autodestrucción por su insistencia en las propiedades corrosivas del capitalismo. De igual forma, se presenta la tesis de las trabas feudales en Marx cuando escribe en el prefacio de *El Capital* que, en comparación con Inglaterra, los alemanes no sólo sufren de todos los males modernos que arrastra una expansión capitalista sino incluso también de «una larga serie de aflicciones

provenientes de la persistencia de los modos de producción periclitados... con su secuela de relaciones sociales y políticas desfavorables».

Desde lo anterior tan sólo queda un paso para afirmar que la persistencia y la fuerza inesperada de las formas precapitalistas, unidas a la debilidad intrínseca de las estructuras capitalistas, podrían llegar a ser un obstáculo importante en ciertas sociedades. ¿Cuáles? Según el ejemplo alemán, en particular, en las sociedades donde la expansión capitalista se halla retrasada, precisamente porque las formas pre-capitalistas dan muestras de robustez y las telas de araña feudales no han sido barridas con cuidado por una revolución burguesa. Al contrario, y ésta es la continuación del relato, la burguesía en tales sociedades no es sólo débil sino servil, apática y cobarde, no busca nada mejor que insertarse en el marco de la vieja sociedad y adaptarse a su código de valores. Así resulta que las estructuras capitalistas están «deformadas» o «encogidas». En otros términos, el defecto mayor del capitalismo es, de pronto, no que él sea demasiado poderoso y destructor, sino que sea demasiado débil, hasta el punto de no saber jugar el papel «progresivo» que la historia le ha, supuestamente, asignado.

En nuestro tiempo, estas ideas se desarrollaron de manera muy vigorosa en ciertos análisis neo-marxistas sobre países que se encuentran en la periferia capitalista. Pero aparecen mucho antes, tienen ya puesto importante en la célebre teoría del imperialismo de Schumpeter. Como ya he dicho, la expansión del capitalismo iba paralela con la esperanza de que el comercio y las inversiones a escala mundial asegurarían la paz y la amistad entre los pueblos. Cuando, a principios de siglo, era ya bien evidente que se trataba de esperanzas ilusorias, se comenzó a sostener, dándole la vuelta al argumento, que el capitalismo mismo era responsable de las rivalidades entre las grandes potencias, tanto como de la guerra. Es efectivamente lo que se ha afirmado, con ciertas variantes, por las teorías económicas del imperialismo propuestas entonces por Hobson, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding y Lenin. Pero Schumpeter, escribiendo durante la Primera Guerra Mundial, reiteraba el punto de vista optimista anterior al afirmar que el capitalismo, por sí mismo, no podría desembocar más que en la paz (26). Según él, el espíritu racional calculador era enteramente incompatible con la aceptación de los riesgos intensos e irresponsables que caracterizan la guerra en general y particularmente en nuestra época. ¿Por qué se había producido la guerra? Justamente porque el capitalismo no mostró vigor suficiente y no fue capaz de cambiar con decisión la estructura de la sociedad o las mentalidades de la época precapitalista con su fascinación desastrosa por los gestos y los espectáculos heroicos. Curiosamente, Schumpeter fue de esta manera un abogado elocuente —mucho más que Marx— de nuestras dos tesis, es decir la referente a las trabas feudales, que pone el énfasis en la debilidad del capitalismo, y la de la autodestrucción, que reposa en su fuerza corrosiva.

Para explicar esta contradicción aparente, tenemos que recordar que los textos que contienen estas dos tesis fueron escritos con un intervalo de una veintena de años de uno a otro. Además, estas dos tesis, a pe-

sar de su contradicción, comparten ciertas características. Las dos subrayan la importancia de la ideología y de las mentalidades y por eso son resueltamente críticas del marxismo, y a las dos les complace señalar el papel capital de lo irracional, evocando otra vez el clima intelectual de una época marcada por Freud, Bergson, Sorel y Pareto.

Entre tanto, también los marxistas volvían a recoger las sugerencias insinuadas por su maestro. Como podía esperarse, cuando ellos criticaban la falta de dinamismo de la experiencia capitalista en ciertos países, centran sus ataques sobre los factores estructurales más que sobre los ideológicos. En Italia, por ejemplo, Gramsci y Sereni vieron en el «Risorgimento» una revolución burguesa «inacabada» o «fallida» porque la unificación política en la segunda mitad del siglo XIX no fue seguida de una reforma o de una revolución agraria (27). La debilidad de la burguesía italiana y su falta de energía jacobina fueron proclamadas así como el *vizio d'origine* de la historia moderna italiana, como la primera causa de todas las desgracias que siguieron, desde el insuficiente desarrollo económico hasta el advenimiento del fascismo (28). Sabemos que los historiadores de la economía han contradicho más tarde este análisis. Según ellos, la «falta de conclusión de la revolución burguesa», es decir, la ausencia de la reforma agraria en el Sur, habría permitido una acumulación de capital importante en el norte del país y habría hecho posible el auge vigoroso de la industria antes de la Primera Guerra Mundial (29).

Pero volvamos a la tesis de la revolución fallida. En Italia, el objetivo mayor de los jefes del «Risorgimento» era la unificación nacional, que fue alcanzada. El hecho de convertir este éxito en revolución burguesa fallida es como *inventar* un fracaso, habiendo reemplazado las verdaderas intenciones de los hombres por una especie de *telos* imaginario. En la Alemania del siglo XIX, por el contrario, los defectos de los movimientos políticos de 1848 eran evidentes, y revelaban la debilidad política de la burguesía liberal. Estos sucesos se prestaban fácilmente a una interpretación anclada en la tesis de las trabas feudales.

«La tragedia de la burguesía es que aún no ha logrado vencer a su predecesor, es decir al feudalismo, cuando el nuevo enemigo, el proletariado, aparece ya en la escena de la historia» (30). Esta fórmula elegante de Lukacs, se aplica particularmente a Alemania y a la Europa Central (31). En estos países, la batalla con los así llamados «predecesores» históricos de la burguesía, las élites feudales y militares, no se entabló seriamente jamás. Tras algunas escaramuzas, hacia 1848, la burguesía estaba dispuesta a un compromiso con los poderosos «residuos feudales». Según numerosos comentaristas, es justamente este compromiso el que es responsable de los desastres de la historia de la Alemania moderna.

A pesar de la importancia histórica de los casos italiano y alemán, ha hecho falta *redescubrir* continuamente la idea de que la burguesía en ascenso no destruye forzosamente todas las formaciones pre-capitalistas. Es el caso, por ejemplo, de la América Latina. Durante los años de crecimiento rápido que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el análisis de la «peri-

feria» partía generalmente de la idea tácita de que el capitalismo funcionaba (y siempre había funcionado) impecablemente en el centro. De ello se concluyó que las dificultades de la periferia se debían a alguna desviación de las normas que habían regido el centro. En este contexto, la tesis de las trabas feudales —o un pariente próximo— ofrecía otra vez una explicación cómoda. Inventando una metáfora evocadora y repetida con frecuencia, un politólogo americano ha descrito la escena social y política en América Latina como un «museo viviente en el que todas las formas de autoridad política de la experiencia histórica seguían existiendo y jugando un papel activo» (32). Con esta fórmula se sobreentendía que en Occidente estas formas se seguían las unas a las otras de manera reglada y ordenada.

Las sociedades latino-americanas —tal era la conclusión— no eran capaces, por lo tanto, de extirpar las relaciones de producción caducas y ahí radicaba la razón de sus problemas y desastres. Incumbía la culpa, de nuevo, a la debilidad de las burguesías locales, siempre dispuestas a venderse a las viejas élites terratenientes o a los capitalistas extranjeros, o mejor aún a los dos. Tal era la esencia de los análisis marxistas o neo-marxistas, que esta vez no reprochaban a la burguesía el no jugar su «papel histórico». Al contrario, ahora se negaba, dada la posición periférica de las sociedades de América Latina, que la burguesía pudiese jugar nunca un papel algo positivo en su desarrollo. Esta incapacidad congénita se expresaba a través de la invención de términos peyorativos como «burguesía compradora» (Baran) y «lumpenburguesía» (Frank). En armonía con esta postura, los neo-marxistas denigraron sistemáticamente la industrialización y el desarrollo capitalista en América Latina y en otros lugares del Tercer Mundo.

No es éste el lugar para discutir la exactitud de estos análisis, salvo para decir que me ofrecen serias dudas sobre las que me extiendo en otros trabajos (33). Debo continuar mi camino y llamar la atención respecto a un cambio extraño que, recientemente, ha afectado a la tesis de las trabas feudales. Hasta aquí servía sobre todo para explicar por qué tal o cual país retrasado encontraba dificultades en su desarrollo económico, en comparación con uno o varios países líderes donde el desarrollo se consideraba encauzado en forma armoniosa y vigorosa.

Ahora, por el contrario, varias voces nos muestran que, al menos en Europa, jamás ha existido un país tan afortunado, y que la burguesía ha sido débil, cobarde y apática por doquier. La afirmación más enérgica en tal sentido la encontramos en el nuevo libro del historiador Arno Mayer, *The Persistence of the Ancien Régime* (Pantheon, 1981). Según Mayer, la situación en toda Europa, al menos hasta la Primera Guerra Mundial, se asemeja extrañamente al cuadro que acabo de evocar respecto a América Latina. El desarrollo capitalista nada tenía de dinámico ni de invasor, la burguesía era servil respecto a la aristocracia, y las élites del antiguo régimen no sólo conservaban su poder económico y político, sino también su hegemonía cultural. Y, adoptando una ligera variante de la teoría de Schumpeter sobre el imperialismo, Mayer

atribuye la iniciación de la Primera Guerra Mundial a la reacción de sus élites cuando perciben por primera vez que su imperio, hasta entonces incuestionable, corría el peligro de resquebrajarse.

El hecho de englobar tantos países en la tesis de las trabas feudales representaba una propuesta especialmente sorprendente para Inglaterra y Francia, los dos principales países donde, según las concepciones clásicas, se habían alcanzado victorias totales por la burguesía y el capitalismo tras la revolución francesa, en el campo político, y después de la revolución industrial, en el campo económico. Esta puesta en entredicho, subrayémoslo, del papel modelo jugado por Francia e Inglaterra se produjo una vez que los bellos años de crecimiento de la posguerra quedaron atrás y nuevos problemas comenzaron a plantearse respecto a la salud de la economía y de la sociedad capitalistas. En efecto, el libro de Mayer, que extiende la tesis de las trabas feudales a países hasta ahora fuera de ella, no es el único. Un libro similar referente a Inglaterra nos cuenta cómo el espíritu industrial de este país tan sólo tuvo una muy breve floración hacia 1850 y que, a partir de esta fecha, no dejó de seguir un camino regresivo tras la contrarrevolución ideológica lanzada por los intelectuales animados de ideales aristocráticos (34).

Finalmente, otro libro reciente, *L'idéologie française* de Bernard-Henri Lévy (Grasset, 1981), ha insistido al máximo en esta dirección y se ha convertido por ello en un verdadero éxito de escándalo. Según el autor, el pensamiento social y político en Francia fue dominado después de la segunda mitad del siglo XIX, y hasta la Segunda Guerra Mundial, de un extremo a otro del espectro ideológico, por una amalgama repugnante de galimatías racista y profascista.

De nuevo me abstendré de juzgar estas diversas obras. Mi objetivo es, sobre todo, demostrar que la corriente de ideas a las que rápidamente acabo de pasar revista, representan correctamente una extensión de la tesis de las trabas feudales a países como Inglaterra y Francia, que hasta ahora habían estado resguardadas de este tipo de crítica casi por definición. Porque se consideraba generalmente, como un hecho indudable, que los países capitalistas más avanzados sufrían las contradicciones resultantes del vigor del capitalismo más bien que de su debilidad.

Tenemos que anotar que, en la medida en que quedara justificada la extensión de las tesis de las trabas feudales a estos países, dos concepciones, hasta ahora bien asentadas, se hallarían vacilantes: 1) la que afirma la degradación del capitalismo en la periferia (y en los países europeos rezagados); 2) toda la tesis de la autodestrucción, que, sin género de duda, encuentra su tierra prometida en los países más avanzados, si prentende ser válida en algún lugar, pero que difícilmente puede coexistir, tal como lo hemos visto, con la tesis de las trabas feudales.

V. AMERICA O LA AUSENCIA DE UN PASADO FEUDAL

Para salir del aprieto y, al mismo tiempo, completar nuestro panorama ideológico, es ahora útil asomarnos a los Estados Unidos, ciudadela del capitalismo por excelencia y que curiosamente ha quedado hasta ahora en la penumbra. Sin duda, la razón estriba en que es el único país que escapó a la generalización a ultranza de las tesis de las trabas feudales. Hecha excepción del Sur esclavista, nadie hasta ahora ha sostenido que los Estados Unidos hayan estado nunca sometidos al dominio de un antiguo régimen y que su expansión capitalista haya sido frenada, y deformada, por valores aristocráticos tenaces o por instituciones feudales sólidamente implantadas. Por el contrario, los Estados Unidos han sido considerados, en general, como una confirmación *a contrario* de la tesis de las trabas feudales; a menudo se ha atribuido su desarrollo capitalista y vigoroso, unido a un pluralismo político robusto, a la ausencia de un pasado feudal. La idea de que América ha sido bendecida de manera especial porque ella —contrariamente a Europa— no ha estado atada por las cadenas del pasado, se expresa en la pluma de Goethe en 1818 en su poema «A los Estados Unidos» que comienza por este verso:

*Amerika, Du hast es besser
Als unser Kontinent, der Alte,
Hast keine verfallenen Schlöser...*

(América, tú tienes mejor suerte que nuestro continente, el viejo, careces de castillos en ruinas...)

Después, Tocqueville ha dado su expresión clásica a este mismo análisis comparativo con la frase lapidaria tantas veces citada:

«La gran ventaja de los americanos es la de haber llegado a la democracia sin haber tenido que sufrir revoluciones democráticas, y la de haber nacido iguales en lugar de haber llegado a serlo» (35).

Muchos comentaristas en los Estados Unidos se apresuraron a enorgullecerse de estas apreciaciones halagadoras. Así surgió la tesis llamada del «excepcionalismo americano», que sostiene que América está particularmente privilegiada entre las naciones en virtud de su herencia histórica (además de otros factores como sus recursos naturales considerables y su extensión) y así está exenta de los conflictos internos continuos que sufren los demás países del mundo occidental.

Más he aquí una sorpresa, incluso un lance imprevisto. La literatura de la que hablo contiene el libro clásico de Louis Hartz *The Liberal Tradition in America*, publicado en 1955 (New York, Harcourt, Brace & World). Hart suscribe la idea de que no existen residuos feudales en los Estados Unidos. Cita cuidadosamente el poema de Goethe y llega incluso a poner de relieve la frase de Tocqueville. Y no obstante, leyendo el libro con un poco de atención, se da uno cuenta de algo que nunca enuncia explícitamente, y es que él está en pleno desacuerdo tanto con Goethe como con Tocqueville. Su libro es principalmente una larga lamentación sobre los numerosos *males* por los que los

Estados Unidos se han visto afectados, a causa de la *ausencia* del pasado feudal. A lo largo de su libro, demuestra que esta ausencia tan aireada tiene un doble filo en el mejor de los casos y, más frecuentemente, se nos presenta como un regalo emponzoñado.

El razonamiento de Hartz es en efecto muy simple, por eso es tan poderoso. Habiendo «nacido iguales», sin jamás haber librado una larga lucha contra el «padre», es decir contra el pasado feudal, América está desprovista de lo que Europa posee en abundancia: diversidad social e ideología.

Sin embargo, es precisamente esta diversidad una de los elementos primordiales de la verdadera libertad. Según Hartz, la ausencia de diversidad ideológica en América acarrió la pobreza del pensamiento conservador, es la responsable de la inexistencia, tantas veces anotada, de movimientos socialistas y ha contribuido igualmente a la prolongada esterilidad del mismo pensamiento liberal (págs. 140-142). Lo que aún es más grave es que esta ausencia estimula las tendencias siempre presentes hacia una «tiranía de la mayoría», tiranía inspirada por lo que Hartz denomina «la adhesión total e irracional de América al sistema de Locke» (pág. 11) o incluso su «absolutismo liberal colosal» (pág. 285).

Hartz explica detalladamente cómo este estado de cosas genera numerosas consecuencias deplorables. Sólo citaré una de sus observaciones, especialmente interesante por su actualidad. Analizando el New Deal y la considerable distancia que le separa de los principios liberales tradicionales, Hartz destaca que Roosevelt presentó sus reformas innovadoras como «pragmatismo» y «experimentación audaz y continua»:

«Lo esencial era que, a falta tanto del desafío socialista como del viejo desafío corporativo de derecha (tal como permanecía implantado todavía en los distintos conservadurismos europeos), Roosevelt podía abstenerse de exponer algún punto de vista filosófico coherente» (pág. 263).

Según Hartz, el éxito de Roosevelt se debía justamente, en gran parte, a su forma de presentar sus políticas como un «Americanismo sublimado». Hoy, evidentemente, podemos apreciar el elevado coste de la maniobra. Las reformas del New Deal, y las medidas sociales que las complementaron ulteriormente, no se consolidaron nunca como parte integrante de un nuevo orden económico o de una ideología. Contrariamente a lo que ocurría en otros países industriales, estas reformas no adquirieron nunca una legitimidad incontestada y permanecieron vulnerables, como se puede apreciar con el gobierno Reagan, a ataques por parte de fuerzas que provienen del inveterado «absolutismo liberal colosal».

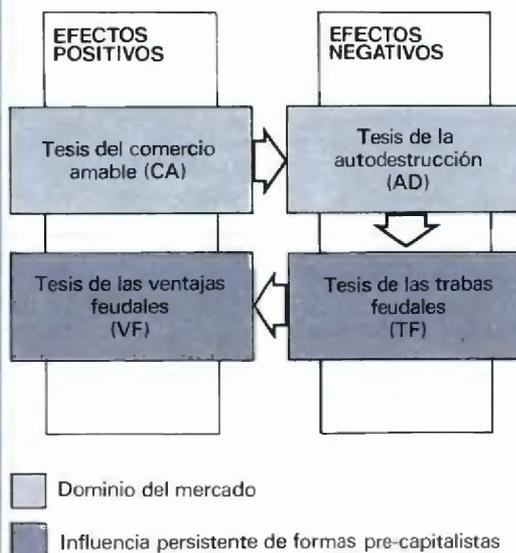
Así Hartz obtiene resultados realmente probatorios invirtiendo las ideas recibidas a propósito de la influencia nefasta de los residuos feudales en las sociedades capitalistas. Dificultades igualmente espinosas pueden presentarse a un país que se halla en la situación «envidiable» y «excepcional» de encontrarse desprovisto de pasado feudal. Añadamos que la posición de Hartz se vio reforzada y ampliada por trabajos recientes en macrosociología, según los cuales la estructura compleja y los conflictos internos de la sociedad feudal

han preparado el terreno para la democracia occidental tanto como para la expansión capitalista (36). Por el contrario, un reciente ensayo sobre la América Latina sostiene, de total acuerdo con el espíritu de Louis Hartz, que la «tradición centralista», profundamente anclada en el Continente y responsable de sus principales infortunios, se debe a la ausencia de verdaderas estructuras feudales en su experiencia histórica (37).

VI. HACIA UN CUADRO IDEOLÓGICO

Hemos llegado al final de nuestro recorrido a través de las posibles interpretaciones del desarrollo capitalista. Por si el amable lector se sintiese un poco perdido entre las múltiples tesis que se han examinado, demostraré a continuación, con la ayuda de un cuadro a doble entrada, que la estructura de mi argumento ha sido realmente muy simple. Lo que a veces pudo parecer una maraña de teorías se reduce esencialmente a cuatro tipos de tesis o teorías que se han presentado en una secuencia tal que cada tesis era, en ciertos aspectos, la negación de la precedente.

DOMINIO DEL MERCADO E INFLUENCIA PERSISTENTE DE LAS FORMAS PRE-CAPITALISTAS: SUS EFECTOS SOBRE EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO



Según la tesis del comercio amable del siglo XVIII, por la que se inició mi argumentación, una vez que el mercado y el capitalismo llegasen a ser dominantes, producirían un ambiente moral positivo en el que se desarrollase una sociedad bien ordenada, tanto como

el mismo mercado. Pero pronto surgiría, como contrapunto, la tesis de la autodestrucción afirmando, por el contrario, que el mercado, con un énfasis en el interés personal, erosiona todos los valores tradicionales, incluyendo aquellos que constituyen la base misma del funcionamiento del mercado. A continuación, la tesis de las trabas feudales demuestra, a su vez, cómo el capitalismo no es viable, no a causa de sus excesivas energías, sino a causa de los potentes residuos heredados de la era precapitalista. Esta tesis se contradice con la demostración de que las consecuencias calamitosas provienen de la ausencia de un pasado feudal. He aquí la tesis de Louis Hartz, que podríamos denominar la *tesis de las ventajas feudales*, puesto que implica que el pasado feudal es un factor favorable al desarrollo posterior en dirección a la democracia y al capitalismo. Por otro lado, esta postura está en conflicto evidente con la tesis inicial del comercio amable porque ésta no ve en las formas y valores precapitalistas más que obstáculos a la amabilidad, que el mercado y la conducta motivada por el interés son llamadas a barrer.

Gracias a la presentación esquemática, es fácil de captar la relación entre nuestras diversas tesis. Nuestro cuadro facilita el objetivo primordial de mi artículo, es decir, preparar un encuentro entre las diversas ideologías, que están estrechamente relacionadas pero que han evolucionado sin tomar contacto la una con la otra. Lo que más bien es milagroso es que estas diversas ideologías, que crecieron separadamente unas de otras, terminen por componer un orden armonioso como puede observarse en el cuadro. Es como si cuatro niños con los ojos vendados hubiesen sido capaces de colorear perfectamente un libro de dibujos.

Hasta aquí he actuado esencialmente en tanto que espectador y cronista de esta parte considerable de la Comedia Humana que estudia la producción ideológica. Frente a los muy variados puntos de vista que acaban de exponerse, declaro consecuentemente que algo me intriga el problema de saber quién está en un error y quién tiene razón. Y el cuadro ideológico que acabo de esbozar facilita también esta investigación.

En primer lugar, sugiere que, por incompatibles que sean estas teorías, cada una podría tener muy bien su «hora de la verdad» o su «país de la verdad». La una o la otra podrían aplicarse a un país o grupo de países dados durante un tiempo determinado. Así es como surgieron la mayor parte de estas tesis, puesto que se elaboraron a la sombra de la experiencia de un país o grupo de países específicos.

Sin embargo, este cuadro es aún más útil si se quiere analizar el conflicto entre las diversas teorías de una manera más compleja y, en mi opinión, más juiciosa. Es comprensible que, en un lugar dado y en el mismo período, una simple tesis no contenga más que una parte de la verdad total y que para explicar los acontecimientos se deba hacer uso además de una o de varias de las demás tesis en presencia aunque puedan parecer incompatibles a primera vista. El cuadro nos invita entonces a ensayar sistemáticamente las diferentes combinaciones posibles en el seno de las tres «contradicciones» (CA-AD, AD-TF, TF-VF), de las que nos hemos ocupado ampliamente (38). Pero se trata

ahora de explorar si, de alguna manera, es posible y útil amalgamar las tesis que constituyen estas contradicciones.

Sin lugar a dudas, hay una graduación de las incompatibilidades entre doctrinas aparentemente contradictorias. Tal y como ya he llamado la atención, una de nuestras contradicciones es particularmente irreconciliable, la que existe entre la tesis de la autodestrucción y la tesis de las trabas feudales. La tesis de la autodestrucción concibe el capitalismo como una fuerza salvaje, indomable, que habiendo arrasado todo a su paso, termina por socavar sus propios fundamentos y por perderse. La tesis de las trabas feudales, por su parte, percibe a los capitalistas como débiles, serviles y fácilmente seducidos y deformados por las formas y los valores precapitalistas.

Frente a esta colisión de diagnósticos, algún analista apasionado de las reconciliaciones, ecléctico contra viento y marea, podría aún augmentar que el capitalismo tiene el don de destruir todo lo que es bueno y funcional de su herencia (o sea, los valores como verdad y honestidad, sin hablar de la *Gemütlichkeit*), dejando incólume y sucumbiendo enteramente a lo que es pernicioso en la sociedad capitalista. ¿Cómo se concibe, sin embargo, el que una formación histórica posea tan infalible instinto para la desgracia?

He aquí pues nuestra «contradicción de segundo grado» más auténtica más irreductible. Es posible, por supuesto, que cada una de estas tesis —la autodestrucción y las trabas feudales— sean útiles para explicar las dificultades que, en diversas circunstancias, encuentra el capitalismo. Dicho de otra forma, en absoluto sugiero que estas dos tesis se neutralizan una a otra de manera que podamos concluir que el capitalismo es enteramente libre de los problemas que surgen de una u otra de estas tesis.

Por otro lado, sabemos que las tesis de la autodestrucción y de las trabas feudales no sólo se contradicen la una a la otra; también ocurre que deben ser aproximadas a los puntos de vista que, al analizar los mismos fenómenos (sociedades de mercado en expansión, residuos feudales), revelan algo positivo para el destino del capitalismo. Se trata de las tesis sobre el comercio amable y las ventajas feudales, que es necesario hacer entrar ahora en escena. Ante todo, reunamos la tesis de las ventajas feudales y la tesis de las trabas. Desde el momento en que examinamos la probabilidad de que estas dos tesis pueden ser válidas al mismo tiempo, es evidente que nada se opone a este tipo de amalgama. Por el contrario, inmediatamente aparece como probable el que la realidad sea tal amalgama y no el que sea una sola de dichas tesis la aplicable con exclusión total de la otra. Admitir una mezcla de las dos tesis es como decir que determinadas formas y valores precapitalistas impiden la plena expansión del capitalismo pero que, al mismo tiempo, la era feudal lega algo de valioso a la época que la sucede. Una apreciación madura debe examinar ciertamente estas dos tramas de influencias posibles y es probable que sus pesos respectivos sean variables según las situaciones históricas concretas.

Esta conclusión se aplica todavía mucho más a nuestra última pareja: las tesis del comercio amable y de la

autodestrucción. Cuando se plantea si estas dos tesis pueden mantenerse simultáneamente, se observa inmediatamente que no sólo es posible sino incluso muy probable. Que el capitalismo tenga la capacidad simultánea de reproducirse y de destruirse no es más «contradictorio» que el hecho de que una empresa tenga entradas y salidas de dinero al mismo tiempo. Respecto a la cohesión social, por ejemplo, la práctica constante de las transacciones comerciales engendra sentimientos de confianza, de empatía, y otros sentimientos de este tipo; pero, por otro lado —como Montesquieu ya había subrayado—, esta práctica invade todas las esferas de la vida con el espíritu del cálculo y de la razón utilitaria. Una vez comprendido esto, nos damos cuenta de que la base moral de la sociedad capitalista está erosionada constantemente y al mismo tiempo reconstruida. En estas condiciones, una pérdida de substancia y, por ello, una crisis del sistema son perfectamente posibles, pero bajo circunstancias especiales que deben especificarse, de la misma manera que sería posible especificar las condiciones en las que el sistema ganase en cohesión y en legitimidad.

Permítaseme una última palabra. Se comprende ahora por qué, a pesar de la invocación frecuente del espíritu dialéctico, nos es difícil reconocer que la sociedad está efectivamente trabajada por mecanismos contradictorios. No se trata simplemente de *dificultades* de percepción, sino más bien de *resistencias* psicológicas considerables. Aceptando que las tesis del comercio amable y de la autodestrucción (o las de las trabas y las ventajas feudales) puedan tener ambas razón, el observador o el analista de los hechos sociales tendrá gran dificultad para proclamar como inevitable tal o cual resultado de la evolución social contemporánea. Por lo tanto, le será difícil asombrar al público, cosa que desea profundamente.

Pero después de tantas falsas profecías ¿acaso no estriba el interés de las ciencias sociales en dar cuenta de la complejidad, incluso si a cambio deben sacrificar una parte de sus pretensiones a saber predecir?

NOTAS

(1) Fondo de Cultura Económica, México, 1978, trad. Eduardo L. Suárez. La edición original, *The Passions and the Interests*, fue publicada por Princeton University Press en 1977.

(2) Libro 20, capítulo I.

(3) Ver página 67 de la nueva edición de este estudio, presentado y anotado por Félix Gilbert, University of Chicago Press, 1972.

(4) Ver KEITH MICHAEL BAKER, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, Chicago University Press, 1975, pág. 260.

(5) Página 238 de la edición original de 1795.

(6) New York, E. P. Dutton, 1951, pág. 215.

(7) SAMUEL RICARD, *Traité général du commerce*, Amsterdam, 1781, pág. 463.

(8) NATHAN ROSENBERG, «Neglected Dimensions in the Analysis of Economic Change», *Bulletin of the Oxford University Institute of Economics and Statistics*, vol. 26, 1964, págs. 59-77.

(9) Es el título general de los capítulos 8-11. El libro fue editado por Harvard University Press, Cambridge, Mass.

(10) Ver *The Passions and the Interests*, op. cit.

(11) *Collected Works*, vol. 6, «Lay Sermons», London, Routledge & Kegan Paul, 1972, págs. 169-170.

(12) Ver L. J. RATHER, *The Dream of Self-Destruction: Wagner's Ring and the Modern World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1970, y ERIC EUGENE, *Les idées politiques de Richard Wagner*, Paris, Les Publications Universitaires, 1973, págs. 101-108.

(13) Para JOHN WESLEY, ver MAX WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner's, 1958, pág. 175; para ADAM SMITH, *Wealth of Nations*, Modern Library Edition, 1937, pág. 578; para MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, libro 5, cap. 5.

(14) Ver HERBERT MARCUSE, *Eros and Civilization*, y DANIEL BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976, pág. 21.

(15) Ver CARL E. SCHÖRSKE, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, Knopf, 1980.

(16) MAX HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.

(17) Así JOHN STUART MILL escribe en *Principles of Political Economy*: «Es imposible exagerar... el valor de los contactos que pueden establecerse entre personas de naturaleza diferente y con formas distintas de pensar y de actuar... Este género de comunicación siempre ha sido una de las principales fuentes del progreso y lo es esencialmente en nuestra época», libro 3, cap. 11, párrafo 5.

(18) La primera edición data de 1893. Aquí me refiero a la segunda edición, de 1902 (París, Félix Alcan).

(19) Es interesante comparar este texto con las afirmaciones de los siglos XVII y XVIII referentes a la constancia y previsibilidad de la acción motivada por el interés a la que me he referido en *The Passions and the Interests*.

(20) Ver STEVEN LUKES, *Emile Durkheim: his Life and Work*, New York, Harper & Row, 1972, pág. 178.

(21) GEORG SIMMEL, *Soziologie*, Berlín, Ducker & Humblot, 1908, págs. 216-217 de la tercera edición de 1923.

(22) *Soziologie*, op. cit., págs. 260-261.

(23) ALLEN SILVER, *Small Worlds and the Great Society: the Social Production of Moral Order*, 1980 (manuscrito).

(24) Ver, por ejemplo, TALCOTT PARSONS, *The Social System*, New York, The Free Press, 1951, págs. 98, 125-127.

(25) He empleado un argumento similar en *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1970, pág. 22. En el mismo plano de ideas, Oliver Williamson ha escrito recientemente sobre «la tradición de inhospitalidad» (*inhospitality tradition*) de los economistas respecto a las innovaciones de las empresas privadas porque estas innovaciones siempre eran sospechosas de comportar desviaciones del modelo concurrencial. Ver su artículo «The Modern Corporation: Origins, Evolution, Attributes», *Journal of Economic Literature*, vol. 19, diciembre 1981, pág. 1540.

(26) *The Sociology of Imperialisms, 1917*, en SCHUMPETER, *Imperialism and Social Classes*, New York, Kelly, 1951.

(27) ANTONIO GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Torino, 1950; EMILIO SERENI, *Il capitalismo nelle campagne, 1860-1900*, Torino, 1947.

(28) Ver la colección de artículos, felizmente críticos en su mayor parte, en torno a este concepto en *Il vizio d'origine*, Biblioteca della Libertà n.º 77/78, abril-septiembre 1980, Florencia, Le Monnier.

(29) ROSARIO ROMEO, *Risorgimento e capitalismo*, Bari, Laterza, 1959, y ALEXANDER GERSCHENKRON, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1962, capítulo 5.

(30) GEORG LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied Luchterhand, 1968, pág. 144. Esta frase es parte del famoso ensayo sobre la conciencia de clase escrito en 1920 y publicado en 1923.

(31) Ver la interpretación debida a WALTER BENJAMIN en *Deutsche Menschen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1962, pág. 105.

(32) CHARLES W. ANDERSON, *Politics and Economic Change in Latin America*, Princeton, Van Nostrand, 1967, pág. 104.

(33) Ver, por ejemplo, en mis *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambridge University Press, 1981, capítulo 1 y 5. No niego, por supuesto, que la industrialización en América Latina tenga características específicas: he intentado resaltarlas de forma concreta más que vituperativa en mi ensayo *The Political Economy of Import-Substituting Industrialization in Latin America*, 1968, vuelto a publicar por HIRSCHMAN, *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America*, New Haven, Conn. Yale University Press, 1971, capítulo 3.

(34) MARTIN J. WIENER, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Cambridge University Press, 1981; ver también MARK GIROUARD, *The Return of Camelot*, New Haven, Conn. Yale University Press, 1981.

(35) *De la démocratie en Amérique*, 2.º volumen, Capítulo 3. Tocqueville pronuncia esta frase al final de un breve capítulo titulado «Cómo el individualismo es más grande al salir de una revolución democrática que en otras épocas», donde se extiende sobre los conflictos y desasosiegos que afectan a sociedades, como la francesa, que han tenido que sufrir revoluciones democráticas.

(36) Hay análisis convergentes en este sentido debidos a dos autores con posturas políticas claramente divergentes: *Les origines du capitalisme* por JEAN BAECHLER, Paris, Gallimard, 1974, y *Lineages of the Absolutist State* por PERRY ANDERSON, Londres, NLB, 1974.

(37) CLAUDIO VELIZ, *The Centralist Tradition in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

(38) Con nuestras cuatro tesis, hay en total seis combinaciones posibles de dos tesis y sabemos ya que hay cuatro (CA-AD, AD-TF, TF-VF y VF-CA) que están «llenas de contradicciones». Las otras dos, es decir las parejas diagonales CA-TF y AD-VF, debieran ser compatibles, dado que un tipo de tesis como la del comercio amable se pone en relación con la negación de su negación. Así sucede exactamente. Como he subrayado en líneas anteriores, la tesis de las trabas feudales puede interpretarse como un disfraz de la tesis del comercio amable. Por lo tanto, la combinación de estas dos tesis no aporta realmente ninguna información nueva.

Si se observa la otra pareja diagonal, la tesis de la autodestrucción y la de las ventajas feudales, se impone una conclusión similar. Cuando Louis Hartz denuncia los efectos desastrosos debidos a la ausencia de un pasado feudal, implica que una sociedad totalmente dominada por el mercado se expondría a graves peligros. De nuevo otra vez, las dos tesis se desposan y el hecho de aproximarlas apenas añade nada ni a una ni a la otra.

Finalmente, no tratamos en el texto del par VF-CA, aunque contenga la tesis del comercio amable y la tesis de las ventajas feudales. Estas dos constituyen sin duda una contradicción porque explican de forma muy diferente el éxito de la sociedad de mercado. Pero esta pareja no es más que el reflejo de la pareja AD-TF (combinando la tesis de la autodestrucción y la de las ventajas feudales) que presenta dos formas antitéticas de explicar las dificultades que encuentra el capitalismo. Es esta última contradicción la que ha sido discutida en el texto al igual que para las dos parejas que restan, CA-AD y TF-VF.