

## **La teoría de la modernidad y el pensamiento de Marx. Algunas reflexiones sobre un libro de Jaques Bidet.**

Quiero exponer solamente algunas reflexiones, a partir de la lectura del libro de Jaques Bidet: Teoría de la modernidad. Seguido de: Marx y el mercado. Ediciones El cielo por Asalto. Buenos Aires, 1993. (Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché. Presses Universitaires de France. Paris, 1990).

Para entrar en la problemática, me parecía lo más adecuado empezar con algunos comentarios sobre la segunda parte del libro ( Marx y el mercado), para entrar como último en la parte titulada "Teoría de la modernidad".

Empezaré con la posición de Bidet frente a la teoría del fetichismos (1), paso a discutir su análisis de esencia y apariencia en Marx, que parte del concepto de la plusvalía relativa (2), sigo con la discusión de la teoría del valor de Marx, como Bidet la enfoca (3), para terminar con algunos comentarios sobre la teoría de la modernidad, como Bidet la formula (4).

### **1. La percepción de la teoría del fetichismo de parte de Bidet.**

En el centro de su análisis del concepto del fetichismo de Marx Bidet pone la cita de un texto, que efectivamente puede transmitir de una manera ejemplar este pensamiento de Marx. En lo siguiente transcribimos el texto entero, subrayando las partes del texto, que Bidet cita expresamente:

**"Las mercancías no pueden acaudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías.** Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten con ganas, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados. **Esta relación jurídica**, que tiene como forma de expresión el contrato, **es**, hállese o no legalmente reglamentada, **una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras** como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, **como poseedores de mercancías.**" (Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966. I, p.48 (en letras Bold lo citado por Bidet)

Bidet concluye:

"Este paradigma del 'reflejo', plantea, evidentemente, algunos problemas. Remite a dos representaciones conexas que quisiera analizar sucesivamente. La de efecto, según la cual lo jurídico parece predeterminado por lo económico. La de apariencia, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie".( p. 142)

"El efecto teórico de este procedimiento es evidente. Pone en primer plano la relación denominada aquí 'económica', definida por las formas categoriales de la mercancía. Permite presentar las relaciones entre personas, y en todos los casos las relaciones jurídicas, como elementos subsecuentes, como 'reflejos' de las relaciones económicas entre cosas". (p. 143)

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que Bidet le imputa. Marx de ninguna manera afirma, que las relaciones jurídicas son el reflejo de las relaciones económicas. Marx sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo de las relaciones jurídicas. Dice en el texto citado:

"Esta relación jurídica... es, ... una relación de voluntad en que se refleja la relación económica."

Sin duda, la relación jurídica es vista como el espejo, en el cual la relación económica se refleja. Ella es el reflejo de la relación jurídica. Lo es como forma del contrato de compra-venta. Solamente el contenido del contrato viene de la relación económica misma. El contenido se refiere a las mercancías específicas, que se compran y venden. No pueden resultar de la forma del contrato, es decir, de la forma jurídica. Sigue el mismo texto citado:

"El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma."

Marx además ha dicho en el mismo texto citado, como él entiende el surgimiento de las relaciones económicas como reflejo de las relaciones jurídicas:

"Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados."

Esta parte Bidet no la cita. Pero es básica para entender la relación económica como el reflejo de la relación jurídica. Debe haber una penetración del mundo de los objetos por la relación jurídica. Esta se da, en cuanto los poseedores de los objetos hacen morar su voluntad en los objetos. Con eso constituyen su esfera privada con el resultado, de que "cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos." Este acto de voluntad es el contrato. Ahora los objetos son mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios.

Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario, cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. El objeto en su existencia objetiva de mercancía hace ahora presente esta relación jurídica. Por tanto,

los propietarios no se pueden relacionar en cuanto propietarios sino relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías también llega a tener objetividad. Evidencia objetivamente, como los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen. La mercancía es constituida objetivamente, en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres, en el cual se reconocen como propietarios.

Es ahora obvio, que el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas. En cuanto se trata de objetos, en los cuales mora la voluntad del propietario, estos objetos dan los contenidos.

Un objeto, en el cual no mora ninguna voluntad de ningún propietario, es un objeto abandonado. No es mercancía, sino objeto botado, p.e. a la basura. Cualquier persona puede apropiarse de él. Sin embargo, si alguien se apropia de este objeto, hace morar su voluntad en él, y se vuelve a presentar como una mercancía, que es propiedad de aquél que se adueña del objeto. En este sentido, la diferencia entre un objeto abandonado, el cual cualquier puede apropiarse, y un objeto mercancía, es en última instancia jurídica. Pero los objetos hacen presente esta relación jurídica de una manera tal, que nosotros con nuestros sentidos podemos distinguir entre objetos abandonados y objetos, que son propiedad. Además, el error es peligroso, porque la policía vigila. Por eso, el objeto abandonado lo es objetiva y visiblemente, aunque ningún carácter corporal del objeto permite discernirlo. El objeto hace presente para nosotros su condición jurídica.

Sin embargo, esta objetividad del reflejo de las relaciones jurídicas en las cosas hace, que las cosas-mercancías pueden devolver este reflejo. Al verlas, las vemos como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión del mundo.

"La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material (sachlich - forma-cosa) que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías." (Marx, Karl: El Capital. FCE. Mexico, 1966. I, p.55)

De esta manera vuelve el reflejo. El reflejo es reflejado:

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta (zurückspiegelt- **devuelve el reflejo**) ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores." (Marx, op.cit. I, p.37)

El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías, y es ahora intercambiabilidad. Sin embargo, las personas, al reconocerse como propietarios, establecen relaciones entre ellos, que son dominadas por la relación-cosa (sachlich-material).

Las "relaciones de producción" - cuya forma es la relación jurídica misma - están en las cosas, en cuanto que son mercancías. Pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes.

El mundo es ahora al revés:

"Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres." (Marx, op.cit. I, p.38)

Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios - que es la relación jurídica misma - está como reflejo ya en las mercancías, que hacen presente, al hacerse mercancías, esta relación jurídica. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Pero el mundo mercantil lo confirma, porque desde ya objetivamente ha hecho presente este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios.

"Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas." (Marx, op.cit. I, p.38)

Aparecen como lo que son.<sup>1</sup> Se ha establecido un círculo. Lo que, al aparecer lo que son, es reflejado, es él mismo un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta, que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad ahace presente objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar esta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación de su supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarios.

Pero en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos de necesidades. Al aparecer las relaciones sociales como lo que son, son "relaciones materiales (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas".

Pero no aparece, lo que estas relaciones sociales no son, es decir "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos". Lo que esta realidad no es, es una ausencia presente, una ausencia, que grita. La ciencia tiene que escuchar este grito, que le viene de la ausencia presente en lo que es. En "relaciones directas" la producción de valores de uso sería visiblemente "la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general

---

<sup>1</sup> "En este sentido las categorías "espontaneas" de los agentes pueden ser llamadas "ideológicas", lo que no les quita de ninguna manera su valor práctico de operación." Bidet entiende esta frase como una crítica a Marx. Pero Marx afirma exactamente eso en todas partes. La realidad aparece en la empiría como lo que es. Eso es la tesis de Marx. Jamás Marx dice, que estas categorías sean "ideológicas". Son fetichistas.

del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana" (Marx, op cit. I, p.136) Las personas se reconocen como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente, que esta relación a lo que es es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.

Esta presencia objetivada de la relación jurídica en el objeto-mercancía Marx la llama el fetichismo. La persigue por sus etapas y formas, como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital.

Pero la clave es la teoría del reflejo, que es exactamente al revés de lo que el marxismo ortodoxo se lo imagina.

"Puesto que sólo en el fetichismo las 'relaciones entre productores (...) adquieren la forma de una relación social entre los productos de su trabajo'.<sup>2</sup> Por el contrario, en el plano de la ciencia no se puede presentar inteligiblemente la relación entre productos sin exponer la relación entre productores". (p. 142)

Sin embargo, la ciencia, a la cual Bidet se refiere, nunca presenta las relaciones entre los productores, sino siempre las sustituye por las relaciones entre cosas.

Para Bidet, la teoría del fetichismo no es ciencia. Pero esta teoría sostiene, que la ciencia, de la que habla Bidet, no presenta la relación entre los productores, sino entre cosas-mercancías. Efectivamente, esta ciencia nos dice, que el producto es producido por el trabajo y el capital, considerando ambos como factores de producción sin revelar quién es el productor. Nos dice, que el dinero trabaja, cuando es puesto a ganar intereses. Nos habla del "salario de los caballos"<sup>3</sup>, poniendo el trabajo humano al lado de lo que hacen los caballos. Sraffa nos dice sobre su teoría, refiriéndose a su primera parte de su libro:

"Hasta este momento hemos considerado los salarios como consistentes en los bienes necesarios para la subsistencia de los trabajadores, de modo que entraban en el sistema en pie de igualdad con el petróleo para las máquinas o los alimentos para el ganado."<sup>4</sup>

Aparecen el "petróleo para las máquinas" y el "alimento para el ganado" como productores.

Eso es la "ciencia", a la cual Bidet se refiere, cuando sostiene, que la teoría del fetichismo no es ciencia. La teoría del fetichismo sostiene, que el capital no produce, sino que es un medio de producción, usado como capital, mientras el trabajo es productor, aunque aparezca como factor de

---

<sup>2</sup> '...las relaciones entre unos y otros productores... cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.' Marx, op.cit. I, p.37

<sup>3</sup> Samuelson: "Nadie espera, que el salario de competencia de un hombre sea igual que aquél de un caballo". Samuelson, Paul A.: Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. Bund-Verlag. Köln, 1981. 11. edición. II, 261

<sup>4</sup> ver: Sraffa, Piero: Producción de mercancías por medio de mercancías. Oikos, Madrid 1975. Sección 8.

producción. También el "petroleo para las máquinas" allí es medios de producción, igual como el caballo y por consiguiente el alimento del caballo. El salario, según la teoría del fetichismo, es un ingreso del productor, el alimento del caballo no es un salario. Pero para esta ciencia de Bidet el trabajador no es el productor, sino solamente un medio de producción (factor de producción). Cuando Bidet nos dice, que la ciencia "no se puede presentar inteligiblemente la relación entre productos sin exponer la relación entre productores", que nos diga entonces, donde expone esta ciencia a los productores y la relación entre ellos. No lo hace.

La teoría del fetichismo explica las razones, porqué la ciencia no lo hace. ¿Porqué no es ciencia esta teoría de fetichismo?

Bidet, en cambio, no ve un problema constitutivo de la relación económica:

En efecto, se debe distinguir el orden ideológico designado por el fetichismo, de la relación jurídica propiamente dicha" (p. 144)

No ve la relación entre fetichismo y relaciones jurídicas, como no lo vió entre teoría del fetichismo y ciencia tampoco. Por lo tanto, le asigna a la teoría del fetichismo un orden ideológico, no científico. Con eso, hace de la teoría del fetichismo una teoría ideológica, e.d. una teoría, que habla de ideologías siendo ella misma una ideología.

La teoría del fetichismo, en cambio, sostiene, que a una ciencia de la sociedad mercantil, en la cual las "relaciones sociales... aparecen como lo que son", se le escapa la realidad misma. Se le escapa, a pesar de que dice lo que es, y que por tanto es prácticamente útil para el comportamiento en esta sociedad mercantil. Por eso, la teoría del fetichismo es una teoría científica, que de ninguna manera pertenece simplemente al "orden ideológico". Sin embargo, como teoría científica, puede explicar la producción social de ideologías específicas referidas a la sociedad mercantil.

## **2. La esencia y la apariencia: La crítica de Bidet a la teoría de la plusvalía relativa de Marx.**

Bidet trata el concepto de la plusvalía relativa en Marx para mostrar, que al desarrollarlo Marx concibe una esencia separada de la realidad, para transformar la realidad, que aparece, en (pura) apariencia, en relación a la cual la plusvalía relativa es una especie de verdadera esencia. Trata de demostrar, que Marx aplasta a la realidad, como se nos enfrenta (la apariencia), por medio de la construcción de esta esencia.

Él parte de la interpretación de una larga cita de Marx, a partir de la cual trata de demostrar su tesis. La misma traducción del texto de Marx, que usa Bidet, es problemática. Introduce al texto mismo las opiniones de Bidet, que este tendría que mostrar:

"No hay que confundir las tendencias generales y necesarias del capital con las formas que revisten.

**Aquí no tenemos que analizar** la manera cómo **aparecen** (Bidet traduce: *réfléchissent*, es decir, se reflejan) en la dinámica externa de los capitales las **leyes** (Bidet traduce: tendencias) immanentes de la producción capitalista, cómo se imponen como leyes compulsivas de la competencia y cómo, por tanto, se revelan **a la conciencia** (Bewußtsein) **del capitalista individual** (Bidet traduce: a los

capitalistas) como motivos propulsores; pero lo que desde luego puede asegurarse, por ser evidente, es que para analizar científicamente el fenómeno de la concurrencia hace falta comprender la naturaleza interna del capital, del mismo modo que para interpretar el movimiento aparente de los astros es indispensable conocer su movimiento real, aunque imperceptible para los sentidos. Por lo que se refiere, sin embargo, a la producción de la plusvalía relativa, y para facilitar su inteligencia, hace falta observar, (en la traducción de Bidet: *nous ajouterons*) partiendo de los resultados que dejamos establecidos, lo que sigue."<sup>5</sup>

Bidet da una importancia exclusiva a la segunda sentencia de la cita (" No vamos a hacer examinar aquí..." "Nous n'avons pas à examiner ici..." ) y concluye:

"Marx se entrega aquí a una denegación sumamente llamativa, ya que, por lógica, sólo la configuración estructural competitiva que da lugar a la prosecución de la plusvalía diferencial por medio del aumento de la productividad, puede explicar la tendencia histórica al incremento de la plusvalía relativa. Y no a la inversa". (p. 131)<sup>6</sup>

Sin embargo, Marx es muy explícito en decir, que la plusvalía relativa es resultado de una ley compulsiva de la competencia. En el mismo texto citado lo subraya. Pero insiste, que este hecho no será ahora su objeto de análisis. Sin embargo, tampoco despacha así no más esta tesis. Más bien llega al resultado de la última sentencia del texto citado, donde Marx concluye:

"Por lo que se refiere, sin embargo, a la producción de la plusvalía relativa, y para facilitar su inteligencia, hace falta observar, partiendo de los resultados que dejamos establecidos, lo que sigue."

---

<sup>5</sup> Marx, Karl: El Capital. FCE. Mexico, 1966. I, p.253/4

He corregido la traducción de la edición del Capital en castellano, que estoy usando

"No hay que confundir las tendencias generales y necesarias del capital con las formas que revisten.

**Aquí no tratamos de** (tenemos que) **analizar** (la manera) cómo se manifiestan (aparecen) en la dinámica externa de los capitales las leyes inmanentes de la producción capitalista, cómo se imponen como (otras tantas) leyes imperativas (Zwangsgesetze-leyes compulsivas) de la concurrencia y cómo, por tanto, se revelan a la conciencia del capitalista individual como motivos propulsores; pero lo que desde luego puede asegurarse, por ser evidente, es que para analizar científicamente el fenómeno de la concurrencia hace falta comprender la estructura (naturaleza) interna del capital, del mismo modo que para interpretar el movimiento aparente de los astros es indispensable conocer su movimiento real, aunque imperceptible para los sentidos. Por lo que se refiere, sin embargo, a la producción de la plusvalía relativa, y para facilitar su inteligencia, podemos (hace falta) observar, partiendo de los resultados que dejamos establecidos, lo que sigue." (I, p. 153/4)

<sup>6</sup> Bidet busca constantemente "esencias" en Marx, para reprochárselas.

"...el par plusvalía 'relativa' y 'diferencial'. Como ya hemos visto, curiosamente Marx introduce la primera, que es una tendencia del capitalismo antes que la segunda que constituye el rasgo de estructura (competitiva) sobre el cual dicha tendencia puede basarse. Y presenta esta plusvalía diferencial como una simple 'expresión fenoménica' de la plusvalía relativa., planteada en tanto realidad esencial." p.194/195

Siguen 5 paginas de reflexiones, en las cuales desarrolla el problema de la concurrencia, es decir, el conjunto mencionado en la segunda sentencia del texto citado. Sin embargo, Bidet introduce aqui traducciones muy extrañas. Marx menciona 3 etapas del argumento:

1. "...la manera cómo aparecen (Bidet traduce: se réfléchissent, es decir: se reflejan) en la dinámica externa de los capitales las leyes (Bidet traduce: tendencias) inmanentes de la producción capitalista". (cita nota 1)

Cuando Marx habla de las leyes immanentes de la producción capitalista, no se refiere a las tendencias generales y necesarias del capital, producidas por la concurrencia. El se refiere a la maximización de la plusvalía, que aparece "en la dinámica externa de los capitales" como maximización de las ganancias. Por eso no cabe de ninguna manera, traducir la palabra leyes por tendencias.

2. las leyes generales se "se imponen como leyes compulsivas de la concurrencia" y por tanto impulsan hacia tendencias producidas compulsivamente por las leyes de la concurrencia. Una de estas tendencias constituye la plusvalía relativa, cuyo primer paso es la "plusvalía extra", (Extramehrwert), que Bidet llama "plus-value différentielle". Sin embargo, Marx desarrolla en la paginas que siguen, como la plusvalía extra se transforma precisamente por medio a la concurrencia en plusvalía relativa. Como plusvalía relativa se institucionaliza la plusvalía relativa en la empresa capitalista y puede inclusive prescindir de la existencia de alguna plusvalía extra.

3. a la institucionalización de la plusvalía relativa corresponde la interiorización de la persecución de la plusvalía relativa como motivo propulsor del capitalista. Las leyes compulsivas de la concurrencia "se revelan **a la conciencia (Bewußtsein) del capitalista individual** (Bidet traduce: a los capitalistas) como motivos propulsores". Aparece el motivo de abaratar constantemente la productividad del trabajo. El aumento de la productividad aparece en la conciencia del capitalista como motivo. Bidet, en cambio suprime la palabra conciencia (Bewußtsein). Las leyes compulsivas "*par cela même s'impose aux capitalistes comme mobiles de leur operations.*" (p. 154) "por tanto se revelan a la conciencia del capitalista individual como motivos propulsores".(p.154) Eso borra la especificidad de lo que Marx dice. Según Marx, al desarrollar el capitalista individual los motivos propulsores hacia el aumento de la productividad del trabajo, interioriza las leyes compulsivas de la competencia.

Por tanto, el capitalista desarrolla la plusvalía relativa como estructura, a la cual Marx se dedica después y que él analiza en sus etapas de la cooperación, de la manufactura hasta la gran industria.

Lo que Marx entiende por apariencia (Erscheinungsform), no se puede interpretar como una "expresión 'fenoménica pura'", como lo hace Bidet. Por tanto no cabe, traducir la palabra aparecer (erscheinen) como reflejarse. "Erscheinen" significa hacerse visible, igual como aparecer. Marx lo explica en referencia a la apariencia de los movimientos de los astros: "para interpretar el movimiento aparente de los astros es indispensable conocer su movimiento real, aunque imperceptible para los sentidos". No se podría tampoco decir, que "el movimiento aparente de los astros" refleja su movimiento real. Lo que Marx sostiene, es, que se hace comprensible por su movimiento real, aunque este no sea visible para los sentidos humanos. En el mismo sentido podría decir sobre la competencia, que su movimiento aparente solamente se hace comprensible

conociendo su movimiento real, que no es visible para una interpretación directa. Este movimiento real, Marx lo llama "la naturaleza interna del capital".

Realmente, no hay más esencia aquí que en el caso de la interpretación del movimiento de los astros. Marx jamás habla de alguna "pura apariencia" en contraposición a alguna esencia verdadera. Eso es precisamente el contenido de toda su crítica a Hegel.

La ortodoxia marxista, en cambio, abunda con referencias a una "pura apariencia". Se trataría precisamente entender las razones, porqué el pensamiento de Marx ha sido desarrollado de esta manera, en vez de imputar este resultado artificialmente a Marx. Más adelante vamos a analizar estas razones a partir del proyecto de una sociedad sin mercado, que Marx considera factible.

### **3. La teoría del valor de Marx y su utilidad.**

Bidet empieza a hablar de la teoría del valor-trabajo con una conclusión tajante:

"Los términos de 'valor-trabajo' y de 'teoría del valor-trabajo' se han vuelto inutilizables". (p. 162)

Con una peregrullada se refiere a la empiría:

"Ya que es demasiado claro que en la realidad empírica las mercancías se intercambian a precios que difieren de dicho valor". (p.162)

Nunca nadie ha negado que los precios difieren del valor, por tanto, Marx tampoco. Marx solamente sostiene, que este hecho necesita explicación y que no es obvio. La realidad empírica también muestra claramente, que el sol da vuelta alrededor de la tierra. Sin embargo, esta realidad empírica se comprende solamente, si se sabe, que la tierra en realidad da vuelta al sol. Se comprende entonces esta realidad empírica, pero seguimos viendo, que el sol da vuelta a la tierra. (sabiendo, que no es así). Por lo menos, esta es la respuesta de Marx. Según ella, hay que saber, que la ganancia es plusvalía transformada, para comprender el hecho empírico, de que las mercancías se intercambian sobre la base de la tendencia hacia la igualización de la tasa de ganancia.

Marx busca la explicación de esta realidad empírica mediante su tesis, de que solamente el trabajo produce valor, y que este valor aparece transformado en el precio de producción. Este precio de producción con igualización de la tasa de ganancia es también una idealización, porque en realidad no hay tal igualización tampoco. Marx la trata como una tendencia.

Sin embargo, detrás de la tesis de que solamente el trabajo produce valor (entendido valor no como valor de uso, sino como algo que se manifiesta en el trabajo abstracto), hay otra. Es la tesis, de que es el tiempo de vida del hombre que permite expresar cuantitativamente la relación intersubjetiva entre los seres humanos y los valores de uso producidos por ellos. Los mismos valores diferentes de uso son comparables cuantitativamente en términos del tiempo de vida del hombre. Según Marx, la relación mercantil reduce esta referencia de la cooperatividad intersubjetiva de los valores de uso del tiempo de vida al tiempo de trabajo. Por tanto, se homogeniza el mundo

intersubjetivo en relación a los valores de uso por medio del tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo sigue siendo, sin embargo, una parte del tiempo de vida del hombre.

Esta homogenización, que hace posible comprender las relaciones intersubjetivas incluidas los valores de uso en términos cuantitativos es presupuesto en la formación de precios. El precio y el dinero no homogenizan, sino expresan cuantitativamente un mundo, que ya está anteriormente homogenizado. Lo "anterior" en este caso no es un término temporal, sino lógico. La cuantificación del mundo social por el tiempo de trabajo - que es parte del tiempo de vida - es lógicamente anterior a la cuantificación por medio del precio y del dinero. Para usar un término heideggeriano: es el existencial presupuesto en la existencia de precios y dinero.

Bidet menciona este problema de la homogenización, pero no da cuenta de su importancia:

"Ante todo, debemos explorar la dimensión cuantitativa de la categoría de valor y llegar hasta su punto de fractura. Marx es el primero en encarar sobre esta base, la del trabajo, el proyecto de un espacio económico homogéneo. Por lo demás, es éste el motivo por el cual propuso designar su teoría en su singularidad como la del 'trabajo desnudo'. Ya que Smith y Ricardo, que en un primer momento afirman una intención semejante, tratan de hecho al trabajo como una mercancía inseparable de su precio. Y por lo tanto, encuentran el principio de homogeneización en el salario. Así Marx abre una vía mucho más original y difícil de lo que cree cuando formula sin referencia al salario las diversas 'reducciones' del trabajo: 1) del trabajo concreto al trabajo abstracto, 2) del trabajo diversamente productivo al trabajo socialmente necesario, 3) del trabajo complejo al trabajo simple". (p. 171)

El problema de Marx es, que el trabajo visto como trabajo abstracto contiene una medida cuantitativa intersubjetivamente válida para poder comparar los valores de uso cuantitativamente. Por tanto, trata la hora de trabajo como la raíz de la homogenización, que hay que presuponer cuando se habla del funcionamiento de las relaciones mercantiles en un espacio homogéneo. Pero Bidet ve puras "reducciones" donde se trata de transformaciones, es decir, presencias de la raíz de la cuantificación, que es la hora de trabajo, en las mediciones, que efectúa el mercado. Eso lo lleva a una afirmación completamente absurda: " Y por tanto, encuentran el principio de homogenización en el salario". Bidet invierte a Marx completamente. El salario es un precio. Un precio no puede homogenizar el espacio económico y social, porque presupone, que ya tenga una homogenización, que está presente en el precio. Evidentemente, una vez sostenido, que es el precio, que homogeniza al espacio económico, puede hablar de un "punto de fractura de este espacio cuantitativo" (p. 210), al cual había analizado Marx.<sup>7</sup>

Evidentemente, si no hace falta este análisis del trabajo abstracto como raíz de la homogenización - paso previo para explicar la posibilidad de la cuantificación por medio de precios y del dinero - desaparece la necesidad de analizar los procesos de transformación de hora de trabajo en precios (o de valores en precios), a los cuales se dedica Marx con tanto esmero. Pero entonces tampoco tiene sentido, efectuar alguna homogenización por medio de algún salario. Al contrario, los precios,

---

<sup>7</sup> Bidet reconoce eso, pero solamente para deshacerse de este análisis:

"La problemática del primer capítulo de El Capital es, en cambio, según la expresión que propuse, la del 'trabajo desnudo', considerado independientemente de la cuestión de su salario y de su reproducción." p.174, nota 23

incluidos entre ellos el salario, y el dinero deberían ser considerados como los elementos, que efectúan esta homogenización.

Rechazando con el problema de la homogenización la teoría del valor-trabajo, pasa a discutir en la línea de la teoría de valor-utilidad. En la forma, en la cual Marx elabora la teoría del valor-trabajo en el 1. capítulo del Capital, ve a ambas en contradicción:

"Comúnmente, se opone semejante concepción del 'valor-trabajo' a una teoría del 'valor-utilidad', como aquella sobre la que se fundó la tradición neoclásica. Constituiría el concepto clave de una 'economía marxista' que se podría contraponer a una 'economía burguesa'". (p. 162)

Sin embargo, cree poder descubrir en los análisis de Marx otra teoría - implícita - del valor:

"Tenemos aquí el conjunto categorial 'valor-trabajo-utilidad' que es el principio implícito de los análisis de Marx". (p. 167)

La concepción neoclásica de la teoría de la utilidad y la de Marx parecen unirse. Para hacer eso, tiene que deshacerse de todo un conjunto teórico de Marx, que se refiere a su análisis del proceso de trabajo:

"Por tanto, tomaré distancia en un primer momento respecto de la letra de este discurso marxista acerca del 'proceso de trabajo en general' para preguntarme cómo procede de hecho Marx en el Capital cuando aborda la cuestión del trabajo. Creo que hay que asimilar de entrada la idea que se hace del trabajo con la de la acción racional según Max Weber, en el sentido de 'racionalidad según el fin', Zweckrationalität (cabe observar que por otra parte el propio Marx define aquí al trabajo 'die zweckmäßige Tätigkeit'). Propone una articulación medio-fin, donde la utilidad (o valor de uso) figura como el fin y el trabajo como medio. En efecto, el trabajo, en tanto implementación y consumo de una determinada fuerza (o valor de uso) figura como el fin y el trabajo como medio". (p. 165-166)

El pasaje a la utilidad Bidet la argumenta igualando el concepto de trabajo de Marx al concepto de la acción racional de Max Weber en sentido de "racionalidad con arreglo a fines". Bidet menciona, que Marx en el capítulo sobre el proceso de trabajo (en general) también llama al trabajo "actividad con arreglo a fines" (zweckmäßige Tätigkeit). Queda entonces por aclarar, porque Bidet se quiere deshacer de todo el capítulo excepto esta única referencia.

Ahora bien, Max Weber efectivamente concibe la acción racional exclusivamente por su arreglo a fines. Marx ve al trabajo también en la dimensión de una "actividad con arreglo a fines". Pero no lo reduce a eso, como Max Weber lo hace.

Al comenzar su capítulo sobre el proceso de trabajo, Marx empieza a ubicar al trabajo en el contexto del circuito natural de la vida humana:

"El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su metabolismo con la naturaleza." (p.130)

Eso es el primer término. En segundo término el trabajo es, según Marx, una "actividad con arreglo a fines". Al finalizar este mismo capítulo, Marx retoma esta referencia al circuito natural de la vida humana:

"El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual." (Marx, op.cit. p.136)

El fin del proceso de trabajo como un valor de uso, en Marx no es un fin último como en el caso de Max Weber, sino un fin relativo en relación con el circuito natural de la vida humana, es decir, es "la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana". El proceso de trabajo tiene que integrarse en el "metabolismo con la naturaleza.", que es el circuito natural de la vida humana.

Bidet, al reducir el concepto de trabajo de Marx al concepto de la acción racional de Max Weber, deja afuera del concepto de racionalidad este circuito natural de la vida humana. Este deja de ser objeto de la ciencia económica. El trabajo con arreglo a fines, que Marx solamente concibe en el conjunto de este circuito, Bidet lo integra exclusivamente en relaciones sociales determinadas:

"La antropología de Marx y su enfoque de la producción no se reducen a esto. Marx no es un 'pensador de la técnica'. Analiza cómo emergen 'fines' y 'necesidades' de una producción situada siempre en relaciones sociales determinadas. De este modo, ayuda a pensar la historia de los valores y de los fines y a producir una crítica de los fines. Pero encontramos en Marx un momento del trabajo como actividad racional. Y es a partir de ese momento que debemos retomar la cuestión (mal formulada) del 'valor-trabajo'" (p. 166)

Ha sustituido el circuito hombre/naturaleza por estructuras sociales, cuyo análisis necesariamente prescinde de este circuito. Bidet imputa esta reducción a Marx, pero Marx nunca ha hecho algo así. Sin embargo, Bidet tiene razón, cuando afirma: "Y es a partir de ese momento que debemos retomar la cuestión (mal formulada) del 'valor-trabajo'" Efectivamente, la teoría del valor-trabajo pierde, a partir de esta reducción, todo sentido.

Bidet hizo una reducción desde el concepto trabajo de Marx al concepto de acción racional de Max Weber. Como resultado, tiene que interpretar a Marx a través de los antojos de Weber. Marx parece ser un pre-weberiano, aunque lo sea sólo implícitamente.

Marx ve la posibilidad de una reducción de este tipo y la critica. Esta reducción es lo que, según el análisis del fetichismo de Marx, ocurre como resultado de la producción mercantil. El instrumental teórico de Marx este lo desarrolla para poder demostrar esta reducción en la realidad y criticarla en los teóricos, que toman esta realidad reducida como realidad última. Según Marx, la homogenización del mundo a partir del trabajo abstracto deja fuera de la realidad las condiciones más elementales del circuito natural de la vida humana y lo destroza. Abstraer, como lo hacen las relaciones mercantiles, de este circuito natural de la vida humana es abstraer de y, al

fin, destruir las condiciones de la posibilidad de la vida humana. La homogenización del mundo crea una empiría, que abstrae de la realidad del mundo. No veo, como se puede argumentar este hecho sin recurrir a la teoría del valor-trabajo de Marx. No para encontrar allí las soluciones, sino para desarrollarla en nuestra búsqueda de soluciones.

Las consecuencias de esta reducción de Marx a Max Weber las podemos ver muy bien en la crítica, que Bidet hace a la teoría del salario de Marx, según la cual el salario como precio tiene su límite inferior en las condiciones de reproducción de la vida del trabajador asalariado. Se trata en Marx de un caso - aunque de importancia clave - del juicio sobre un precio a partir del circuito natural de la vida humana.

Bidet lo denuncia como "naturalización" del salario. Lo cierto es, que esta teoría del salario resulta solamente, si se considera al ser humano como un "ser natural". Si lo es o no, es una cuestión real. Para no serlo, el hombre tendría que ser "espíritu puro" como un ángel. Se refiere al hecho, de que Marx en su consideración de las condiciones de la reproducción de la fuerza de trabajo incluye un elemento histórico-cultural. Por tanto, la condición de reproducción para Marx no es ningún mínimo material, aunque puede llegar a serlo y aunque aparezcan tendencias hacia tal situación extrema. Bidet concluye:

"La norma (N) salarial, cuyo aspecto histórico es conceptualizado por Marx, deja de ser definida como condición de la producción, o como condición de la reproducción de la fuerza de trabajo. Tampoco designa una naturalidad económica, sino un elemento de la 'cultura' (antagonista)". (p. 179)

Bidet separa los dos elementos y sostiene inclusive la existencia de una relación antagonista entre ellos. Hay por tanto una "naturalidad económica" y, en relación antagónica con ella, un "elemento de la cultura". Construido este antagonismo, hace desaparecer la "naturalidad económica"<sup>8</sup>:

"En cuanto al 'mínimo' (M), del mismo modo deja de representar una exigencia funcional. Puesto que puede perfectamente ser sobre pasado y el sistema puede reproducirse perfectamente sin reproducir sus agentes: basta con que incorpore nuevos agentes en la periferia". (p. 179)

El argumento es lamentable, aunque siga al pie de la letra a lo que sostiene la teoría económica neoclásica. El argumento se refuta a sí mismo. Nos dice precisamente, que el sistema no puede reproducirse sin reproducir sus agentes. Si no los reproduce, tiene que sustituirlos ("basta con que incorpore nuevos agentes en la periferia") Esta necesidad de sustituirlos comprueba la tesis, según la cual el sistema no puede reproducirse sin reproducir a sus agentes. Porque, cuando ya no puede sustituirlos, tiene que reproducirlos. Lo que era precisamente la tesis, que Bidet pretendía refutar. La tierra es redonda, aunque Bidet no lo crea. Pero reprocha a Marx su economismo:

---

<sup>8</sup> Dice Bidet: "No sólo del pan vive el hombre. Pero esta alquimia de la espiritualización debe ser también considerada con precaución." p.117

No dice, que el hombre no puede vivir sin pan tampoco, sino llama la atención sobre la espiritualidad, nada más.

Ciertamente, el pan debe ser un pan bendecido. Pero no hay bendición sin pan.

"Como vemos, Marx sólo supera el uso economicista del par valor/precio de la fuerza de trabajo cuando abandona, respecto de este punto, el enfoque dialéctico esencia/fenómeno que, al relegar la 'competencia' (aquí entre asalariados) y el mercado a un espacio 'fenoménico', vehiculiza tendencialmente un cierto positivismo del valor. (p. 180)<sup>9</sup>

Si se sostiene, que el hombre es un ser natural, se está acaso pronunciando una esencia en conflicto con un fenómeno? Que el hombre es un ser natural, es un hecho bien simple, y mundialmente conocido. Cuando Marx sostiene, que este hecho impone un marco de variabilidad a los salarios, determinados por la concurrencia, dice algo tan obvio, que asusta al sentido común, tener que defenderlo.

Efectivamente, para deshacerse de esta teoría del salario de Marx, hay que suponer, que los salarios sean absolutamente variables entre zero y alguna cifra positiva. Con este supuesto trabaja toda la teoría neoclásica y sin él no podría ni concebir siquiera un equilibrio de mercados.<sup>10</sup>

Pero con eso Bidet se deshace de la necesidad, de interpretar a los precios - por tanto también toda actividad con arreglo a fines - en el contexto del circuito de vida humana, en el cual vale se gún Marx:

"El producto del consumo individual, es, por tanto, el consumidor mismo; el fruto del consumo productivo es un producto distinto del consumidor." (p. 136)

La reducción de Marx a Weber Bidet no la argumenta solamente a partir de la acción con arreglo a fines. La vincula con una reducción general de la teoría del valor-trabajo a la teoría del valor-utilidad, de la cual, según Bidet, resulta la teoría del valor-trabajo-utilidad:

"Tenemos aquí el conjunto categorial 'valor-trabajo-utilidad' que es el principio implícito de los análisis de Marx". (p. 167)

El pasaje a la teoría de valor-utilidad lo construye así:

"La racionalidad consiste en esta articulación entre el trabajo y su fin, la utilidad". (p. 166)

Reducido Marx a Max Weber, sostiene que Marx:

---

<sup>9</sup> "El valor/precio se transforma así en principio de interpretación no economicista de la teoría. Así como la consideración de la intensidad desnaturaliza la duración, la consideración de las determinaciones (sociopolíticas) del precio desnaturaliza el valor. Constituye el momento no economicista que modifica originariamente la categoría de valor de la fuerza de trabajo." p.179

<sup>10</sup> ver Hinkelammert, Franz J.: Crítica de la Razón Utópica. DEI. San José, 1984. Capítulo VI. (en alemán: Kritik der utopischen Vernunft. Luzern, 1994).

Lo mismo dice Sraffa:

"Evitaremos, sin embargo, en este libro toda intromisión en el concepto tradicional de salario, y seguiremos la práctica usual de tratar todo el salario como una variable" (§8,p.26)

Decir tradicional, confunde. Se trata de una tradición, que empieza con la teoría económica neoclásica. Nunca he encontrado una justificación para un supuesto tan absurdo.

"Propone una articulación medio-fin, donde la utilidad (o valor de uso) figura como el fin y el trabajo como medio".

Bidet caye aquí en la trampa, que le prepara la palabra utilidad. Marx habla muchas veces de la utilidad del valor de uso. Un producto es solamente un valor de uso en el caso de que sea útil. Y cuando se formula la teoría neo-clásica, esta se formula como valor-utilidad. Parece tratarse de lo mismo.

Sin embargo, Marx jamás usa al concepto de utilidad de los neo-clásicos. Su concepto de utilidad es completamente diferente. La utilidad de Marx se relaciona con la utilidad de los neo-clásicos como el concepto del trabajo concreto con el trabajo abstracto. Si queremos designar el concepto de utilidad de los neo-clásicos en relación a la utilidad en Marx, tendríamos que hablar de utilidad abstracta en relación a utilidad concreta. Cuando Marx se refiere a la utilidad del valor de uso, el usa la palabra utilidad en el sentido de utilidad concreta. Así un pedazo de pan es útil, cuando se lo puede comer, y un abrigo es útil, si protege de la lluvia. Vistas estas utilidades como utilidades concretas, no hay sustitución posible. Un abrigo no se puede comer, y un pan no sirve para protegerse de la lluvia. Pero ambos son útiles, cada uno según la necesidad concreta, que satisface.

El concepto neo-clásico de utilidad es diferente. Abstrae de la utilidad concreta. Por tanto, homogeniza los valores de uso recurriendo a la utilidad abstracta. En términos abstractos el pan es útil y el abrigo es útil. Por tanto se concibe la posibilidad, de sustituir el pan por el abrigo en términos de sus utilidades marginales. En cambio, el concepto de utilidad concreta, que tiene Marx, no le permite hablar de sustitución de valores de uso según utilidades marginales. El concepto de utilidad marginal ya revela de por sí, de que se trata de utilidades abstractas.

Obviamente, en la teoría del valor/utilidad se trata también de una teoría de la homogenización del mundo económico. La expresión de esta homogenidad por medio de la utilidad abstracta también es anterior a su expresión cuantitativa por precios y dinero. Cuando Bidet reprocha a Marx, partir del "trabajo desnudo" ("travail nu"), tendría que reprochar igualmente a la teoría de la utilidad, partir de la utilidad desnuda (utilité nu). Eso demuestra, que ni entró en la problemática. Por eso, él no debería hablar de teoría de valor-trabajo-utilidad. Tendría que ser valor-trabajo abstracto-utilidad abstracta. No puede poner al mismo nivel un trabajo expresado por el salario, con la utilidad abstracta. Pero si aceptara el trabajo abstracto, tendría que desembocar en la discusión sobre la relación trabajo abstracto/utilidad abstracta.

El propio desarrollo de la teoría del valor-utilidad permite sacar conclusiones sobre esta relación. Ella aparece en la segunda mitad del siglo XIX con la pretensión de poder sustituir el trabajo abstracto por la utilidad abstracta, concibiendo una homogenización del mundo económico por su medio.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Bidet otra vez ve el mundo completamente al revés.

"Comúnmente, se opone semejante concepción del 'valor-trabajo' a una teoría del 'valor-utilidad', como aquella sobre la que se fundó la tradición neoclásica. Constituiría el concepto clave de una 'economía marxista' que se podría contraponer a una 'economía burguesa'." p.162

La teoría del valor-trabajo parece ser una respuesta a la teoría del valor-utilidad. Es evidentemente al revés.

Los primeros teóricos (Jevons, von Gossen, Böhm-Bawerk, Menger) concibieron la utilidad en este sentido. Por tanto, suponían, que la utilidad abstracta sea intersubjetivamente cuantificable y comparable. Al homogenizar los valores de uso entre ellos, se suponía posible, homogenizar igualmente la relación interpersonal en términos de la utilidad abstracta. La utilidad abstracta se suponía intersubjetivamente cuantificable.

La primera crítica fundamental de esta pretensión ya aparece a partir de fines del siglo XIX. Pareto demostraba, que la utilidad no tiene ninguna medida cuantitativa intersubjetiva. Decía Pareto: "Muéstrame una utilidad o una satisfacción, que sea 3 veces mayor que alguna otra". Pero Pareto tampoco tiene medida cuantitativa intrasubjetiva. Pareto, sin embargo, ofrecía algunos sustitutos para esta medida cuantitativa de la utilidad. Por un lado, construyó sus curvas de indiferencia. Se refieren a una selección intrasubjetiva. No presuponen ninguna cuantificación de la utilidades, sino solamente un juicio de más o menos. Se puede decir, p.e. que yo prefiero 2 unidades del bien A a tres unidades del bien B, por tanto, 2 unidades del bien A me dan más utilidad que tres unidades del bien B. Pero no aparece ningún juicio de validez intersubjetivo. Por otro lado, el óptimo de Pareto es un intento de construir una situación, en la cual hay la posibilidad de una comparación intersubjetiva de utilidades. Sin embargo, describe un caso tan extremo y tan artificial, que carece de significado empírico.

En el grado en el cual esta teoría del valor-utilidad rechazaba buscar la medida objetiva en algún criterio, que no sea la utilidad, - como sería la teoría del valor-trabajo - con este resultado de Pareto terminó la posibilidad de una teoría de la homogenización del mundo económico en términos intersubjetivos. Pero por eso no desaparece el problema de la homogenización por medio de la utilidad abstracta. Cada sujeto efectúa la homogenización de los diferentes valores de uso con sus respectivas utilidades concretas, pero lo puede hacer únicamente con validez para sí mismo, sin poder transferir esta validez subjetiva a ninguna otra persona. Frente a esta situación, tampoco una teoría del valor-trabajo abstracto-utilidad abstracta ya no tendría ningún sentido.

Sin embargo, Pareto todavía mantiene la aspiración, poder explicar por medio de sus curvas de indiferencia un funcionamiento optimal de los precios y por medio de eso un juicio intersubjetivamente válido: un sistema de precios es optimal con competencia perfecta, porque permite a cada uno llegar a la curva de indiferencia superior accesible con su ingreso. Por tanto, hay una maximización de la utilidad abstracta, que no presupone medida intersubjetiva. Pero ahora la medida intersubjetiva es sustituida por la referencia al modelo de la competencia perfecta.

Sin embargo, a partir de los años treinta se derrumba este mismo concepto del óptimo, en especial a partir de la crítica de Morgenstern modelo de competencia perfecta y posteriormente de la crítica de parte de Arrow de todos los sistemas de elecciones múltiples (paradoja de Arrow).<sup>12</sup> La solución de Pareto de la teoría de valor-utilidad, que construye un sustituto para el supuesto básico de comparatividad intersubjetiva de las utilidades, también pierde su validez y aparece ahora una teoría del valor, que es un simple solipsismo del individuo económico. El individuo homogeniza el mundo de los valores de uso bajo su criterio intrasubjetivo de maximización de su utilidad abstracta.

---

<sup>12</sup> Morgenstern, Oskar: "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht." In: Albert, Hans (Hrsg) Theorie und Realität. Tübingen, 1964.

Arrow, Kenneth J.: Social Choice and Individual Values. (1951) Yale University Press. London, 1980.

Pero de esta su maximización no se deriva nada de validez intersubjetiva, por tanto, tampoco ninguna afirmación de alguna optimización a nivel de la sociedad. El individuo es visto como maximizador de su utilidad individual solipsista, para el cual todo el mundo externo está a su disposición. Por tanto, cualquier actividad puede ser maximadora de su utilidad individual: asesinato, tortura, la destrucción del mundo mismo. Un criterio intersubjetivo no hay, por tanto, tampoco ningún tipo de ética. Destruir Bagdad puede ser una actividad tan maximadora de utilidad, como lo puede ser su construcción. El presidente Bush afirmaba eso, cuando llamaba la destrucción de Bagdad un "good job".<sup>13</sup> Esta situación se puede considerar un óptimo social solamente en la línea de la "voluntad del poder" de Nietzsche: Como no hay ningún criterio intersubjetivo válido, lo socialmente mejor es, renunciar a su búsqueda.<sup>14</sup> Las teorías anteriores tanto de Pareto o de Jevons han pasado a ser un ejercicio mental para estudiantes de economía del 1. año, que sirve para hacerles un lavado de cerebro.

Con eso la teoría del valor-utilidad entró en un callejón sin salida. Cuando inclusive el suicidio colectivo de la humanidad puede ser un acto de maximización de la utilidad, esta teoría llega a su paroxismo.

Ciertamente, eso no es automáticamente una prueba de la validez de la teoría del valor-trabajo de Marx. Pero mucho menos es una refutación. Pero, de todas maneras, es la teoría del valor-trabajo, que ha conservado su consistencia, mientras la teoría del valor-utilidad se desvaneció.

Sin embargo, este resultado nos permite volver a la fórmula de Bidet, pero de manera ampliada. La teoría del valor de Marx sería entonces una teoría del valor-trabajo abstracto-utilidad abstracta. Eso no nos presenta, lo que Marx efectivamente hace. El no tiene ningún concepto de utilidad abstracta. Pero sin ninguna duda le falta a su teoría del valor esta dimensión. Si frente al desvanecimiento de la teoría del valor-utilidad hace falta retomar la teoría del valor-trabajo de Marx, hace falta a la vez, desarrollarla. Y la línea del análisis de la utilidad abstracta es una de estas líneas por desarrollar. Pero para eso no hace falta ninguna reducción de Marx a Max Weber. Weber tiene muy poco que decir para este desarrollo necesario. Todas las argumentaciones de Weber presuponen todavía la validez de la teoría del valor-utilidad en su forma originaria presente en la teoría económica austríaca.

Pero ya la fórmula indica algo importante para esta discusión de la relación entre trabajo abstracto y utilidad abstracta. Como el trabajo concreto se relaciona con el valor de uso y su utilidad concreta, el trabajo abstracto se relaciona con la utilidad abstracta. Efectivamente se trata de lo mismo, es decir, de dos caras de una sola medalla. Pero hay algo, que afirma precisamente el punto de partida desde la teoría del valor-trabajo de Marx. Es la hora de trabajo, como medida intersubjetivamente válida del trabajo abstracto, que es también la medida - por lo menos como punto de partida - de la utilidad abstracta. Si hubiera cuantificación de la utilidad abstracta, su

---

<sup>13</sup> ver: Hinkelammert, Franz J.: Subjetividad y nuevo orden mundial: ¿Qué queda después de la guerra de Irak? DEI. Pasos. Numero especial. San José, Costa Rica, 1/1991.

<sup>14</sup> Esta teoría del valor que se autoproclama "moderna", no es tan moderna como quiere aparecer. Ya el Marquis de Sade la había desarrollado. En Marx se puede estudiar, qué dimensión de la racionalidad hemos perdido. En el Marquis de Sade y en Nietzsche, lo que hemos recibido a cambio. Para eso es sintomático un libro recién publicado de Octavio Paz. Paz, Octavio: Un más allá erótico: Sade. Tercer Mundo Editores. Bogotá, 1994.

medida la puede dar únicamente el trabajo abstracto, aunque esta medida implique otro proceso de transformación de cantidades de tiempo en medida de la utilidad abstracta (análoga a la transformación de valores en precios de producción, pero partiendo más bien del tiempo de vida del hombre para llegar al tiempo de trabajo).

Con eso podemos volver a analizar lo que significa el hecho, de que Marx parte del problema de la homogenización y la consiguiente cuantificación del mundo económico como un mundo intersubjetivo. Este proceso de homogenización transforma la realidad en empiría, abstrayendo de todo su significado concreto. Este aparatage se transforma en un mecanismo de destrucción de la realidad en cuanto circuito natural de la vida humana. Este hecho, que hoy notamos tanto en las crisis de la humanidad y de la naturaleza, no se hace comprensible sino por medio de este análisis del trabajo abstracto y de la transformación de su medida cuantitativa del tiempo de trabajo en precios. El tiempo devora al ser. Marx, en cambio, reivindica frente al mundo homogenizado por el trabajo abstracto la vida humana como vida de un ser natural, integrado en el metabolismo con la naturaleza. El tiempo del hombre no es el tiempo de trabajo, sino el tiempo de vida. La relación mercantil lo reduce al tiempo de trabajo. Por tanto, se reivindica el tiempo de vida frente al tiempo de trabajo, al reivindicar la vida humana y de la naturaleza frente al trabajo abstracto de las relaciones mercantiles. El ser es reivindicado frente al tiempo. Bidet abstrae de esta razón básica de la teoría del valor de Marx, por tanto, no le puede encontrar sentido alguno. Al reducir a Marx a Max Weber, Marx pierde toda razón de ser. Por tanto, sostiene:

"El (Marx) analiza cómo emergen 'fines' y 'necesidades' de una producción situada siempre en relaciones sociales determinadas". (p. 166)

Marx integra fines y necesidades en la necesidad de vivir del ser humano y en su metabolismo con la naturaleza. Ciertamente, los fines y necesidades aparecen siempre interrelacionados con relaciones sociales específicas. Por eso, Marx tiene que cuestionar las relaciones sociales determinadas en nombre del circuito natural de la vida humana.

Por eso hace falta determinar a las propias relaciones sociales de producción. No caen del cielo. Marx, en el interior de su teoría del valor-trabajo y a partir de ella desarrolla los criterios. Pero Bidet los anula gratuitamente.

Sin embargo, al final de cada uno de sus dos ensayos hace un llamado al respeto a este circuito natural de la vida humana:

"Pero este movimiento alcanza sus límites últimos cuando la humanidad en su conjunto se encuentra frente a la totalidad de sus necesidades y sus medios, de sus recursos y sus reservas. Y de sus peligros. Entonces debe plantearse, como un solo hombre, la cuestión de la supervivencia, del camino a seguir, del orden a poner en su existencia. La cuestión ecológica que es la del lazo de la especie al planeta, que constituye hoy día a la especie en su unidad, hace renacer irresistiblemente la exigencia del universal concreto". (p. 125)

"De ahora en más, la revolución no es sólo mundial, sino planetaria. Conciérne a la especie humana, y no ya solamente a la humanidad... Ya no se trata solamente de la apropiación por parte de algunos del patrimonio productivo producido por todos. De ahora en adelante se trata también del control humano de las condiciones mismas de la (re)producción de la vida y de la

supervivencia de la especie humana. La relación de clases se inscribe en la relación ecológica que constituye de ahora en más el horizonte de la cuestión democrática. Al rojo se le une el verde. (p. 247)

Si ahora introduce el circuito natural de la vida humana con tanta urgencia, ¿porqué entonces lo eliminó de los análisis de Marx antes? En esta forma, el llamado de Bidet no tiene ninguna consistencia y ningún apoyo por los conceptos anteriormente desarrollados. Es un castillo en el aire, que él construye.

En sus análisis de la teoría del salario de Marx Bidet denunció la tesis de Marx, según la cual la reproducción de la vida del productor impone límites al salario. Depreciativamente habló de "naturalización" y "economicismo". Rechazó el criterio aduciendo, que, en caso de no reproducir la vida del productor, se podía recurrir a las periferias del sistema. Eso lo llamó un criterio "cultural e histórico", que era antagónico con el criterio de la reproducción de la vida. ¿Porqué no hace lo mismo ahora? De repente saca de la manga este criterio "de las condiciones mismas de la (re)producción de la vida y de la supervivencia de la especie humana" ("condition mêmes de la (re)production de la vie et de la survie de l'espèce humaine"). ¿Porqué de repente no se trata de una "naturalización" y "economicismo"? ¿Porqué no nos dice igualmente, que en vez de la reproducción de la vida humana en la tierra, los hombres pueden escaparse a las periferias del universo, p.e. al planeta Martes? ¿De repente no hay un criterio "cultural e histórico" antagónico a esta reproducción de la vida en el planeta, que tenga un significado muy superior?

Sin embargo, llama la atención, como formula sus criterios. "La cuestión ecológica que es la del lazo de la especie al planeta, que constituye hoy día a la especie en su unidad, hace renacer irresistiblemente la exigencia del universal concreto" ("La question écologique, comme celle du lien de l'espèce à la planète, qui constitue aujourd'hui l'espèce dans son unité, ramène irrésistiblement l'exigence de l'universel concret.") Efectivamente, tampoco aquí menciona siquiera la relación entre la sobrevivencia de la especie y la sobrevivencia de cada uno. Sin embargo, la especie sobrevive en cada uno, y solamente podrá sobrevivir, si se orienta por la sobrevivencia de cada uno. Por tanto, la creciente exclusión de partes siempre más grandes de la humanidad es un obstáculo clave de la propia sobrevivencia de nuestra especie. Es Bidet, y no Marx, quién desemboca en esta superposición de la esencia como especie por encima de esta pura apariencia, que son los seres humanos cada uno".<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> El ecologismo es evidentemente ambiguo. Hay el peligro, de que en nombre de la especie se devore a los seres humanos. Hay expresiones que asustan, como la siguiente de Cousteau: "¿Queremos eliminar el sufrimiento y la enfermedad? La idea es bella, pero quizás no sea totalmente benéfica a largo plazo. Es probable, que de esta manera estemos comprometiendo el futuro de nuestra especie. Es terrible decirlo. Es necesario que la población mundial se estabilice y para ello, habría que eliminar 350.000 hombres por día. Es tan horrible que ni siquiera habría que decirlo. Pero es el conjunto de la situación en la que nos encontramos, que es lamentable." Jacques-Yves Cousteau. Le courrier de l'UNESCO, 11/1991, Paris, p.13 según: Hein, Wolfgang: El fin del Estado-Nación y el Nuevo Orden Mundial. Las instituciones políticas en perspectiva. Nueva Sociedad, Nr. 132. Julio-Agosto 1994. S.116

Ver también: Rufin, J.-Chr.: L'Empire et les nouveau Barbares. Ed., J.C.Lattès. Paris, 1991 y Rufin, Jean-Christophe: La Dictature libérale. Le secret de la toute-puissance des démocraties au 20<sup>e</sup> siècle. Paris, 1994.

#### 4. La teoría de la modernidad y el proyecto de una nueva sociedad.

Bidet comienza su análisis de la modernidad con una constatación tajante:

"Quisiera proponer aquí la siguiente tesis: el 'contrato social', que fue la referencia fundante del liberalismo, constituye el hilo conductor de una filosofía política del socialismo". (p. 27)

Según Bidet, el contrato tiene dos dimensiones:

1. "Este orden es el de un puro mercado, espacio formado por individuos libres, apareados por el contrato en diadas efímeras, donde cada uno decide únicamente sobre sus acciones, en función de lo que deciden los otros". (p. 28)

Se trata de lo que Bidet llama una contractualidad inter-personal.

2. "Pero este contrato social también plantea de inmediato lo otro del contrato: la afirmación del legítimo poder de coaccionar a aquellos que pretendieran escapar a este orden contractual..." (p. 29)

Aquí aparece lo que Bidet llama la contractualidad central.

El resultado es:

"...la capacidad de los individuos para contratar 'socialmente' entra en contradicción con su capacidad para contratar interindividualmente". (p. 30)

"Resulta evidente que la antinomia, concierne la forma de mercado, que la contractualidad interindividual supone, y que la contractualidad social (en el sentido de la contractualidad central) tiende a negar." (p. 30)

Bidet ve en la teoría de la justicia de Rawls un paso decisivo, para poder entender el socialismo por la lógica del contrato social. Rawls hace esta teoría sobre la base de una reinterpretación del contrato social liberal clásico. Introduce por tanto dos principios. El primero se refiere a las libertades clásicas, interpretadas como contrato social. Bidet habla en relación a este principio del "principio de igual libertad" "*principe d'egaliberté*" (p.125) Al lado de este principio introduce otro, que constituye la novedad de su interpretación del contrato social. Se trata del "principio de mínima diferencia" "*principe de moindre différence*". (p. 125) Es propiamente un principio de justicia distributiva. Según este principio, las desigualdades económicas se justifican solamente en el grado, en el cual resultan en la ventaja mayor para los más desfavorecidos.

Bidet dice sobre estos principios

"Estos principios marcan una ruptura con la interpretación liberal del contrato social, fundada en el respeto del derecho de propiedad: la distribución del conjunto de las posiciones económicas y sociales está regido en este caso por el acuerdo central". (p. 44)

Bidet ve la posibilidad de llegar al concepto de la democracia socialista por medio de una radicalización del principio de diferencia de Rawls. Por tanto, pasa del "principio de diferencia" de Rawls a su "principio de mínima diferencia" (p. 126/7)

"Propongo una lectura radical de este 'principio de diferencia': la más mínima diferencia sólo es aceptable si demuestra que mejora la suerte del grupo más desfavorecido". (p. 110)

De esta manera, Bidet ha hecho del problema del socialismo un problema distributivo, aunque incluya el problema de la distribución del capital como una parte del propio problema distributivo. Por medio del segundo principio (de diferencia) de Rawls puede ahora tratar el problema del socialismo al interior del espacio abierto por el contrato social, e.d. "la contractualidad".

Pero este espacio abierto por el contrato coincide con el espacio del mercado moderno. Si Bidet ahora presenta también el socialismo en el espacio de la "contractualidad", no puede concebir el socialismo sino en el interior del espacio del mercado. Capitalismo y socialismo, mercado y plan central ocupan este espacio del mercado. El resultado es, que no puede seguir concibiendo el capitalismo como la fase superior de toda economía mercantil. Relaciones mercantiles igual como la contractualidad forman un espacio abierto, en el cual puede surgir como estructura específica el capitalismo, pero el socialismo con su centralización del plan también.

Este espacio abierto por la contractualidad y por las relaciones mercantiles modernas lo designa Bidet como "matriz de la modernidad".

"Defino esta matriz por tres determinaciones: interindividualidad, asociatividad y centricidad". (p. 53)<sup>16</sup>

Esta definición de la matriz de la modernidad adquiere en Bidet dos dimensiones. Por un lado, le sirve para analizar la historia moderna desde el capitalismo hasta el socialismo. Por otro lado, le sirve para formular un proyecto de modernidad hacia el futuro.

Si esta matriz de la modernidad le sirve a Bidet para formular un proyecto al futuro, tiene que explicar, porque en el pasado la modernidad no haya producido sociedades correspondientes a este proyecto, es decir, porqué este proyecto se formula recién ahora, siendo la matriz de la modernidad, que surgió en el siglo 17/18, muy anterior.

Bidet explica eso por su tesis de la "naturalización" del mercado primero, y del plan después. Por medio de esta naturalización mercado y plan se escapan de la "contractualidad" que está en su fundamento. Dice sobre el liberalismo:

"... nos vemos remitidos a la equivalencia natural=racional: el orden del mercado, el más eficaz y el más justo, es natural en el sentido de que representa una racionalidad superior, oponible a cualquier pretensión de conducir la economía según el régimen del contrato social" (p. 31)

En relación al paradigma del contrato social, esta naturalización parece ser una desviación de algo, que la matriz de la modernidad ya contiene. Esta matriz es como tal más allá de esta

---

<sup>16</sup> "...el capitalismo implica y realiza una matriz más general que él mismo, una red de contractualidad y de dominación, de la cual constituye una determinación particular". p.77

"naturalización" del mercado, pero el mercado se le escapa. Esta misma tendencia a la "naturalización" del mercado la hace ver en el neoliberalismo de Hayek, aunque Hayek la argumenta diferente de lo que lo había hecho el liberalismo clásico. Ciertamente, Hayek retoma el argumento central de Max Weber sobre la racionalidad de las decisiones en el mercado. También Max Weber "naturaliza" el mercado, sosteniendo, que el cálculo en dinero de la empresa capitalista es de por sí la forma más racional de cálculo, que puede existir.

Hayek parte de este argumento, vinculándolo con la problemática de la información. Sostiene, que solamente el mercado es capaz de elaborar todas las informaciones necesarias para tomar una decisión racional, porque ningún planificador puede juntar la información suficiente. Tendría que ser omnisciente. Resulta, que solamente el mercado permite decisiones racionales. Bidet resume este argumento de Hayek:

" Por el contrario, el mercado, que hace aparecer, a cada momento y para cada bien, un estado de la oferta, de la demanda y de las condiciones en las cuales cada uno puede responder a las mismas de manera ventajosa para sí divulga, de esta manera, para cada agente una información, parcial sin duda, pero instantánea y se podría decir altamente 'personalizada', que suple la ignorancia de cada uno respecto al proceso global y le basta para organizar su conducta. El orden espontáneo prescinde de la omnisciencia: se constituye a partir de la combinación de los saberes múltiples y diferentes de cada uno". (p. 35)

En realidad, Hayek va más allá de lo que Bidet aquí resume:

"Mostrar, que en este sentido las acciones espontaneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir, llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, **como si** hubiera sido realizada según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente '**razón colectiva**'.<sup>17</sup>

No hay omniscencia. Pero los resultados son, como sí hubiera omniscencia. Por tanto hay omniscencia.

Se ve, que en el proceso de naturalización están varias tesis implicadas. Niega que haya alternativas, sostiene que la historia humana ha llegado a su fin y promete una solución total de todos los problemas. Implica una utopía radical, que Hayek la expresa diciendo, que el mercado lleva "a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, **como si** hubiera sido realizada según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado". Al sostener estas tesis, la sociedad específica, a la cual se refieren, efectivamente se naturaliza, es decir, parece ser naturaleza, que se escapa a la voluntad humana.

---

<sup>17</sup> Hayek, Friedrich A.: Individulismus und wirtschaftliche Ordnung. Zürich, 1952. S. 75/76  
"Así como en organismos biológicos, también observamos en formaciones sociales espontáneas, que las partes se mueven, **como si la conservación del conjunto fuera su meta**. Siempre de nuevo encontramos, que, si fuera la meta conciente de alguien, conservar la estructura de estas totalidades y si tuviera el conocimiento y el poder para hacerlo, él tendría que llevar a cabo aquellos movimientos, que en la realidad ocurren sin ninguna conducción conciente." Hayek, Friedrich A. von: Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment. Salzburg 1979. S.114

Según Bidet, aparece una naturalización del plan análoga. Consta:

"...una tendencia a la naturalización de la forma plan, naturalización análoga a la de la forma mercado en el liberalismo, y que conlleva un efecto comparable de suspensión del paradigma de contrato social". (p.38)

La sociedad del socialismo histórico efectúa esta naturalización del plan mediante tesis muy análogas a las tesis, que fundamentan la naturalización del mercado. También esta sociedad socialista específica se presenta como sociedad, en relación a la cual no hay alternativa, sostiene ser el fin de la historia humana y promete una situación, esta vez de planificación perfecta, en la cual todos los problemas están solucionados. Y si esta sociedad socialista promete un plan perfecto, la sociedad capitalista promete un mercado, que funciona, "como si" hubiera un plan perfecto, producido por un ser omnisciente. Se ve entonces, que a la naturalización de las relaciones sociales de producción corresponde una utopización de ellas, que promete en ambos casos la gran utopía de la abundancia como resultado del movimiento inerte implícito a las propias relaciones sociales de producción.<sup>18</sup> Bidet efectivamente lo ve así:

---

<sup>18</sup> ver Hinkelammert, Franz J.: Hinkelammert, Franz: El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas. Pasos. Nr. 50. San José, Costa Rica. Noviembre, diciembre 1993.

A Bidet se le escapa completamente la relación entre contrato, utopización de las relaciones sociales de producción y su naturalización.

Cuando Bidet pregunta por la explicación del terror en nombre de imaginaciones de una nueva sociedad él cita dos explicaciones aparentemente contrarias del terror ejercido por la revolución francesa. Una es de Hegel, la otra de Constant.

De Hegel dice, que lee a Rousseau

"...como un intento de reunión de voluntades puramente particulares... Semejante recorrido, dice Hegel, conduce al Terror, ya que procede de lo arbitrario de las voluntades particulares, del proyecto de reconstruir la sociedad entero sobre la base abstracta de los arbitrios particulares en lugar de considerarla lo político en su trascendencia de orden de lo universal, en cuanto supera la voluntad particular." p.225/226

(se refiere al §258 de la filosofía del derecho de Hegel)

Según Bidet, Constant tiene una explicación al revés:

"Cabe observar, por ejemplo, que en la misma época, Benjamín Constant, que hace depender también el Terror de una cierta influencia de Pousseau sobre los revolucionarios, lo hace, con una mayor verosimilitud teórica, sobre una base inversa. Si la 'metafísica de Rousseau' induce a concebir mutaciones radicales y forzadas del orden social, esto no se debe, en su opinión a que remita a intereses particulares o privados, sino muy por el contrario a que pretende comprometer a todo el cuerpo social en el control del proceso global, en la definición colectiva de la felicidad." p.229

Bidet añade, que este "enfoque de B. Constant es más verosímil" p.229

Pero la diferencia no es tal. El mismo contrato lleva a la utopización y de allí a la naturalización en forma de una promesa del "control del proceso global, en la definición colectiva de la felicidad." El mismo proceso se da en Hayek también.

Por eso la crítica de Hegel es más profunda. Apunta a un origen del proceso, que Constant esconde.

"A este respecto, se debe subrayar que las sociedades socialistas planificadas pertenecen también a este mundo 'moderno'.... En este sentido el plan , al igual que el mercado, produce el hombre 'abstracto'...". (p. 38 Nota)

Este análisis tiene mucho de cierto. Sin embargo, provoca preguntas. ¿Porqué Bidet define la matriz de la modernidad por la contractualidad, si él mismo comprueba, que esta es regularmente y sin excepción suspendida por la naturalización de las relaciones sociales de producción? ¿No sería modernidad entonces la desvirtuación de su contractualidad fundante por la naturalización de las relaciones sociales de producción? De hecho, se puede entender a Bidet también así. Probablemente es entonces más fácil de entender el proyecto de Bidet. El mismo lo resume exigiendo:

"...un concepto superior al del plan y del mercado y susceptible de garantizar su desnaturalización. Y es en este sentido que conviene reconsiderar el paradigma del 'contrato social'". (p. 42)

De eso sigue su proyecto:

"Sumisión del mercado al plan y del plan al contrato". (p. 49)

Obviamente, el proyecto de Bidet es la desnaturalización de las relaciones de producción. Si dejan de ser naturalizadas, la sociedad puede determinar libremente la articulación plan/mercado, que corresponde a su proyecto económico y social en cada momento. Esta libertad recuerda además la definición, que el joven Marx dió del comunismo como "producción de las mismas relaciones sociales de producción" ("Produktion der Verkehrsform selbst").

Libertad entonces no está en relaciones de producción determinadas o específicas, sino en la capacidad de determinar y especificar libremente las relaciones de producción correspondientes a los problemas concretos por resolver. Si el socialismo consiste en esta libertad, no habría más sentido de hablar de relaciones de producción socialistas. Al realizarlas, se perdería la libertad, de la cual se partía.

Ahora, Bidet busca el criterio, según el cual habría que ejercer esta libertad de determinar las relaciones de producción:

"La sociedad moderna, en su globalidad, no puede ser definida ni por la noción del capitalismo, ni por un abanico de sociedades diversas que van del capitalismo al comunismo... Una teoría particular de las sociedades comunistas es igualmente necesaria. No obstante, también se requiere una teoría más amplia, la del campo en el cual se han desarrollado estos distintos fenómenos. Es la teoría de la metaestructura que subyace tanto al capitalismo como al comunismo históricos, así como también las figuras intermedias. Esta forma metaestructural, que en un primer momento aparecen sólo como el 'presupuesto del capitalismo', manifiesta, si se la analiza un conjunto más amplio de posibilidades". (p. 53)

Al lado de la matriz de modernidad aparece ahora una metaestructura. La determinación y especificación de las relaciones de producción ajustaría la estructura a su criterio definido en el

---

Además, en la formulación de Constant se nota, que el anticomunismo surge mucho antes de que apareciera el comunismo.

marco de esta metaestructura. Bidet introduce el criterio de orientación de esta selección de la manera siguiente:

"La economía debe ser sometida a las instituciones electivas que garantizarán la igualibertad, y determinarán una articulación plan/mercado conforme al secundo principio". (p. 114)

Este segundo principio, al cual se refiere, es el principio ya citado de la justicia distributiva, sobre todo al principio que Bidet llama "principe de moindre différence".

En todos estos análisis llama la atención, que Bidet separa completamente la contractualidad por un lado y la naturalización de las relaciones sociales de producción por el otro. Pero cuando él ofrece la contractualidad como la palanca para lograr la desnaturalización de las relaciones sociales de producción, hay que asegurarse, de que la contractualidad no sea precisamente la razón de esta naturalización. Si lo fuera, no sería ningún medio para superar la naturalización. Entraríamos en un trabajo de Sísifo.

Ahora bien, los individuos contratantes son "hombres abstractos", que se reconocen entre sí como tales. En cuanto al mundo real, se reconocen como propietarios. Entre sí y más allá de ser propietarios, se reconocen como libres. Pero no se reconocen y, como contratantes, no se pueden reconocer mutuamente como sujetos reales, como seres naturales con necesidades. El individuo, como existe en y para la contractualidad, es un individuo "desnaturalizado". Bidet habla del "principio de igualibertad". Pero los individuos, aunque se reconozcan solamente como "hombres abstractos", son seres naturales y siguen siéndolo, aunque no se reconozcan como tales. Dopotitan este su ser natural en las relaciones sociales de producción, al naturalizarlas. Lo que mutuamente se niegan al reconocerse como "hombres abstractos", es el reconocimiento mutuo como seres naturales concretos. Pero este reconocimiento negado en el contrato lo ponen en la utopía de la abundancia y de la satisfacción de todas las necesidades, por medio de la cual naturalizan las relaciones sociales de producción. Construyen esta utopía como el destino del movimiento inerte implicado en las relaciones sociales de producción, naturalizan de esta manera estas relaciones sociales de producción y pueden ahora prescindir de reconocerse mutuamente como seres naturales con necesidades. Su ser natural concreto es transformado en su ser natural abstractamente proyectado en la utopía, que naturaliza a las relaciones sociales. No desaparece el ser natural de los individuos contratantes, pero ha sido transformado via utopía en un espejismo de las relaciones sociales de producción. Esta utopía hasta ahora siempre ha sido vinculada con la magia del progreso técnico infinito, y puede aparecer en las más variadas formas. La "mano invisible" es una idea tal, a la cual todavía Max Weber adhiere expresamente, pero también el mercado de Hayek, que funciona "como sí" siguiera a un plan de un planificador omnisciente y el comunismo en la interpretación del socialismo soviético de la transición al comunismo son casos diferentes de esta naturalización utópica de las relaciones sociales. También el intento de refutación de la teoría del salario de Marx, que hace Bidet, es uno de los ejemplos posibles para este procedimiento.

El "hombre abstracto" se naturaliza en la naturalización de las relaciones sociales de producción. Por eso, no se puede desnaturalizar el mercado (y el plan) sin reconocer al ser humano como ser natural. Pero la contractualidad no puede reconocer al ser humano como ser natural. Por tanto, la desnaturalización del mercado no es posible recurriendo a la contractualidad. El punto de partida de la contractualidad es precisamente la raíz de la naturalización de las instituciones, sean cuales fueran. Bidet trata de escapar a consecuencias de este tipo, formulando el contrato, siguiendo a

Rawls, hacia objetivos de distribución de ingresos. Ahora el contrato mismo parece estar más allá de la pura egalibertad, permitiendo de esta manera la desnaturalización de las relaciones sociales de producción.

Pero ni en Rawls ni en Bidet este segundo nivel del contrato, el del "principio de diferencia" sobre todo, contienen el más mínimo reconocimiento de los contratantes entre sí como seres naturales concretos. Recordemos la formulación de Bidet:

"Propongo una lectura radical de este 'principio de diferencia': la más mínima diferencia sólo es aceptable si demuestra que mejora la suerte del grupo más desfavorecido".

Los menos favorecidos, un eufemismo para referirse a los que son pobres<sup>19</sup>, aparecen en la posición de objetos, y no se menciona ninguna razón para que sean favorecidos. No aparecen como sujetos de derechos a una vida concreta, a la satisfacción de necesidades. Hay un principio perfectamente vacío, detrás del cual no hay ninguna referencia, que obligue a tales acciones.

En la formulación vacía de Bidet, este principio es tal, que inclusive el Fondo Monetario con su secretario general, Camdessus, no tendrán ningún problema para aceptarlo. En una conferencia reciente Camdessus se dirige a la "opción preferencial por los pobres" de la teología de la liberación.<sup>20</sup> La acepta incondicionalmente en su sentido, como dice, "fuerte". Sin embargo, por medio de la utopización y la consiguiente naturalización del mercado llega al resultado, de que una "opción por los pobres", realistamente pensada y llevada a cabo, lleva a la opción preferencial por el FMI y la política del ajuste estructural. Se ve en seguida, que el principio de la diferencia de Rawls o de Bidet, e inclusive la "opción preferencial por los pobres" son perfectamente vacíos, si no son anteceditos por el reconocimiento del otro como ser natural y, por tanto, como ser necesitado. Como tal llegan a tener derechos, y no pueden ser reducidos a objetos de simples opciones de parte de los otros. Pero un tal reconocimiento del otro es conflictivo en relación al mundo mercantil del reconocimiento mutuo entre individuos-propietarios. Es conflictivo, porque en esta forma lleva efectivamente a la desnaturalización del mercado, discalificando los argumentos del tipo que Camdessus juega. Se desvanece el escape utopista.

---

<sup>19</sup> Los favorecidos son todos, pero algunos son menos favoricidos y otros más. Pobres y miserables no hay.

<sup>20</sup> Camdessus, Michel: *Marché-Royaume. La double Appartenance.* (Mercado-Reino. La doble pertenencia). Documents EPISCOPAT. Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France. Nr.12. Juillet-Aut 1992.

Ver también: Camdessus, Michel: *Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale.* XXX, *Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'ou?* Actes des Seminaires sociales de France. tenues à Paris en 1991, Paris, ESF editeur, 1992. En esta conferencia dice: "estemos alertos en nuestros juicios para que no se confunda la opción preferencial por los pobres con 'populismo'." p.100 En el lenguaje de Camdessus, el reproche del populismo se refiere a todo lo que no es ajuste estructural. Sustituye ideológicamente el reproche anterior de comunismo. Esta argumentación se ha generalizado y el FMI ha llegado a tener también su departamento teológico. Ver: Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor.* Gran Rapids, Michigan, 1992.

En el reconocimiento del otro como ser natural la opción por el pobre tiene un carácter existencial, anterior a los actos que se dirigen hacia el pobre. La desnaturalización del mercado/plan presupone la naturalización del ser humano. Esta opción en su sentido existencial la expresa ya el joven Marx, al decir:

"La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable."<sup>21</sup>

Recién a partir de este reconocimiento del otro como ser natural, aparece la posibilidad de ver el circuito natural de la vida humana como el condicionante de toda vida humana, y, por consiguiente, también de las relaciones mercantiles. Sin embargo, un punto de vista a partir del mundo mercantil es ciego para ver siquiera este circuito natural de la vida humana. Por consiguiente lo destruye. Bidet ve esta destrucción, pero no llega más allá de simples lamentos. Y cuando Marx en su análisis del fetichismo enfrenta precisamente este hecho de la ceguera frente a todos los fundamentos de la vida humana, que producen las relaciones mercantiles al impregnar la propia realidad, Bidet dice sobre el discurso empresarial:

"Y de esta manera, este discurso constituye una máscara de las contradicciones, y en primer lugar, una máscara de la explotación. Pero no por ello deja de poseer una verdad funcional: posibilita la acción racional del empresario capitalista". (p. 183)

Pero la pregunta no es, si el empresario capitalista puede actuar funcionalmente al moverse en esta realidad reducida a la empiria homogenizada por el trabajo abstracto. Lo que tendría que preguntar, es, si con este punto de vista de la realidad se puede reconocer la amenaza existente para la propia vida humana en el planeta o si se puede ver, que hay un desastre humano ocurriendo que subvierte todas las relaciones humanas hoy al excluir una gran parte de la población humana de cualquier posibilidad de una vida digna. El empresario capitalista y todos, que miran el mundo con sus anteojos, no pueden ni ver y por tanto no pueden actuar racionalmente en relación a estos problemas básicos. Pero de esta acción frente a la amenaza para el circuito natural mismo de la vida humana se trata. Y obviamente la teoría del fetichismo puede explicar este hecho. Con esta ceguera a los problemas fundamentales de la vida humana hoy se puede hacer muy bien negocios y llevar empresas capitalistas. Además, cuanto más grande la ceguera, mejor van los negocios. Pero no se puede actuar racionalmente frente a las mayores amenazas para la vida humana.

Lo peor que nos puede ocurrir y que está ocurriendo, es, que la ceguera frente a los problemas fundamentales de nuestra vida es lo mejor para hacer negocios. Vivimos este hecho hoy constantemente. Y este hecho es la confirmación de la teoría del fetichismo de Marx y de su teoría del valor. Vivimos este hecho en una sociedad, que celebra el mundo de los negocios y la dinámica de la empresa capitalista como su non plus ultra, como racionalidad no cuestionable. Eso transforma a esta sociedad en un lugar de celebración del suicidio colectivo de la humanidad como máxima expresión de la racionalidad. Es Marx, quien percibe esta lógica destructora muy tempranamente, aunque no le da todavía toda la importancia que tiene hoy:

---

<sup>21</sup> Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. Mexico, 1964. p.230

(De: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión.)

"Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: **la tierra y el trabajador**".<sup>22</sup>

Bidet, en cambio, ni percibe esta conexión. Ciertamente, se trata de una tendencia no sólo del capitalismo, sino del mundo mercantil como tal. Por tanto, ha aparecido análogamente en las sociedades socialistas históricas. Pero eso no cambia significativamente la conclusión de Marx.

Pero es a la vez la confirmación de la tesis de Marx, de que el reconocimiento mutuo del hombre como ser natural y necesitado y la consiguiente percepción del circuito natural de la vida humana se encuentran más allá de las relaciones mercantiles y de su lógica. A partir de este hecho recién se puede entender la esperanza de Marx, de pasar a una sociedad constituida efectivamente más allá de las relaciones mercantiles. Sin embargo, entender esta esperanza de Marx, no significa, compartir su juicio en cuanto a la factibilidad de esta sociedad sin relaciones mercantiles.

Eso constituye de hecho el problema clave del pensamiento de Marx. Concibiendo la humanización del ser humano como un más allá de las relaciones mercantiles, pone este más allá en el futuro como una sociedad radicalmente distinta por constituir por una acción instrumental revolucionaria. Bidet reprocha con razón a Marx "a forjar una figura del socialismo fundada en la exclusión del mercado. legitimando de este modo de antemano la idea de una sociedad enteramente planificada" p.221<sup>23\*</sup>

Haciendo eso, Marx elabora un proyecto de sociedad, que se le transforma inevitablemente en una esencia, en nombre de la cual posteriormente la ortodoxia marxista efectúa una completa relectura de Marx. Por eso, Bidet legítimamente puede ampliar su reproche a Marx "a forjar una figura del socialismo fundada en la exclusión del mercado. legitimando de este modo de antemano la idea de una sociedad enteramente planificada". p. 221

Marx, que en general en sus análisis se esfuerza con mucho esmero y conscientemente en no crear esencias, en nombre de las cuales la realidad es transformada en "pura" apariencia, con este su proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles cae precisamente en esta trampa. Además, eso es el punto de partida de la naturalización del plan en las sociedades socialistas históricas, que precede utópicamente en analogía a la naturalización utópica del mercado en la tradición liberal.

Se trata visiblemente de un problema de la conditio humana. Marx, al reivindicar al hombre como "ser natural" reestablece en el pensamiento occidental precisamente el problema del reconocimiento de la conditio humana. Al hacerlo, se inscribe en la tradición del derecho natural aristotélico-tomista.<sup>24</sup> Sin embargo, en cuanto formula su proyecto de sociedad, pierde

---

<sup>22</sup> Marx, El Capital, p. 423/424 (la traducción dice hombre en vez de trabajador. Marx habla del "Arbeiter")

<sup>23</sup>"En suma, el pasaje al socialismo sólo puede adoptar la forma de una ruptura revolucionaria (lenta o brutal) respecto a las relaciones mercantiles. Es en estas condiciones como Marx constituye semejante filosofía monoteleológica de la historia, que culmina en el acontecimiento revolucionario, por medio del cual precipita una sociedad totalmente distinta." p.236

<sup>24</sup> En la tradición tomista se trata de dos principios. Por un lado, él que se describe con la fórmula "gratia supponit naturam". El otro parte de la distinción entre valores superiores (espirituales,

precisamente de vista la conditio humana. Ahora, sin embargo, desde otro ángulo, que tampoco en la tradición aristotélica-tomista está presente.

Ahora, llama la atención, que Bidet reprocha a Marx haber concebido como proyecto factible una sociedad que supera a las propias relaciones mercantiles. Porque Bidet no da ninguna razón para explicar la inevitabilidad del mercado. La introduce dogmáticamente sin la más mínima reflexión. Pero si afirma la inevitabilidad de las relaciones mercantiles, tiene que preguntar también, por qué son inevitables. ¿Por qué se equivoca Marx, cuando afirma la factibilidad de un proyecto de sociedad sin mercado?

Si buscamos pistas para la respuesta, vamos a encontrar más en el propio Marx y, sobre todo, en Hayek, que en Bidet.

Hayek entra al análisis de la inevitabilidad del mercado por el análisis de la fragmentariedad del ser humano, específicamente en cuanto a su capacidad de conocimiento. Según Hayek, una sociedad compleja sin relaciones mercantiles necesitaría por lo menos una instancia con omniscencia. Solamente esta instancia podría elaborar el plan prescindiendo del mercado. Pero esta omniscencia es imposible. Por tanto, la propia fragmentariedad del ser humana explica la inevitabilidad del mercado. Esta fragmentariedad, sin embargo, es conditio humana. Por tanto, la factibilidad de una sociedad sin relaciones mercantiles es incompatible con la propia conditio humana.

Esta explicación de Hayek es consecuencia de los análisis anteriores de Max Weber, pero también, hasta cierto grado, de von Mises. Pero inclusive hay pistas en el propio análisis de Marx, p.e.:

"La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, u, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales concientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías." (Marx, Karl: El Capital. FCE. Mexico, 196. I, p.55)

Según Marx también, "la conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción" es la razón del surgimiento del mercado. Sin embargo, la cita misma revela, que Marx interpreta esta conducta atomística no como un resultado de una conditio humana de fragmentariedad, sino como algo, que los hombres podrían abandonar y superar. Por eso habla de "conducta puramente atomística", donde el mismo lenguaje revela la reducción de la apariencia a "pura" apariencia y la transformación del concepto de un más allá de las relaciones mercantiles en esencia. Por tanto, no percibe la inevitabilidad de las relaciones mercantiles. Pero si se añade a este análisis de Marx la tesis, de que esta "conducta atomística" es resultado de una conditio humana de

---

culturales) y valores inferiores (corporales, materiales), estableciendo una relaciones, según la cual ningún valorer "superior" puede o debe ser realizado sacrificando un valor "inferior". Con eso, ya en la filosofía tomista el "ser natural" del hombre es considerado la última instancia de toda vida humana. El resultado de hecho de esta posición tomista es, que no hay una diferencia nítida entre valores espirituales y valores corporales, sino solamente una espiritualidad corporal, espiritualidad del cuerpo.

fragmentariedad, resultan las conclusiones mencionadas de Max Weber y Hayek por simple deducción.

Relaciones mercantiles son entonces un producto de una acción no-intencional humana, cuya razón está en la fragmentariedad humana como resultado de una *conditio humana*.

Ya vimos, como Hayek por su parte interrumpe este su análisis, para crear otra vez un mercado, que no es más que pura esencia. Después de analizar tan adecuadamente la razón del mercado como basado en la fragmentariedad humana en sentido de una *conditio humana*, no sigue a este análisis. Porque si el mercado es producto no-intencional de esta fragmentariedad humana, el mercado como estructura tiene que llevar la marca de esta propia fragmentariedad. Exactamente eso niega Hayek. Por una "tour de force" pone a este mercado por encima de toda *conditio humana*, lo erige en instancia externa perfecta frente a las imperfecciones humanas y le atribuye aquello, cuya imposibilidad le ha permitido argumentar la inevitabilidad del mercado, es decir, la omniscencia. Sin ninguna justificación y por simple introducción dogmática sostiene ahora, que este mercado lleva "a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, **como si** hubiera sido realizada según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado" La omniscencia, que le negó al planificador, la imputa ahora al mercado por medio del argumento "como sí". No la imputa a los participantes del mercado, como lo hacen los modelos de la competencia perfecta de la teoría neo-clásica, sino se la imputa al mercado como institución anónima, como "razón colectiva".<sup>25</sup>

Según Hayek, el mercado es inevitable por el hecho, de que omniscencia es imposible. Pero funciona, "como sí" tuviera omniscencia. Hay una contradicción obvia. La omniscencia, que se niega por un lado, se afirma por el otro. Eso significa, que Hayek niega, que haya efectos no-intencionales de la acción intencional en los mercados. Por tanto, el mercado es una estructura, que por su ser perfecto no puede tener las tendencias no-intencionales, que Marx analiza en relación al mercado. En la visión de Hayek, es societas perfecta. Por tanto, no tiene "externalidades" tampoco, una palabra, que la teoría neoclásica usa para algunos efectos no-intencionales de la actividad

---

<sup>25</sup> Hayek efectúa este paso dogmático constantemente, p.e. de la manera siguiente:

"Sólo a través de la tesis de que hay esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica..." p. 63

"La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual." p. 64

Es decir, él mismo nos dice, que no tiene ningún argumento para sostener alguna tendencia al equilibrio. Pero sabe - sin decirnos de dónde - que no hay ciencia sino sobre la base de esta tesis. Por tanto, la afirma, pero confiesa no saber porqué.

Max Weber comparte esta misma tradición, en la cual escribe Hayek:

"Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos (desnudos), tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente - muchas veces sin resultado - por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica." Conceptos sociológicos fundamentales. §4. Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944.p.24

De la misma manera, introduce esta "mano invisible" dogmáticamente.

empresarial, que Marx analiza bajo el nombre de leyes que se imponen a la espalda de los productores.

Esta "tour de force" de Hayek es absolutamente necesaria, si Hayek se quiere mantener en el marco de la ideología liberal de la naturalización del mercado. Si no la hiciera, jamás podría ser neoliberal. Al contrario, desembocaría en la teoría económica de Marx. Marx es el gran analista de la estructura del mercado con su producción de tendencias no-intencionales de carácter destructivo. El argumento de la inevitabilidad del mercado, que Hayek expone, no es ninguna refutación de la teoría económica de Marx. Refuta solamente la esperanza de Marx, que un proyecto factible de solución de los problemas del capitalismo puede concebirse como sociedad sin relaciones mercantiles. Con el argumento de Hayek esta tesis de Marx se hace insostenible. Con eso se hace insostenible el concepto de un más allá de las relaciones mercantiles en forma de una esencia naturalizante de la sociedad socialista futura. Pero su teoría del capitalismo no pierde su vigencia, sino gana más bien validez. Ya no puede ser releída en términos de esencias y "puras" apariencias, como todavía lo hace Bidet. Toda la fuerza de este pensamiento de Marx ahora puede salir a la luz.

Cuando Bidet se acerca una sola vez al problema de la razón de existencia del mercado, hace un rodeo extraño.

"Y en este sentido, no es posible operar una dicotomía absoluta entre estructura y tendencia: hay una 'tendencia a la estructuración'. Pero esta cuestión debe ser considerada en toda su complejidad, estructural y metaestructural". (p.219)

Como concepto, la estructuración, de la cual habla, incluye la estructura mercado. En vez de hablar de las razones de la existencia de la estructura y por tanto del mercado también, inventa una "tendencia a la estructuración". Eso implica, que la estructura del mercado se debe a una tendencia hacia una estructura del mercado. El argumento es tan tautológico como aquél de Adam Smith, según el cual el intercambio se debe a un "instinto a intercambiar". Bidet inventa una tendencia anterior a la estructura, lo que precisamente había reprochado sin ninguna razón a Marx en referencia a la tendencia a la plusvalía relativa.<sup>26</sup> Bidet inventa tendencias anteriores a la estructura, mientras efectivamente la tendencia no puede ser sino el producto no-intencional de la actuación en una estructura.

El resultado de Marx era, que la humanización del hombre, el reconocimiento mutuo de los hombres como seres naturales y el consiguiente respeto por el circuito natural de la vida humana se encuentran más allá de las relaciones mercantiles y de aquella empiría, que nos refleja una imagen de la realidad impregnada por las relaciones mercantiles como su marco categorial. Por tanto, la empiría hace invisible la realidad de la humanización/ deshumanización del hombre. Para verla, hace falta la crítica del fetichismo de esta empiría. Sin embargo, si la humanización/ deshumanización del hombre se encuentra más allá de las relaciones mercantiles, pero a la vez tampoco en el futuro de un proyecto factible de una sociedad sin mercado por realizar, está detrás

---

<sup>26</sup> "...el par plusvalía 'relativa' y 'diferencial'. Como ya hemos visto, curiosamente Marx introduce la primera, que es una tendencia del capitalismo antes que la segunda que constituye el rasgo de estructura (competitiva) sobre el cual dicha tendencia puede basarse. Y presenta esta plusvalía diferencial como una simple 'expresión fenoménica' de la plusvalía relativa., planteada en tanto realidad esencial." p.194/195

de la empiría como realidad por reivindicar. Pero esta reivindicación está en conflicto con el mercado, sin poder disolver o reemplazarlo. Dejado a su movimiento inerte, la lógica del mercado destruye al ser humano y a la naturaleza a la vez. Por eso hace falta una actividad racional para reivindicarlos. La reflexión correspondiente a esta actividad racional no puede ser un cálculo mercantil, y su racionalidad no puede ser una racionalidad medio-fin en sentido de la teoría de la acción racional de Max Weber. Es respuesta a la irracionalidad de lo que Max Weber denomina la acción racional, es decir, a la irracionalidad de lo racionalizado.

Al tener que contar con la inevitabilidad del mercado, esta actividad racional hacia el respeto del circuito natural de la vida humana implica una multiplicidad de acciones de la sociedad civil. Sin embargo, para poder ser eficiente, no puede renunciar al medio de la planificación económica. Solamente esta puede asegurar la universalización de las acciones de la sociedad civil e imponer límites a la lógica inerte del mercado siempre y cuando esta lleva a la distorsión del circuito natural de la vida humana.

Se trata efectivamente de una mediación - aunque se refiera a una relación conflictiva - que tiene que preocuparse para que no sea acallado ninguno de los dos polos.

Solamente en esta mediación la legitimidad y la necesidad de la planificación económica salen a la luz. No es competidora del mercado. Es respuesta a las distorsiones del circuito natural de la vida humana, que el mercado produce. Es una exigencia del mercado mismo, en cuanto es la condición efectiva para hacer valer el respeto por el circuito natural de la vida humana. El grado, en el cual esta planificación es necesaria, no puede ser deducido a priori. Depende del impacto destructor que producen las distorsiones, que el mercado origina y a las cuales hace falta reaccionar.<sup>27</sup>

Por tanto, hace falta una actividad constante de formulación y reformulación de las relaciones sociales de producción. Eso implica una definición constante de la relación mercado/plan. Eso presupone la desnaturalización de mercado y plan, para que sean disponibles a los criterios de racionalidad, que resultan de la exigencia del respeto al circuito natural de la vida humana.

Esta producción conciente de las relaciones de producción mismas ("Produktion der Verkehrsform selbst"), no puede ser el resultado de lo que Bidet llama la "matriz de la modernidad". Al partir de la contractualidad desemboca siempre de nuevo en la naturalización de las relaciones sociales de producción y en la negación del respeto para el circuito natural de la vida humana. La razón es,

---

<sup>27</sup> Para Bidet, en cambio, en la relación de mercado/plan se trata de reglas de juego intercambiables en el interior del espacio circunscrito por las relaciones mercantiles:

"Ya que, en realidad, me parece que hay que enunciar que el mercado y el plan son reglas, tendencialmente sometidas a elecciones. En efecto, la posibilidad de estas reglas, contrarias entre sí, está inscrita en la matriz de la modernidad, que define esta doble modernidad... Y la elección de una de las dos reglas no hace más que limitar el juego de la otra posibilidad polar, que no obstante sigue estando siempre presente, disponible." p.96

Según nuestra opinión corresponden a racionalidades diferentes, que no pueden sustituir una a la otra, aunque la racionalidad del respeto por el circuito natural de la vida humana es la última instancia de toda racionalidad.

Bidet no percibe la irracionalidad de lo racionalizado, que hoy amenaza a la existencia humana misma.

que el contrato no puede partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales. El contrato necesariamente abstrae de este hecho. En la formulación del contrato mismo tiene que ser integrado la necesidad de que todos los contenidos del contrato sean subsidiarios a la necesidad de respetar este circuito natural de la vida humana. No como contenido del contrato, sino como algo presupuesto y reconocido anteriormente al contrato mismo.<sup>28</sup> Por eso, el proyecto resultante de la crítica de la modernidad no puede ser sino una ruptura con la propia modernidad, que, sin embargo, reestablece en un nivel diferente la continuidad con esta misma modernidad.

El resultado de estas nuestras reflexiones es la exigencia de una nueva teoría de la acción racional humana. La teoría de la acción racional, como la hace Max Weber, se reduce a una teoría de la relación medio/fin, por tanto de la racionalidad subyacente a las relaciones mercantiles y al cálculo empresarial basado en índices mercantiles. La reducción de toda reflexión teórica y de toda praxis humana a esta racionalidad ha llevado a la crisis de la propia existencia de la humanidad en esta tierra y a la amenaza inclusive de la sobrevivencia de la humanidad y de la propia naturaleza. Visto desde el punto de vista de esta racionalidad, el suicidio colectivo de la humanidad resulta ser un acto racional.<sup>29</sup> Por este hecho, la acción racional medio/fin resulta ser una acción irracional y lleva al reconocimiento de la irracionalidad de lo racionalizado. una teoría de la acción racional humana, por tanto, no puede ser una teoría de la acción medio/fin. Aunque contiene a esta, necesariamente tiene que trascenderla a la vez. La trasciende, subeditando la racionalidad medio/fin a la racionalidad englobante del respeto al circuito natural de la vida humana. La lógica implícita de la racionalidad medio/fin, que es la lógica del mercado, es la negación de esta racionalidad humana del circuito natural de la vida humana. Por eso, una teoría de la racionalidad humana tiene que analizar la posibilidad de una praxis humana capaz de subeditar la lógica del mercado a la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Sin embargo, esta posibilidad de una praxis humana presupone el reconocimiento, de que la relación entre estas racionalidades es conflictiva y de que, por tanto, la ampliación de los criterios mercantiles no es capaz de asegurar esta racionalidad necesaria. Dado el hecho, que esta relación entre las racionalidades es conflictiva, hace falta una mediación de las dos, en la cual es necesario reconocer a la racionalidad del circuito

---

<sup>28</sup> La ética del discurso de Apel y Habermas tiene este mismo problema. Ver: Hinkelammert, Franz J.: Ética do discurso e ética de responsabilidade: Uma tomada de posição crítica. En: Sidekum, Antonio (ed): Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares. Ed. Unisinos. São Leopoldo, RS. Brasil, 1994.

<sup>29</sup> El suicidio colectivo se ha puesto de moda. Sectas religiosas lo organizan y encuentran adeptos listos lanzarse. A la opinión pública le parecen ser muy irracionales. Pero no lo son tanto. Reproducen muy racionalmente en pequeño lo que el mundo occidental está realizando en grande. Además, los que participan en estos suicidios, se creen a sí mismos muy racionales.

Somos todos integrantes de una gran secta pseudo-religiosa, que dirige al mundo entero a este suicidio. Los sumos sacerdotes de esta secta son el secretario general del FMI y el presidente del Banco Mundial. Su rito es el ajuste estructural. Ellos deciden por nosotros, y ni tenemos voz. No podemos irnos, porque esta secta tiene el poder sobre la tierra. Si no logramos defendernos, vamos a estar todos incluidos en el gran suicidio, que se está preparando en nombre de la racionalidad y de la eficiencia. Prometiéndolo el cielo, fomentan el suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, no se trata de ninguna conjura ni de un engaño. Además, los sumos sacerdotes se lanzan a sí mismos al mismo abismo al cual lanzan a sus seguidores. A este culto, que cautiva el mundo, Marx lo llama fetichismo. El problema de la teoría del fetichismo es explicar este tipo de locura, que se cree tan racional, y ver, si queda una salida.

natural de la vida humana como la última instancia de la vida humana. Sin embargo, eso presupone un reconocimiento anterior, que es el reconocimiento mutuo de los hombres como seres naturales y necesitados.<sup>30</sup>

Solamente, si se cumple con esta tarea, se puede hablar de racionalidad de la acción humana. Sin embargo, es precisamente Marx, quien inició esta teoría de la racionalidad y quien elaboró el marco conceptual para desarrollarla. Pero no la logró. La razón está en el hecho, de que no enfocó la necesaria mediación conflictiva de las racionalidades, sino buscó la salida de la praxis en la constitución de una sociedad sin relaciones mercantiles, es decir sin este conflicto. Hoy, para nosotros, ha resultado claro, que esta salida es una utopía más allá de toda factibilidad humana, más allá de la conditio humana misma. Pero hoy, más que nunca, hace falta de continuar esta teoría de la racionalidad humana y llevarla a un desarrollo suficiente para enfrentar las tareas de la praxis humana en sentido de lograr, que la vida humana sea sostenible en esta tierra.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> ver: Levinas, Emmanuel: De otro modo de ser, o más allá de la esencia. Edición Sigueme, Salamanca 1987.

Lévinas, Emmanuel: Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad. Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977.

<sup>31</sup> Si hace falta elaborar hoy esta teoría de la racionalidad de la acción humana, es necesario también volver a recurrir a la teoría del valor de Marx. Sin embargo, si la acción racional es reductible a la acción medio/fin en sentido de Max Weber, la teoría del valor de Marx sobra. Tan fácil es la definición de la tarea.