

ECONOMÍA, VIDA HUMANA Y BIEN COMÚN

25

Reflexiones sobre Economía Crítica

**Franz J. Hinkelammert
Henry Mora Jiménez**

Contenido

Presentación.....	3
1 ¿Por qué una «economía para la vida»?	4
2 Otro mundo es posible, otra economía es posible.	7
3 La especificidad de una economía para la vida (trabajo productivo y trabajo reproductivo)	11
4 ¿Marx o Kondratiev? A propósito de las ondas largas del capitalismo y la fase actual.....	14
5 Economía para la vida y satisfacción de necesidades humanas	18
6 Lo económico como «última instancia» de la producción y reproducción de la vida real.	21
7 Hacia una segunda crítica de la economía política	24
8 Satisfactores, valores de uso y crítica de la economía política.	35
9 La trascendencia de los límites: del homo animalis al homo hominis (ser humano).	40
10 El objeto de la «economía» según Marx: claves, limitaciones y desarrollos necesarios.	43
11 La maximización del circuito económico y la interiorización de los valores.....	50
12 Hacia una reformulación del principio de subsidiariedad: la primacía del sujeto humano frente a las instituciones.	55
13 Hacia una teoría crítica de la racionalidad reproductiva.....	58
14 Elogio del fetichismo: Sujeto económico y “capital humano” en Milton Friedman	64
15 Razón instrumental y espacio mítico (causalidad y contingencia): la modernidad y sus mitos.....	76
16 La maximización del producto: el producto potencialmente sostenible.....	83
17 Los valores dominantes de la sociedad actual y la crítica moralista a la “pérdida de los valores”: ¿crisis de valores o crisis de convivencia?.....	88
18 ¿Suministrar la caña de pescar o compartir el arte de construir cañas de pescar y el resultado del trabajo de la pesca?	91
19 La sociedad donde quepan todas y todos y el respeto de los derechos concretos a la vida como criterio ordenador	96
20 Los límites del Estado social y el proyecto de una Economía social y solidaria (ESS).	100
21 El excedente económico, la producción de servicios y los valores míticos de legitimación de la apropiación.	103
22 La generalización del cálculo de interés propio y la banalización del mundo.....	109
23 Modernidad, razón mítica y Bienvivir.	118
24 El Teorema de Imposibilidad de Arrow reconsiderado. ¿Es el bien común una búsqueda imposible?.....	121
25 Sobre el desdoblamiento del mundo en las Ciencias Sociales	129

ECONOMÍA, VIDA HUMANA Y BIEN COMÚN (25 Reflexiones sobre Economía Crítica)

Presentación

Desde la publicación de la primera edición de *Hacia una economía para la vida* (DEI, 2005), hemos recibido innumerables sugerencias y recomendaciones para ampliar y mejorar el libro, muchas de las cuales han sido incorporadas en ediciones más recientes publicadas en Costa Rica (2008), Colombia (2009), Argentina (2009) y próximamente en México (2013). Pero entre todas ellas hay dos que destacan: “¿No podrían decir lo mismo en palabras más accesibles a un público más amplio?”, “¿Podrían resumir las tesis fundamentales?”. Y aunque reconocemos que se trata de una obra teórica difícil de popularizar, no por ello descartamos la importancia de llegar a un público no familiarizado con las teorías económicas.

Así que hicimos el intento, pero de una forma particular: abriendo en el sitio web www.pensamientocrítico.info, una columna denominada **Gotitas de Economía Crítica**. Y al llegar a la gotita número 25, las hemos reunido todas en este texto que hoy presentamos.

La fuente principal de estas reflexiones es la obra mencionada, pero ampliando nuestra interlocución con tantos amigos y amigas con quienes hemos discutido y, alimentándonos siempre de la insustituible praxis de los movimientos sociales que luchan por otros mundos posibles. Todos los comentarios son bienvenidos.

Fraternalmente

Franz J. Hinkelammert

Henry Mora Jiménez.

Costa Rica, Enero de 2013.

1

¿Por qué una «economía para la vida»?

Las últimas décadas del siglo XX fueron testigo de un cambio dramático en el devenir de la humanidad. A medida que los «problemas modernos» se fueron transformando en verdaderas *amenazas globales* sobre la existencia de la vida en el planeta y la sobrevivencia de los seres humanos —la exclusión económica y social, la subversión de las relaciones humanas, la destrucción del medio ambiente, las diversas crisis ecológicas—; paralelamente se afianzaba un pretendido pensamiento único, ciego ante tales amenazas y ebrio de un efficientismo abstracto fundado en la supuesta superioridad de la economía de mercado, en el gran poder de la tecno-ciencia y en la lógica de la racionalidad instrumental medio-fin.

Con el colapso del socialismo histórico, este sistema anunció su triunfo definitivo, celebró el “fin de la historia” y se propuso aplastar toda opción que no fuese la solución única y homogénea que ha pretendido implantar en el mundo entero. Ya no podían haber muchos mundos ni pluralismo de sistemas, sino un sólo mundo que sería el capitalismo globalizado.

Este “nuevo” orden se impone y se legitima gracias al implacable poder que lo sostiene. No puede prometer, y ya no promete, un lugar para todos, sino que exalta la ideología de la competencia a muerte y la eficiencia abstracta: el mundo es de ganadores y perdedores (*winner*s y *loser*s). Pero al afirmarse sobre un poder total e indiscutido, este orden prescinde de toda referencia a los seres humanos concretos como fuente de legitimidad, afirmando esta por la legalidad y por la fuerza. Se auto-concibe creado, organizado y posibilitado por el imperio de la ley y de las armas, en una sociedad en guerra competitiva permanente entre los capitales, los Estados, las naciones, los pueblos, y los mismos seres humanos.

Las ciencias sociales, y particularmente la economía, se adaptaron rápidamente a esta ideología del capitalismo total. La economía ahora se conduce como si se tratara de una guerra económica, en la cual se busca conseguir y mantener “ventajas competitivas” que hagan posible salir de este campo de batalla como los vencedores. El economista, y en especial el administrador de las grandes empresas transnacionales, se ha convertido en un asesor militar en esta guerra económica, llegando a ser su función primordial, no la producción de teorías o el entendimiento de lo que significa esta manera de enfocar la realidad, sino, cómo contribuir al triunfo en esta confrontación bélica: la competencia a muerte.

Pero este estado de guerra desatado por el capitalismo globalizado, conduce no solamente a una destructividad cada vez mayor de los ámbitos de la vida social y de la naturaleza, sino también a una auto-destructividad creciente que socava las propias condiciones de posibilidad de la vida humana, natural y social. El sistema no puede seguir creciendo sin provocar una crisis ecológica de dimensiones apocalípticas, pero tampoco puede decrecer sin originar una crisis económica y social de enormes proporciones. La modernidad se encuentra en un laberinto y no tiene un «hilo de Ariadna» que le muestre la salida.

El problema fundamental de la modernidad se puede describir entonces del siguiente modo: *la irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad produce irracionalidades, incluso monstruosas; y cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más se despliega esta irracionalidad producto de la misma acción racional. Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado.

Por eso, la demanda de la *recuperación del sujeto* (del ser humano en cuanto sujeto corporal), de la *vida humana concreta* (personal, social y espiritual), de la vida para todos, en las relaciones humanas, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales —ciencia, arte, literatura, poesía, filosofía, teología, etc.— es la demanda más urgente en el mundo de hoy. Recuperar hoy el sujeto negado no es un simple juicio de valor, es la exigencia de recuperar un realismo

perdido. Esta recuperación parte de un juicio de la razón práctica, de una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos:

“Yo soy solamente si tú también eres” (Desmond Tutu); y desemboca en otra afirmación sobre la realidad: “Asesinato es suicidio”. Esta afirmación no implica de por sí una ética determinada, pero cuando optamos por este realismo afirmamos la vida, y al hacerlo surgen las resistencias, las alternativas y su necesidad.

Si como creemos, no puede construirse una nueva sociedad sin imaginarla, entonces, la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales, marcos que no solamente predeterminan nuestra percepción de la realidad, sino que limitan, además, las metas de la acción humana que podemos siquiera concebir.

Desde sus orígenes, la economía se ha debatido entre el «arte del lucro» (crematística) y el arte de gestionar la producción y distribución de los bienes necesarios para abastecer a la comunidad y satisfacer las necesidades humanas (*oikonomiké*). En esta última dirección es que pensamos debería reformularse radicalmente la economía, como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual; esto es, como una economía orientada hacia la reproducción de la vida o, resumidamente, como una *Economía para la vida*.

2

Otro mundo es posible, otra economía es posible.

La utopía necesaria de una sociedad donde quepan todos, como criterio de un humanismo universal concreto.

Indudablemente, “otro mundo es posible”, aunque cuando decimos “otro mundo” nos referimos en realidad en muchos otros mundos en este mundo: un mundo que contenga muchos mundos.

“Otro mundo es posible” es *el mundo en el cual quepan todos los seres humanos*, por tanto, la naturaleza también, porque el ser humano es también un ser natural, corporal.

“Otro mundo es posible” es la sociedad en la cual cada uno pueda realizar su propio proyecto de vida, con la seguridad de una vida digna con base en su trabajo (no necesariamente, asalariado). Que el ser humano sea libre como sujeto en comunidad, y la comunidad es, en última instancia, la humanidad.

Se trata, además, de la concepción de un mundo en el cual quepan diferentes culturas, naciones, razas, etnias, géneros, preferencias sexuales, etc. Esto complementa el lema del Foro Social Mundial: “Otro mundo es posible”, y expresa un humanismo concreto frente a las homogeneizaciones de los humanismos abstractos. Tanto el capitalismo como el socialismo histórico han prometido una solución homogénea y universal para la totalidad de la humanidad. En un caso, el automatismo del mercado (la gran utopía de la sociedad burguesa), y en el otro el automatismo de su abolición (la utopía del comunismo en cuanto que sociedad finalista). No obstante, ambos vinculan su solución con la vigencia de un progreso técnico ilimitado e irrestricto y con la promesa de un futuro esplendoroso pero indefinido, derivado de su magia.

“Otro mundo es posible” es la respuesta necesaria al mundo dominante de hoy con su afirmación/amenaza de que no hay alternativa al capitalismo. Pero no se trata de cualquier respuesta, sino de una a partir de la cual efectuemos la crítica al sistema vigente. El mundo en el cual quepan todos los seres humanos y la naturaleza es una *exigencia*. De hecho, expresa una ética que hoy se impone si la humanidad quiere seguir existiendo.

La respuesta necesaria al mundo dominante en la actualidad, con su afirmación de que no existe alternativa, sólo puede ser la de que “otro mundo sí es posible”. No obstante también esta respuesta se puede vaciar, si no se dice qué mundo es aquel del cual decimos que es posible. Porque cabe la posibilidad de mundos incluso peores que el mundo actual al cual nos enfrentamos. Por eso, cuando hablamos de un mundo en el cual quepan todos hay que aclarar de qué mundo se trata. En particular, esto no significa que “todo” quepa, pues precisamente para que quepan todos y todas (seres humanos y naturaleza), hay mucho que no tiene cabida. En especial, no cabe la actual estrategia de acumulación de capital, llamada globalización, que los gobiernos de los países dominantes imponen por medio del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, y los propios gobiernos neoliberales. Para que todos quepan, hace falta excluir esta estrategia.

Una sociedad en la cual quepan todos implica una ética universal, aun así no dicta pretendidos principios éticos universalmente válidos; no prescribe normas universalistas generales ni determinadas relaciones de producción universalmente válidas. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada, ni sostiene saber cómo es factible hacer felices a los seres humanos a partir de cierto orden social. No se promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la pretendida validez de tales principios de sociedad. Estos principios serán válidos en la medida en que sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos, y perderán su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Por eso, este

criterio universal, por sobre la validez de supuestos principios universalistas, sigue siendo el criterio de un *humanismo universal*.

El criterio que decide sobre las alternativas potenciales tampoco puede ser un principio abstracto, con todo tiene que haber un criterio sintético que medie la decisión. Deberá ser un criterio concreto sobre las posibilidades de vida de todos los seres humanos, que implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir. No es posible sustentar este criterio por principios abstractos, como la tasa de crecimiento del producto social o la tasa de ganancia del capital. Sin embargo se trata de un criterio universalista, es el universalismo del ser humano concreto.

Ahora bien, un mundo en el cual quepan todos no es un *proyecto* y tampoco directamente una meta factible de la acción. Es, podríamos decir, una *idea regulativa* de la acción (un imperativo categórico de la razón práctica, de la acción concreta), una «*utopía necesaria*» que ha de penetrar la realidad de forma transversal. Como utopía no es en sí misma factible, es un *principio orientador básico*, aunque radical. Una utopía es algo que no existe en ningún lugar de la realidad, ni tampoco existirá (dada la condición humana). Expresa un estado de cosas más allá de la condición humana, por consiguiente, más allá de la mortalidad del ser humano. Es una *finalidad*, no un fin. Tampoco es un axioma del cual se deduzcan los subsiguientes pasos a seguir, como si se tratara de una secuencia lógica (principalismo abstracto) o de una aplicación tecnológica (razón instrumental medio-fin). No es un modelo de sociedad, pero sí, una dimensión, la más general, de la referencia a la crítica de la sociedad de hoy.

No se puede hoy expresar de modo realista un proyecto de sociedad por medio de principios universalistas generales. Estos son precisamente hoy el problema y no la solución. Siendo hoy necesariamente complejas las soluciones realistas, su síntesis como proyecto puede ser solamente la referencia a una dimensión universal de solución que no predefina por principios generales el camino por emprender. El concepto de una sociedad en la que quepan todos sirve

precisamente para eso. Con esto cambia toda relación con la utopía. Esta tiene que partir de lo presente para cambiar situaciones presentes; y tiene que hacerlo con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

3

La especificidad de una economía para la vida (trabajo productivo y trabajo reproductivo)

Una «economía para la vida», aunque parte del carácter multidimensional y complejo de la vida humana, la analiza en función de las condiciones de posibilidad de esta misma vida a partir de la reproducción y el desarrollo de “las dos fuentes originarias de toda *riqueza*” (Marx): el *ser humano* en cuanto sujeto productor (creador) y *la naturaleza* externa (medio ambiente), “madre” de toda riqueza social (Petty).

Y no se ocupa solamente del «*contenido*» de la riqueza social (los valores de uso en cuanto que satisfactores de necesidades humanas), ignorado por la teoría económica ortodoxa; sino sobre todo, de las condiciones que hacen posible la reproducción y el desarrollo de esta riqueza social y, por consiguiente, la reproducción y el desarrollo de sus “dos fuentes originarias”. Pero también analiza la «*forma social*» de esta riqueza (por ejemplo, la mercancía capitalista) y su impacto en la reproducción de las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Por ello, la *corporalidad del sujeto concreto* [hombre, mujer, negro(a), blanco(a), indio(a), mestizo(a), campesino(a), asalariado(a), anciano(a), niño(a), migrante, trabajador(a) por cuenta propia, desempleado(a), etc.]; resulta ser un concepto clave para una economía orientada hacia la reproducción de la vida; que no puede limitarse a la «cuestión social», por más importante que este sea.

Y no se trata únicamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto *en comunidad*. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del *nexo corporal* entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de la gente: su sobrevivencia, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia. Podemos llamar a esta red de relaciones sociales o socio-naturales (entre los

seres humanos y de estos con la naturaleza), *Sistema de Coordinación del Trabajo Social*; y en cuanto especificación de la actividad humana a partir del trabajo lo podemos comprender como integrado por dos subsistemas interdependientes y superpuestos:

1. El subsistema de la *división social del trabajo* orientado a la producción de los valores de uso que hacen posible la vida de los sujetos productores, esto es, el sistema interdependiente de la división del trabajo que produce los bienes materiales de la sociedad. Es el «*trabajo productivo*», trabajo productor de la *riqueza producida*. Más que un subsistema, es el esqueleto, la columna vertebral de la coordinación del trabajo social.
2. El subsistema de la reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana: i) reproducción de la propia base económica (“aparato productivo”), ii) reproducción de la infraestructura ecológica y, iii) reproducción de la propia vida humana y de las relaciones sociales y los modos de convivencia entre los seres humanos. Es el «*trabajo reproductivo*», trabajo de reproducción y regeneración de las fuentes originarias de toda riqueza humana: el propio ser humano y la naturaleza.

A su vez, este segundo subsistema (que ontológicamente contiene al primero), lo podemos analizar desde una doble perspectiva:

2.1 Como *reproducción de la naturaleza externa* al ser humano, en la medida en que esta es asimilada, modificada y transformada por la actividad humana. Implica el conocimiento, la preservación, el cuidado y el respeto de los ciclos y equilibrios de la naturaleza;

2.2 Como *reproducción de la propia vida humana*: procreación, crianza, cuidado, manutención, trabajo familiar doméstico, educación, socialización, afectividad, convivencia (al interior de la tribu, el clan, la familia u otras instituciones más recientes como la escuela, el gremio, la comunidad, la empresa, etc.).

Se trata en efecto de sistemas interdependientes y superpuestos. Así por ejemplo, muchas de las actividades del trabajo doméstico y de cuidado requieren valores de uso provenientes del sistema de división social del trabajo, al tiempo que éste no puede subsistir sin el trabajo doméstico y de cuidado (reproducción de la fuerza de trabajo, entre otros aspectos). Igualmente, la preservación y cuidado de la Naturaleza también necesita de valores de uso suministrados por el sistema de división social del trabajo y éste, claro está, exige la continua reproducción de aquella. También tenemos interacciones e imbricaciones entre los dos subsistemas que delimitan la reproducción de las condiciones materiales de la vida.

Por eso, una «Economía para la Vida» es el análisis de la vida humana en la producción y reproducción de la vida real y sus condiciones de existencia, y la expresión “normativa” de la vida real es el derecho de vivir. Lo que es una Economía para la Vida (en cuanto disciplina teórica), puede por tanto resumirse así:

Es un método que analiza la vida real de los seres humanos en función de esta misma vida y de la reproducción de sus condiciones materiales de existencia (económicas, ecológicas y culturales).

Un método que permita entender, criticar y evaluar las relaciones sociales de producción e intercambio (entre los seres humanos y de estos con la naturaleza – «Modo de Convivencia»), sus formas concretas de institucionalización (en clases, espacios, géneros, etnias, etc.) y sus expresiones ideológicas y míticas, a partir de las condiciones de la vida real.

El criterio último de este método es siempre la vida del sujeto humano como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado (sujeto de necesidades), sujeto en comunidad. Este *criterio de discernimiento* se refiere a la sociedad en su conjunto y rige asimismo para la economía.

4

¿Marx o Kondratiev?

A propósito de las ondas largas del capitalismo y la fase actual.

La actual crisis económica mundial puede ciertamente caracterizarse como una de carácter sistémico y global, conjugándose a la vez con una crisis de civilización que pone en jaque no solo al sistema económico, sino, al sistema de vida.

Los economistas marxistas que han estudiado las ondas largas han pasado por alto que, si bien no encontramos en Marx una teoría semejante a la de Kondratiev (elaborada en realidad por autores posteriores), su obra nos permite situar esta problemática desde otra perspectiva, la de las «crisis generales de valorización» que se han resuelto mediante transformaciones radicales en el proceso de subsunción del trabajo por el capital.

Para entender los rasgos inéditos de la crisis actual, no basta con hacer uso de alguna supuesta correcta teoría de las crisis, ni siquiera de una adecuada teoría del capitalismo (que no ha sido suficientemente actualizada después del monumental legado de Marx). Es necesario además, contar con al menos una visión ordenadora de la periodización del capitalismo en el marco de la modernidad occidental.

Para intentar esta periodización echamos mano de la categoría de “subsunción del trabajo por el capital” elaborada por Marx, pero con la advertencia de que la misma debe ser ampliada, *al menos* en los siguientes cuatro sentidos:

1. *Strictu sensu* el capital no explota trabajadores (asalariados), sino «trabajo», y trabajo en sus diversas formas socioeconómicas: trabajo asalariado, trabajo campesino, trabajo femenino de reproducción de los hogares, trabajo informal, trabajo improductivo, trabajo infantil, etc. Reducir la subsunción del trabajo por el capital al trabajo asalariado no deja de ser un reduccionismo; más aun en la época de la globalización y la exclusión. Todo el mundo del trabajo, incluyendo

el trabajo de reproducción en los hogares (típicamente femenino), debe ser considerado en una ampliación del concepto de subsunción.

2. Al menos desde la consolidación del capitalismo industrial (luego de la primera revolución industrial), el “trabajo productivo” (productivo desde la lógica capitalista, esto es, trabajo creador de valor y plusvalor), se ha escindido en dos grandes categorías: «*trabajo directo*» y «*trabajo conceptual*». Por tanto, la subsunción del trabajo productivo tenemos que analizarla en este desdoblamiento del trabajo: el trabajo directo y el trabajo conceptual. Marx advirtió de esta separación, pero no la logró estudiar ni incorporar en la estructura lógica de *El Capital*. Dice en uno de los primeros capítulos del tomo tres: “*Es trabajo general todo trabajo científico, todo conocimiento, todo invento*” (*El Capital*, Ed. Siglo XXI, 1981, Vol. 6: 128). Preferimos emplear el término “trabajo conceptual” (en vez de “trabajo general”), para no confundirlo con la categoría “trabajo en general” que aparece en el análisis marxiano de la mercancía. Y así como el capital ha subsumido, formal y realmente, al trabajo directo (proceso estudiado detenidamente por Marx), también tiene que organizar y subsumir, formal y realmente, al trabajo conceptual. Sin embargo, aunque la subsunción *formal* del trabajo conceptual comenzó a finales del siglo XIX, su subsunción *real* apenas está ocurriendo frente a nuestras narices.
3. El capital no subsume simplemente “el trabajo”, sino, *el proceso de trabajo en su conjunto*, tanto a nivel individual como a nivel social. Y sería un gran error tratar el proceso de trabajo como un simple mecanismo de insumo-producto (tal como ocurre en los neo-ricardianos), ya que abarca, además, sus condiciones de existencia, su organización, la ética del trabajo; así como sus aspectos espaciales y temporales, entre otros.
4. Además de la subsunción formal y real del trabajo por el capital estudiadas por Marx, debemos también considerar la *subsunción material* sobre el conjunto

de las condiciones generales de la producción y reproducción social (los recursos naturales, el medio biótico y abiótico, las tecnologías, la infraestructura ecológica del planeta, los patrones de consumo, etc.).

Con estos elementos en mente, podemos postular algunas tesis centrales sobre la crisis en curso:

1. La crisis actual *del capitalismo* se despliega como una *crisis general de valorización*, esto es, lo que está en entredicho no son tanto las condiciones de la reproducción/acumulación, como los fundamentos de la misma valorización del capital, que como sabemos, en última instancia dependen de las condiciones de explotación del trabajo productivo (directo y conceptual) y su incidencia sobre la tasa y masa de plusvalor.
2. El capitalismo ya ha pasado antes por dos crisis generales (no cíclicas, ya sean cortas o largas) de valorización, la primera a mediados del siglo XVIII y la segunda a finales del siglo XIX; las cuales sólo se han resuelto mediante transformaciones radicales en el alcance, amplitud e intensidad de la subsunción del proceso de trabajo en su conjunto por el capital (cambios profundos en las relaciones sociales de producción y en la correlación de las fuerzas políticas a nivel nacional y mundial), y en la subsunción de las condiciones materiales de la producción (patrón técnico económico, patrones de consumo). Por tanto, si esta tesis es correcta, no hay que comparar tanto la actual crisis con la de los años treinta, ya que esa fue una crisis general de sobreproducción, pero no una crisis general de valorización.
3. La actual (tercera) crisis general de valorización se conjuga con una crisis civilizatoria (crisis sistémica global) que el propio capital ha creado y configurado, exacerbando las amenazas globales sobre la sociedad y la vida real y,

4. Sin embargo, esta no es necesariamente una crisis terminal, y un nuevo triunfo del capitalismo sobre el ser humano no puede –lamentablemente– descartarse. Una larga crisis de decadencia está también dentro de lo posible.

Ciertamente la crisis y las transformaciones del capitalismo mundial están generando, entre su mapa de posibilidades, salidas no capitalistas (particularmente en el campo de los excluidos), pero insistimos en que una salida típicamente capitalista también es teórica y fácticamente posible.

Pero el capitalismo no podrá salir de su actual atolladero si no subsume realmente al trabajo conceptual, esta es la condición *sine qua non* para iniciar una nueva onda larga de crecimiento (en la cual no estamos). Este proceso ya ha iniciado y de tener éxito, representaría el triunfo definitivo del capital sobre el ser humano. Nos corresponde la exigencia de desarrollar otro espacio para las alternativas, el del triunfo del ser humano sobre el capital.

5

Economía para la vida y satisfacción de necesidades humanas

Una economía para la vida (*oikonomiké*) debe ser, ciertamente, una economía que permita satisfacer, realizar y potenciar las necesidades de todos los seres humanos (necesidades individuales y sociales, materiales y espirituales).

“Se trata de rescatar el sentido originario de la economía como actividad destinada a garantizar la base material de la vida personal, social y espiritual. [...] En primer lugar, somos seres de necesidad: necesitamos comer, beber, tener salud, habitar, y otros servicios [...] Es el campo de la economía” (Leonardo Boff, Economía: tres usos del dinero, Diario digital ElPaís.cr, 13 de marzo de 2010).

¿Por qué entonces hablar de una economía «para la vida» y no de una economía «para satisfacer las necesidades»? Después de todo, la vida, en su generalidad, no es algo específico, mientras que las necesidades humanas siempre son específicas (históricamente determinadas). Hablar de una economía para satisfacer las necesidades, o una economía para resolver «el sustento del hombre» (Polanyi), parece ser algo más concreto e idóneo.

No obstante, y según el enfoque que desarrollamos en nuestro libro (Hacia una economía para la vida), en sentido estricto, el ser humano no tiene «necesidades» (específicas), dadas de una vez y para siempre, ya que siendo en primera instancia un ser natural, no es un ser especificado *a priori*. El ser humano, en cuanto ser *natural* (parte de la Naturaleza), *corporal*, *viviente*, no es un sujeto con *necesidades* (específicas), sino que es un *sujeto necesitado*.

Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana: históricamente especificadas, socialmente condicionadas¹. Como ser necesitado,

¹ “El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, que se come mediante un cuchillo o un tenedor, es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. La producción no produce, pues, únicamente el objeto del consumo, sino también, el modo de consumo, o sea que produce objetiva y subjetivamente. La producción crea,

el ser humano tiene, ante todo, que integrarse en un *circuito natural de la vida* y debe hacerlo desde su propia vida humana. Por eso, el ser humano no trabaja o produce (metabolismo socio-natural) para satisfacer sus necesidades, sino que, a partir de un proceso histórico, se va determinando en necesidades específicas la *necesidad fundamental*: su integración en el circuito natural de la vida. Así, la historia humana es un *proceso de especificación de necesidades* (y de satisfactores), lo que siempre va unido al proceso de producción, ya que éste se tiene que orientar por las posibilidades de producir (estadio y desarrollo de las fuerzas productivas).

Si las necesidades son históricamente determinadas y si éstas son producidas junto con el proceso de producción, una economía cuyo criterio de racionalidad sea la reproducción de la vida, no se puede fundar, en última instancia, en las necesidades (siempre específicas). Se necesita un criterio (anterior) para el propio desarrollo de las necesidades, que según nuestra tesis no puede ser otro que la reproducción de la vida humana inserta en el circuito natural de la vida.

Hay una anécdota de la revolución francesa que puede ilustrar este punto (que sea enteramente cierta o no es aquí secundario). La reina María Antonieta escuchaba desde su palacio de Versalles los gritos de las masas enardecidas que llegaban de París, por lo que preguntó a uno de sus mayordomos qué sucedía, y éste respondió: Su Majestad, se han rebelado porque no tienen pan para comer. Y ella replicó: ¿No tienen pan?, ¿por qué entonces no comen pasteles? Era una pregunta cínica, y pagó con su vida; pero si hubiera estado en Beijing, el mayordomo habría contestado: no tienen arroz para comer. Y en ciudad de México habría dicho: no tienen maíz. Y en Berlín: no tienen patatas.

Para que la economía se base en la satisfacción de las necesidades (específicas), las necesidades tendrían que tener un carácter *a priori*, anterior a la vida humana misma, lo cual no tiene sentido.

pues, los consumidores". (Marx, Introducción a la crítica de la economía política, Ediciones de Cultura Popular, México, 1976: 247).

Por eso, una economía para la vida no se puede constituir simplemente a partir de las necesidades, sino a partir de la necesidad de la integración del ser humano en el circuito natural de la vida. Mediante la satisfacción de qué necesidades específicas eso se logra, depende de muchos factores, pero el marco de variación del proceso de especificación lo da la referencia a la vida, y esta referencia no puede ser específica, por eso no tiene una definición formal. No es específica porque solamente como tal sirve para explicar la especificación de las necesidades humanas. Se puede argumentar que la referencia a la vida no es algo preciso, pero precisamente por eso es el punto de partida adecuado.

6

Lo económico como «última instancia» de la producción y reproducción de la vida real.

El determinismo económico siempre ha sido una sombra de la economía política, incluso en la tradición crítica iniciada por Marx. Pero creemos que se trata de una suposición (y de una acusación) que hay que evaluar con sumo cuidado, pues no siempre es unívoca, al menos en el caso de Marx (En el caso de la teoría económica neoclásica, más que una sombra es una elección metodológica. Antes de Keynes, la función más importante de dicha teoría era probar que frente a la economía no se podía ni se debía actuar. Los llamados “nuevos clásicos” restauraron esta tradición pre keynesiana, que va de la mano con el “imperio de la economía”).

Un pasaje muy conocido que en principio la expresa, a la vez que pretende delimitarla y aclararla, aparece en la carta de F. Engels a J. Boch (21-22 de septiembre de 1890):

"Según el concepto materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo".

Así expresada, se trata de una tesis no sólo obvia, sino incluso, irrefutable. Cuando la vida real –la vida corporal- no se reproduce, la misma sociedad en todas sus dimensiones deja de reproducirse. Lo mismo vale para cada persona. Sin vida corporal no hay vida en absoluto.

No se trata, entonces, de una tesis específicamente marxista. De alguna manera todos lo sabemos, aunque quien no vea su vida constantemente amenazada por el hambre, puede pensar que se refiere a situaciones más bien excepcionales o extremas, sobre todo en una “sociedad opulenta”. Además, claramente la tesis no sostiene que la economía sea la «primera instancia», sino, la «última instancia».

El determinismo sistémico neoclásico y neoliberal precisamente sostiene que la economía es «primera instancia» de la vida, cuando por ejemplo afirma que el dinero es como la sangre de la sociedad y que "... solo hay ciertas cosas que el dinero no puede comprar". Semejante elevación de lo económico a primera instancia también ocurrió bajo el stalinismo soviético, cuando se erigió al crecimiento económico en el principal objetivo de la vida social e, incluso, de la vida personal. El marxismo ortodoxo descansó, al igual que ayer y hoy lo hace el pensamiento burgués, en un economicismo que eleva lo económico al sitio de «primera instancia». Ambos sustituyen la producción y reproducción de la vida real como condición de cualquier vida, por los criterios cuantitativos y fetichizados del "éxito económico": la tasa de ganancia y la tasa de crecimiento económico.

Pero cuando se considera la economía como el ámbito de la producción y reproducción de la vida real (economía para la vida), esta se encuentra necesariamente en el lugar de la instancia que decide en último término. Hagamos lo que hagamos, no lo podemos hacer si no es en el marco determinado por la producción y reproducción de la vida real. Si no respetamos este marco, nos encaminamos al suicidio. Pero es un «marco de actuación», no la misma determinación de la acción.

De manera que, bien interpretada, la tesis de lo económico como «última instancia», más que una sombra de determinismo económico, debemos verla como un «criterio de discernimiento»: *gratia supponit naturam*. Para un católico, por ejemplo, el pan bendito representa un valor superior al simple pan sin bendecir; pero no se puede sustituir el pan por la bendición del pan: aun cuando se trate, en «primera instancia», de la bendición, no se la puede tener sin tener el pan en cuanto que «última instancia».

Por eso decíamos arriba que la tesis de lo económico como última instancia de la vida humana, entendida la economía como producción y reproducción de la vida real, es irrefutable. Es "marco categorial", no "hipótesis falsable", pero no por ello, no científica o un simple juicio de valor.

Además, no se la debe entender bajo el prisma positivista (o estructural positivista), esto es, como un sector (el económico), que determina a los demás sectores y a la sociedad en su conjunto. Es criterio de discernimiento y criterio de racionalidad, tanto desde la racionalidad reproductiva (producción y reproducción de la vida real), como desde la racionalidad instrumental medio-fin (el “éxito económico”, la acumulación, el consumismo).

Pero también es comprensible que exista una tensión entre la economía como última instancia (producción y reproducción de la vida real) y los economicismos de la maximización de las ganancias o de la tasa de crecimiento. En Marx esta tensión se expresa como una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción.

"Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existente, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones (de producción) se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social". (Marx, Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, Ediciones de Cultura Popular, México, 1976, p. 12).

Creemos que esta habitual forma de expresión (dentro del marxismo tradicional), hoy no trasmite el significado que Marx pretendió darle. La ortodoxia marxista (en el marco de la “competencia de sistemas”) la interpretó como el deber de impulsar a toda costa el crecimiento económico (el desarrollo de las fuerzas productivas), desvirtuando toda la concepción original de la «emancipación humana».

Sin embargo, lo que Marx sí sostuvo explícitamente fue que la sociedad burguesa contiene una lógica inevitable hacia el socavamiento acumulativo de la producción y reproducción de la vida humana y sus condiciones de existencia; de ahí su conclusión de que la superación del capitalismo es una necesidad histórica. Creemos que esta tesis sigue en pie, y seguramente hoy tenemos mayor conciencia de esto que en tiempos de Marx.

7

Hacia una segunda crítica de la economía política

La primera crítica de la economía política: “poner de pie lo que está de cabeza”.

Una reconstitución del pensamiento crítico incluye hoy, necesariamente, una reconstitución de la crítica de la economía política (y también una crítica del derecho, de la legalidad y de su relación con la legitimidad). Por eso, debemos hacer explícito el punto de vista y la tradición desde la cual hacemos “crítica de la economía política”.

Para acometer esta nueva crítica de la economía política, nos inscribimos en la tradición instaurada por la *primera crítica de la economía política*, esto es, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo: Petty, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus, Mill; entre los autores más importantes de la llamada escuela clásica.

Esta crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una *crítica de evaluación*, no una crítica que pretenda desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad (la economía clásica es “ciencia burguesa”, al decir de Marx). Esto la diferencia de la crítica de Popper y de Hayek, especialmente hacia Marx (Marx como “error puro”).

Marx se refiere a la economía política clásica en un sentido similar a aquella famosa expresión que usara para referirse a la filosofía de Hegel: “está de cabeza, hay que ponerla de pie”. Veamos este punto con detalle.

Para Marx, el punto de vista de esta crítica es, *la reproducción de la vida humana real y concreta*, en cuanto criterio para juzgar cualquier estructura social (y cualquier ética). Dicho de otra forma, la satisfacción de las necesidades humanas básicas a partir de la integración del ser humano concreto en lo que él llama, el *metabolismo social*, esto es, el proceso de trabajo en general (metabolismo entre el ser humano y la naturaleza exterior). Y esta satisfacción de las necesidades

básicas se logra asimilando y transformando la naturaleza mediante el trabajo, para producir los *valores de uso* necesarios para la reproducción y el desarrollo de la vida. Lo que Marx llama metabolismo social, o metabolismo socio-natural, nosotros también lo denominamos, *circuito natural de la vida humana*; que es parte de un circuito natural de toda la vida en el planeta, que a su vez es parte de un circuito natural (cósmico) de toda la materia en el universo.

Pero, en resumidas cuentas, el punto de partida es *la vida humana real*. Respetar este circuito es garantizar la reproducción de la vida humana y la reproducción de la naturaleza. Violentar, desdeñar o socavar este circuito es socavar y destruir la vida humana y la naturaleza. Por eso, el criterio de racionalidad que opera en la reproducción de este circuito es un criterio de vida/muerte (racionalidad reproductiva) y no un simple criterio de medio-fin (racionalidad instrumental)..

Concentrémonos ahora en los *valores de uso*. Estos son el resultado del proceso de trabajo directo (metabolismo ser humano – naturaleza), y pueden verse desde dos perspectivas:

- a) Como soporte material del valor de cambio (valor de uso *de la mercancía*),
- b) Como condición material de la vida humana.

El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (gustos), no en las necesidades (aunque del todo no puede ignorarlas, so pena de precipitar el derrumbe del sistema socioeconómico y, por tanto, el suicidio colectivo).

La primera crítica de la economía política ya asume como su punto focal el ámbito de las necesidades (decisiones vida/muerte), y es éste también el punto de vista desde el cual se ha de hacer la crítica a toda la teoría económica neoclásica y a sus resultados. Este ámbito de las necesidades se basa a su vez en el circuito natural de la vida humana y, por tanto, es ámbito de la producción y reproducción

(también del consumo) de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida.

Aunque no explícitamente, la economía clásica que Marx critica también parte de este ámbito de reproducción de la vida, pero tiene un límite infranqueable: no lo acepta como *criterio de racionalidad*, y la reduce en gran medida a la reproducción de los «factores de la producción» (fuerza de trabajo y “aparato productivo”). Para Marx, en cambio, la reproducción de la vida es el criterio de racionalidad, y es también es *criterio ético*. Lo racional y lo ético no están disociados, es la *racionalidad reproductiva*.

No obstante, aunque de una forma incoherente, contradictoria y a veces cínica; economistas como Adam Smith y Max Weber de hecho tienen que incorporar en sus análisis esta racionalidad de las condiciones de posibilidad de la vida, pues ninguna economía real podría subsistir (no al menos por mucho tiempo), si no respeta al menos en cierto grado esta racionalidad reproductiva, aunque no sea éste su criterio de racionalidad (en el capitalismo, tal criterio es la ganancia, la máxima tasa de crecimiento o la “competitividad”). Esto es claro en el caso de la teoría clásica del salario, la cual está basada en la necesaria subsistencia de los obreros, entendiendo ésta subsistencia o reproducción independientemente de la escasez relativa en el mercado, condición completamente ignorada en la teoría neoclásica del equilibrio general. Es sobre esta base (el salario de subsistencia) que Malthus construye la teoría de la población y su reproducción. Y al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua la maquinaria que se desgasta tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida (en valor y también, *in natura*). Es este el “enfoque reproductivo” de los economistas clásicos (y en esencia, también, el de los neo-ricardianos o sraffianos).

Tiene entonces que abrirse paso un nuevo concepto de la eficiencia económica: es eficiente aquella economía o aquel proceso productivo que logra integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en el circuito natural de la

vida. Este es el punto de vista crítico, la *eficiencia reproductiva*. La eficiencia fragmentaria, abstracta o formal se circunscribe al ámbito reducido de la racionalidad medio-fin. En cambio, la eficiencia reproductiva, si bien toma en cuenta el aspecto formal de las decisiones y las acciones económicas, las inscribe en un ámbito más amplio, el de la *racionalidad reproductiva*, el cual se ocupa de las condiciones de existencia y sostenibilidad de la vida humana.

Pero veamos específicamente, cómo introduce Adam Smith el criterio de la reproducción:

“En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios. [...] Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo” (Smith, 1986: 124)

Es un texto impactante, y hasta brutal, pero tiene la ventaja de reconocer que existe un circuito natural de la vida humana, aunque no se lo acepte como criterio de racionalidad. Todo lo contrario, es el mercado el que actúa aquí como criterio de racionalidad y éste se impone sobre el circuito natural de la vida humana, determinando quiénes viven y quiénes no. La prosperidad (“el estado de propagación”) se basa en el *sacrificio de los sobrantes* (mecanismo de regulación de la “escasez de hombres”), siempre que esto sea necesario. Es un texto cínico, pero no hipócrita.

En este pasaje del liberalismo clásico, el *laissez faire, laissez passer* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*.

Dejar morir por enfermedades curables, dejar morir en la miseria o la exclusión; morir sepultado en una mina de carbón, morir congelado en la acera de un barrio pobre de cualquier ciudad septentrional, etc.; quizás no es matar directa y premeditadamente. La ley no permite matar, pero permite dejar morir y llevar a las personas (y a la naturaleza) a situaciones en las cuales, aunque lentamente o accidentalmente, están condenadas a morir.

Para Adam Smith es el sacrificio necesario de los sobrantes. Para la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial (la llamada «globalización»), son las “víctimas de la libertad”, porque la ley instrumentalizada por la maximización de la ganancia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

Marx cambia radicalmente este punto de vista, y lo hace en dos sentidos claramente explícitos.

En primer lugar, sustituye la reproducción “de los factores” por la reproducción del *ser humano* y, por tanto y necesariamente, de la *naturaleza* proveedora de los valores de uso (“las dos fuentes originarias de toda riqueza”).

Y en segundo lugar, el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida, sino al contrario, la *reproducción de la vida real* es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada.

Como corolario, la reproducción material de la vida humana aparece como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción “de los factores” una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. Y estos son los nuevos puntos de partida que permiten a Marx “poner de pie lo que antes estaba de cabeza”.

La teoría económica neoclásica: asignación de recursos y mano invisible.

La teoría neoclásica dio un giro radical en esta discusión, al abandonar el ámbito de la reproducción de la vida y concentrarse casi exclusivamente en lo que llama, la «asignación (óptima) de los recursos escasos», o ámbito de administración de la escasez. Lo económico es visto –según esta teoría- como el campo de las decisiones sobre medios escasos en función de fines alternativos (y dados), y en el cual ya no tiene sentido la afirmación de algo como una *última instancia económica*, tan importante en la economía política clásica, y también en Marx.

La cita de Smith que antes transcribimos tiene una virtud: aunque de manera invertida, nos permite ver el problema, esto es, las condiciones de reproducción de la vida y sus criterios de racionalidad. El Gurú del neoliberalismo del siglo XX, F. Hayek, lo presenta todavía de una manera muy similar a Adam Smith.

“Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato”. (Hayek, 1981).

En nombre de la “sociedad libre” (el capitalismo) y de la ética del mercado (“la propiedad privada y el contrato”), Hayek sugiere como criterio de racionalidad, esto que él llama, el “cálculo de vidas”, que en realidad es un cálculo de muertes. Pero este supuesto cálculo no tiene en realidad nada de cálculo, porque para un cálculo de este tipo no existe ninguna medida cuantitativa que lo pueda sustentar. Tiene un solo resultado: las víctimas fatales no importan, son sacrificables.

Ambas citas, la de Smith y la de Hayek, tienen sin embargo una ventaja: dejan ver claramente el punto de vista desde el cual se entiende la racionalidad de la ley (y la ética) del mercado. Pero cuando L. Robbins (1932) define que el objeto de la teoría económica es “la explicación de la asignación de recursos escasos susceptibles de usos alternativos”, borra toda alusión (invertida o no), al reconocimiento del circuito natural de la vida humana (además de instaurar

definitivamente el enfoque lineal de la racionalidad medio-fin). Más aun, para la teoría del equilibrio general (la representación más avanzada y difundida del pensamiento económico dominante), el problema último consistiría en

“... asignar esos recursos dados a sus mejores utilizaciones, para así poder satisfacer el mayor número de necesidades [en realidad, preferencias], compatible con esos recursos dados” (Ahijado, 1985:14).

El resultado: una economía de libre mercado, en condiciones de competencia perfecta, produce tal optimalidad en el bienestar social (teorema de la mano invisible, que parte de otra famosa cita de Adam Smith).

Marx visualizó este escenario idílico de manera magistral cuando escribió en *El capital*:

“La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisapiente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general.” (Marx, 1976: 128-129)².

² Lo que Marx no menciona todavía es la construcción formalizada de estas relaciones mercantiles en la llamada teoría del equilibrio general (en mercados de competencia perfecta), que recién inicia con la obra de Léon Walras (1834-1910).

En el espejo de las relaciones jurídicas vemos la forma mercancía tal cual, esto es, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen las formas imaginarias (fantasmagóricas) de la producción mercantil. El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo social. Lo social pasa a las mercancías bajo la forma de intercambiabilidad. El mundo está ahora al revés.

El punto de partida de una segunda crítica de la economía política (la crítica de la teoría económica neoclásica): el ser humano corporal como sujeto viviente y sus necesidades.

La crítica académica usual a la teoría neoclásica parte del pasaje más citado de toda *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith: el así llamado “teorema de la mano invisible”:

Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia, pero en este y en muchos otros casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención (Smith, 1983: 191).

Las condiciones formales (ni hablemos de las condiciones reales) para la demostración de este teorema son de tal extravagancia, que ha conducido la teoría del equilibrio general a un callejón sin salida como lo demuestran artículos recientes de economistas de la propia corriente neoclásica (Ackerman 2002).

Esta crítica es correcta, pero es insuficiente. Hay que partir de la otra cita de Smith, su tesis de la armonía sacrificial e invertir la referencia a la reproducción del ser humano.

La teoría económica neoclásica oculta y pretende suprimir la realidad de la dominación/explotación/extracción de trabajo excedente, al concentrarse en el ámbito de la escasez y de las preferencias, postulando como extraeconómico todo el conjunto de decisiones que gira en torno a las necesidades corporales y a la relación vida/muerte. En nombre de la competencia perfecta y el *homo oeconomicus* calculador y maximizador, las necesidades corporales del ser humano concreto son consideradas distorsiones por eliminar; y el sometimiento a la ley del valor (ley del mercado), la verdadera libertad.

Tenemos la ley del mercado como ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza son denunciados como distorsiones del mercado y, consecuentemente, reprimidos. Se trata, en la realidad, de algo muy diferente: la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona la vida humana y la de la naturaleza entera, en un grado tal que esta propia vida está hoy amenazada. Y este criterio obliga a una *intervención sistemática del mercado*, para supeditarla a la vida humana.

Entonces, los puntos de partida de la crítica son:

1. La economía neoclásica es una *economía del cálculo*, unilateralmente centrada en la racionalidad instrumental medio-fin y el valor de cambio (crematística). Ahora bien, toda calculabilidad es fragmentaria, por lo que tiende a ignorar e invisibilizar los efectos (intencionales o no intencionales) de lo no calculado y de lo no calculable.
2. Este cálculo se presenta bajo el ropaje de la escasez (absoluta) y, correspondientemente, como problemática de la asignación de los recursos escasos. Su utopía (de mala infinitud) es, por tanto, la abundancia y el progreso técnico infinito.
3. Consecuentemente con lo anterior, la *eficiencia* formal (abstracta, fragmentaria), es erigida como el criterio supremo de todos los valores. No es

en sí mismo un valor, pero decide sobre la validez de todos los valores (y de los derechos humanos).

4. Con esta inversión, la economía neoclásica transforma y oculta la problemática central de la economía política clásica y, más explícitamente, la de Marx: la reproducción (del ser humano, de la naturaleza, de la vida) como última instancia de lo económico.
5. Como resultado, el pensamiento neoclásico es un pensamiento anti-corporal, reconoce preferencias, pero no necesidades. En este sentido, continúa con una tradición platónica, escolástica y cartesiana.
6. Es también, desde luego, una ideología apologética del capitalismo (la crítica usual de los marxistas y srafiianos): el teorema de la mano invisible, la teoría del equilibrio general.
7. La crítica de la economía neoclásica tiene entonces que partir de la *negación de lo humano*, tal como ocurre en este pensamiento y en la realidad; negación que aparece como “ausencia presente”.
8. Sólo entonces, la reproducción de la vida humana, la satisfacción de las necesidades, el valor de uso y el valor de no-uso, la racionalidad reproductiva, el equilibrio del circuito natural de la vida, el modo existencial de ser (y no de tener -Fromm), se convierten en el punto de partida para otra economía.

Este es el punto de vista de la crítica, a partir de la cual surge un marco categorial propio, al que hemos denominado, *una economía orientada hacia la reproducción de la vida humana* (naturaleza incluida), o resumidamente, *una economía para la vida*.

Bibliografía citada

Ackerman, Frank. *Still dead after all these years: interpreting the failure of general equilibrium theory*. Journal of Economic Methodology 9:2, 119-139, 2002.

Ahijado, Manuel. **Economía de mercado y equilibrio general**. Pirámide, Madrid, 1985.

Fromm, Erich (ed). **Marx y su concepto del hombre**. Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Hayek, Friedrich Von. Entrevista en El Mercurio, Santiago de Chile, 19-04-1981.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. **Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía**. Editorial Tecnológica, Cartago, Costa Rica, 2008.

Marx, Karl. **El Capital**. Crítica de la economía política. Fondo de Cultura Económica, tres tomos, México, 1973.

Robbins, Lionel. **An Essay on the Nature and Significance of Economic Science**. Macmillan, London, 1932.

Smith, Adam. **La Riqueza de las Naciones**. Universidad Autónoma de Centroamérica, San José, Costa Rica, 3 tomos, 1986.

8

Satisfactores, valores de uso y crítica de la economía política.

La discusión sobre los satisfactores de las necesidades y la relación de unas y otros con el acceso a los valores de uso es un punto central para todo pensamiento crítico, lo cual, sin embargo, se ha desvinculado de la crítica de la economía política. En gran medida, ésta se ha transformado en una escolástica de interpretación de lo que dijo o no dijo Marx (marxología). Los análisis que se hacen frente al mundo económico real de hoy tienden a ser parciales: el sistema mundo, la estrategia de globalización, la tendencia de la tasa de ganancia, el intercambio desigual, la creciente desigualdad en la distribución del ingreso, etc. Algo similar ha ocurrido con la economía ecológica: aun siendo una crítica valiosa de la ortodoxia neoclásica, no trasciende radicalmente esta ortodoxia, no al menos de manera integral³.

Escribimos “Hacia una Economía para la Vida” con la intención de retomar la crítica de la economía política a partir del mundo de hoy, en ruptura/continuidad con la tradición iniciada por Marx. Consideramos que hace falta desarrollar un nuevo cuerpo teórico y una nueva racionalidad, y no solamente enfoques parciales, siendo en esa dirección que se orienta nuestro trabajo. El mismo pensamiento crítico, sin embargo, se ha desatendido del mundo económico y con ello, del mundo real y sensual en que vivimos. La teoría económica dominante hizo otro tanto, al convertirse en una técnica que enseña cómo ganar dinero y acumular un capital.

Para esta discusión (la renovación de la crítica de la economía política), una de las claves que consideramos más importante es partir de los «valores de uso»

³ Cuando concebimos el intercambio de materias y energía entre el ser humano y la naturaleza como un metabolismo socio-natural, surge inmediatamente el tema del trabajo humano, ya que éste es el enlace entre el ser humano y la naturaleza. Surge también el problema de la acción racional y las distintas concepciones de lo económico y el conflicto entre ellas (gestión de la escasez, gestión de la sustentabilidad, reproducción de la vida humana, etc.). Una crítica radical de la teoría económica dominante tiene que descubrir y desarrollar el núcleo irracional de la acción instrumental medio-fin, trascendiéndola y supeditándola a una racionalidad más integral de respeto al circuito natural de la vida humana (racionalidad reproductiva, racionalidad de la convivencia).

(materiales o corporales). Pero para comprender su importancia, contar con una lista de satisfactores de determinadas necesidades sirve de muy poco. En tal caso, los valores de uso serían sólo otros tantos elementos de dicha lista y destacarlos de manera unilateral parece ser un reduccionismo.

Los valores de uso son «productos», es decir, resultado de un proceso de trabajo e ingredientes de un proceso de consumo. Entre los diversos satisfactores sólo los valores de uso tienen este carácter. Son “naturaleza transformada por el trabajo humano”, aptos para ingresar en el proceso de consumo⁴

Pero los valores de uso son además «fines» de procesos humanos de trabajo que se realizan frente a la existencia de determinadas necesidades específicas. Pero – insistimos- no son productos ni fines del proceso de consumo, sino sus ingredientes⁵. El proceso de consumo se realiza para satisfacer el “hambre” (en el más amplio sentido y no solo como insatisfacción de la necesidad de comer), que es la otra cara del ser humano como ser necesitado. En este sentido, todo consumo satisface deseos y toda satisfacción de deseos es parte del proceso de consumo. El que puntualicemos que son «necesidades» las que se satisfacen, es el resultado de una reflexión posterior. Comemos porque tenemos hambre, no para satisfacer una necesidad. Cuando reflexionamos, decimos que el hambre expresa una necesidad insatisfecha, pero no hace falta saber eso para sentir la urgencia de comer. ¡Tenemos hambre en todos los sentidos!

Esta satisfacción del deseo no es reducible a ingerir o usar valores de uso. Es la vida humana, dimensión irremplazable del proyecto de vida de cada uno y de todos, la que está de por medio. Como el proceso de consumo es una dimensión de la propia vida humana, aparecen muchos satisfactores que podemos utilizar.

⁴ Entre los satisfactores que no son valores de uso podemos mencionar (siguiendo a Max-Neef): la autoestima, la adaptabilidad, la pasión, los juegos, etc. Aunque es claro que muchos de estos satisfactores requerirán a su vez de valores de uso para poder realizarse (una pelota para jugar, un albergue para el cuidado de ancianos, etc.).

⁵ Sin embargo, la creciente autonomización del proceso de consumo en el capitalismo tiende a transformar los valores de uso «reales» en valores de uso «formales», es decir, portadores de una determinada forma social. Así por ejemplo, un auto de cierta marca y precio no satisface solamente la necesidad de transporte, sino que identifica un status social. Una “silla presidencial” no es solamente una silla, sino, un símbolo de poder

Sin embargo, un «valor de uso» es específicamente diferente de los otros satisfactores. Son el producto de procesos de trabajo, sean éstos propios o ajenos (en división social del trabajo).

Implican una relación humana, pero esta es indirecta. Los otros satisfactores, en cambio, se vinculan con relaciones humanas directas (cuidado, amistad, procreación, etc.). Los valores de uso son relaciones humanas indirectas y objetivadas porque el proceso de trabajo transforma los elementos de la naturaleza en valores de uso. Están presentes determinadas relaciones humanas, pero estas son invisibles. Los otros satisfactores, en cambio, implican relaciones humanas visibles.

Para que los valores de uso estén disponibles como ingredientes del proceso de consumo, hace falta este trabajo de transformación de la naturaleza (proceso de trabajo), aunque se puede delegar este proceso de trabajo en otros (división social del trabajo), e incluso, explotar a otros (apropiación de plus-trabajo). Pero en el valor de uso mismo esto no es visible. Similarmente, se pueden producir los valores de uso destruyendo la naturaleza, pero tampoco eso es visible en el valor de uso de por sí. En los valores de uso se objetivan determinadas relaciones humanas y de los seres humanos con la naturaleza, pero como éstas están objetivadas, se vuelven invisibles. Tan invisibles, que la teoría económica neoclásica no las ve por ninguna parte; para ella el consumo es simplemente una relación directa entre el consumidor y su objeto de consumo (bien o servicio).

Veamos un ejemplo sencillo. Una comida, en la cual los participantes discuten arduamente por algún punto en discordia y se disgustan unos con otros, es una comida malograda, al grado de que algunos de ellos sufrirán de indigestión. Y esto ocurrirá aunque los valores de uso servidos en la mesa sean sanos, apetitosos y apropiados para la ocasión. Por otra parte, la comida puede transcurrir en el más ameno de los ambientes, pero puede que los valores de uso hayan sido producidos con el trabajo de niños explotados y con tecnologías dañinas para la naturaleza, sin que eso perturbe lo más mínimo a los comensales. Las relaciones humanas subyacentes a los valores de uso no son directamente visibles. Y si las

relaciones humanas son subvertidas, el conflicto se hace presente como ausencia presente. Esta no es una característica exclusiva de las mercancías, sino de toda producción de valores de uso en división social del trabajo.

Lo que sí se hace presente, aunque sea invisible directamente, es el hecho de que en los valores de uso están presentes las relaciones entre los seres humanos y las relaciones de estos con la naturaleza. Los valores de uso nos vinculan con el mundo, con el circuito natural de la vida humana en todas sus dimensiones. Por eso Marx habla de esta relación como un metabolismo⁶.

Subyacente al acto y al proceso de consumo hay por tanto un submundo en el cual el consumo individual se vincula socialmente a través de los valores de uso. Los valores de uso son sus ingredientes (que posibilitan la vida); y los desechos, residuos y contaminantes son su resultado (que la amenazan). Este submundo abarca al mundo entero, a la humanidad y a la naturaleza, inclusive al universo. Es un submundo real, porque la conexión es real. A través de la división social del trabajo (en sentido amplio) este submundo del consumo involucra a la humanidad entera y vía la materialidad del valor de uso como producto de una transformación de la naturaleza por el trabajo humano, involucra a la naturaleza entera (recursos naturales, recursos biogenéticos, ecosistemas, la biosfera, el universo). Humanidad y naturaleza están contenidas en los valores de uso, aunque de manera no directamente visible.

Es urgente reemprender esta crítica de la economía política que Marx inició y que es preciso continuar. En cierto sentido, desarrolla el pensamiento fundacional de todo pensamiento crítico y rebasa con mucho a la propia teoría económica. Es la reivindicación de la corporalidad de la vida humana y de toda la vida. Ciertamente esta corporalidad tiene alma, tiene espíritu, pero es el espíritu del cuerpo.

Esta crítica de la economía política la entendemos como la base de todo pensamiento crítico, sea filosófico, teológico, político, jurídico, económico,

⁶ “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 intercambio de materias (metabolismo) con la naturaleza” (El Capital, 1973, T. I: 130).

psicológico. El mundo, y no solamente Hegel, está de cabeza; es un mundo al revés. Hay que ponerlo sobre los pies. La crítica de la economía política desemboca en esta exigencia.

9

La trascendencia de los límites: del homo animalis al homo hominis (ser humano).

El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud, por eso, no podemos conocer *a priori* los límites de la acción humana. Diariamente experimentamos esta finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). Conocemos nuestros límites *a posteriori*, y a posteriori llegamos a saber que se trata de límites a priori, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia.

El límite de todos los límites es la muerte. Para el ser humano la muerte es un límite que es conscientemente vivido como limitación. Desde los comienzos de la historia humana, pero especialmente hecho visible desde el surgimiento de la antropología y la biología evolutiva, aparece el problema de decidir si una determinada especie es ya «ser humano» o continúa siendo animal. Un indicador clave para esta discusión es el entierro de los muertos. Si una especie entierra sus muertos, con seguridad se ha dado el paso del animal a ser humano. Una pista también importante es el desarrollo de herramientas (*homo faber*), pero creemos que esta no tiene la misma fuerza de humanización que el entierro de los muertos.

Y es que solamente un ser infinito atravesado por la finitud puede experimentar esta finitud y tener conciencia de ella. Se viven las ausencias que están presentes en los propios límites, aparecen las ausencias de otros mundos y con eso, la imaginación y más tarde, la utopía.

Esta reflexión siempre pasa, necesariamente, por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites. Por eso es *razón mítica*. El ser humano, ser infinito atravesado por la finitud, trasciende ahora todo límite hacia la infinitud. Descubre la infinitud, su propia infinitud, al enfrentar sus límites y no puede sino trascenderla en su conciencia. Esta infinitud abre *posibilidades*. El ser humano, para vivir, tiene que afirmar la vida, pero no lo puede hacer sino enfrentando la muerte. Frente a la infinitud que revela lo imposible –lo

no disponible-, se descubren las posibilidades: la medicina, la técnica, el cuidado y desarrollo del cuerpo, el cultivo de la mente. Y con ello se transforma la vida y aparece la propia cultura.

De la infinitud pensada –siempre en términos míticos- se vuelve a la finitud, pero ahora ésta contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano alcanza la infinitud misma: sigue siendo mortal, y como tal, finito. Lo que *no* es abre horizontes para lo que es y lo hace comprensible. Pero lo que *no* es no es la nada (Heidegger), tampoco la idea absoluta (Hegel). Es la *plenitud*. Tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía (orden espontáneo), comunismo, nirvana, etc. Constantemente es afirmada, pero también negada, traicionada, invertida, sustituida. Sale de su aplastamiento y vuelve a gritar, se rebela. Se trata de un laberinto.

Este trascender los límites es lo que constituye lo humano, frente a lo animal. Para el animal todos los límites son ciegos. Hay adaptación, pero esta es biológica y pasa por la sobrevivencia del más apto y la evolución de las especies. Los osos polares se adaptan al frío intenso y los camellos al calor y sequedad de los desiertos. El ser humano, en cambio, trasciende estos límites concibiendo otros mundos. Frente al frío invernal no espera a evolucionar hasta que surja una mutación que lo proteja del frío. La imaginación de otros mundos abre posibilidades en este mundo. Por lo tanto, se arroja e inventa el fuego. Y frente a los conflictos que surgen con la propia capacidad de trascender los límites se desarrolla la ética.

Y eso es el ser humano: un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella, pues no podría vivir sin ella. Es la forma dentro de la cual pueden aparecer los contenidos y no hay contenidos si no es en el interior de esta forma. Nuestros marcos categoriales son míticos y los marcos categoriales del pensamiento del logos aparecen en su interior. Igualmente en su interior aparecen las construcciones utópicas que ahora construyen mundos imposibles, en el sentido de no disponibles.

Por eso, cuando Marx escribe en el Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política:

“... la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización”.

Más bien parece que es exactamente lo contrario. La humanidad se propone objetivos que *no* puede alcanzar y a partir de estos descubre aquello que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que *no* puede alcanzar. Si confunde lo que *no* puede alcanzar con objetivos alcanzables, la praxis se vuelve a alejar de los objetivos; de los cuales se trata (mala infinitud -Hegel). En la historia humana se descubren estos imposibles, sin que eso cambie el hecho de que se trata de imposibles para la acción instrumental. Lo imposible y no alcanzable abre el mundo de las posibilidades, a condición de no transformar lo imposible en meta de la acción medio-fin y, por tanto, en ilusión trascendental.

10

El objeto de la «economía» según Marx: claves, limitaciones y desarrollos necesarios.

La búsqueda por economías alternativas y la necesaria reconstitución de la teoría económica desde perspectivas críticas al capitalismo y afirmativas de la vida y del bien común, puede encontrar claves importantes en la relectura de Marx, aunque sin dejar de reconocer, como debería ser obvio, que los descubrimientos de Marx deben también ser revisados críticamente y ampliados o corregidos en lo que corresponda. Hacemos algunas sugerencias al respecto.

Para empezar, podemos citar una primera definición de la economía por parte de Marx, que se asemeja mucho a la definición del Estado hecha por Hegel.

“Si resulta claro que la producción ofrece exteriormente el objeto del consumo, también lo es que el consumo ofrece idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como instinto o como fin” (Marx, 1978: 12).

En efecto, Marx usa aquí términos que Hegel ya había empleado cuando dice que “...el Estado es necesidad exterior y poder superior” de la Sociedad Civil, “pero por otra parte es fin inmanente...” de ella (Hegel, Filosofía del Derecho; citado en Hinkelammert, 1970: 45). Pero en esta “definición”

Marx reemplaza la relación Sociedad Civil-Estado por la relación producción-consumo. Es evidente que Marx da este paso conscientemente, pues ya en su crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, había comentado extensamente el párrafo referido, pero sin llegar todavía a este reemplazo por la dialéctica consumo-producción. Sin embargo, la semejanza nos indica que Marx usa conscientemente términos similares cuando escribe su Introducción a los Grundrisse.

En realidad, toda la inversión del pensamiento hegeliano puede entenderse partiendo de este reemplazo de conceptos. En último término, se trata de un

cambio total del concepto de sociedad y de los equilibrios/desequilibrios correspondientes. En la ideología liberal-iluminista, como también en Hegel, el equilibrio u orden social se logra por la institucionalización de ciertos valores en la sociedad: el respeto de la propiedad privada, la sustitución de la apropiación violenta por los intercambios voluntarios y el cumplimiento de los contratos de compra-venta. Es la ética funcional del mercado de Adam Smith.

Esencialmente la sociedad burguesa se constituye por la institucionalización e interiorización de estos valores. Lo que distingue al pensamiento hegeliano de la ideología liberal-iluminista es más bien la manera cómo se determinan los valores correspondientes y la forma de institucionalizarlos.

En el pensamiento liberal-iluminista (Rousseau) los valores se desprenden de las ventajas mutuas de los individuos en interrelación, mientras que en Hegel se dan como un «concepto límite» abstraído también de los individuos en intercambio, pero expresado en una especie de lógica inherente de una realidad no consistente como tal, a la cual esos valores vuelven por un proceso de la negación de la negación. En los dos casos los valores resultantes, naturalmente valores universalistas, son el vehículo mediante el cual el equilibrio de la sociedad se realiza. Esos valores son la «voluntad general» del pensamiento liberal-iluminista y la «idea» de Hegel.

Marx critica esta postura en todas sus formas. Para Marx el verdadero «equilibrio», detrás del equilibrio formal de los valores, es un equilibrio de la vida material de los hombres. Los valores universalistas que él confronta son formales. Lo decisivo para Marx es el contenido material. La interiorización de los valores universalistas no asegura de ninguna manera un equilibrio del contenido material al cual se aplican. Los valores universalistas no son más que normas para actuar materialmente, para vivir una vida concreta. Son limitaciones y canalizaciones de esta vida concreta pero no la reemplazan, y si no fijamos unilateralmente esta canalización de la vida concreta por los valores, se llega a un problema totalmente nuevo, el problema del mantenimiento material de la vida. Los hombres actúan

hacia el mundo en producción y consumo y los valores no son más que canalizaciones de este contenido material y verdadero de producir y consumir (Marx, *La Ideología alemana*; en Fromm, 2009: 205-207).

Hasta aquí, Marx todavía mantiene posiciones compatibles con conceptos tan tradicionales como la ética aristotélica y tomista (el hombre como un ser social). También la ideología liberal-iluminista sabe que los valores son conceptos de canalización de la vida material; pero Marx da un paso decisivo cuando destaca que los problemas de la vida material de los hombres no se solucionan por la canalización normativa de valores éticos; descubre que esta vida material (corporal) está dominada por leyes específicas que influyen sobre el carácter de las normas. Encuentra la base de estos problemas especiales en la «coordinación del trabajo social» (división social de trabajo) dentro de la cual opera la vida material. Un equilibrio de valores no supone equilibrio en la vida material de los hombres y la introducción continua de nuevos valores no puede asegurarlo tampoco. Los valores sociales sólo determinan las instituciones dentro de las cuales se realiza la vida material de los hombres; no influyen las leyes interiores que dirigen el equilibrio material de la división social del trabajo. Los valores sólo determinan relaciones sociales de la producción pero no determinan la producción.

La producción, en su relación con el consumo, se rige por leyes propias; estas determinan en última instancia la supervivencia de los valores que constituyen las relaciones sociales de producción. El marco de libertad en la selección de los valores y, por consiguiente, de las relaciones de producción hay que buscarlo en las leyes internas que rigen la producción y reproducción de la vida material. Pero la producción tiene su fin ideal en el consumo y no en los valores, por lo tanto, la dialéctica producción-consumo se impone a la dialéctica valores-contenido material de la vida (Marx, *La Ideología alemana*; en Fromm, 2009: 205-207).

Pero lo anterior no lleva todavía a Marx a una ruptura radical con la ideología liberal-iluminista. Esto sólo ocurre cuando insiste en que la relación producción-consumo se rebela contra cualquier sistema de valores que pretenda

independizarse de ella. Sólo —es la tesis de Marx— si los valores pierden su independencia y se integran en la regulación consciente de la relación producción-consumo, la sociedad toma conciencia de sí misma. Marx habla en este caso de la producción de las relaciones de producción, su definición última de la sociedad comunista (Marx, *La Ideología alemana*; en Fromm, 2009: 205-207).

Entonces, un sistema de valores que exista independientemente de la dialéctica producción-consumo sólo puede tener una coincidencia temporal con la dialéctica producción-consumo (equilibrio de las necesidades humanas). Desarrollándose ésta, el sistema de valores y las relaciones sociales de producción implícitas tarde o temprano caducan. Además, su solución en la coordinación del trabajo social origina necesariamente un sistema monetario y de propiedad privada, y en último término, una dicotomía de clases. En otras palabras, carente de una coordinación «consciente» de la división del trabajo (a priori y voluntaria), la sociedad es cooptada por grupos minoritarios con un poder decisivo sobre los medios de producción, que por lo común se usa como poder de explotación. En conjunto, estos grupos constituyen la clase dominante de una sociedad, producto directo del sistema de valores, pues éste origina las relaciones sociales de producción. Esta clase dominante está sustentada por el sistema de valores dominantes de la sociedad y por los mecanismos de control social. Expresión máxima de esta posición de la clase dominante es el Estado que puede usar la fuerza para asegurar la estabilidad del sistema de valores existente. Este Estado, por su parte, depende de la clase dominante porque la coordinación producción-consumo es condición básica para la supervivencia del sistema de valores integrado por él.

Este esquema de Marx contrapone al «equilibrio de valores» y a los mecanismos de control que lo aseguran otro equilibrio: el «equilibrio material consumo-producción», verdadera estructura de la sociedad. Al primer tipo de equilibrio que hoy domina toda la ciencia sociológica funcionalista lo podemos denominar «equilibrio unidimensional»; al segundo tipo, «equilibrio bidimensional». La teoría económica neoclásica sustituye - o pretende sustituir-, el equilibrio formal de los valores por simples condiciones formales de consistencia de un sistema de

mercado. De hecho, lo que los neoclásicos denominan “condiciones de equilibrio”, son en realidad condiciones de consistencia formal de un sistema de ecuaciones.

El «equilibrio bidimensional» nace entonces de la coordinación del trabajo social; constituye, al mismo tiempo, el objeto científico de la economía política y el esqueleto de una teoría de toda la sociedad. Para argumentar su tesis, Marx tuvo que analizar estos dos planos. Por una parte, seguir los pasos de la economía política clásica para demostrar que la coordinación de la división del trabajo, bajo un régimen de propiedad privada, lleva continuamente al desequilibrio, destruye así las relaciones sociales y el sistema de valores que sustentan este modo de producción. Es su teoría de la plusvalía. Por otra parte, demostrar los vínculos de la tarea de coordinar la división del trabajo con el surgimiento de la clase dominante y de sistemas de valores con sus relaciones sociales de producción implícitas. Es su teoría de las clases.

Hoy, este objeto de la economía nos parece reduccionista, al menos por tres razones:

1. El mismo Marx insiste, ya en *El Capital*, que la reproducción material de la vida debe entenderse a partir de un «metabolismo social» en que el ser humano asimila, intercambia y transforma la naturaleza. Esto nos lleva a otra dimensión del análisis no desarrollado por Marx: el equilibrio reproductivo del circuito natural de la vida humana. Sin reproducción de la naturaleza exterior al ser humano, tampoco puede haber reproducción de la vida humana.
2. En el capitalismo (y en general en sociedades patriarcales), este metabolismo social tampoco puede entenderse si limitamos el ámbito del trabajo al trabajo asalariado. En especial, el trabajo de cuidado realizado en gran parte por las mujeres en el seno del hogar, es fundamental para la reproducción social.
3. Al lado de los valores formales y su institucionalización, un sistema de coordinación del trabajo social altamente desarrollado ciertamente debe satisfacer condiciones de consistencia, tanto en el plano de los medios de

producción como en el plano de los medios de consumo. Claro, estas condiciones de consistencia no se reducen a las analizadas por los teóricos neoclásicos (existencia, unicidad y estabilidad del equilibrio general), pero se ubican en una dimensión similar.

De manera que el «equilibrio bidimensional» sugerido por Marx en realidad debe incluir cuatro, y no dos, dimensiones. Estas serían:

- a) El equilibrio formal de las condiciones de consistencia de un sistema de coordinación del trabajo social (división social del trabajo),
- b) Las condiciones de factibilidad material del sistema de coordinación,
- c) El equilibrio reproductivo del circuito natural de la vida y,
- d) El sistema de valores que institucionaliza e interioriza las relaciones sociales de producción.

Pero hay otros dos puntos –si se quiere de carácter metodológico-, de crucial importancia para el análisis del capitalismo aportado por Marx y que deben ser desarrollados. Primero, advertir que el “equilibrio” de los pensadores liberales, y con más razón de los economistas neoclásicos, es un equilibrio predeterminado y, por tanto, un mito. En Marx el equilibrio es tan solo un punto de referencia para analizar lo que es normal en el capitalismo, esto es, el desequilibrio. Pero tampoco podemos hacer del desequilibrio otro mito, y Marx invierte la “negación de la negación” hegeliana para desarrollar su concepto del “equilibrio por el desequilibrio” del mercado capitalista, donde la crisis económica es la manera de imponerse el equilibrio. Pero también habría que estudiar si el “equilibrio definitivo” que Marx propone, el reemplazo de las relaciones mercantiles por otras en las cuales el equilibrio se realice por el equilibrio (libre regulación y orden espontáneo) es el camino más adecuado (y factible) para una democracia directa o “real”.

En segundo lugar, la «dualidad trabajo concreto/trabajo abstracto», esto es, «el doble carácter del trabajo», “donde se encierra todo el secreto de la concepción crítica” (Marx, carta a Engels del 8 de enero de 1868, incluida en Marx, 1973: 699).

Sin embargo, esta dualidad de la mercancía capitalista tiene una expresión más general que trasciende a la propia producción mercantil: trabajo específico/trabajo general o, «forma social/contenido material». El estudio crítico de la economía no se puede limitar a la forma social (el trabajo abstracto, el valor, el dinero como equivalente universal, la acumulación, etc.), sino que debe abordar, simultáneamente, el análisis del contenido material (el trabajo concreto, el valor de uso, el dinero como medio de intercambio, la reproducción in natura, etc.). Ignorar uno u otro es caer en análisis unidimensionales y reduccionistas de «lo económico».

Bibliografía citada:

Fromm, Erich; **Marx y su concepto del hombre**, FCE, México, 2009.

Hinkelammert, Franz; **Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia**. Paidós, Buenos Aires, 1970.

Marx, Karl; **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)**, Siglo XXI, México, 1978.

Marx, Carlos; **EL CAPITAL. Crítica de la Economía Política**. FCE, México, 1973.

11

La maximización del circuito económico y la interiorización de los valores

La formulación de «conceptos límite» es un punto neurálgico de las ciencias sociales. En consecuencia, es necesario adelantar alguna reflexión sobre cómo estos surgen y su relación con la conceptualización del actuar social.

Para ello partamos de una distinción básica del positivismo moderno fundada en la teoría de la acción de Max Weber. Nos referimos a la descripción de la relación medio-fin a través de los dos tipos principales que Max Weber menciona: por una parte, la actuación de acuerdo con *finés* y, por otra, la actuación de acuerdo con *valores*.

Esta distinción de los móviles de la acción se hizo famosa y llegó a impregnar toda la ciencia social del siglo XX que ahora se interpretaba a través de esa dualidad. La ciencia social positivista pretende ubicarse en el plano de la actuación de acuerdo con fines y descarta la actuación de acuerdo con valores como posible objeto de sus análisis. Esto presupone que puede discutirse la primera de estas actuaciones sin aplicar a la vez un sistema de valores (tesis de la neutralidad valórica). En este sentido, el concepto es dualista y los valores, por definición, son externos a la actuación de acuerdo con fines. La ciencia social se presenta axiológicamente como neutra.

Este punto de vista que considera los valores como externos al análisis de la actuación de acuerdo con fines, es precisamente el que debemos refutar. Para la ciencia social positivista representa un dogma. Hay que demostrar que es un dogma vacío, una nueva falsa ideología.

¿Cómo concibe Max Weber la actuación de acuerdo con fines? No parte de la totalidad de los actos —muy al contrario de la teoría económica neoclásica y la sociología funcionalista— sino de actos considerados de manera aislada. Efectivamente, en relación con el acto social aislado se puede distinguir entre

medio y fin. No es necesario mencionar ninguna totalidad circular que englobe el acto parcial. Por lo menos esa es la apariencia. Un sencillo ejemplo de acto parcial: la producción de zapatos por el zapatero. El zapato es el fin y los factores de producción, incluso el trabajo del artesano, son los medios (la economía neoclásica considera el trabajo como un factor más, al lado de los medios de producción). La relación entre ambos se encuentra claramente determinada. Se puede complicar un poco más el ejemplo suponiendo que el zapatero tiene la posibilidad de elegir entre diferentes medios alternativos para lograr el mismo fin: la producción del zapato. Puede, por ejemplo, usar cuero de diferentes calidades, o mano de obra aprendiz o experimentada, etc. Esto no cambia el problema en su esencia. La actuación de acuerdo con fines se presenta entonces con esta doble cara: a) diversos medios alternativos; b) un fin determinado. Según Max Weber, esta situación es el núcleo a partir del cual se desarrolla la ciencia social. La actuación de acuerdo con valores es externa a la relación medio-fin. Los valores se originan en un plano diferente —nadie sabe dónde y además no hace falta saberlo— e inciden de modo externo sobre la relación medio-fin. Pueden hacerlo excluyendo ciertas alternativas para lograr el mismo fin (por ejemplo, prohibiendo el trabajo infantil), o excluir determinados fines por razones de valores (zapatos de piel de animales en peligro de extinción).

Lionel Robbins, en su famoso artículo de 1932 (*Ensayo sobre la naturaleza y el significado de la ciencia económica*), agrega dos características a la formulación weberiana del problema: a) enfatiza el carácter escaso de los medios alternativos y, b) insiste en que los fines son *dados*, esto es, determinados fuera de la relación medio-fin misma.

Y con respecto a los valores, no se niega que estos existan ni que puedan tener importancia en las decisiones, pues de hecho, limitan las alternativas de los medios y fines; pero, son exteriores a la relación medio-fin y, por tanto al ámbito de la economía como ciencia positiva.

La problemática de este enfoque sale a luz en cuanto el análisis científico va más allá del estudio aislado de la relación entre un fin y diferentes medios. En realidad, el fin de un actor es siempre y a la vez un medio para otro. Quien elige fines determina los medios que otros pueden buscar para sus propios fines. El zapato es el fin del zapatero y es también medio para el consumidor, y el consumo en general es un fin de la producción y, a la vez, un medio para la reunión de factores de producción. Pasando del análisis del acto aislado a la interdependencia circular de todos los actos, desaparece por completo la distinción medio-fin. Cada fin es medio y cada medio es fin.

Esta es la reflexión que partiendo del concepto weberiano de actuación de acuerdo con fines destruye ese mismo concepto reemplazándolo por una «totalidad circular» dentro de la cual la diferencia entre medios y fines es una articulación tautológica del mismo tipo que la diferencia producción-consumo en el modelo keynesiano, insumo-producto en el modelo de Leontief, o de los cuatro sectores de la sociología de Parsons.

Ahora, ¿por qué hace falta pasar del plano del acto aislado a la formulación de una totalidad circular medio-fin-medio? La contestación, en el fondo, es fácil. La división social del trabajo crea la interdependencia total de todos los actos y también impone la necesidad de investigarlos en su interdependencia. La división del trabajo en cuanto objeto básico de las ciencias sociales determina la especificidad de estas y exige el uso de una lógica (dialéctica, compleja) de la interdependencia. Este es un problema metodológico fundamental que la ciencia social positivista evita discutir. Por ejemplo, Parsons habla sencillamente de la conveniencia de no partir del acto parcial sino más bien de la estructura status-rol. Pero no es un problema de conveniencia, sino de necesidad. Más aún, es un problema cuya investigación destruiría la metodología positivista en sus mismas raíces.

Veamos ahora el problema de la formulación de mecanismos de funcionamiento perfecto («concepto límite»). Partimos de la articulación de la totalidad social;

articulación que, en términos generales, describimos por la relación medio-fin-medio. En las teorías económicas y sociológicas más concretas la relación medio-fin se traduce en términos de consumo-inversión o de rol-expectativas y gratificación, etc. Pero luego se procede con una especie de cálculo infinitesimal del circuito medio-fin. Para llegar a un modelo límite, podríamos suponer que no hay ningún tipo de actuación de acuerdo con valores tal como la concibe Max Weber. Entonces se eligen siempre los medios más eficaces para alcanzar cada fin y se escogen los fines según la conveniencia individual. No hay valores que limiten la organización de la producción ni necesidades que limiten el consumo. Es el modelo del concepto límite que introduce necesariamente los supuestos que permiten concebirlo. El modelo de la competencia perfecta, el modelo de la planificación racional, el modelo funcionalista del equilibrio integrado, el modelo de equilibrio general competitivo, etc., tendrían ese carácter.

¿Pero en realidad se excluyen todos los valores en esta aproximación, o sólo ciertos valores –los valores del bien común, por ejemplo? Si el trabajo infantil no está prohibido; si no hay regulación ecológica alguna sobre el uso de la tierra, de los recursos naturales o de los residuos y contaminantes; si la contratación y despido de trabajadores/as por parte de los empresarios es “libre”, etc., etc.; entonces ciertamente se podría maximizar el circuito económico en el plazo inmediato, pero esta máxima eficiencia es un valor que se impone sobre todos los demás. Y si los medios alternativos se consideran escasos, ¿esta escasez es un simple hecho físico, o se refiere a conductas sociales, a orientaciones de la acción ancladas en la sociedad? La escasez es un hecho puramente «económico» sólo en un mundo de individuos aislados, insaciables e insolidarios, vinculados entre sí solo indirectamente por medio de «relaciones de valor» y guiados por el cálculo individualista de utilidad. Por eso mismo tiene tanta importancia en el modelo neoclásico de «intercambio puro».

Estos y otros valores son implícitos en la formulación de tales conceptos límite de optimización. Se parte de reglas o normas explícitas que hagan posible el funcionamiento de una economía capitalista, como la propiedad privada, el trabajo

“libre” y el intercambio no violento o forzado de objetos, para llegar, necesariamente, a la intromisión de estos valores, por lo general implícitos: la igualdad formal, el intercambio voluntario entre individuos propietarios, el respeto de la propiedad privada y de los contratos concertados, la máxima eficiencia, la disciplina en el trabajo, la escasez como conducta y, en general, la ética funcional del mercado. No hay tal neutralidad valórica de la ciencia, ni siquiera en la «economía pura».

12

Hacia una reformulación del principio de subsidiariedad: la primacía del sujeto humano frente a las instituciones.

La doctrina social de la Iglesia católica (especialmente a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, 1891) elaboró un principio de subsidiariedad en el orden económico social, entendido como subsidiariedad del Estado en relación al mercado y a la propiedad privada; y que fue acogido tanto por el pensamiento liberal como por el conservador. Desde la perspectiva de una ECONOMÍA PARA LA VIDA debemos reformular este principio, y entenderlo más bien como subsidiariedad de todas las instituciones con respecto a la subjetividad del ser humano. El Estado no ha de ser subsidiario en relación al mercado, sino que tanto el mercado como el Estado deben ser subsidiarios en relación al sujeto humano concreto. El sujeto humano es anterior a toda institucionalidad, sea esta del mercado o del Estado.

En relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan y mercado, las dos grandes macroinstituciones de la sociedad moderna. Si ambas son subsidiarias en relación al sujeto humano, la relación entre ellas no puede ser de subsidiariedad. Se requiere más bien un pensamiento de equilibrio entre ambas. En esta relación de equilibrio le corresponde a la institución «mercado» la función de *abastecimiento de los mercados particulares*, y a la institución «planificación» el *ordenamiento global de los mercados*, el lograr que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, la pauperización, las desigualdades socioeconómicas, regionales y de género (entre otras) y la destrucción del medio ambiente sean mínimos y erradicables. Se trata del problema de la búsqueda incesante de un equilibrio interinstitucional entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, una adecuada distribución de los ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que ostentar un grado tal, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados, y más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de los mercados

particulares de bienes y servicios. Guardando estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre ambos puede “equilibrarse”. Desde luego, este equilibrio no consiste en un “punto medio” entre ambos, sino en el aseguramiento de la reproducción de la vida humana.

Este equilibrio puede perderse fácilmente en dos direcciones. Por un lado, por la dogmatización y absolutización de la propiedad privada y, por lo tanto, del mercado, que rompa el equilibrio al negar la planificación. Por otro lado, por el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratización y a una ineficiencia desbordada. Rompiendo el equilibrio en la dirección del mercado total, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrios macroeconómicos del desempleo, las desigualdades, la pauperización y la destrucción del medio ambiente. Rompiendo el equilibrio hacia la planificación totalizante, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios del desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la búsqueda de una institucionalidad tal que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible.

Se trata entonces de lograr un pensamiento en términos de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto humano concreto. La problemática no es exclusiva en relación al equilibrio mercado-plan, sino que aparece en todos los ámbitos de la sociedad, especialmente en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. Siempre la actividad pública se legitima a partir de una exigencia universal de satisfacción de necesidades. La salud y la educación son claros ejemplos. Se trata de actividades que tienen que ser de acceso universal, sin que nadie resulte discriminado. Sobre todo, no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de las personas; lo que otorga una importancia clave a la salud y educación públicas. Solamente ellas pueden llegar a convertirse en un servicio eficiente para todos, sin odiosas discriminaciones. Sin embargo, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria de las instituciones privadas

de salud, ni la educación pública subsidiaria de la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias del sujeto humano, en cuyo servicio operan. Al interior de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que solo razones particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir la conveniencia de instituciones privadas, pero no por algún dogmatismo o apriorismo que así lo determine.

Este análisis puede extenderse en relación a otros conjuntos de instituciones: beneficencia pública – beneficencia privada, centralización – descentralización, medios de comunicación públicos – medios de comunicación privados, seguridad pública – seguridad privada, formas de suministro de agua potable (privada, comunitaria, pública), etc.

Recién de esta manera el pensamiento en términos de equilibrios interinstitucionales se completa. Orientado por la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y privadas, de plan y mercado. El círculo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político, sino de un criterio a la luz del cual los proyectos políticos se orientan humanamente. La categoría clave es el ser humano como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad a la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiariedad con respecto al sujeto.

13

Hacia una teoría crítica de la racionalidad reproductiva

La racionalidad medio-fin muy raras veces se presenta de forma tan transparente como en el ejemplo del actor que corta la rama de un árbol sobre la cual está sentado. El vertiginoso desarrollo de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles en la modernidad, ha transformado de manera profunda la cruda racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles han promovido un “circuito medio-fin” que en la actualidad alcanza al planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, los fines y los medios se entrelazan, y lo que desde una perspectiva es un medio, desde otra es un fin. Se trata de una circularidad que paradójicamente podemos llamar “circularidad lineal”, como en un sistema de ecuaciones lineales simultáneas. El cálculo lineal de cada actor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin es también medio. Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica (equilibrio general). No trasciende el cálculo lineal utilitario de cada actor, pero vincula las relaciones medio-fin de modo circular, constituyendo un mercado que hoy es un mercado mundial.

El mercado sigue siendo el ámbito de la racionalidad medio-fin, pero lo es ahora como circularidad a partir de los cálculos lineales de cada actor. Mediante esta transformación se autoconstituye el mercado como un orden. Se trata de un orden logrado como efecto indirecto, no-intencional, de las acciones de cada actor orientadas por los criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith, a esta autoconstitución del mercado se le llama la «mano invisible». Todo el pensamiento burgués interpreta esta mano invisible en un sentido armónico, vale decir, como una tendencia al automatismo del mercado, hacia el interés general, hacia el equilibrio (unidimensional).

La constitución del mercado como circuito medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En ambos casos acontece un determinado proceso de abstracción, que para poder constituirse en orden del mercado por la circularidad medio-fin, recurre a un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Esto lo efectúa el cálculo empresarial con base en la contabilidad por partida doble. En cuanto a los salarios, estos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador, sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo del empresario individual, a menos que el Estado lo obligue en alguna medida (leyes de salario mínimo, por ejemplo). Respecto a la naturaleza, la empresa calcula sus respectivos costos de extracción de los recursos naturales, no obstante, en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza, a menos, nuevamente, que la legislación ambiental interponga algunas restricciones (que toda empresa tiende a considerar como distorsiones). El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En estos dos ejemplos (salarios y recursos naturales), vemos como el cálculo empresarial abstrae de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Ahora bien, esta misma abstracción ocurre en el pensamiento, cuando la teoría económica, y en general las ciencias sociales, asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias incluso hacen de la abstracción de la racionalidad reproductiva una elección de científicidad. No se trata apenas de una “falacia de la concreción injustificada”, o de una “noción abstracta de mercado”, sino que se trata de una abstracción que también ocurre en la realidad. El fetichismo tiene bases objetivas.

Esta orientación de las ciencias sociales surge con nitidez hacia finales del siglo XIX con la teoría económica neoclásica, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico es ahora obligado, en nombre de la científicidad, a abstraer de la

racionalidad reproductiva y a constituir una teoría de la acción racional basada en la afirmación de la racionalidad medio-fin exclusivamente. Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Para él, no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin, y una ciencia empírica solamente puede pronunciarse con legitimidad sobre juicios de hecho.

En consecuencia, la ciencia se autolimita a la elaboración de juicios medio-fin, que Weber llama juicios con arreglo a fines. Todos los otros juicios los trata de manera análoga y los llama juicios con arreglo a valores, acerca de los cuales la ciencia no se puede pronunciar legítimamente. De la racionalidad medio-fin habla como «racionalidad formal», y de todas las otras racionalidades con arreglo a valores habla como «racionalidad material». La racionalidad material se halla excluida de las ciencias, y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Por este procedimiento, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado; ambas abstracciones coinciden. Por tanto, el producto del trabajo humano no aparece como «valor de uso», sino que su valor parece restringirse al resultado de deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan conforme a utilidades subjetivas. Y en esto toda la teoría económica burguesa hace un frente común.

El resultado es la desorientación, con referencia a la racionalidad reproductiva, ya no sólo del mercado, sino asimismo, del propio pensamiento sobre el mercado y el orden social. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, con tal de que sean «eficientes», aunque en términos de la racionalidad reproductiva tengan efectos destructivos. Luego, las actividades que conducen a la destrucción del ser humano y de la naturaleza son promovidas por el mercado del mismo modo que aquellas actividades compatibles con la racionalidad reproductiva, o incluso aún más. Cortar la rama del árbol sobre la cual el actor está sentado, es tan racional como cortar cualquier otra rama. Resulta una tendencia del mercado, en sí misma inevitable, hacia la destrucción, en términos de la racionalidad reproductiva, tanto de los seres humanos como de la naturaleza. Esta tendencia destructiva es la «irracionalidad de lo racionalizado».

Sin embargo, esta tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza no es necesariamente la finalidad de nadie. Es resultado de la propia racionalidad medio-fin y de su totalización. El mercado, como sistema de coordinación de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional, pero aun así, su origen resulta de una manera no-intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. Por eso, con relación a estos efectos, la teoría económica neoclásica —cuando los toma en cuenta— habla de “efectos externos” o “externalidades”. Son externos con relación a la acción medio-fin interpretada de modo lineal, son externos al intercambio mercantil y al sistema de precios. Y como la racionalidad reproductiva no es objeto de esta ciencia, los analiza como “efectos externos”, “consideraciones de equidad”, “bienes de mérito” o, en general, como “fallos del mercado” y “juicios de valor”. Con todo, vistos desde la racionalidad reproductiva, estos “fallos del mercado” son perfectamente internos al circuito de la vida humana, así como también son efectos no-intencionales de la acción intencional de un sistema de división social del trabajo coordinado por el mercado.

Las destrucciones están hoy a la vista. La exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo y la progresiva destrucción de la naturaleza, son visibles con facilidad, como nos podemos percatar con tan sólo leer la prensa diaria. Ni el neoliberal más “químicamente puro” niega su existencia. Lo que no está inmediatamente a la vista es el hecho de que ambas destrucciones son efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por los mercados. La complejidad del circuito medio-fin originado en el mercado, tiende a esconder la relación de causalidad entre la racionalidad medio-fin y sus efectos destructores, pero la teoría económica y la metodología dominante de las ciencias en la actualidad, hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia acerca de esta relación.

Se necesita entonces desarrollar una ciencia que se preocupe de las «condiciones de posibilidad de la vida humana», y por consiguiente, de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las condiciones de la vida de hoy.

No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de ciencia crítica en el sentido de confrontar de manera crítica la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana, que incluye necesariamente la vida de toda la naturaleza, porque el ser humano es un ser natural. Nos referiremos a este conjunto de condiciones de posibilidad, como el conjunto interdependiente de la división social del trabajo y de la naturaleza, o más resumidamente, como el «circuito natural de la vida humana». El objeto de esta ciencia crítica es la necesidad y la posibilidad de guiar la acción medio-fin de tal forma que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en este circuito natural de la vida.

En términos metodológicos, la condición de posibilidad y el punto de partida de esta ciencia es la existencia de juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Se trata de los juicios cuyo criterio de verdad es el criterio de la reproducción de la vida frente a la amenaza de la muerte (criterio de “vida/muerte”), y no el criterio de falsación/verificación. Su objeto es, además, analizar todas las acciones medio-fin bajo la perspectiva de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y ofrecer criterios para una acción de *intervención* y *transformación* de estas acciones que sea capaz de impedir las o reorientarlas siempre y cuando resulten no compatibles con la racionalidad reproductiva.

Lo que una teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula como resultado de la necesaria inserción en el circuito natural de la vida humana; en la totalización del circuito medio-fin es prometido como resultado del sometimiento ciego al automatismo del mercado, cuyo resultado es identificado como el “interés general”. Precisamente aquello que por sus efectos indirectos destruye la vida humana y la naturaleza, es totalizado y celebrado como el camino más seguro para sostenerla. Este sigue siendo el utopismo de la burguesía, hoy encarnado en el pensamiento neoliberal, mientras que su crítica implica la acción hacia una constitución tal de la sociedad y del sistema económico, de modo que sea factible guiar las acciones medio-fin según la compatibilidad de racionalidades.

Luego, podemos reconocer la existencia de una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo, es producto del caos que se ordena en la constitución del circuito medio-fin; pero también produce el desorden por su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por la reacción al desorden (equilibrio por el desequilibrio) y que reproduce este desorden en sus tendencias destructivas.

En consecuencia, esta ciencia conduce a una crítica de fondo de todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado y de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia.

Elogio del fetichismo: Sujeto económico y “capital humano” en Milton Friedman

La teoría del fetichismo de Marx se sitúa como una parte central de su crítica de la economía política clásica. En el tercer cuarto del siglo XIX la teoría económica neoclásica recién estaba surgiendo, por lo que no era posible evaluarla en todo su alcance. Esta teoría económica se distanció radicalmente de la economía política clásica, especialmente en un aspecto clave: su concepto de sujeto económico. El sujeto de la economía política clásica es un sujeto con determinadas *necesidades*, las cuales tiene que satisfacer para poder vivir. En Marx este punto de partida es explícito, y la condición previa para la satisfacción de las necesidades es el respeto a los derechos humanos, entendidos como la no violación de la dignidad humana (“echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” –Marx, 1844), y la economía es el ámbito en el cual este sujeto produce y reproduce sus medios para vivir y posibilita sus derechos humanos.

Desde este punto de vista, estos derechos humanos no resultan de ningún “juicio de valor” subjetivo, sino que en su cumplimiento se expresan determinadas *condiciones de posibilidad de la vida*, a partir de lo cual se derivan los juicios de valor. Además, los economistas clásicos sabían muy bien, tal como lo muestra su teoría de la población (Smith, Malthus, Ricardo), que la naciente industria capitalista estaba llevando a cabo un asesinato en masa de la clase obrera, asesinato que ha perdurado por generaciones. Con su finura característica, Popper sostiene que este arrebato de muerte no es común a todo el capitalismo, “sino tan solo a su infancia” (1973: 255). Pero en verdad, el mismo sólo ha cambiado su localización espacial, y se desarrolla ahora, especialmente, en los países del tercer mundo.

Pero a estos economistas, este asesinato les parece un resultado inevitable del nuevo modo de producción capitalista; de manera que Marx se encuentra con una

economía política que –aunque muy hipócritamente-, afirma la vida del ser humano como su objetivo, y la teoría del fetichismo muestra, efectivamente, que detrás de ese disfraz de consecución de la vida se está afirmando más bien toda una filosofía de la muerte.

Como sea, la teoría económica neoclásica rompió con esta tradición y empezó, progresiva pero sostenidamente, a socavar y transformar el concepto de sujeto económico. Sustituye el sujeto necesitado por un sujeto con fines arbitrarios (gustos y preferencias) y consecuentemente, cambia la misma definición de la economía. Esta ya no es el ámbito donde los seres humanos trabajan para satisfacer sus necesidades, sino que ahora es un asunto de elección entre diversos medios (racionalidad medio-fin) y un conjunto de cálculos que se efectúan en el proceso de satisfacción de las preferencias (cálculo de utilidad). Las preferencias han sustituido a las necesidades, implicando un cambio radical en el concepto de racionalidad económica.

Así por ejemplo, desde el punto de vista de la economía política clásica, la pauperización y la miseria de la clase obrera son evidentemente una irracionalidad económica, aunque se sostenga que sean inevitables; pero desde el punto de vista de la teoría económica neoclásica ya no lo es. Su problema es la elección económica, y aunque esto no le impide seguir afirmando la necesaria reposición del capital -que se considera una exigencia de la racionalidad económica-, la reproducción de la fuerza de trabajo, en cambio, ya no es considerada una cuestión económica, y en lo que atañe a la vida humana, esta racionalidad económica no se ocupa de ella.

Solamente a través de un largo proceso que dura unos cien años, la teoría económica neoclásica llega a la afirmación nítida y contundente de este desprecio por la vida humana. Lo vemos particularmente en la teoría económica de la escuela de Chicago, y en especial en Milton Friedman, quien deriva esta consecuencia explícitamente, aunque como punto de partida o fundamento, se encuentra en toda la teoría neoclásica. Friedman transforma la teoría liberal del

derecho natural de una forma única. Veámoslo a partir de un conjunto de citas de dos de sus principales obras.

No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre de asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir (Friedman, 1966: 43-44).

Friedman concibe dos libertades básicas, la “libertad de asesinar” y la libertad de vivir. También tenemos la “proposición” de sacrificar la “libertad de asesinar” para preservar la libertad de vivir, y la decisión de sacrificar esta “libertad de asesinar” es un resultado de los gustos y preferencias. Así, a diferencia de la tradición liberal, Friedman no concibe un conflicto entre libertad humana y asesinato: ¿no es el mismo ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato!

Pero el sacrificio de la “libertad de asesinar” no es total, sino solamente el necesario para establecer y estabilizar una relación social basada en contratos privados de compra y venta:

El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado” (idem: 29).

De manera que se renuncia a la “libertad de asesinar” exclusivamente en la medida en que esta conlleve a la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es una libertad complementaria. Si se renuncia a la fuerza física hay libertad. Esta libertad no es la imposición de la libertad de vivir sobre la “libertad de asesinar”, sino el libre ejercicio de una “libertad de asesinar”, la cual ha sacrificado la aplicación de la fuerza física y la libertad de vivir. La libertad se convierte en una lucha a muerte sin aplicación de la fuerza física. De allí se derivan los valores:

Así es que hay dos grupos de valores a los que el liberal da importancia: los valores que se refieren a las relaciones entre la gente, que es la situación en que él da importancia primordial a la libertad, y los valores que se refieren al individuo en el ejercicio de su libertad, que es el dominio de la ética y filosofía individuales (idem: 27).

La ética y la filosofía, según Friedman, no tienen que ver con el primer tipo de valores, instalados precisamente por las relaciones de producción (los que se refieren a “los valores entre la gente”), sino que se preocupan del ejercicio de la libertad del individuo, y sabemos que este ejercicio no es más que el proceso de decisiones de compra, por ejemplo, el color y el precio de una corbata. La instalación de las relaciones de producción, en cambio, es un acto de fe en la libertad misma, aunque la “falta de fe” en el mercado no es un hecho que le interese explicar:

En realidad, la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma (idem: 30).

Ahora bien, se alguien tiene un auto y éste funciona bien, jamás se quejará del fabricante o del vendedor. Se quejará cuando en algún sentido el auto deje de funcionar, pero esto nada tiene que ver con la fe en su funcionamiento. Sin embargo, según Friedman, solamente en la fe se descubre el buen funcionamiento del mercado. Pero donde hay ausencia de fe, los que no la tienen jamás pueden aducir “objeciones a la economía libre”. Luchan, por tanto, la fe y la anti fe, Dios y el diablo. Y como es una cuestión de fe, las opiniones de la gente y de las mayorías no tienen nada que ver:

*El que cree en la libertad no anda contando cabezas (idem: 23).
El adoptar las decisiones de la mayoría es una solución práctica y no un principio básico (idem: 41).*

Sobre todo las mayorías no tienen que ver con decisiones serias:

Las diferencias fundamentales en cuanto a valores básicos no pueden resolverse en las urnas nunca o casi nunca; en última instancia, sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación (idem: 41).

El resultado básico es éste: para llegar a la libertad, se renuncia a la aplicación de la fuerza física en el ejercicio de la “libertad de asesinar”. Pero en el caso de falta de fe en la libertad, se vuelve a recurrir a la fuerza física para llegar a la decisión. La libertad tiene que asegurarse independientemente de la voluntad de las personas o de las mayorías. La “libertad de asesinar” se transforma por tanto en el punto medular de la argumentación.

Esta posición básica la asume Friedman como punto de partida para la discusión del sujeto económico y del resultado del proceso de producción. Pero en lugar de explicar estos objetivos, construye fantasmas alrededor de ellos. El concepto que tiene Friedman del sujeto económico se puede explicar a partir de la siguiente descripción de la oferta de trabajo:

La oferta a corto plazo de trabajo para todos los usos es perfectamente inelástica: la oferta de trabajo disponible diariamente, si prescindimos de las correcciones por las diferentes calidades de trabajo, es igual a 24 horas multiplicadas por el número de personas (Friedman, 1976: 260).

Ni en los peores tiempos del capitalismo la oferta de trabajo ha sido de veinticuatro horas, porque eso es fisiológicamente imposible. Pero Friedman no quiere decir que cualquier persona o trabajador dispone al día de veinticuatro horas; lo que afirma es que el hombre se ofrece a sí mismo por veinticuatro horas al día, y este mismo hombre se compra x número de horas diarias a sí mismo. La interioridad del hombre se transforma en un mercado en el cual se establecen relaciones mercantiles entre dos sujetos internos, los cuales en última instancia no tienen nada que ver el uno con el otro. Uno de estos sujetos es dinámico y efectúa decisiones. Friedman lo llama el *portafolio*, y efectivamente, es la interiorización, por parte del sujeto, de su billetera. Este sujeto-portafolio le compra al otro sujeto, que tiene preferencias, sus veinticuatro horas por día y las distribuye entre las preferencias según la intensidad relativa de éstas. De esta manera, el sujeto de las preferencias ofrece al sujeto-portafolio veinticuatro horas y recibe de éste lo que corresponde. Pero como el sujeto-portafolio no posee nada de por sí, excepto su iniciativa privada, vende una parte de estas veinticuatro horas en el mercado. Con

esto recibe un salario que ahora usa para comprar las horas de ocio no trabajadas, y se las devuelve al sujeto de las preferencias con algo adicional, que son los bienes de consumo, los cuales el sujeto de las preferencias consume durante veinticuatro horas al día.

De esta manera, el sujeto-portafolio es intermediario entre dos mercados. Uno interior, en el cual negocia con el sujeto de las preferencias; y otro exterior, en el cual negocia con otros sujetos-portafolio para combinar factores de producción.

El sujeto de las preferencias es aquel que trabaja y consume. Pero no es más que un “mapa de preferencias”, en el cual el sujeto-portafolio toma sus decisiones. El sujeto-portafolio no tiene preferencias, es nada más que la interiorización de su billetera o chequera, provista de una pequeña computadora.

Si ahora el sujeto de las preferencias quiere dormir, el sujeto-portafolio hace diversos cálculos. Compra el ocio necesario para las siete u ocho horas de sueño. El precio de estas horas es el ingreso que el sujeto de las preferencias habría ganado en el caso de trabajarlas. Además, tiene que comprar la cama, pagar el alquiler o la hipoteca, etc., necesarios para el tiempo de sueño. Con el ingreso no recibido de las ocho horas de sueño, el sujeto-portafolio paga ahora al empleador –no existente, que tampoco ha pagado- estas horas de trabajo y así puede darle al sujeto de las preferencias el permiso de ocho horas de sueño. Cama, alquiler, etc., los paga del salario recibido en el mercado exterior.

Obviamente, si se prescinde de este fantasma, todo es igual a como siempre se ha pensado: el sujeto vende horas de trabajo y con el salario correspondiente compra bienes de consumo. Sin embargo, la creación del fantasma tiene un objetivo. Eso se puede estudiar mejor con la teoría de la población de Friedman. La desarrolla como una teoría de la “producción de seres humanos como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos” (ídem: 266)

Veamos. El sujeto de las preferencias le comunica al sujeto-portafolio que quiere tener un hijo. El sujeto-portafolio clasifica en seguida el tipo de bien que es un hijo:

Desde este punto de vista, se ha de admitir que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son a la vez un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas (ídem: 266-267).

El sujeto-portafolio sabe por tanto, que se trata de un producto conjunto. No un producto de dos personas –es perfectamente asexual-, sino que el hijo es dos productos en uno.

El hecho de que los hijos sean, en ese sentido, un producto conjunto, significa que hay que combinar los dos tipos de consideraciones: los rendimientos provenientes de los hijos como bienes de capital pueden considerarse como una reducción de sus costos como bienes de consumo ... vistos como un bien de consumo, la cantidad producida vendrá determinada por el costo relativo de los hijos, comparado con el de otros bienes de consumo, la renta disponible para todos los usos y los gustos y preferencias de los individuos en cuestión ... vistos como bien de capital, la cantidad producida estará determinada por los rendimientos que se esperan de él, en comparación con los bienes de capital, y por el coste relativo de producir éste u otros bienes de capital alternativos (ídem: 267).

Se le olvidó contabilizar los gastos del psiquiatra necesarios para tratar a un niño “producido” de esta manera. Con esta teoría en mano, se puede entender muy bien la migración del campo a la ciudad:

... las áreas rurales tienen una ventaja comparativa para la producción de capital humano lo mismo que para la de alimentos; que la población de las zonas rurales se dedica, como si dijéramos, a dos industrias que se ejercen conjuntamente –la producción de alimentos y la de capital humano- y que sostiene exportaciones netas de ambos a la ciudad (ídem: 268).

Y no se olvida mencionar la desventaja relativa del “capital humano” en relación al capital no-humano:

Una importante diferencia entre éste y otros bienes de capital está en el grado en que la persona que hace la inversión de capital inicial puede adueñarse de los rendimientos de la misma (ídem: 267).

De esta manera, la falta de control absoluto sobre el “capital humano” (el cuerpo y la mente de los seres humanos) aumenta el riesgo de la inversión en personas humanas.

De nuevo se trata de un fantasma. Para entender el hecho de que la procreación de hijos por parte de una pareja se enfrenta con límites económicos, no hace falta en lo más mínimo tal construcción de los hijos como bienes de consumo o de capital. Lo dicho por Friedman es simplemente una elaboración fantasmagórica, y como tal, es perfectamente tautológica. Lo que todo el mundo sabe, está ahora expresado desde el punto de vista del sujeto-portafolio. Que los padres disfruten al criar a sus hijos, y que éstos cuando grandes seguramente les ayuden en su vejez, el hecho de que los hijos originan costos, que incluso pueden ser altos en relación al ingreso; todo eso es perfectamente explicable sin transformar la decisión en un cálculo costo/beneficio absolutizado.

Pero hace falta saber el por qué de esta transformación de todos los problemas humanos en decisiones de un cálculo que un sujeto-portafolio hace frente a un sujeto de preferencias. Si la misma no sirve para explicar nada, ¿para qué sirve entonces? Una respuesta posible es que sirve para mostrar el pretendido alcance total y sin límites de las relaciones mercantiles. Se trata de desarrollar una visión del mundo en la cual cualquier fenómeno está sujeto a las relaciones mercantiles sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona.

Cual tal agujero negro, el cálculo mercantil trata de absorberlo todo, y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece por lo menos de forma imaginaria. Se trata de un totalitarismo mercantil ilimitado, del cual ya nada ni nadie puede escapar. Toda la denigración humana contenida en tal reducción absoluta de todos los fenómenos humanos a una expresión mercantil, no expresa

más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan. Pero son denigración solamente desde el punto de vista de aquel que se resiste a tal mercantilización. Desde el punto de vista de Friedman no se trata de denigrar a nadie, él solamente reduce lo humano a lo mercantil, y esta acción la considera científica. Y si la ciencia denigra, el autor no tiene en ello culpa, escabulléndose detrás de esta supuesta ciencia. Ahora bien, para poder denigrar, habría que tener una dignidad por encima del acto de denigración, pero esta no existe. La denigración se ejerce sobre otros exactamente en el mismo grado en el cual es interiorizada.

El afán mismo de esta extensión real e imaginaria de las relaciones mercantiles se explica más bien a partir de un objetivo político. Se quiere mostrar la efectividad y el alcance ilimitado de las relaciones mercantiles, para poder argumentar el carácter no necesario de la intervención estatal (y de cualquier acción asociativa o solidaria), y su responsabilidad en la generación de las crisis de los mercados.

La calculabilidad de cualquier objeto implica ahora extender el cálculo –real o imaginario- a más y más objetos. Al considerarse como *capital* cualquier fuente de ingresos (también el trabajo), se capitaliza el valor de capital del sujeto de preferencias a partir de la corriente de ingresos que rinde su trabajo, ofrecido en el mercado al interés vigente. Contempla los posibles aumentos de ingresos y los necesarios conocimientos nuevos, para los cuales necesita capacitación. La capacitación se debe efectuar si su costo es igual o menor a la renta adicional capitalizada. De lo contrario, debe considerarse como un bien de consumo y evaluar la satisfacción relativa que rinde. También la amistad debe analizarse desde este punto de vista: un amigo que te ayuda regularmente, tiene un valor de capital, y vale la pena invertir en él sumas menores que la ayuda adicional capitalizada. Y así sucesivamente. ¡Todo se disuelve en el negocio!

Si toda fuente de ingreso tiene ahora un valor de capital, se descubre fácilmente una imperfección básica del mercado de capitales. Debido a la abolición de la esclavitud, las inversiones en capital humano son mucho más arriesgadas que

aquellas hechas en capital no humano. La diferencia es tan grande que justifica distinguir entre capital humano y no humano. Además, se trata de la única diferencia existente. La diferencia, sin embargo, no responde a la naturaleza de las cosas, sino que se trata de una imperfección producida por una intervención estatal (institucional):

Aunque reconozcamos que todas las fuentes de servicios productivos pueden ser consideradas como capital, nuestras instituciones políticas y sociales llevan a admitir que es importante la distinción, para muchos problemas, entre dos amplias categorías de capital: el humano y el no humano (ídem: 257).

A raíz de esta intervención, la seguridad de la inversión en bienes materiales es superior, y claramente las imperfecciones del mercado de capital se derivan exclusivamente del marco institucional, y por tanto, de la abolición de la esclavitud:

Estas peculiaridades sólo desaparecerían en una sociedad de esclavos y, en ella, solo para los esclavos. El hecho de que las fuentes de capital humano no se pueden ni comprar ni vender en nuestra sociedad significa, como se indicó antes, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano. ... el individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración por su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad (ídem: 258).

En resumen, la diferencia entre capital humano y no humano está en que:

Debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos de la misma forma que el capital material (ídem: 313).

Todo eso apunta a negar una diferencia específica, bajo el punto de vista económico, entre la máquina y el ser humano: ambas no son más que “fuentes de servicios productivos”. Como resultado, el ser humano es sujeto porque las instituciones lo reconocen como tal, y no como ocurre en la teoría liberal de los siglos XVIII-XIX, en la cual las instituciones reconocen la subjetividad del hombre

con anterioridad a ellas. Como las instituciones son las que garantizan las relaciones mercantiles, el ser humano –como Friedman lo ve- es sujeto en tanto está reconocido como tal por las mismas relaciones mercantiles. Lo cual implica que el hombre es simple y llanamente “la criatura” de las relaciones mercantiles y no, su creador. El anti-humanismo es patente y declarado.

Toda la teoría neoclásica contiene esta tesis, pero solamente como su consecuencia lógica, y no necesariamente como su convicción expresa. Muchos teóricos neoclásicos mantienen la diferencia entre capital y trabajo, y eso es lo que Friedman le reprocha a Marshall. Al tener el mismo punto de partida neoclásico, Marshall tenía que enredarse en inconsistencias teóricas para no caer en un anti-humanismo expreso. Friedman no le tiene miedo al anti-humanismo declarado, y por tanto, puede ser más consecuente a este respecto. Y lo que aquí vale para Marshall, también vale para la mayoría de los teóricos neoclásicos, por ejemplo, Samuelson. Como resultado, pueden estar en desacuerdo con Friedman, pero su mismo punto de partida teórico no les permite argumentar este desacuerdo.

El ser humano es ahora sujeto solamente en aquel grado en el cual es reconocido como tal por la producción mercantil. El concepto de necesidad desaparece y es reemplazado por la demanda y las preferencias. Si el ser humano no puede adquirir en el mercado el mínimo necesario para vivir, eso es un asunto que queda fuera del ámbito de la teoría económica. La reposición del capital sigue siendo un concepto económico, la reproducción del ser humano no. De hecho, el ser humano ni es visto como igual a la máquina, sino como inferior a ella (una “reserva no tan buena”, una “inversión más riesgosa”). No solo no se reconoce la fetichización de las relaciones mercantiles, menos aun se la crítica, sino que incluso se la celebra. Es el elogio al fetichismo de la teoría económica neoclásica.

Bibliografía citada

Friedman, Milton. **Teoría de los precios**. Alianza editorial, Madrid, 1976.

Friedman, Milton. **Capitalismo y Libertad**. Madrid, 1966.

Friedman, Milton. **Una teoría de la función consumo**. Alianza editorial, Madrid, 1973.

Friedman, Milton. **Libertad de Elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico**. Editorial Grijalbo, 1982.

Hinkelammert, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte**. DEI, San José, segunda edición revisada y aumentada, 1981.

Popper, Karl. **La miseria del historicismo**. Alianza editorial, Madrid, 1973.

15

Razón instrumental y espacio mítico (causalidad y contingencia): la modernidad y sus mitos.

La modernidad pretende definirse en contra del mito. El mito parece ser el pasado atávico de la humanidad, y la razón moderna se presenta como aquella que sustituye a los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y rebasa lo mítico y lo mágico. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación se presentan como los medios que permiten esta superación de los mitos y de la magia a través del desarrollo del conocimiento, el control de la naturaleza y la “economía de mercado”. Se erige la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y de la magia.

Sin embargo, la modernidad anida enteramente en mitos, tanto como cualquier sociedad anterior; pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. También produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es, si en efecto la sociedad moderna es una sociedad sin mitos, frente a las otras sociedades que sí piensan en términos míticos. La pregunta es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy –aunque ya hay evidencia contundente de su quiebre– es el *mito del progreso*. Surge con la modernidad y le otorga a ésta su alma mítica. El progreso es pretendidamente infinito, y no hay sueños humanos cuya realización no prometa⁷. Y si hay efectos no deseados, el progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina. Es el conjunto de las ciencias empíricas, el laboratorio, la

⁷ Este progreso infinito no es apenas un mito, es además profundamente ilusorio, y hoy se desarrolla una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión social, la crisis de las relaciones humanas, la destrucción ambiental, el calentamiento global, etc., que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, han hecho visible su carácter ilusorio. No obstante, el fundamentalismo del mercado reacciona ante esta crisis con la misma ceguera y agresividad de siempre.

tecnología y el mercado; que constituyen una religión intramundana que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito.

En su proceso de desarrollo, la modernidad produce una nueva magización del mundo, analizada por primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía ostenta un alma mágica y es ofrecida como la realización de la perfección, que el progreso promete alcanzar. La propaganda Hyundai lo hace explícito: "Lo perfecto es posible". Se ofrece lo perfecto, aunque al usarlo se descubre que la promesa de la perfección no se cumple.

Dos entusiastas especialistas del marketing muestran muy bien que esta magización del mundo tiene método:

"El mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo."

Hablan del culto del marketing (Kultmarketing):

"El capitalismo logra levantar las mercancías como nuestros dioses".

"Y este dios del mercado es el dios verdadero"⁸.

Los autores declaran eso como el fin de la historia, más allá de la cual no puede haber nada nuevo.

Goya sentenció en una de sus obras: "El sueño de la razón produce monstruos". Traducido a un castellano unívoco: "La razón, al soñar, produce monstruos". Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso infinito, en cuyo desarrollo se magiza el mundo. Y en efecto, desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable. Pero la crítica no se puede

⁸ "Die Welt des Marketing und der Werbung ist also nicht die Welt der Zwecke, Bedürfnisse und Rechnungen, sondern die Welt der Magie, des Totemismus und Fetischismus." Bolz, Norbert/ Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Econ. Düsseldorf, 1995: 220. "Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben." "Der Warengott ist der wahre Gott" Ibid: 248.

hacer en nombre de las ciencias empíricas. Como producen este mundo mítico y mágico, nunca lo pueden contradecir. Tienen cabeza de Janos: una de sus caras es la razón instrumental, la otra es el mito de esta razón.

La crítica a este mito no se puede hacer si no se introduce el *criterio de vida-muerte*. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones *no es sostenible*. En sus consecuencias destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo.

Esta conexión entre la razón instrumental y su mundo mítico correspondiente, se puede ilustrar con un ejemplo sencillo (advirtiendo que toda analogía tiene su límite)

Si preguntamos, ¿cuánto demora el viaje en auto desde San José (Costa Rica) hasta Puerto Limón?, la respuesta es “unas 3 horas”. El lenguaje del tico (costarricense) añade: “si Dios quiere” o “Dios mediante”. No es necesario que la expresión sea religiosa. Puede ser “con suerte”, “normalmente” o, “si todo sale bien”. Efectivamente, no sabemos con certeza cuánto vamos a demorar en el viaje. La respuesta de “3 horas” abstrae de todos los contratiempos que puedan ocurrir durante el viaje. Podemos tener un accidente, un infarto, un deslave en el camino por una fuerte lluvia repentina, un asalto, etc. No lo sabemos. Pero la respuesta exacta afirma: “3 horas”. Esto lo podemos asegurar solo si abstraemos de los incidentes y contingencias. Sintéticamente hablando, abstraemos de la muerte. Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque no es posible saber con certeza si vamos a llegar o a demorar días o semanas.

Toda expresión exacta en el tiempo presupone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva. Pero con ella no sabemos lo elemental y lo decisivo: si llegaremos o no. Aparece entonces otra dimensión, otro espacio. Los amigos te desean buena suerte para el camino, nos llaman a tener cuidado. Algunos viajeros llevan un talismán, otros una estampa de la Virgen de los Ángeles. Nunca se sabe lo que pueda ocurrir. Se abre todo un espacio mágico

y mítico, aunque en forma completamente cotidiana; pero es la misma expresión exacta la que abre este espacio como espacio aparte.

Ahora bien, desde el punto de vista de la expresión cuantitativa exacta (“3 horas”), estas contingencias son “externalidades” que no afectan la esencia de lo que es el viaje de San José a Puerto Limón; pero desde el punto de vista del sujeto humano, se trata precisamente de la esencia del asunto.

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda la razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo (todo existe en el tiempo) y el tiempo no es tiempo de reloj (tiempo lineal) sin esta abstracción. El cálculo presupone el tiempo del reloj: tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo lineal, continuo y sin fin.

Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base. Lo tiene desde el comienzo de la historia humana, pero cuanto más la modernidad se centra en esta racionalidad, más nítidamente aparece esta abstracción, aunque apenas se la menciona (excepto el tico que con toda razón sigue diciendo “si Dios quiere”).

La misma tesis de la objetividad del mundo es producto de esta abstracción. Que un muro sea duro lo experimentamos cuando chocamos con él. Pero que sea duro aunque no choquemos con él, es una conclusión que abstrae de esta experiencia y le imputa dureza al muro independientemente que choquemos con él o no. Se trata de una conclusión teórica más allá de la experiencia de la resistencia del muro y del peligro que puede significar chocar con él. Pero como la dureza del muro es conclusión a partir de experiencias parciales, constantemente aparece la sospecha de que el mundo puede ser un sueño y jamás se puede comprobar teóricamente que no lo sea.

Todo el proceder de las ciencias empíricas está marcado por esta abstracción de la muerte, sea ciencia natural o ciencia social. En la teoría económica neoclásica

se han sustituido las necesidades humanas por las preferencias en el mercado; pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al retirarse estos economistas a una discusión en términos de preferencias, abstraen de este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar, pero sin esta abstracción toda la teoría económica tendría que ser otra (una economía para la vida). Por lo tanto, declaran toda decisión económica, en cuanto contiene esta referencia a la vida o muerte, como una “externalidad” de la (su) economía, cuya discusión es apenas parte de la ciencia.

Pero lo que es una externalidad para el sistema (neoclásico) de precios, para la vida humana se trata de lo esencial: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza, que sin embargo, a estos economistas les parecen simples efectos externos. Si hablan de ellos, los tratan como fenómenos secundarios, colaterales, no esenciales al funcionamiento del mercado y sus condiciones de equilibrio. Sin embargo, para la vida humana se trata precisamente de lo esencial.

Claro está, esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda la cuestión vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se la expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tiene ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar de este espacio como un *espacio mítico*. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque no lo explicita abiertamente. Pero cuanto más se desarrolla la modernidad, más aparece en términos explícitos. Lo hace desde el movimiento socialista, pero también desde pensadores burgueses. Eso es más obvio en los pensamientos de Nietzsche y Heidegger hasta el postmodernismo actual. Desde este mismo espacio mítico aparecen éticas contestatarias u oportunistas. Aparece inclusive la exigencia de reformular las propias ciencias empíricas para introducirles de nuevo la reflexión vida-muerte.

Pero desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas se ocupa también este espacio mítico. El gran ejemplo es precisamente el mito del progreso y la nueva magia de la mercancía, el fetichismo mercantil. Al abstraer de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia.

Pero la mortalidad y sus consecuencias son condición humana. Por tanto, la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio humana*. Por eso, sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la *conditio humana*. En este sentido son utopías, como ocurre en los conceptos de perfección, sin los cuales no se pueden hacer ciencias empíricas: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta etc. Max Weber los llama tipos ideales y destaca su carácter utópico.

El espacio mítico es el espacio de la reflexión de esta *conditio humana*. También los argumentos que justifican la abstracción de la muerte y la negativa al reconocimiento de la *conditio humana* forman parte de este espacio mítico. Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida-muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y los juicios medio-fin.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte.

En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro. En él aparecen las argumentaciones más variadas

tanto de afirmación y de reconocimiento de la *conditio humana* como de su negación. Es un espacio, no contiene un argumento único. Pero hace falta discutir cuál puede ser el criterio de verdad sobre estas argumentaciones. En última instancia este criterio de la verdad es práctico: verdad es aquello, con y por lo cual se puede vivir.

Así la *conditio humana* es en última instancia la muerte o la mortalidad, y todo lo que se deriva de ella. En especial se deriva la contingencia del mundo.

La ciencia empírica no la puede analizar, sino que la presupone. Esta ciencia presupone la causalidad como referencia de todo análisis. No obstante, ni la muerte ni la contingencia tienen causa en el sentido de la causalidad de las ciencias empíricas; pero dada la contingencia del mundo, tenemos que recurrir a la causalidad. La causalidad se impone por el hecho de que el mundo es contingente. Sin contingencia del mundo no hay causalidad. La causalidad es una muleta necesaria debido a la contingencia del mundo. Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de la causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible. David Hume la deriva por un método, que él llama “inferencia de la mente” y Kant por los juicios sintéticos a priori. Pero se trata de argumentos que no pertenecen a las ciencias empíricas, sino que aparecen desde el espacio mítico, que es la otra cara de la racionalidad instrumental. La misma causalidad resulta ser un resultado de la contingencia del mundo y ella de la muerte (ese es el resultado al cual llega David Hume también). Por eso, también la causalidad es *conditio humana*.

16

La maximización del producto: el producto potencialmente sostenible

Cuando hablamos de “maximización” del producto social y de su respectivo cálculo económico, debemos contraponer el cálculo del «producto potencialmente sostenible» (producto potencial) y el cálculo del «producto efectivamente producido» (producto producido), que en parte es también el problema de diferenciar entre el cálculo del producto no producido y el del producto producido. En esta línea de argumentación no se trata tanto de maximizar lo producido (el «producto producido»), cuanto de realizar lo potencialmente producible, cuantitativa y cualitativamente, y por tanto, incierto. Este punto se puede visualizar desde dos niveles de análisis.

El producto potencial no realizado, asociado con la existencia de productores no integrados en el sistema de división social del trabajo, esto es, principalmente los trabajadores desempleados y subempleados, y los excluidos. El desempleo indica siempre una subutilización de un factor de producción y, por ende, una destrucción de producto potencial. Con independencia del nivel alcanzado por el producto efectivamente producido, éste siempre sería mayor si no existiera fuerza de trabajo desocupada, pues en sentido técnico, siempre hay medios de producción disponibles. Luego, cualquier enfoque coherente sobre la maximización del producto tendría que integrar ambos problemas, el de la maximización del producto efectivamente producido y el de la maximización del producto potencial con pleno empleo en el uso de los factores de la producción. Pero además, a esta misma problemática pertenece el problema de la subutilización cualitativa de la capacidad productiva y de la creatividad del ser humano; problema relacionado de modo estricto con la alienación del trabajo en las sociedades modernas, y que va mucho más allá de la simple subutilización cuantitativa del trabajo.

El producto potencialmente sostenible en relación con las condiciones de reproducción de la naturaleza. Cualquier proceso de producción es parte del

metabolismo de asimilación y transformación de la naturaleza en función de la reproducción del ser humano, que es también un ser natural. Es siempre una actividad en el tiempo, que reproduce en el tiempo la vida humana. Ahora bien, toda transformación de la naturaleza presupone su existencia y su reproducción, porque sin la naturaleza el ser humano no puede sobrevivir. Por consiguiente, el cálculo económico implica el cálculo del impacto que genera la producción sobre las posibilidades de la naturaleza de ser constantemente reproducida, tanto en el presente como en el futuro.

Sólo después de incorporar al marco analítico de la teoría de la división social del trabajo estas dos dimensiones del producto potencial (el pleno empleo y el equilibrio con la naturaleza), se puede pasar a determinar el marco de la racionalidad económica dentro del cual debe inscribirse a maximización del producto efectivamente producido. Se trata siempre de calcular cada acto de producción y cada proceso de trabajo, en relación con su impacto sobre la humanidad y sobre la naturaleza. No es por tanto una simple “maximización acotada”.

Cualquier maximización que ignore o sacrifique este marco general del equilibrio económico, es ilusoria, en la medida en que tiende a destruir más de lo que produce. Sin estas coordenadas de referencia (el ser humano y la naturaleza), la maximización del producto efectivamente producido hace abstracción de las condiciones materiales básicas de todo equilibrio económico y enfoca la maximización sólo bajo el punto de vista del trabajo efectivamente realizado y de los costos efectivos inmediatos. No toma en cuenta los costos humanos originados a partir del producto no producido, ni los costos medio-ambientales derivados del hecho de que el proceso de producción es siempre un proceso destructor o entrópico. La maximización del producto efectivamente producido hace abstracción de esta destructividad del proceso de producción y de su impacto sobre las condiciones de vida. Hace un simple cálculo medio-fin particularizado y fragmentario, ignorando que cada acto particular de producción es parte de una totalidad de hechos, totalidad que constituye el sistema interdependiente de los

hechos particulares, sea en referencia a la humanidad, sea en referencia a la naturaleza o a ambos en su mutua interacción.

Se trata, bajo la lógica instrumental medio-fin, de un cálculo económico de maximización que es en realidad un cálculo técnico, una particularización del cálculo desde el punto de vista de las entidades particulares de la producción. La teoría neoclásica nunca va más allá de este cálculo técnico, ni de sus modalidades de actuación mercantil de acuerdo con los precios que enfrenta toda empresa particular. En realidad, lo que la teoría neoclásica llama “lo económico”, en relación a lo técnico, es apenas una variante de lo técnico. El cálculo verdaderamente económico del producto potencial ni siquiera entra en sus consideraciones, aunque aquí se encuentra lo específicamente económico de la acción humana. Luego, en el cálculo neoclásico estándar de costos no entra ni la destrucción del trabajo humano, ni la pauperización de los productores por su expulsión de la división social del trabajo (destrucción de vida humana), ni los efectos de la alienación sobre las capacidades productivas y creativas humanas en general, ni los efectos destructores de la actuación particularizada o fragmentaria del productor sobre el medio ambiente y la naturaleza. Y cuando los toma en cuenta, los asume como “externalidades”, sean positivas o negativas.

Ahora podemos resumir los distintos criterios que permitirían la evaluación de un sistema de división social del trabajo (Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, cap. V):

1. El criterio de consistencia formal. Se trata de un criterio intrínseco de la propia división social del trabajo. Sin consistencia formal (complementariedad entre los diferentes procesos de trabajo), la división social del trabajo no podría perdurar.
2. El criterio de la factibilidad material. El criterio de consistencia formal no garantiza la factibilidad de un sistema de división social del trabajo, por lo que hace falta su supeditación bajo el criterio de la reproducción de la

vidamaterial de los productores para que el mismo sea factible (materialmente realizable).

3. El criterio de maximización del producto efectivo. Habiendo varias técnicas a disposición de la organización de los procesos de trabajo, resultan factibles varias opciones entre las cuales se puede buscar aquella que asegure un producto total máximo. Esta maximización implica tanto la solución de la asignación óptima de recursos, como la determinación de la tasa de inversiones del producto total y de la distribución de los ingresos correspondientes que sean compatibles con el criterio de factibilidad.
4. El criterio de maximización del producto potencialmente sostenible. La maximización del producto efectivamente producido hace abstracción de los impactos sobre el ser humano y sobre la naturaleza (y de sus mutuas interacciones). Se requiere por tanto ir más allá del punto de vista del trabajo efectivamente realizado y de los costos efectivos inmediatos. Los «costos de producción» deben, de hecho, ser analizados como «costos de reproducción» de las condiciones materiales de la vida, tomando asimismo en cuenta el lado negativo del proceso de producción sobre “las dos fuentes de toda riqueza” (Marx): el ser humano y la naturaleza.
5. El criterio de humanización. Se trata de un criterio cualitativo sobre la manera de vivir, cuya aplicación implica una renuncia determinada a la maximización, y por ende, a determinados fines. Con todo, esta renuncia no puede ser arbitraria, y tiene únicamente un margen de posibilidad, ya que no debe poner en peligro la factibilidad misma del sistema de división social del trabajo, que es la reproducción de la vida material de los productores. Los criterios de humanización no se pueden derivar en términos cuantitativos de una teoría de la división social del trabajo (el bien común no es calculable), y tanto la optimización como la renuncia a la optimización tienen que hacerse en un grado tal que el sistema sea factible.

Luego, para garantizar el equilibrio reproductivo o sostenible de un sistema de división social del trabajo, existirán siempre un sinnúmero de soluciones que son formalmente consistentes. De ellas, un número menor de soluciones son materialmente factibles. En el marco de estas soluciones factibles, la humanización tiene que realizarse respetando el criterio del producto potencialmente sostenible. La existencia y el aprovechamiento de este margen es precisamente el “reino de la libertad”, que depende del reconocimiento continuo del “reino de la necesidad”, es decir, de las soluciones factibles.

En cambio, la maximización irrestricta (del producto producido) es claramente una forma de deshumanización, si ella pone en peligro la reproducción de la vida humana y sus condiciones de existencia. Por lo tanto, se deben excluir aquellos fines cuya realización atente contra la posibilidad de la vida humana. Para que la reproducción de la vida sea posible, no todas las decisiones y aspiraciones subjetivamente aceptables son objetivamente posibles. La reproducción impone un marco objetivo dentro del cual la asignación óptima de los recursos tiene sentido. La exigencia de esta asignación debe estar supeditada al criterio de la reproducción.

17

Los valores dominantes de la sociedad actual y la crítica moralista a la “pérdida de los valores”: ¿crisis de valores o crisis de convivencia?

Ciertamente, vivimos en una sociedad que muestra un franco deterioro en la capacidad de convivencia entre los seres humanos (y de éstos con la naturaleza), y bien podríamos achacar este deterioro a la pérdida de ciertos valores “tradicionales”, en especial, aquellos que supuestamente han forjado nuestra nacionalidad y nuestra cultura: el trabajo, la vida en familia, la honradez, la educación, la libertad, el patriotismo, el respeto a los demás, la solidaridad y la paz. Pero quizás el problema central no reside en los valores que no se cumplen, sino en los valores que efectivamente se cumplen.

Por eso, tenemos que hablar de los valores centrales de nuestra sociedad, aquellos que en estas lamentaciones casi nunca se mencionan. Estos son: la competitividad, la eficiencia, la racionalidad instrumental, el egoísmo, la masculinidad patriarcal y, en general, los valores de la ética del mercado y del patriarcado⁹. Los podemos sintetizar en un valor central, el valor del *cálculo de la utilidad propia*, sea por parte de los individuos o de las colectividades que se comportan y que calculan como individuos; como son los Estados, las instituciones, las empresas y las organizaciones corporativas y gremiales en general. Estos son los valores que se han impuesto en nuestra sociedad actual con su estrategia de globalización, y su expresión más extrema se encuentra en las teorías sobre el “capital humano”.

Su vigencia no se cuestiona e incluso es protegida por todo un aparato de leyes, en lo civil y en lo penal. Desde esta perspectiva, no hay ninguna crisis de estos valores. La crisis más bien debemos verla como crisis de la convivencia humana que estos valores incuestionados está provocando.

⁹ Entre los valores y prácticas de la cultura patriarcal podemos mencionar: el manejo explosivo de las emociones, el autoritarismo, el poder como dominio, la coerción y la violencia; en suma, la «masculinidad hegemónica».

El deterioro está en otra parte. Al imponerse este cálculo de utilidad propia en toda la sociedad y en todos los comportamientos, se imponen a la vez las maximizaciones de las tasas de ganancias, las tasas de crecimiento y de la perfección de todos los mecanismos de funcionamiento en pos de su eficiencia formal.

La necesidad de la convivencia aparece incluso como un obstáculo frente a estos valores. Vistos desde el cálculo de utilidad propia, todas las exigencias de la convivencia aparecen como obstáculos, como distorsiones del mercado. Para los valores vigentes de nuestra sociedad la convivencia y sus exigencias son irracionalidades, son distorsiones. Desde esta perspectiva del cálculo de utilidad propia, *lo indispensable es inútil*. Lo indispensable es la convivencia, la paz, el cuidado de la naturaleza, pero este indispensable para la vida no entra y no puede entrar en el cálculo de utilidad, por lo tanto, es inútil.

Desde el punto de vista de la utilidad propia, destruir la Amazonía es lo más “útil” que puede haber. Pero ¿para qué *cálculo* de utilidad es útil no talarlo y no destruirlo? Para ninguno. Sin embargo, ¿no será útil no destruirlo? Sería sumamente útil, pero ningún cálculo de utilidad propia revela este útil e indispensable. La naturaleza es “inútil” a menos que pueda ser transformada en “capital natural” para explotarla; el ser humano es “inútil” y hasta “desechable” a no ser que sea transformado en capital humano por explotar en función de su utilidad propia, sea la utilidad propia de mismo ser humano que se considera a sí mismo como capital humano o por otros, siempre en función de sus respectivas utilidades propias.

Los economistas de la corriente dominante creen que son los dueños absolutos de la racionalidad. Contribuyen con sus teorías del capital humano y del capital natural a destruir la naturaleza y las relaciones humanas, y jamás dudan de que todo eso sea sumamente racional. La comida de los hambrientos la devoran los autos (transformada en “biocombustibles”), y estos economistas celebran esto como signo de racionalidad y eficiencia. Lo hacen simplemente por el hecho de

que eso es resultado de cálculos de utilidad propia de los actores pretendidamente racionales. Es por lo demás una derivación tautológica.

Por eso, para que los discursos sobre la recuperación de los valores tradicionales no sea simple moralina, es necesario, urgente; reconocer los verdaderos valores dominantes de la sociedad actual y el impacto que estos generan en las relaciones humanas. Antes que “volver a los valores” necesitamos una nueva racionalidad, tanto económica como de la convivencia. Necesitamos también una nueva economía “para la vida” que sea suelo fértil para nuevos valores, como aquellos de la igualdad real, la solidaridad, la justicia y la democracia real, los valores de una economía social y solidaria.

18

¿Suministrar la caña de pescar o compartir el arte de construir cañas de pescar y el resultado del trabajo de la pesca?

En el contexto de las tesis desarrollistas que prevalecieron durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo pasado, el «*desarrollo económico*» solía entenderse como un proceso de crecimiento económico con “capacidad de arrastre” y “vocación transformadora”, es decir, con capacidad de involucrar a la totalidad (o casi totalidad) de la población en los “frutos del crecimiento”, de manera tal que toda la fuerza de trabajo lograra integrarse en el sistema de coordinación del trabajo social; y teniendo como horizonte el acceso generalizado a las tecnologías de punta para las empresas (homogeneidad tecnológica). Se suponía que esa dinámica económica (de lograrse), podría sustentar, aunque no automáticamente, un desarrollo social y político igualmente universal, transformando la sociedad entera en un conjunto social cohesionado e integrado, capaz de manejar el conflicto social (siempre presente), a través de la construcción de acuerdos y consensos más o menos hegemónicos entre las distintas clases y sectores sociales, y con la participación estratégica de un Estado concertador y benefactor. Esa concepción del desarrollo ha sido ampliamente cuestionada en las dos últimas décadas, especialmente desde las ópticas del «desarrollo humano» (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD), desde la sustentabilidad ambiental (desarrollo sustentable, economía ecológica), desde la atención de las libertades humanas (el desarrollo como libertad, Amartya Sen), y también, desde la crisis del desarrollismo en el contexto de la globalización neoliberal y la crisis de la modernidad (Vida plena, «Bienvivir»).

Más aun, el mismo concepto de “desarrollo” ha sido puesto en entredicho, pues el mismo sustentaría (así como su par conceptual, el “subdesarrollo”); una visión y un proyecto de sociedad anclado en la modernidad y sus contradicciones (Arturo Escobar, Eduardo Gudynas). Y es así que desde América Latina germinan hoy alternativas, no tanto *de* desarrollo, como, *al* desarrollo. En efecto, el Bien-vivir (en contraste con el bien-estar) se presenta, especialmente en América del Sur, como

una propuesta paradigmática y un marco de políticas que no es alternativa *de* desarrollo, sino alternativa *a/* desarrollo.

No obstante, el «desarrollo humano» se ha convertido, principalmente por el impulso que en sus informes anuales le ha dado el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), tanto en un marco categorial de análisis como en un abanico de propuestas y políticas “para el desarrollo”. En efecto, el primer Informe sobre Desarrollo Humano, publicado en 1990 por el PNUD, presenta una visión global sobre la situación del «desarrollo humano», definido inicialmente como el proceso de “incrementar las posibilidades de elección de las personas”. Esta definición, basada en el enfoque de capacidades y titularidades de Amartya Sen, se refiere no solo a las posibilidades de elección que permitan un mayor ingreso monetario, sino a la oportunidad de las personas para desarrollar su potencial y “llevar una vida productiva y creativa, de acuerdo con sus necesidades e intereses”. En Costa Rica, este enfoque ha sido retomado y aplicado por el Proyecto Estado de la Nación, hoy al amparo de la Comisión Nacional de Rectores (CONARE) y la Defensoría de los Habitantes.

Pero ya Denis Goulet (1991) había advertido que no es suficiente defender la igualdad de oportunidades, sino que es necesario crear un sistema de mecanismos que asegure un cierto grado de igualdad *de resultados* en los fines esenciales del desarrollo. Una alternativa más ampliamente superadora del *desarrollismo* es la que plantea la cuestión del progreso humano desde una perspectiva de *emancipación de los seres humanos* (E. Dussel, F. Hinkelammert, B. de Sousa Santos, L. Boff, entre otros), replanteando las propuestas de liberación, reinventando la emancipación social y rescatando la utopía de una sociedad sin seres humanos excluidos ni sojuzgados.

En todo caso, la visión del desarrollo (en cuanto «desarrollo humano»), puede ciertamente convertirse en un punto de partida pertinente para la discusión, siempre que tengamos en cuenta las siguientes precisiones o advertencias:

1. En una relación de ruptura y continuidad con este enfoque (el de «desarrollo humano»), el criterio de *riqueza humana*, se presenta a partir de dos premisas: i) el desarrollo de las capacidades y potencialidades, y ii) la construcción de *condiciones sociales e institucionales* que permitan la real apropiación y despliegue de dichas capacidades por parte de los individuos; pero también de los géneros, grupos, comunidades, culturas, etnias y cualquier forma de vida social que conviva en nuestro mundo.
2. La propuesta debe tomar en cuenta, muy especialmente, aquellos rasgos estructurales del subdesarrollo capitalista que es necesario enfrentar y superar en toda propuesta “de desarrollo”: el desempleo estructural, la heterogeneidad tecnológica, las grandes desigualdades sociales, de género y regionales, la exclusión social y la destrucción del medio ambiente. Especialmente en los llamados países subdesarrollados, la pobreza generalizada y el bajo desarrollo humano se tienen que entender, en gran medida, como una consecuencia del desempleo/subempleo y de la rampante desigualdad, que en estos países son rasgos estructurales y dramas cotidianos, dando como resultado más recientemente (en la era del neoliberalismo), una explosiva e inhumana crisis de exclusión.
3. El *derecho a la vida* ha de ser el criterio decisivo y la exigencia primordial para un “bienvivir”. Implica, desde luego, el derecho frente a las violaciones de la vida corporal (acoso, amenazas, extorsiones, secuestros, arrestos ilegales, tortura, asesinato, etc.); pero aquí lo entendemos, ante todo, como el derecho de vivir en una sociedad en la que todos/as y cada uno/a de sus miembros puedan satisfacer sus necesidades básicas (materiales y espirituales, individuales y sociales) por medio de un trabajo digno y seguro, que les permita incorporarse en el sistema de coordinación del trabajo social y potenciar la realización de una vida plena.

4. Como se ha de reiterar incansablemente, la sostenibilidad ecológica está relacionada con la conservación de la biodiversidad, con el manejo responsable del patrimonio natural y con la estabilidad de los ecosistemas en el tiempo; de manera que la actividad humana no afecte irreversiblemente los ciclos y recursos naturales, ni amenace los procesos biogeofísicos del planeta.
5. Ya sea que se la entienda como “desarrollo económico”, como “desarrollo humano sostenible”, o como desarrollo a secas, toda propuesta de desarrollo debe hacer explícitos los *criterios formales de decisión* y los correspondientes marcos categoriales que condicionan las opciones de políticas posibles y concebibles. Así, por ejemplo, el desarrollo humano y la competitividad compulsiva no son objetivos compatibles.
6. La idea del desarrollo (independientemente de su adjetivo: integral, sostenible, local, endógeno, alternativo, etc.), no debe someterse a la imposición de modelos pretendidamente universales. Tales modelos de sociedad ignoran los contextos (históricos, sociales, institucionales, culturales), las experiencias, las necesidades, las aspiraciones y los saberes nacionales, regionales y locales.
7. Con la crítica al concepto de desarrollo (el post desarrollo, el bienvivir, una «economía para la vida»), el supuesto de que los países “subdesarrollados” deben y pueden llegar a ser como los “desarrollados” ya no tiene sustento, pues el otrora perseguido desarrollo (unívoco y universal, moderno y capitalista –o socialista) se reconoce cada vez más como una amenaza contra la naturaleza y un impedimento a la convivencia y supervivencia humana. En sentido estricto, el “desarrollo”, como definición y modelo universal de progreso se muestra inviable y carente de sentido.
8. No podemos dejar de reconocer los límites del Estado de bienestar en la prosecución del desarrollo, aunque una recuperación y profundización del mismo debe ser parte de un “proyecto de país alternativo”. Pero hoy queda

claro que una democratización de la economía, un reconocimiento de la pluralidad en las formas de propiedad, y un impulso de la economía social y solidaria es no sólo necesario, sino una exigencia, si queremos caminar hacia una sociedad en la cual quepamos todas y todos, naturaleza incluida.

9. En suma, bien sabemos que no se trata de “entregar el pescado” (asistencialismo), tampoco -debemos agregar-, de simplemente suministrar la caña de pescar. El enfoque que entrega el pescado, oculta una agenda diseñada para crear dependencia económica, manipulación de consciencias y dominación política. El enfoque que suministra la caña de pescar conlleva también una agenda oculta, aquella diseñada para definir “los peces” (las necesidades por satisfacer) a que se tendrán derecho, a través del control del diseño de la caña (“el modelo”) previamente fabricada. El enfoque que comparte el arte de construir cañas de pescar es el único que permite a los sujetos locales, que conocen sus aguas y sus peces (su entorno y contexto), desarrollar su capacidad de construir “cañas de pescar” (los proyectos personales y sociales) en las “formas y tamaños” (las políticas) que sus realidades, necesidades y aspiraciones requieren.

10. Sin este marco de análisis, y sin una respuesta efectiva al subdesarrollo capitalista y sus condiciones de existencia (al nivel mundial, nacional y local), el “desarrollo humano sostenible” se transforma fácilmente en una propuesta insuficiente, incoherente, contradictoria, o en un simple eufemismo y listado de buenas intenciones. Por eso lo asumimos sólo como un punto de partida. Podemos entonces, para efectos prácticos, caracterizar sucintamente el «desarrollo humano» como el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.

19

La sociedad donde quepan todas y todos y el respeto de los derechos concretos a la vida como criterio ordenador

De las reflexiones anteriores resulta otra, y la podemos presentar a través de la siguiente pregunta: ¿Por qué el énfasis y la urgencia de la garantía de los derechos humanos hoy? Por supuesto, hay muchas razones para esto, pero existe una en particular muy vinculada con el hecho contundente de la globalidad de la tierra. Hoy no es posible asegurar la sobrevivencia de la propia humanidad, si no es por medio de una sociedad capaz de garantizar en amplio grado estos derechos humanos. La sobrevivencia no es posible asegurarla hoy ni por simples tecnologías sociales ni por cálculos de gobernabilidad. *Se ha convertido en un problema de respeto de los derechos humanos.* En este sentido, se ha convertido en un problema del ser humano en cuanto sujeto (Hinkelammert). La estrategia de globalización como estrategia de acumulación de capital no solamente está en conflicto con los derechos humanos, sino también, con la propia sobrevivencia de la humanidad. El respeto primario por los derechos humanos no es ya un mero deseo romántico, sino la *condición de posibilidad* (exigencia) de la propia sobrevivencia humana. Además, la sobrevivencia de la humanidad es subjetiva, en cuanto que los criterios de tal sobrevivencia no son reducibles a cálculos técnicos, sino que deben tener como fundamento el cumplimiento de los derechos humanos y, por ende, al sujeto humano como ser corporal, necesitado y libre.

El denominador común de todos estos planteamientos es el reclamo y la afirmación del *derecho a la vida humana*, una sociedad basada en el derecho a la vida de todos y todas, lo que implica necesariamente el reclamo de la vida de la naturaleza entera. Este análisis presupone una imagen del ser humano que lo concibe como *un sujeto de derechos concretos a la vida*, imagen que parte del papel primario del trabajo humano en el conjunto de la división social del trabajo e inserto en un circuito natural de la vida humana. Adjudica al sujeto humano trabajador (productor, creador) determinados derechos a la vida —a veces llamados, “derechos fundamentales”—, los cuales tienen que impregnar la

sociedad entera para que sea realmente una sociedad en la cual quepamos todas y todos. Una nueva sociedad basada en el derecho de todos a la vida, en cuanto que anticipación de la “nueva tierra”, que siempre será el trasfondo de la esperanza. Se trata de cuatro derechos esenciales:

1-Frente a la exclusión y precarización del trabajo resultante de la actual estrategia del capital a escala mundial (la globalización del neoliberalismo), la base de todos los derechos concretos a la vida es el *derecho a un trabajo digno y seguro*, desde donde se derivan los restantes derechos concretos a la vida. Esta afirmación del derecho a un trabajo digno y seguro presupone (o al menos no cuestiona) la permanencia del contrato de trabajo (individual o colectivo). Sin embargo, desde una perspectiva post-capitalista, deberá buscarse una ruptura entre la obtención de un ingreso y el vínculo con el mercado, introduciendo el derecho a un «*ingreso ciudadano*», con base en el cual los derechos y deberes de los ciudadanos se deriven de “contratos” con la comunidad. El otorgamiento de este *ingreso ciudadano* debería comenzar por el reconocimiento del trabajo doméstico no remunerado, realizado fundamentalmente por las mujeres. Es la aspiración por *una sociedad inclusiva*, pero la inclusión no se reduce al “mercado de trabajo”.

2-La *satisfacción de las necesidades humanas básicas*. Además del derecho al trabajo, se trata de la salud, la educación, la alimentación, la seguridad ciudadana y la vivienda, en el marco de las posibilidades del producto social. Estos derechos se refieren a los elementos materiales necesarios para lograr la satisfacción de las necesidades humanas corporales básicas en toda su amplitud, incluyendo las necesidades culturales y espirituales, individuales y sociales. Es la aspiración por *una sociedad solidaria*.

Denominamos a estas necesidades “básicas”, no en el sentido de que se refieran al ámbito fisiológico de la sobrevivencia, sino en el sentido de que, siendo fundamentales para la vida individual y social, deben quedar *garantizadas* por el propio sistema institucional, y posibilitadas por una cultura de la solidaridad.

3-La *participación democrática* de las ciudadanas y los ciudadanos en la vida social y política, así como su realización personal y social en el marco de un sistema de propiedad que asegure el empleo y la *distribución adecuada de los ingresos* y el cumplimiento de las legítimas aspiraciones sociales.

Esta nueva participación democrática suele expresarse en la actualidad por un fortalecimiento del régimen parlamentario, extendiendo la elección directa en la escogencia de los regidores municipales y diputados, así como implementando los mecanismos de revocatoria de mandato en los puestos de elección popular, la rendición efectiva de cuentas, el referéndum, la consulta y la iniciativa popular, entre otros mecanismos de participación. En fin, recuperar y ampliar el ámbito de la Política a partir del ejercicio democrático y ciudadano del poder. Es la aspiración por *una sociedad democrática, por una «democracia real»*.

4-Un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible *conservar y sostener el medio ambiente* como base natural de toda la vida humana. Es la aspiración por *una sociedad sostenible*.

Estos derechos fundamentales son, al mismo tiempo, derechos económicos y sociales, y determinan el marco del orden social. Se trata de construir permanentemente un orden social que no destruya las condiciones de la existencia material de ese mismo orden, sin las cuales no sobreviviría ningún orden social. Estos *derechos concretos a la vida* determinan el marco de vigencia de todos los derechos humanos en su conjunto. No obstante, debemos agregar tres más que son derechos políticos hoy estrictamente necesarios para alcanzar una verdadera democracia de ciudadanos, una «democracia real». Estos son:

El derecho político a la *intervención en los mercados* y, por tanto, en el poder de las burocracias privadas transnacionales. No se trata de revivir una planificación central totalizada, pero sí una planificación global y un direccionamiento de la economía en su conjunto. Hoy no es posible recuperar la ciudadanía sin recuperar

el derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados. Se trata de la base de toda democracia económica y social factible, y sin ella las instituciones democráticas son transformadas en simple pantalla de un poder absoluto ajeno a todo control democrático. Además, no se trata de una intervención simplemente keynesiana (en función de los mercados mismos), sino de una en función del criterio central de la reproducción de la vida humana. Tampoco se trata sólo de una intervención desde el Estado, pues la democratización de la economía demanda formas plurales de propiedad y de organización económicas (una «economía social y solidaria»).

La recuperación de la *libertad de opinión*. La democracia de ciudadanos necesita igualmente recuperar, ampliar y fortalecer la libertad de opinión, hoy sofocada en nombre de la libertad de prensa, la cual ha instaurado un control casi ilimitado sobre los medios de comunicación por parte de las burocracias privadas.

La *libertad de elecciones*. Se trata de la capacidad ciudadana de elegir a sus representantes en un ambiente de libertad de opinión y pensamiento, lo cual no es posible sin arrebatar al capital transnacional (y en algunos países, al narcotráfico), el papel que ha asumido de financista de los candidatos por los que se vota (pero no se eligen), convirtiendo la democracia en un mercado de votos.

Únicamente en estos términos es posible volver a una república libre, hoy amenazada por los poderes transnacionales. Esta república libre tiene hoy una nueva forma de utopía, que es *una sociedad en la cual quepan todos/as (naturaleza incluida)*, (re)produciendo la riqueza que sustente la vida humana sin socavar las dos fuentes originarias que hacen posible esta (re)producción: el ser humano productor (creador) y la naturaleza. Incluye asimismo un proyecto democrático, porque no le corresponde una estrategia única, sin alternativas, sino estrategias múltiples, donde muchos otros mundos sean posibles.

20

Los límites del Estado social y el proyecto de una Economía social y solidaria (ESS).

La crisis del Estado social no debe conducirnos a propuestas que pretendan disolverlo o minimizarlo. Esa es la tesis neoliberal. Pero no podemos ignorar que la reforma y transformación de las sociedades actuales ya no puede limitarse a una recuperación del Estado social, si bien esta recuperación es necesaria. Hay que superar el maniqueísmo Estado-mercado que ha marcado la discusión de alternativas al capitalismo –hoy en profunda crisis- durante los últimos cien años.

De hecho, el surgimiento del Estado social y su consolidación después de la II Guerra fue una respuesta a las tendencias des-estructuradoras de la sociedad causadas por el capitalismo de *laissez faire* (Polanyi). En el siglo XIX estas resistencias y contra tendencias no estuvieron hegemónicas por el nuevo Estado de derecho sino, por las respuestas filantrópicas –de las clases dominantes- y cooperativistas y asociacionistas –de las clases desposeídas. Sin embargo, a la postre, el pacto social de la post guerra incluyó, entre sus elementos centrales, la legislación laboral y la seguridad social, pilares del Estado social; y sólo en ciertos países y regiones –entre ellos, Costa Rica- el cooperativismo y otras formas de economía social se desarrolló como una modalidad alternativa para organizar ciertas actividades económicas (finanzas mutualistas, sociedades laborales, cooperativas agrícolas y agroindustriales, asociaciones de consumo, etc.), al lado de la economía capitalista.

Pero en general, el impulso asociacionista del siglo XIX fue opacado progresivamente por la intervención del Estado, haciendo factible la extensión y legitimidad de la economía mercantil y capitalista, haciéndola compatible, hasta cierto límite, con la ciudadanía de los trabajadores (Laville). Así, la redistribución del excedente social implicó normas y prestaciones establecidas por el Estado para consolidar la cohesión social y mitigar las desigualdades. Este acuerdo fundado en la separación y la complementariedad entre mercado y Estado social

se reforzó en el siglo XX, pero se fracturó a finales de ese siglo, con la llamada crisis del Estado de bienestar.

Hoy en día, sin embargo, ni el Estado social ni la empresa capitalista tradicional (nacional o transnacional) son capaces de generar empleo decente para el 100% de la fuerza de trabajo, y en muchos casos, ni siquiera para el 50%. Se requieren entonces respuestas y alternativas desde la sociedad civil, desde el campo de los excluidos, marginados o desempleados; no como simples formas temporales y precarias de sobrevivencia, sino como exigencias que permitan volver a pensar en sociedades integradas y cohesionadas a partir de la integración de todos en el sistema de división social del trabajo. Esto encuadra con nuestra propuesta de una «utopía necesaria»: una sociedad en la cual quepamos todas y todos.

Hablamos entonces de una Economía Social y Solidaria (ESS, Coraggio), impulsando las experiencias asociativas, cooperativas, comunitarias, laborales, populares, mutualistas, etc., que influyan en los acuerdos institucionales y se extiendan como un «proyecto social y político» que complemente la recuperación, ampliación y el fortalecimiento del Estado social de derecho.

Un «proyecto alternativo de país», esto es, alternativo al neoliberalismo dominante y a sus formas autocráticas de representación política, requiere expresarse de múltiples maneras y en muchos campos. Mencionemos acá las que nos parecen más importantes para avanzar hacia una economía y una sociedad postcapitalista:

- a) una recuperación y profundización del Estado social de derecho a partir de los derechos humanos;
- b) un salto de la democracia representativa -la cual hay que profundizar-, hacia una democracia participativa («democracia real») y;
- c) una democratización de la base económica mediante una extensión y fortalecimiento de formas de propiedad y organización económica que

apuntalen los principios de solidaridad y reciprocidad, esto es, una economía social y solidaria.

Se trata de avances estrictamente necesarios y que se orientan por la utopía de una sociedad donde quepamos todos y todas, naturaleza incluida

21

El excedente económico, la producción de servicios y los valores míticos de legitimación de la apropiación.

La posibilidad de un *excedente económico* se presenta cuando en el proceso de producción se crea un producto material mayor de lo necesario para garantizar la reproducción de los *productores directos*. Esta posibilidad no depende de que se lleve a cabo un proceso de optimización irrestricta, que recién es un principio económico de las sociedades capitalistas (y socialistas) modernas, no existiendo anteriormente como un problema o una meta consciente. Aun así, un excedente económico potencial existe desde hace varios miles de años (al menos desde la revolución neolítica).

No es necesario o inevitable que este excedente potencial sea apropiado por las clases dominantes, ya que de igual forma puede ser distribuido entre los mismos productores directos, al menos en una determinada fracción. Un excedente existe por el simple hecho de que el producto material es mayor que el necesario para la reproducción (también material) de los productores; y es apenas desde un determinado momento histórico (hace aproximadamente unos 5.000 años) que aparecen los primeros grupos sociales que se apropian del excedente producido por la totalidad de los productores directos. De hecho, las primeras civilizaciones modernas emergen sobre la base de esta apropiación del excedente potencial y gracias a su uso en nuevas actividades que incrementan la productividad del trabajo.

Hasta ahora hemos tratado la división social del trabajo exclusivamente en términos del producto material producido por los productores directos, suponiendo que éstos se apropian del producto total, respetando únicamente los criterios de consistencia formal y factibilidad material, principalmente. Eso, además, nos exigía analizar la necesidad de determinados valores sociales, en especial el de una ética del trabajo básica, que aparece al nivel de los propios procesos de trabajo.

Se trata del hecho de que cada sujeto-productor tiene que organizar sus impulsos de una manera tal, que incluya la necesaria atención, puntualidad y sentido de compromiso, necesarios para realizar el proceso de trabajo. Sin la existencia de esta ética básica del trabajo, no se podrían efectuar los propios procesos de trabajo. Tal ética del trabajo es, desde un inicio, un problema social, porque cada uno de los procesos de trabajo depende, en su posibilidad, de los otros procesos de trabajo. Luego, tal ética del trabajo es asumida e interpretada socialmente dentro de una ética de la cooperación, e incluso, de la solidaridad. Todos tienen que cumplir sus tareas para que cada uno pueda cumplir con la suya. Tiene que existir, por tanto, una ética del trabajo socialmente compartida, para que pueda existir la propia división social del trabajo. La sociedad surge dentro de esta mediación por la división social del trabajo y sólo dentro de esta mediación se concretizan la cooperación y solidaridad necesarias.

La división social del trabajo no es ni causa ni motivación de las relaciones sociales. Sin embargo, el desarrollo de éstas pasa por el desarrollo productivo y, por ello, impulsa la división social del trabajo, que es el ámbito de la objetivación de las relaciones sociales y el ámbito dentro del cual se impone la reproducción de la vida material como la última instancia de toda la vida humana. Cuanto más se desarrolla la división social del trabajo, más tiene que desarrollarse esta ética de la cooperación, dentro de la complementariedad que sostiene la propia ética del trabajo.

Toda esta ética tiene como precondition la prohibición formal de matar. Con todo, de las mismas condiciones de la división social del trabajo se derivan dos tipos de normas estrechamente vinculadas.

El primer tipo son las *normas de intercambio*. Este intercambio no es necesariamente mercantil; no obstante, tiene que haber alguna regulación de la entrega de una parte del producto de cada uno a los otros y de la recepción de una parte del producto de los otros por parte de cada uno.

El otro tipo de normas son las *normas de supervivencia*, las que regulan que cada uno de los productores tenga acceso, por lo menos, a lo necesario para la reproducción de su vida material.

El primer tipo de normas se deriva de la consistencia formal, y el segundo, de la factibilidad material del sistema. En sociedades muy tradicionales o de lentos procesos de cambio social y tecnológico, los dos tipos de normas pueden fundirse en la norma de supervivencia. El conjunto de tales normas se suele derivar de un mundo mítico que sustenta, en términos de la conciencia colectiva, el propio sistema de la división social del trabajo. También, ese *mundo mítico* solamente se puede sostener si sostiene la división social del trabajo existente y si la consigue mantener dentro de sus límites de factibilidad.

Todo este conjunto de normas es explicable a partir de la división social del trabajo que opera en el plano de la producción material. Si el excedente potencial es apropiado por los propios grupos productores, ellos mismos pueden cumplir con las tareas de organización social de la sociedad (administración, defensa, educación, salud, religión), con un muy bajo grado de especialización en tales tareas. Una mayor especialización y extensión de la división social del trabajo hacia estas funciones, sólo es posible cuando los grupos sociales que se apropian del excedente se transforman en clases dominantes. Desde entonces se provoca una división ulterior del trabajo entre *trabajo material* (directo, inmediato) y *trabajo conceptual* (indirecto), y las funciones de la organización social se especializan en un nuevo ámbito de la división social del trabajo.

Al lado de la producción material se manifiesta ahora la «*producción de servicios*», vinculada al poder de apropiación del excedente de la producción material. Este poder de apropiación del excedente tiene que ser específicamente represivo, por el hecho de que ahora el productor directo produce un producto visiblemente mayor de lo que él recibe como remuneración de su esfuerzo.

En correspondencia con la apropiación del excedente de la producción material por un grupo social, se desarrollan las nuevas producciones de servicios. Estos servicios son sumamente diversos y se van diversificando con el propio desarrollo de la producción material. Además, pronto se transforman en condición de posibilidad de la producción material misma, ya que permiten el desarrollo de la productividad del trabajo material directo y el surgimiento de las primeras grandes civilizaciones humanas, con sociedades estructuradas en clases y el nacimiento de los Estados. Podemos incluir en este desarrollo a las primeras grandes obras de riego, el nacimiento de la ciencia, del arte, de la filosofía, pero también, de un nuevo poder represivo capaz de organizar estas grandes sociedades e imperios y sus luchas de conquista.

Paralelamente al trabajo manual directo, aparece entonces el *trabajo indirecto*, de gran relevancia para el desarrollo de la productividad del trabajo. En el siglo XIX, los economistas clásicos se referían a este tipo de trabajo como “improductivo”, en contraposición al trabajo directo material, “productivo”. Sin embargo, tal expresión es sumamente confusa, porque parece indicar que estos servicios no realizan un aporte a la producción. Por el contrario, son de alta importancia para la propia producción material, aunque tengan una relación indirecta con ella. De hecho, las civilizaciones surgen a partir de la división del trabajo en trabajo directo y trabajo indirecto, trabajo manual y trabajo conceptual, campo y ciudad, etc. Ahora que, esta especialización en la producción de servicios llevó a la monopolización de la creatividad humana por parte de los productores indirectos de los servicios y, con eso, a la monopolización del poder. Este poder llega a ser un poder de extracción y apropiación del excedente potencial de los productores directos.

Estos servicios de los productores indirectos no pueden ser pagados según su aporte, pues al dar su aporte de manera indirecta, no hay evaluación posible. Entre los productores directos del producto material tales medidas existen, y en última instancia, tal medida es el *tiempo de trabajo*. En relación al aporte del productor indirecto, en cambio, esta medida pierde su claridad. El conductor o administrador de una obra de riego no tiene la misma relación con su trabajo que

el productor material de esa obra de riego. Algo parecido sucede con el artista, el sacerdote, el filósofo o el astrónomo, pero igualmente con el juez y el soldado. Transformados en trabajos especializados en el seno de una división social del trabajo, estas actividades escapan a las medidas unívocas asociadas a los productores directos del producto material.

Cuando con la sociedad moderna aparecen, además, la ciencia y la tecnología como trabajo especializado de tipo indirecto y estrictamente vinculado con el desarrollo productivo, esta situación se acentúa todavía más. Toda creatividad parece estar ahora en las manos de los productores indirectos, mientras los otros productores se transforman en ejecutores que operan las máquinas ideadas por otros.

Estos productores indirectos de los servicios necesitan legitimar sus ingresos, legitimación que se distingue de modo radical de las legitimaciones que se manifiestan entre los productores directos del producto material. Los productores indirectos apelan a *valores míticos* para justificar sus ingresos: los sacerdotes apelan al servicio a Dios, los filósofos a la verdad, los militares a la defensa de la patria, los científicos al valor del progreso, los capitalistas al valor de la iniciativa privada, que en esta sociedad es un valor que engloba el conjunto de todos los otros valores míticos. No apelan a medidas cuantitativas, porque no hay tales medidas unívocas, sino que surgen justificaciones de estos ingresos, las que presentan un carácter amplísimo. Esta construcción de valores míticos y los mitos correspondientes que los sustentan, señalan el supuesto aporte infinitamente grande de estos valores, junto al cual los valores de la producción material parecen ser inferiores o despreciables. Erigido este mundo de los valores míticos, la producción material parece perder valor. Pero justo por esta razón, sirven para legitimar la apropiación de excedentes y para justificar que sus ingresos siempre son menores de lo que en realidad merecen. De eso se deriva la tendencia hacia la maximización de su participación en el producto total y la limitación (y muchas veces minimización) de la participación de los productores directos en el producto material.

Esta es la razón principal por la cual la apropiación de un excedente —que de por sí parece ser algo necesario e inevitable en el desarrollo temprano del trabajo humano— toma tantas veces la forma de *explotación* de los productores directos (lo que desde luego, no es inevitable que ocurra).

Sin embargo, su participación real se limita al tamaño del excedente de la sociedad. Aunque puede ser menor, no puede ser mayor. Por consiguiente, para asignar su participación en el producto total nuevamente rige aquella última instancia económica, que norma todo sistema de división social del trabajo. Los ingresos totales de los productores indirectos de servicios tienen un límite dado por el excedente potencial que se puede extraer del trabajo de los productores directos, sin impedir la reproducción de su vida. En caso contrario, se mataría a la gallina que pone los huevos de oro y los propios valores míticos dejarían de existir.

La generalización del cálculo de interés propio y la banalización del mundo

El cálculo del interés propio se generaliza en un determinado momento histórico. Presupone relaciones mercantiles generalizadas, pero presupone igualmente «un sujeto del cálculo y para el cálculo», capaz de reducir todo a un «objeto de cálculo».

El momento histórico en el cual aparece este cálculo es el *Renacimiento*, entre los siglos XIV y XVI. Pero no lo queremos presentar a partir de la filosofía del Renacimiento, sino a partir de una *técnica social* que bien podemos llamar revolucionaria y que es básica para toda la evolución posterior de la sociedad moderna. Esta técnica social aparece con la llamada *contabilidad italiana*, a partir del siglo XV, sobre todo en las ciudades de Venecia, Florencia y Génova; pero especialmente en la primera. Aparece el «balance contable» de la empresa con su “debe” y “haber” y su correspondiente cálculo de ingresos, gastos, pérdidas y ganancias. Posteriormente y hasta hoy recibe el nombre de *contabilidad por partida doble*. Goethe se refiere a esta contabilidad italiana diciendo que hay dos grandes inventos en la historia humana: el invento de la rueda y la contabilidad italiana.

Con esta contabilidad aparece una nueva visión del mundo, que caracterizará a la modernidad. Es la visión del mundo como un *mecanismo de funcionamiento*.

Aparece en la empresa con su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen sus gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que representan sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas originan los ingresos que hacen posible pagar los insumos que, transformados, originan a su vez los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, y si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como circuito medio-fin. En Marx es el circuito de reproducción del

capital, aunque con los neoclásicos este circuito se transforma en una perspectiva lineal.

La empresa es ahora un «mecanismo de funcionamiento», inmersa en un mercado que es la condición para que las empresas puedan funcionar y en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de *segundo orden*, al lado del cual ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa como mecanismo de funcionamiento se puede imponer ahora un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que arrasa con la sociedad; a esto se le empieza a llamar *progreso*, concebido como *progreso infinito*.

Siempre estos mecanismos de funcionamiento son circulares y el circuito en el cual se inscriben es la sociedad y el mundo entero. Por eso aparecen ahora circuitos por todos lados, por ejemplo, el de la circulación de la sangre en un campo completamente diferente, descubierto durante el siglo XVI y definitivamente formulado por William Harvey en 1628. Es un circuito también inscrito en un circuito más grande que es el metabolismo entre el ser vivo y la naturaleza toda.

La misma economía política, en el esquema de los fisiócratas es un circuito de creación y circulación de riqueza, idea tomada precisamente de la metáfora biológica de la circulación de la sangre.

Eso revela una dimensión más amplia del cálculo de la utilidad propia. Ahora se la calcula en términos formalizados a partir del funcionamiento de estos mecanismos de funcionamiento. Es decir, lo nuevo no es insistir en estas relaciones circulares, **lo nuevo es formalizar el cálculo en los términos de un mecanismo de funcionamiento**. Para la empresa eso presupone la posibilidad del cálculo en dinero, que permite dar al cálculo un carácter enteramente cuantitativo que es condición de posibilidad de un cálculo de maximización. Deja de haber diferencias cualitativas y todo es reducido a mera cantidad.

Aparece además una visión del mundo distinta, que es precisamente **la visión del mundo que ve a este mundo en puros términos de mecanismos de funcionamiento**. Por supuesto, el descubrimiento de esta manera de reducir el mundo a puros mecanismos de funcionamiento no crea esta nueva visión del mundo. Hay que tener esta visión del mundo para poder ahora descubrir los mecanismos de funcionamiento e interpretar el mundo a partir de ellos. ¿Cuál es esta visión del mundo? Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa capitalista. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, como igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo coincide con la declaración de la absoluta disponibilidad de todos los elementos del mundo para la acción humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.

En este cálculo de costos y beneficios, todos los insumos (y sus costos) están en un nivel de igualdad cuantitativa: tanto los insumos materiales como el tiempo de trabajo. Se pueden sustituir ilimitadamente unos por otros. Además, se engloba todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano en pie de igualdad con cualquier pieza de madera, los animales de carga, el agua (en caso de tener un costo monetario), los minerales como el cobre o el hierro, etc. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado aparecen los ingresos de la empresa, también en dinero. Según la composición de los insumos y técnicas correspondientes estos cambian, y por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. El mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios de los obreros, y si bien su remuneración sea cuantitativamente mucho mayor, la diferencia es solo cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es

medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica inaudita.

Se trata de una novedad histórica. Las sociedades anteriores a las sociedades modernas no eran capaces de hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su tendencia se torna universal, como por ejemplo, la crítica de la crematística en la filosofía de Aristóteles o en la crítica al interés en los escolásticos. Para estas sociedades existe un límite que no se puede franquear.

En el siglo XIX, muchas veces aparece la pregunta sobre por qué en la antigüedad de los primeros siglos europeos, no pudo surgir el capitalismo, si ya existía una generalización de las relaciones mercantiles, un derecho formal y un Estado constituido como Estado de derecho (para los helenos o romanos). Se propusieron varias hipótesis diferentes. La que tiene más acierto -según nos parece- es la respuesta de Friedrich Engels, quien argumentaba que la razón consistía en que no tenían todavía una praxis que considerara la igualdad humana formal. En este sentido, la esclavitud y la desigualdad eran generalmente aceptadas, lo que imponía un límite no franqueable, que excluía la posibilidad del capitalismo. Hay que ampliar el argumento, pero queda claro que lo que no había era **la visión de la disponibilidad completa del mundo para el cálculo de la utilidad**, lo que implica que tampoco había la visión del ser humano como un ser disponible sin ninguna diferencia cualitativa. La esclavitud sostenía esta diferencia cualitativa. No era posible explicar el ingreso del aristócrata como simple diferencia cuantitativa con respecto al costo de manutención de un esclavo.

Lo que explica el cambio que se ha producido desde el período de la Edad Media es el cambio a este respecto. Con el cristianismo, precisamente en su forma ortodoxa desde Agustín, se desarrolla esta nueva visión del mundo que permite el paso a la modernidad en el renacimiento de los siglos XIV a XVII. Efectivamente, en la teología de Agustín encontramos la primera formulación de un mecanismo de funcionamiento perfecto, que Agustín describe como la vida humana en el cielo

post mortem. El anticorporalismo cristiano resultante de hecho no es ningún anticorporalismo de por sí, sino una condena al cuerpo real en nombre de un cuerpo ideal, que es un mecanismo de funcionamiento perfecto para el alma. El cuerpo ideal es un cuerpo que obedece perfectamente a la voluntad del alma y con eso a la ley. Este mecanismo de funcionamiento perfecto tardó mil años en bajar del cielo a la tierra.

Este surgimiento de los mecanismos de funcionamiento da al cálculo de utilidad propia una nueva especificación. Surge ahora como cálculo de perfeccionamiento de estos mecanismos y este perfeccionamiento se llama *eficiencia*. Aparece como cálculo de eficiencia en función del perfeccionamiento del mecanismo de funcionamiento, que opera por medio del cálculo de costos y beneficios. Surgido desde la empresa económica, transforma toda la institucionalidad. Todas las instituciones son ahora mecanismos de funcionamiento por perfeccionar. No solamente la empresa, también el Estado, el club deportivo, las iglesias, los hogares familiares. Pero también cada individuo en sus relaciones con el mundo, quien ahora calcula sus posibilidades de vivir en términos de costo y beneficio y se transforma en *capital humano*.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga por sus obligaciones pecuniarias. Aunque la empresa sea de propiedad personal, el propietario del capital recibe sus ingresos “de la empresa”. Él firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. En caso de empresas de capital como sociedades anónimas esto es mucho más visible. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y por eso tiene “personería jurídica”.

El cálculo de utilidad del empresario es, en este caso, el cálculo de eficiencia de la empresa que él dirige, sea como ejecutivo o como propietario. Pero el sujeto del cálculo se desdobra. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad propia, pero lo

hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo aquel quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa al servicio de la empresa y su eficiencia, que maximiza su utilidad al maximizar la eficiencia de la empresa a la cual sirve y cuyo soporte es. Aunque sea empresario, no es dueño. Es servidor de la empresa con su cálculo de eficiencia. A través de este cálculo, la empresa da órdenes a su propietario y el propietario obedece. El cálculo de utilidad se ha transformado en una ley dictada por la empresa que subordina a todos, al propietario incluido. Cobra pleno sentido la advertencia de Marx: “... *aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*” (Prólogo a la primera edición de El Capital)-

Veamos ahora como esta visión del mundo aparece en la filosofía. Citemos primero a Wittgenstein, con su famosa conferencia sobre la ética del año 1929/1930:

"Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales..."

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en

*el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra."*¹⁰

Es inmediatamente evidente la visión del mundo que Wittgenstein presenta y que imputa a algún ser omnisciente. Él sabe lo que ve un ser omnisciente. Es evidente que se trata de la visión del mundo que habíamos ya comentado a partir de la contabilidad italiana. Es la visión del cálculo de utilidad y de la eficiencia. Parece que hay que hacerse filósofo para *no ver* eso y volverse ciego. Por otro lado, habla en tono muy elogioso de la ética, pero la declara como algo trascendental sin injerencia en el análisis de la realidad. La realidad para Wittgenstein es escueta, desnuda, pero más aun, es *banal*.

Si se ve el mundo de esta manera, tampoco hay ninguna diferencia entre un campo de exterminio como Auschwitz y una escuela, entre un tanque de guerra y un silo de trigo, entre un asesinato y la caída de una piedra. Todo, inclusive la filosofía analítica, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el *mal banal* presupone un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

Heidegger hace un análisis en el mismo sentido, pero mezclado con el horror que siente:

*"La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo como el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo como la producción de bombas de hidrógeno."*¹¹

A diferencia de Wittgenstein, Heidegger lo dice con cierto horror. Tiene hasta un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a tecnologías de ingeniería. Es el concepto de "Gestell", pero dice lo mismo que Wittgenstein, para quien se trata de la verdad del mundo. Desde su torre de marfil no se da cuenta siquiera de lo que dice.

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Paidós. Buenos Aires. 1989. p. 36/37 Cuando Max Planck dice: "Wirklich ist, was sich messen lässt" (real es lo que se puede medir) dice exactamente lo mismo que Wittgenstein aquí.

¹¹ Citado según: Farías, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus (Heidegger y el nacionalsocialismo)*. Con un prólogo de Jürgen Habermas. Fischer. Frankfurt a/M, 1989. S.376

A Heidegger muchas veces se le ha criticado por estas palabras. Sin embargo, nunca he visto una crítica a Wittgenstein cuando dice, de hecho, lo mismo.

El *positivismo jurídico* apunta en la misma línea. Lo que no está prohibido, es lícito, por tanto no es algo malo. Que algo sea considerado malo, es decisión humana arbitraria.

Hay una anécdota sobre Hegel. En una discusión, uno de los participantes le presentó la tesis de que lo prohibido es algo malo por el hecho de que está prohibido y que, por tanto, lo que no está prohibido nunca puede ser algo malo. Hegel le contestó: ¿asesinarías a tu padre si no fuera prohibido? Lo mismo tendría que decir Hegel a Wittgenstein.

El punto de vista desde la realidad banal no excluye de por sí la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad y de la eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin *ética del mercado*. Todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente, como parte imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias.¹²

Pero estas éticas son de funcionamiento y por tanto no pueden juzgar sobre los imperativos resultantes del cálculo de eficiencia y sus resultados. Son éticas del tipo de la *ética de la banda de ladrones*, de la cual habla Platón.

Zygmunt Baumann, en su libro *Modernidad y Holocausto* (1987) –lo considero el análisis más lúcido de este horror- interpreta los campos de exterminio levantados por el Nazismo alemán como mecanismos de funcionamiento en proceso de perfección. Hay una meta: producir muertos y eliminar sus cadáveres. Pero a la luz del cálculo de eficiencia no se pueden discernir metas: el asesinato no se

¹² Ver Hinkelammert, Franz: **Democracia y totalitarismo**. DEI. San José ver Parte II, Capítulo I: “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”.

distingue de la caída de una piedra. Pero el funcionamiento del mecanismo se puede discernir... para perfeccionarlo. Los técnicos se ponen a diseñar los planes, las empresas producen las instalaciones y el veneno, los trabajadores hacen su trabajo lo mejor que pueden. Hasta aparece una ética de funcionamiento del mecanismo de funcionamiento y Himmler, en sus discursos de Posen, de 1944, celebra el alto nivel ético de los S.S. que llevan a cabo el trabajo correspondiente.

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla del "mal banal". Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un burócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. No llega a analizar como lo hace Baumann la banalidad de un mundo visto desde el punto de vista del cálculo de eficiencia de un mecanismo de funcionamiento. Pero implícitamente está presente. Los gobiernos encargan armas de destrucción masiva, los técnicos las diseñan, las empresas las producen y los encargados las aplican. Todos lo hacen teniendo una ética intachable. Pero es una ética puramente funcional.

Pero todo funciona así: las empresas funcionan igual, si sus cálculos de eficiencia lo dictan. Talan la cuenca amazónica si da ganancias; pagan salarios de hambre si es posible; todo es eficiente y todo lo hacen con una ética intachable. Frente al juicio de hecho no hay diferencia entre asesinato y la caída de una piedra, tampoco entre el hambre de los hambrientos y el hambre de los automóviles para devorar como agrocombustibles los alimentos de los hambrientos. Siempre es intachable la ética de quienes lo hacen. Las empresas no hacen más que juicios de hecho. Su ética es ética funcional, la cumplen y se tranquiliza su conciencia. Maximizan sus ganancias, calculan la eficiencia y maximizan la utilidad. No hacen nada malo, todo es banal. No hay diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

23

Modernidad, razón mítica y Bienvivir.

El marco categorial de la modernidad es desarrollado como una razón mítica que sostiene su propia mística. Es la mística del progreso infinito, del crecimiento infinito, de la máxima eficiencia..., aunque la vida no pueda asegurarse. Por eso, es a la vez la mistificación de la muerte y del suicidio, es la razón mítica de la praxis de la muerte. Esta mística es no solamente la "cárcel de la poesía" (Hugo Ball), sino de toda la vida humana y por tanto, de toda la vida.

No se puede contestar a este marco categorial y a esta razón mítica si no es desarrollando otro marco categorial a partir de la afirmación de que **el sentido de la vida es vivirla y vivirla entre todos/as**. De esto resulta otra razón mítica y necesariamente tiene que aparecer: no hay interpretación de los hechos si no es en el marco de una determinada razón mítica. La pretendida objetividad de las ciencias empíricas igualmente parte de una interpretación dada por su razón mítica. Por eso, es válida la afirmación de que todo hecho es un hecho interpretado, pero hay que agregar: interpretado desde una razón mítica.

Para ilustrar este punto queremos hacer presente un artículo de *Le Monde Diplomatique*, en el que se analiza la posición defendida por el movimiento indígena de Bolivia. Tiene el título: "Equívocos y mistificaciones en torno de una deidad indígena andina. El fantasma del pachamamismo"¹³ Se trata de una crítica reveladora de esta posición:

"Sólo un país ha rechazado el Acuerdo Internacional de Cancún destinado a combatir el cambio climático: Bolivia. Antes que "los mecanismos de mercado" previstos por el texto suscrito en diciembre pasado, el presidente boliviano Evo Morales prefiere "un nuevo paradigma planetario para preservar la vida": la defensa de la Tierra madre, la Pachamama. Así se apela a una

¹³ *Le Monde Diplomatique* 18-02-11 - América Latina <http://www.monde-diplomatique.fr/> por Renaud Lambert.

tradición indígena que contribuiría a "descolonizar" la atmósfera ideológica.

Por su parte, la declaración final de Cochabamba –que critica duramente el modelo capitalista– sugiere que para poner un fin a la "destrucción del planeta", el mundo debe no sólo "redescubrir y volver a aprender los principios ancestrales y los modos de obrar de los pueblos indígenas", sino "reconocer la madre Tierra como a un ser vivo" y acordarle "derechos" propios. Una idea que suscitó la atención de una parte del movimiento antiglobalista."

Se nota el tono irónico del comentario. Al final del artículo se sentencia la condena de estas posiciones, y se la hace en nombre de la científicidad moderna expresada por un científico moderno y pro-socialista:

"Sensible a la urgencia de la crisis ecológica, el geógrafo David Harvey rechaza toda dicotomía entre sociedad humana y naturaleza. "Los seres humanos, como cualquier otro organismo – explica– son sujetos activos que transforman la naturaleza según sus propias leyes": la sociedad humana produce pues a la naturaleza de la misma manera que esta última determina a la humanidad. Pensar la transformación de tal o cual ecosistema implicaría, pues, no tanto defender los derechos de una hipotética 'madre Tierra' como modificar 'las formas de organización social que la han producido'"¹⁴

En este pasaje, David Harvey, como buen científico moderno, reduce todo el problema a un análisis en términos de un «mecanismo de funcionamiento». La "madre Tierra" la considera como una hipótesis, que además le parece sumamente insegura. La reducción a un mecanismo de funcionamiento es obvia: "la sociedad humana produce pues a la naturaleza de la misma manera que esta última determina a la humanidad." La considera como una respuesta y, por tanto, reduce la respuesta a un problema de funcionamiento de un mecanismo.

Pero la referencia a la "madre Tierra" no es ninguna hipótesis. Es un argumento de la razón mítica, que para un científico empirista por supuesto no es ningún argumento. Sin embargo, este argumento de la razón mítica boliviana contesta a

¹⁴ La cita proviene de: "The nature of environment: the dialectics of social and environmental change", The Socialist Register, Londres, 1993.

la razón mítica implícito en las argumentaciones de Harvey, quien no tiene consciencia de esta razón mítica que él también profesa. Es el argumento del progreso infinito con todas sus consecuencias y este mito resulta de una razón mítica que aplasta toda realidad.

Esta razón mítica del empirismo es la razón de los problemas que tenemos que solucionar y que este movimiento boliviano intenta solucionar. La posición de Harvey resulta contradictoria, y también ilusoria. Recurrir a la razón de la madre Tierra es la posición realista, no la de Harvey. Lo es, aunque todo el mundo hoy, y sobre todo el mundo que se considera científico, vive la ilusión de los hechos desnudos, de la objetividad sin subjetividad, de las “leyes científicas” sin marcos categoriales.

¿Por qué es mítico recurrir a la madre Tierra, pero no lo es recurrir al mito del progreso infinito? La pregunta hay que reformularla: ¿cuál mito es aliado de la defensa de la vida y de una ética de la vida?

Hemos interiorizado un *lavado de cerebro* de siglos y posiblemente de milenios, que nos hace pensar que el mito del progreso infinito es algo realista y el de la madre Tierra no lo es.

Ahora bien, no se trata de abolir el análisis del mundo a través de mecanismos de funcionamiento, este análisis es necesario. Pero hay que vincularlo con (y subordinarlo a) una acción basada en otra base mítica y ponerlo de esta manera en una posición de análisis auxiliar. Eso llevaría a considerar todo el conocimiento que hoy se denomina científico desde esta posición de ciencia auxiliar para el análisis de la realidad. Esta ciencia no nos trasmite lo que vivimos como realidad, pues es ciencia de empirias, no de realidades. Las ciencias empíricas ya ni siquiera pueden hablar de la realidad vivida. Si, en cambio, estas son presentadas como “el” análisis de la realidad misma y somos consecuentes con esto (¡racionales!), destruimos toda realidad. Hay un conflicto impostergable también a este nivel.

24

El Teorema de Imposibilidad de Arrow reconsiderado. ¿Es el bien común una búsqueda imposible?

◆—————◆
*¿Qué nos dice el Teorema de Arrow?*¹⁵

En la teoría de la elección social, el Teorema de Imposibilidad de Arrow (TIA) establece que cuando se tienen tres o más alternativas para que un cierto número de personas voten por ellas (o establezcan un orden de prioridad entre ellas), no es posible diseñar un sistema de votación (o un procedimiento de elección) que permita generalizar las preferencias de los individuos hacia una “preferencia social” de toda la comunidad; de manera tal, que al mismo tiempo se cumplan ciertos criterios “razonables” de racionalidad y valores democráticos. O en términos más sencillos: en ausencia de una unanimidad plena y bajo hipótesis que parecen razonables, el interés colectivo no puede existir.

Los “valores democráticos” (la dimensión valorativa del proceso de elección) que se exige cumplir son: no dictadura, universalidad de alternativas, eficiencia de Pareto, independencia de las “alternativas irrelevantes”, imposibilidad de expresar preferencias falsas.

Se supone además que los agentes económicos individuales son “**racionales**”, y por racionalidad se entiende la formulación usual de preferencias que son transitivas, reflexivas y completas. La transitividad y la completitud definen a un individuo calculador de sus propios intereses.

Así, la pregunta básica que se formula la teoría de la elección social es:

¹⁵ Este teorema fue demostrado por el premio Nobel de Economía Kenneth Arrow en su tesis doctoral *Social Choice and individual values*, y dado a conocer en su libro del mismo nombre editado en 1951. El artículo original, *A Difficulty in the Concept of Social Welfare*, fue publicado en *The Journal of political Economy*, en agosto de 1950. El teorema comenzó siendo una curiosidad y una paradoja dentro del marco teórico de la economía neoclásica (la imposibilidad de un orden social basado en el interés propio que cumpla con ciertos criterios básicos de democracia), pero terminó siendo la base de la moderna teoría de la elección social. En lo que sigue, evitaremos el formalismo axiomático que caracteriza a esta teoría, y en lo posible, el uso del lenguaje técnico.

¿Bajo qué condiciones resulta posible que las preferencias agregadas de un conjunto de individuos sean **racionales**, al tiempo que satisfacen determinadas **condiciones axiológicas**?

O en otros términos:

¿Es posible una “Función de Elección Social” que agregue todas las preferencias individuales y que el orden social resultante sea racional y democrático?

El resultado del Teorema de Arrow concluye (mediante una inapelable demostración por el método axiomático) que no existe ninguna regla de agregación de preferencias que tenga tales propiedades normativas deseables, a no ser que las preferencias sean impuestas por un “**dictador**”. Dicho de otra forma, ninguna regla de elección social puede satisfacer simultáneamente las cinco condiciones axiológicas indicadas¹⁶.

El Teorema de Arrow y la utopía de una “sociedad de mercado”: totalitarismo o caos.

Los axiomas de racionalidad y los valores democráticos que Arrow postula como deseables y razonables, definen en realidad una “sociedad de mercado” (con su correspondiente ética del mercado), es decir, una sociedad que se constituye (y se interpreta) a partir de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin, que es una racionalidad concebida a partir del individuo calculador, y donde las relaciones interpersonales son relaciones contractuales, esto es, relaciones voluntarias entre propietarios de cualquier cosa.

¹⁶ Ante este resultado tan pesimista se han sugerido diversos caminos para una “versión constructiva” de la teoría de la elección; desde un rediseño de la estructura axiomática (dentro y fuera del marco conceptual arrowiano) hasta un replanteamiento de la teoría de la justicia; pero en su versión inicial, y dado el marco institucional que pretende representar, los resultados del teorema se han mantenido incólumes. Simultáneamente, otros resultados “pesimistas” han surgido, como el teorema de Gibbard y Satterhwaite (una función de decisión social cuyo rango tenga al menos tres alternativas es **no manipulable** si y sólo si es dictatorial), o la paradoja del liberal paretiano de Sen (en cualquier sistema de elección social, para obtener una decisión colectiva con selecciones individuales independientes, es imposible satisfacer simultáneamente el criterio del óptimo de Pareto y un marco de “libertad mínima”).

Tenemos aquí la médula de la concepción burguesa de igualdad (y de libertad). En efecto, la igualdad burguesa es una igualdad contractual (no simplemente formal): somos iguales porque actuamos como individuos que pactamos contratos unos con otros y procedemos según esos contratos (los contratos obligan a actuar correspondientemente). Todos los intercambios son vistos en términos contractuales, todo es mercado: mercado de bienes, mercado de servicios, mercado de factores productivos, mercado de votos, mercado de afectos, etc.

Veamos caso por caso cómo los criterios de Arrow se refieren efectivamente a este tipo idealizado de sociedad:

Principio de no-dictadura: No existen individuos que determinen la ordenación de las preferencias sociales con independencia de las preferencias del resto. Es el ideal republicano (y en general burgués) de un orden democrático entendido como “elecciones libres”: voto universal, anónimo y secreto, con urnas impersonales. Su propósito es convertir la “elección social” en la suma de las decisiones individuales y el acto de votar en un acto privado. Es el elogio del sufragio universal y de las decisiones por mayoría (simple o calificada).

Dominio no restringido o universalidad. Se deben tomar en cuenta todas las combinaciones posibles de las preferencias individuales. El dominio privado es irreductible y en él sólo cuentan las preferencias. Aquí interesa resaltar que la condición de Arrow (siguiendo la tradición neoclásica) no hace distinción entre preferencias y necesidades, o mejor dicho, no existen necesidades, solo preferencias. Todos los juicios de hecho son del tipo medio-fin, y no existen juicios del tipo vida-muerte.

No imposición o Eficiencia (débil) de Pareto. La ordenación de las preferencias sociales depende de las ordenaciones individuales y no son impuestas por otros criterios, como la tradición o el azar. De nuevo, es el ideal burgués de la constitución de la sociedad a partir de la suma de los intereses individuales (el individuo propietario y calculador de sus intereses). Además, las ordenaciones son ordinales, no cardinales, lo que conduce a este criterio de comparabilidad muy

general (y estándar) como lo es el óptimo de Pareto, que es un criterio de estricta eficiencia formal desentendido de las relaciones interpersonales y de la justicia distributiva.

Independencia de alternativas irrelevantes. Todo lo que debe importar en el proceso de elección social son las ordenaciones relativas de pares de alternativas A y B. Esto es: i) las preferencias están dadas (no hay posibilidad de reordenamientos, por ejemplo, a través del debate y la deliberación), ii) no existen relaciones interpersonales directas (sólo relaciones indirectas, relaciones “de valor” –Marx), iii) si la sociedad no logra la unanimidad y se polariza, no hay posibilidad de acuerdos (que eviten, por ejemplo, una confrontación destructiva).

Principio anti-estratégico: con posterioridad a los trabajos seminales de Arrow, se descubrió que el TIA contiene implícita una ética funcional del mercado, resumida en el llamado “principio anti-estratégico”: no es posible expresar preferencias falsas, o sea, no es posible mentir (los contratos obligan). Los individuos profesan una estricta moral kantiana, se supone “hombres de honor”.

Estas cinco “condiciones electorales” y éticas definen el “proceso político” tal como lo entiende Arrow en su artículo de 1951. Así, el “proceso político” de la elección social arrowiana está regido por la misma racionalidad con que los individuos se comportan en el mercado. Individuos calculadores en lo económico y en lo político, por eso decimos que se trata de individuos inscritos en una **sociedad de mercado**.

Racionalidad: las preferencias de los agentes son transitivas, reflexivas y completas. Pero la clave de la racionalidad arrowiana es la transitividad, pues implica individuos calculadores.

Pero se trata más bien de un criterio de **consistencia en las decisiones** (individuos coherentemente egoístas), más que un criterio de racionalidad. Además, al no haber relaciones ni comparaciones interpersonales, tampoco existe “el interés por el otro”, por eso Sen llama a estos individuos calculadores, “tontos

racionales”, y busca una “base informacional” más rica que la provista por el cálculo utilitario.

Advirtamos que los individuos calculadores de Arrow no son simples consumidores, son “ciudadanos” con expectativas económicas y políticas, y con valores religiosos y culturales; pero este ciudadano es un ciudadano burgués que no limita su accionar calculador a los aspectos económicos, sino que potencialmente incluye todo el ámbito social (como luego intentará formular Gary Becker). Es un “ciudadano” en una sociedad de mercado.

Tenemos entonces este resultado: la imposibilidad de Arrow es en efecto válida para una “sociedad de mercado”, y es la percepción crítica más aguda (en la tradición neoclásica) de la imposibilidad de resolver, a través del mercado (como única institucionalidad), el conflicto entre la elección individual y la elección social (totalitarismo o caos). Es una “paradoja” para la teoría económica dominante, pues invalida el mito de la mano invisible.

¿En qué sociedad es posible el bien común?

El examen que hemos hecho del TIA nos permite sostener este resultado: una sociedad de mercado “democrática” es empíricamente imposible. Esto por cuanto, si es democrática, tiende al caos (rompimiento de la transitividad, surgiendo inestabilidades profundas), y sólo puede evitarse el caos recurriendo al totalitarismo.

Pero si el bien común no es alcanzable en una sociedad de mercado, ¿en qué tipo de sociedad es un proyecto posible? Creemos que la condición inicial es el reconocimiento del conflicto, no del conflicto entre los intereses particulares calculables que resultan de la teoría de la elección social o de la teoría de juegos, sino al conflicto entre el sistema institucional y los derechos humanos de emancipación. Veamos.

En un marco neoclásico o neoinstitucionalista el conflicto es considerado como un problema de “interdependencia estratégica”, en donde las decisiones de un individuo dependen y están relacionadas con las del rival. Pero nos interesa aquí otro tipo de conflicto y su reconocimiento como fundamento para el bien común. En los siglos XVII y XVIII el surgimiento del individuo autónomo es interpretado como una emancipación. Emancipación frente a la tradición, frente al despotismo monárquico, frente a la sociedad feudal, frente a los dogmas de la sociedad medieval y el catolicismo. Claro está, es la emancipación del individuo propietario que entiende ahora la igualdad como igualdad contractual, pero ciertamente es emancipación.

Pero con esta primera emancipación moderna surge un nuevo conflicto que brota desde el interior de la sociedad burguesa: es la demanda frente a los efectos indirectos (muchas veces no intencionales) de esta igualdad contractual, demanda que enfrenta estos efectos sin por ello abandonar la emancipación del individuo autónomo. Se trata de efectos discriminatorios que surgen desde adentro de la igualdad contractual y que –esto es importante–, no es violación de esta. En el interior de esta igualdad reaparece la dominación.

La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna, que es una lógica de compra-venta (en general, de intercambio entre valores equivalentes). Por medio de la compra-venta se transmiten poderes, y estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual.

El sentido de la emancipación tiene entonces que renovarse, para referirse ahora a la respuesta a este tipo de discriminación que se manifiesta dentro de la igualdad contractual y que adquiere múltiples dimensiones: discriminación en el contrato laboral (explotación); discriminación de la mujer, también producida en el interior de la igualdad contractual (desigualdad y estratificación por sexo, que no es simple residuo o herencia del patriarcado ancestral); discriminación por racismo (una desigualdad en relación con la propia igualdad contractual). Y más

recientemente vivimos una cuarta dimensión de este conflicto: el conflicto por la destrucción de la naturaleza. En este caso se trata igualmente de un conflicto entre la libertad/igualdad contractual y los afectados –aunque sean afectados indirectos-, en razón de las consecuencias sobre la vida humana debidas a las destrucción de la naturaleza.

Frente a estas tendencias, desembocamos en la necesidad de una ética del bien común. La relación mercantil, al totalizarse, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Esta amenaza la experimentamos. La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de las víctimas por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la naturaleza, por lo que esta ética resulta de la experiencia y no de una derivación a priori a partir de alguna supuesta naturaleza humana. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común.

Esta ética del bien común tiene como su norte **la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana**, que es criterio central de toda otra economía posible y surge en conflicto con el sistema. El bien común se destruye en el grado en el que toda la acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso tampoco el bien común se puede expresar como un cálculo de interés propio “a largo plazo”. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio, va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo “a largo plazo” desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable, como ocurre con el concepto institucionalizado de “desarrollo sostenible”.

La imposibilidad de Arrow deviene de la reducción de la persona humana al individuo burgués. Como individuo calculador de sus utilidades personales, este individuo no puede sino construir el sistema que desemboca en esta “jaula de acero” (Weber). Su construcción ocurre paso a paso por la reducción de las relaciones humanas a relaciones contractuales y por la transformación del

mercado en la principal relación social, que somete a todas las otras con tendencia a socavarlas. Siguiendo cada uno el cálculo de sus utilidades, el camino a la jaula de acero es un camino obligado. Siguiendo la lógica de este individuo, efectivamente no hay salida, no hay alternativa, excepto, totalitarismo o caos, y la imposibilidad arrowiana se impone.

El problema es entonces este: ¿Cómo fundar teóricamente los derechos del individuo autónomo al mismo tiempo que se asegure la emancipación frente a la discriminación implícita que la igualdad contractual conlleva? Solo en una sociedad que acepte y enfrente este conflicto originario es el bien común un horizonte posible.

Este reconocimiento implica la aceptación de este conflicto como legítimo e implica la renuncia a las soluciones únicas (mercado, Estado, “democracia”), con las cuales se quiere eliminar el conflicto (en realidad, multiplicidad de conflictos) para volver a crear una supuesta instancia capaz de determinar las soluciones. Es la ilusión, por ejemplo, de que la democracia permite sustituir estos conflictos por decisiones mayoritarias; pero también la democracia constituye una dominación y manipulación, como bien lo han dejado establecido algunas extensiones del Teorema de Imposibilidad de Arrow. Es la ilusión de la democracia occidental.

Hagamos una aplicación de la teoría del fetichismo de Marx partiendo del concepto de la empresa capitalista, para analizar el desdoblamiento de la realidad a partir de la institucionalización de las relaciones humanas en su forma social mercantil.

La mayoría de los idiomas establecen la diferencia entre “la fábrica” y “la empresa”. La fábrica es, estrictamente hablando, la única experiencia sensorial que podemos tener de una empresa. Se trata de una experiencia sensual y visible. La fábrica es una suma de edificios, máquinas, materias primas y seres humanos. En ella se producen productos, que también son visibles o que tienen texturas, sabores, sonidos, etc. Pero las fábricas no son las empresas. En el balance general de una empresa (activo, pasivo y patrimonio), la fábrica está en el lado de los activos, mientras la empresa es todo el balance. Como empresa ella es invisible. Por eso podemos señalar una fábrica mostrándola con el dedo o tocar cualquier parte de la misma con nuestras manos. Sin embargo, una empresa, en el sentido empírico, no la podemos experimentar, por lo tanto no la podemos mostrar ni tocar. Como todo orden institucionalizado, se encuentra fuera del mundo empírico.

Tampoco podemos ver un mercado, a pesar de que sabemos muchas veces dónde encontrarlo. Lo que vemos son los productos y los seres humanos que compran, venden o intercambian allí productos. Tampoco podemos ver el Estado, aunque podemos ver personas uniformadas y que golpean a manifestantes en una protesta popular. Sabemos que eso es una acción del Estado, pero de este hecho no tenemos ninguna experiencia empírica. Si no fuera así, el Capitán de Köpenick no habría sido posible¹⁷. No se puede asegurar que alguien represente al Estado,

¹⁷ El Capitán de Köpenick es la historia de un hombre que estaba cansado de vivir en la pobreza mientras veía como los políticos de su ciudad vivían de manera despreocupada gracias a las arcas

aunque lleve un uniforme. Siempre puede ser un Capitán de Köpenick, es decir, un impostor. Ni siquiera se puede experimentar el dinero empíricamente, ya que de un signo de dinero no se puede concluir que se trata efectivamente de dinero legal. Podría ya haber perdido su validez, o podría ser falsificado. Lo mismo vale para escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones, etc. No tenemos ninguna experiencia empírica del orden institucionalizado, sino solamente de los elementos empíricos materiales en los cuales descansa su existencia.

Detrás de todas las condiciones materiales empíricamente experimentables de estas instituciones existen sujetos, que son las instituciones mismas. Detrás del edificio de una escuela está el sujeto escuela como institución, detrás de las fábricas está la empresa, detrás del cuartel un ejército, detrás de la casa amarilla un Estado. Se trata de un mundo de fantasmas que nos quiere dominar. Porque si resulta cierto (como creemos), que la abolición de todo orden institucionalizado (la anarquía) es imposible; entonces también tiene que ser cierto que las condiciones de existencia de este mundo fantasmal son formas inevitables de la convivencia humana. Por tanto, de la inevitabilidad de la existencia del mundo institucional se pueden derivar, analíticamente, las normas de convivencia correspondientes, que son más o menos obligatorias, a menos que se esté dispuesto al suicidio colectivo.

Por eso, en las ciencias sociales necesitamos un concepto de la experiencia que vaya más allá de lo empíricamente experimentable. Los fantasmas institucionales no se puede experimentar con los sentidos, pero tienen que ser asumidos como parte del mundo experimental, si queremos que las ciencias sociales tengan sentido. Estos fantasmas tienen balances, presupuestos e incluso personalidad jurídica. Se los puede ofender, se les puede robar, se puede ablandar sus

municipales. **Wilhelm Voigt** había sido despedido de su trabajo como zapatero y las leyes de entonces no permitían que una persona sin permiso de trabajo pudiese residir en Berlín. A pesar de ello, se quedó y quiso dar un escarmiento a los miembros de la clase política. La mañana del 16 de octubre de 1906, Wilhelm Voigt, de 57 años, se vistió con un uniforme de capitán del ejército prusiano que había comprado de segunda mano y salió a la calle. Se dirigió hasta **Köpenick**, un pequeño suburbio de Berlín, y allí se puso al mando de un pelotón de soldados que efectuaban prácticas de tiro en una caserna. Hoy en día, **la vida e historia de este hombre se explica en todas las escuelas alemanas** como ejemplo de valerosa resistencia a un gobierno injusto.

corazones con lamentos. Hasta envían correspondencia. Cuando Siemens nos envía para Navidad una tarjeta con saludos navideños, estas tarjetas llevan la firma de alguna persona “en nombre de Siemens”. De esta manera deducimos que Siemens tiene una voluntad. Pero la orden de enviar la tarjeta no viene ni de la asamblea de accionistas, sino de Siemens, porque también la asamblea de accionistas actúa “en nombre de Siemens”, que es algo invisible y fantasmal.

Pero estos fantasmas son, por supuesto, productos humanos, aunque nadie los haya producido. Son comprensibles –entendidos en la tradición marxista– como productos no intencionales o indirectos de la acción humana. Pero el ser humano no puede no producirlos. Como tales pueden llegar a ser parte del mundo experimentado, aunque no los podamos experimentar por los sentidos; los experimentamos aunque sea por la cachiporra del policía. El tal llamado racionalismo crítico ha asumido esta explicación de las instituciones, pero nunca ha derivado de ella ni el primer paso de una teoría del orden institucional, es decir del orden de la propiedad y del Estado.

De esta manera resulta que el mundo experimentado de las ciencias sociales es doble. Un mundo empírico de las condiciones materiales de la posibilidad de los proyectos humanos, y un mundo cuasi empírico que resulta de los efectos no-intencionales de la acción humana intencional y cuya existencia hay que concluirlo porque se trata de un mundo invisible. Es el mundo de las formas sociales y de sus objetivaciones institucionales.

En el campo económico tenemos como claro ejemplo de esta existencia doble del mundo empírico la diferencia entre fábrica y empresa. El mundo empírico de la experiencia de las ciencias sociales está sometido a leyes de la necesidad y el mundo cuasi empírico está sometido a leyes de la inevitabilidad. En un sentido estricto, este mundo cuasi empírico es un mundo sobrenatural, metafísico; aunque eso no signifique que no se lo pueda experimentar. Por supuesto aparecen también pensamientos de abolición de este mundo sobrenatural, aunque estas aboliciones resultan imposibles.

Esta derivación de la existencia de este mundo sobrenatural –que podemos llamar con Hegel el “espíritu objetivo”– tiene muchos caminos. Una empresa, por ejemplo, no puede sonreír. Siemens no se puede reír porque es un fantasma. Sin embargo, un empresario puede reír, y eso es visible empíricamente. Muchas veces se puede concluir que a través de la risa del empresario se ríe la propia empresa. Ella tiene una muy buena salud y las ganancias desbordan. Por lo tanto sonríe, pero lo puede hacer solamente a través de la risa del empresario quien la representa en este mundo. Es lo que llama Marx la “máscara característica del capital”.

Pero otros llorarán. Si un obrero es despedido “con causa”, la empresa no asume la responsabilidad, porque «el empresario es a la empresa, lo que la empresa es al mercado». El mercado ha decidido que la empresa debe despedir al obrero. Aunque el mercado sea también un fantasma, realiza sin embargo tales decisiones. ¿Qué puede hacer, si eso no se puede cambiar? Por eso, quizás ahora no sonríe la empresa, sin embargo, los seres humanos lloran, sin presentar ninguna máscara característica de nada¹⁸.

Existe por tanto un mundo de experiencia que es metafísico, que da las normas de nuestro mundo empírico y lo domina. Es la ley como la cárcel del cuerpo, son los “dioses terrestres”¹⁹. Pero como la no- institucionalización es imposible, no la podemos abolir. Hagamos lo que hagamos, siempre vuelve. Por eso la pregunta puede ser solamente, ¿cómo y hasta qué punto se puede encadenar este dragón?

La respuesta de Marx es su “criterio de verdad” sobre el orden institucional: ¿hasta qué grado se trata al ser humano como el ser supremo para el ser humano? Y

¹⁸ En Costa Rica, un reciente movimiento de madres jóvenes aboga por extender el período de lactancia de 3 a 6 meses. Las cámaras empresariales dicen no objetar del todo el posible cambio en la ley vigente, pero advierten que menos mujeres serán contratadas en el sector privado, pues las empresas tendrán que apechugar con parte del financiamiento de los tres meses adicionales de lactancia. Las empresas quizás no sonrían, pero el mercado manda y los bebés lactantes llorarán.

¹⁹ Marx cita el Apocalipsis sobre el dinero como dios terrestre: “Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.” (Karl Marx, F.C.E., México, 1966, T. I., p. 50). Se podría añadir la siguiente cita: “...la tierra entera siguió maravillada a la Bestia. Y se postraron ante el Dragón, porque había dado el poderío a la bestia, y se postraron ante la bestia diciendo: ‘¿Quién como la Bestia?, ¿Y quién puede luchar contra ella?’” (Ap. 13:3-4).

hasta qué grado se haga depende de hasta qué grado se trata al ser humano como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este es el criterio para determinar hasta qué grado las instituciones son “dioses falsos”, fetiches. Cuanto más siguen su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son.