



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Hinkelammert, Franz J.; Mora Jiménez, Henry
Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 33, enero, 2009, pp. 39-49
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50903304>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida*

*An Economy Orientated Towards the
Reproduction of Life*

Franz J. Hinkelammert

Investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica.

Henry Mora Jiménez

Economista, Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

Este artículo explora la necesidad y posibilidad de construir una racionalidad que trascienda pero no necesariamente elimine la racionalidad instrumental. Dicha racionalidad se basa no en las preferencias del consumidor sino en las necesidades de las personas, no en cálculos económicos sino en una ética del bien común, que permita conservar y reproducir el circuito natural de la vida humana y de la naturaleza. Propone que para llegar a esta racionalidad se requiere de una crítica al fetichismo de la empírea, es decir, a esa imagen de realidad constituida únicamente por relaciones mercantiles. Todo esto apunta a contestar la pregunta sobre ¿cuál es la mejor sociedad?

Palabras clave: economía social, economía de la vida, razón instrumental, racionalidad reproductiva

Abstract

This article explores the need for and possibility of constructing a rationality that transcends –without necessarily eliminating– the instrumental rationality. This rationality is not based on the preferences of the consumer, but on people's needs; not on economic calculations but on the ethics of the common good that enable the conservation and reproduction of the natural cycle of human and natural life. This article suggests that in order to attain this rationality, a criticism of the logic of empirical fetishism is necessary; so too, is a critique of our understanding of reality constituted entirely by market relations. This requires an answer to one critical question: what kind of society do we really want?

Keywords: social economy, life economy, instrumental rationality, reproductive rationality

* El presente artículo es una versión autorizada por los autores en base a cuatro acápites del artículo “Por una economía orientada hacia la vida”, *Economía y Sociedad*, No. 22-23, Marzo-Diciembre 2003. Para un desarrollo más amplio, véase, de los mismos autores: *Hacia una Economía Para la Vida*, DEI, San José de Costa Rica, 2005.

El ser humano como sujeto necesitado: el circuito natural de la vida humana como punto de partida

El ser humano, en cuanto sujeto corporal, natural, viviente se enfrenta en primer término a un ámbito de necesidades. Siendo el hombre un ser natural, esto es, parte integrante de la naturaleza, no puede colocarse por encima de las leyes naturales; leyes que determinan la existencia de necesidades humanas, más allá de las simples “preferencias” (gustos) de la teoría económica neoclásica¹.

Estas necesidades no se reducen a las necesidades fisiológicas —aquellas que garantizan la subsistencia física, biológica de la especie—, pero obviamente, las incluyen. Se trata más bien de necesidades antropológicas (materiales, afectivas y espirituales), sin cuya satisfacción la vida humana sencillamente no sería posible.

Para “elegir” hay que poder vivir, y para ello hay que aplicar un criterio de satisfacción de las necesidades a la elección de los fines. Estrictamente hablando, el ser humano (sujeto corporal) no es libre para elegir, sino libre para satisfacer sus necesidades.

El que las pueda satisfacer en términos de sus preferencias forma parte de su libertad, pero necesariamente, ésta es una parte derivada y subordinada. Si hay necesidades, las pre-

ferencias o los gustos no pueden ser el criterio de última instancia de la orientación hacia los fines. El criterio básico debe ser, precisamente, el de las necesidades². Cuando estas necesidades son sustituidas por simples “preferencias”, el problema de la reproducción de la vida es desplazado, si no eliminado, de la reflexión económica; pero este es de hecho el problema fundamental de la praxis humana y el punto de partida de una *economía de la vida*³.

Independientemente de cuáles sean los gustos de una persona o de una colectividad, su factibilidad se basa en el respeto al marco de la satisfacción de las necesidades. La satisfacción de las necesidades hace posible la vida, la satisfacción de las preferencias puede hacerla más o menos agradable. Pero para poder ser agradable, antes⁴ tiene que ser posible.

Debemos, por tanto, analizar este problema a partir del *circuito natural de la vida hu-*

1 Una “relación de preferencia” expresa una elección entre bienes alternativos que otorgan distintos grados de satisfacción al consumidor. El problema es maximizar esta satisfacción o utilidad tomando en cuenta la restricción presupuestaria. Se trata además de una “utilidad abstracta” que no hace referencia al carácter concreto y determinado de los bienes y por tanto, supone una perfecta relación de sustitución entre ellos, supuesto absurdo en la inmensa mayoría de los casos. Y a pesar de que el punto de partida se dice ser “la escasez” (deseos ilimitados contra medios limitados), los efectos no-intencionales de la decisión sobre la vida humana y sobre la naturaleza no son tomados en cuenta más que como “externalidades”. Pero tales efectos no-intencionales suelen ser la clave para entender la realidad del mundo, no son solo simples efectos externos sobre terceros.

2 Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn clasifican las necesidades humanas, desde el punto de vista axiológico, en las siguientes categorías: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad. Y desde el punto de vista existencial en: *ser* (atributos personales o colectivos), *tener* (instituciones, normas, mecanismos, herramientas), *hacer* (acciones personales o colectivas) y *estar* (espacios y ambientes) (Max-Neef 1998:58-59). Agreguemos que algunas de estas necesidades (o sus satisfactores) son básicas (alimentación, vivienda, salud, educación) y deben quedar garantizadas a través del sistema institucional, mientras que la satisfacción de las restantes se logra mediante la relación subjetiva entre sujetos que comparten solidariamente la comunidad de bienes, haberes y saberes a disposición.

3 Elegir entre “alimento” y “entretenimiento” no se reduce a una mera cuestión de gustos o preferencias, sin poner en peligro la vida misma. El adicto que “prefiere” seguir consumiendo droga, aun renunciando a su alimentación, a su seguridad y a su vida afectiva, opta por la muerte. Pero una vez muerto ninguna otra elección es posible. En general, donde existen necesidades está en juego una decisión sobre la vida o la muerte, al decidirse sobre el lugar de cada uno en la división social del trabajo, en la distribución de los ingresos y en la posibilidad de satisfacer y potenciar tales necesidades. Por eso, nuestro punto de partida ha sido el sujeto de necesidades o el sujeto necesitado.

4 Este “antes” se refiere a una anterioridad lógica y no en un sentido temporal.

mana. Circuito o metabolismo que se establece entre el ser humano, en cuanto que ser natural (es decir, parte de la naturaleza), y su naturaleza exterior o circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla. En este intercambio entre el ser humano en cuanto naturaleza específica y la naturaleza externa a él (medio biótico y abiótico), la naturaleza, en general, es humanizada (o deshumanizada) por el trabajo humano. El trabajo es, por tanto, el enlace de este circuito entre el ser humano y la naturaleza (Hinkelammert y Mora 2001:122-123). Para entender y orientar la praxis humana dentro de este metabolismo, ciertamente es pertinente el desarrollo de una *teoría de la acción racional*, ya se trate de una “gestión de la escasez” (teoría económica neoclásica), o una “gestión de la sostenibilidad” (economía ecológica).

No obstante, una teoría de la acción racional, tal como la formuló inicialmente Max Weber y la retomara el pensamiento económico neoclásico, se reduce a una teoría de la relación medio-fin, en la cual subyace un criterio de racionalidad instrumental, propio del cálculo hedonista de utilidad (utilitarismo) y de las relaciones mercantiles (eficiencia formal). La reducción de toda reflexión teórica y de toda praxis humana a esta racionalidad instrumental medio-fin ha conducido a la humanidad a una crisis de sostenibilidad, que hoy amenaza inclusive su sobrevivencia y la de la propia naturaleza.

En efecto, la acción racional medio-fin, aunque necesaria en contextos parciales y acotados, resulta ser una acción que tiene un núcleo irracional, por lo que es necesario trascenderla, superarla, mas no abolirla. Hay que supeditarla a una racionalidad más integral de respeto al circuito natural de la vida humana, que llamaremos, *racionalidad reproductiva*.

Por eso, una teoría de la racionalidad humana tiene que analizar y desarrollar, no solo esta acción racional medio-fin, sino también la posibilidad de que la misma praxis humana pueda supeditar la lógica de la racionalidad

medio-fin a la racionalidad del circuito natural de la vida humana, en cuanto que racionalidad de la vida y de sus condiciones de existencia.

Sin embargo, esta posibilidad de una praxis humana allende la racionalidad medio fin, esto es una racionalidad reproductiva, presupone el reconocimiento de que la relación entre estas dos racionalidades es conflictiva. Por tanto, la simple ampliación de los criterios de la relación medio-fin no es capaz de asegurar esta racionalidad necesaria de la reproducción de la vida. Dada esta conflictividad, hace falta una mediación entre ambas, en la cual se reconozca a la racionalidad del circuito natural de la vida humana como la última instancia de toda racionalidad; ya que es ésta la que suministra el criterio de evaluación de la racionalidad medio-fin.

Sin embargo, esto a su vez presupone un reconocimiento anterior: el mutuo reconocimiento de los seres humanos como seres naturales y necesitados; ya que cada ser humano depende del otro, sustenta al otro, participa en el desarrollo del otro, comulgando de un mismo origen, de una misma aventura y de un mismo destino común. Sólo a partir de este reconocimiento del otro como ser natural, aparece la posibilidad de fijar el circuito natural de la vida humana como el condicionante de toda vida humana y, por consiguiente, también de cualquier institucionalidad.

Este es, por tanto, el punto de partida de toda reflexión económica, ya que sólo a partir de este reconocimiento del otro como ser natural y necesitado, el ser humano llega a tener derechos, y no es reducido a un objeto de simples opciones de parte de él mismo y de los otros.

El reconocimiento del ser humano como sujeto viviente, la corporalidad del sujeto, sus necesidades y derechos, han de ser el punto de referencia básico, fundamental, para la evaluación de cualquier racionalidad económica y de toda organización económica institucionalizada. Y no —como es la norma dominante—, la



eficiencia abstracta o cualquiera de sus derivaciones (competitividad, tasa de crecimiento, productividad, tasa de ganancia, “libertad económica”, modernización, etc.).

Economía de la vida y racionalidad reproductiva: reconocimiento de los valores de convivencia humana

Hemos señalado que el concepto de eficiencia formal, a partir del cual se deriva la estructura social del capitalismo y los valores de una ética funcional del mercado, conlleva a una acción social fragmentaria, a despreocuparse de las fuentes de creación de la riqueza y, por tanto, de su reproducción.

Alternativamente, la producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales, que las fuentes de ésta —el ser humano y la naturaleza— sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida. De lo contrario, el cálculo económico se convierte en un “cálculo de pirata” y los llamados costos de producción son en realidad costos de extracción⁵.

Según la economía neoclásica, lo que decide el cómo se han de producir los bienes en una economía de mercado, es resultado de la competencia entre los distintos productores en busca de beneficios. La competencia impulsa-

rá a las empresas a seleccionar las combinaciones de factores que les permitan producir un determinado bien a un mínimo costo. El problema es que el mercado no contiene en sí mismo ningún criterio intrínseco para que el empresario individual tome sus decisiones a partir del “costo de reproducción” y no del “costo de extracción”. Esta lógica extractiva es de hecho, la norma en las actividades productivas que se realizan en la base de los recursos naturales: agricultura, pesca, minería, caza, y forestal.

En el marco de la razón instrumental medio-fin, y de la realidad reducida a la empírea homogenizada por el trabajo abstracto, ciertamente se pueden hacer grandes negocios y conducir empresas exitosamente. Pero no se puede actuar racionalmente frente a las mayores amenazas contra la vida humana.

Desde el punto de vista analítico, la crítica al mercado totalizado y a las relaciones mercantiles en general conduce a la urgente necesidad de desarrollar una teoría crítica de la racionalidad reproductiva. Esto es, una teoría que permita una valoración científica, y no tautológica, del sistema de mercados, y que oriente una práctica económica en comunión con las condiciones que posibiliten la reproducción de la vida humana, y por tanto, de la naturaleza.

Pero esto conduce a la búsqueda de equilibrios que muchas veces la razón analítica, ya sea instrumental, ya sea dialéctica, no puede determinar. Por esta razón se vuelve necesario desarrollar también una ética del bien común, que opere desde el interior de la misma realidad, y que erija como valor supremo la defensa y el desarrollo de la vida humana misma.

Son los valores del respeto al ser humano, a la naturaleza y a la vida en todas sus dimensiones. Esta tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación del sistema y sus instituciones, en función de la reproducción de la vida humana. Dentro de esta perspectiva, la ciencia económica tiene que re-evolucionar hacia una

5 Esto se expresa en que el valor mercantil es siempre el valor del *producto producido* y no un valor que incluye o tome en cuenta, la reproducción de las condiciones de su producción (vida humana y naturaleza). La producción capitalista reduce las fuentes de toda riqueza en general; así, el ser humano y la naturaleza, al “trabajo” y a la “tierra”, esto es, a “factores de la producción”. Que solo el trabajo (uso o consumo de la fuerza de trabajo) cree un nuevo valor y que el valor de los medios de producción se pueda medir solamente a través del “valor-trabajo”, es una característica central del capitalismo. Si la producción capitalista se basara, no en el “valor-trabajo” sino en el “tiempo de vida” y si el valor de los medios de producción tomara en cuenta el “valor ecológico” de los elementos y “servicios” de la naturaleza empleados o requeridos en la producción, entonces el capitalismo no sería capitalismo.

economía de la vida. O al menos, ésta debe ser su conciencia crítica, ya que el análisis de todo sistema institucional debe incluir el análisis crítico de la negatividad.

No obstante, no se trata simplemente de nuevos valores ni de una valoración ética nueva del ser humano y de la naturaleza. En cuanto que el mercado, como mercado total, no tiene otro límite que su propia arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no se lo puede realizar, si no es en el ámbito estrictamente privado e individual. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no son calculables o resultado de algún cálculo.

De otra manera no se puede asegurar la eficiencia reproductiva. Sin embargo, límites de este tipo son valores, valores que aseguran la eficiencia reproductiva al limitar el espacio en el cual una decisión puede ser legítimamente tomada sobre la base de cálculos fragmentarios.

Pero estos valores no pueden resultar de ningún cálculo ni siquiera “a largo plazo”. Se derivan del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. Por tanto, existe una relación entre valores y eficiencia. Estos valores de convivencia humana no pueden surgir en nombre de la eficiencia ni someterse a ella. Su reconocimiento es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva y con ello, hacer posible la vida para el futuro.

El problema no es cómo eliminar el mundo de las abstracciones de la relación medio-fin, sino cómo interpelarlo para hacer prevalecer el mundo de la realidad; que es el mundo de los sujetos humanos concretos, corporales y, por tanto, un mundo de vida y muerte. No se trata de que la ciencia hable de la realidad y la ética hable de los valores, sino de recuperar la realidad a través de una recuperación de la ética.

Fue precisamente Karl Marx quien inició esta teoría de la racionalidad reproductiva y quien elaboró el marco conceptual para desarrollarla, aunque no logró culminarla. La ra-

zón de este relativo fracaso está en el hecho de que no enfocó la necesaria mediación conflictiva entre las dos racionalidades, sino que buscó la salida de esta praxis en la constitución de una sociedad sin relaciones mercantiles, es decir, sin este conflicto. Hoy, para nosotros, ha quedado claro que esta salida es una utopía más allá de toda factibilidad humana, más allá de la *conditio humana* misma. Pero hoy, más que nunca, hace falta continuar esta teoría de la racionalidad humana y llevarla a un desarrollo suficiente para enfrentar las tareas de la praxis humana, en el sentido de lograr que la vida humana sea sostenible en esta tierra⁶.

La urgencia no es vana. El mercado total no es una simple abstracción, tampoco una mera aspiración utópica de economistas y políticos neoliberales de salón. El actual proceso de globalización es una afirmación práctica, completamente fundamentalista, de una ley absoluta, que es la ley del mercado total. La afirmación absoluta de esta ley lleva a la amenaza de la propia vida humana.

6 Si hace falta elaborar hoy esta teoría de la racionalidad de la acción humana, es necesario también recurrir nuevamente a la teoría del valor de Marx. Sin embargo, si la acción racional es reducida a la acción medio-fin en el sentido de Max Weber, entonces la teoría del valor de Marx está de sobra. Weber reduce el circuito natural de la vida humana a una “racionalidad con arreglo a fines”. Esta reducción es la que, según el análisis del fetichismo que hace Marx, ocurre como resultado de la reducción de la economía a la producción mercantil. El instrumental teórico de Marx se desarrolla para poder demostrar esta reducción en la realidad y para criticarla en el pensamiento de los economistas, que toman esta realidad reducida como realidad última. Según Marx, y esta tesis es fundamental, la homogenización del mundo a partir del trabajo abstracto deja fuera de la realidad las condiciones más elementales del circuito natural de la vida humana, y lo destruye. Abstraer, como lo hacen las relaciones mercantiles, de este circuito natural de la vida humana es abstraer, y en última instancia destruir, las condiciones de posibilidad de la vida humana. La homogenización del mundo por el tiempo de trabajo crea una empiria que abstrae de la realidad del mundo. ¿Cómo argumentar este hecho sin recurrir a la teoría del “trabajo-valor” de Marx? No para encontrar allí todas las soluciones, pero sí para desarrollarla en la búsqueda de tales soluciones.

Desde los años 80 del siglo pasado el mercado total se encarna en una estrategia, en una política, incluso una política de Estado: la estrategia de globalización. Se trata de la globalización del sistema de dominación y de hegemonía, la globalización del poder total que conlleva a amenazas globales contra la sobrevivencia humana; con el agravante de que en esta estrategia contiene una lógica sacrificial. Esto cambia radicalmente el curso de la modernidad: ya no estamos fundamentalmente frente a una dicotomía entre capitalismo y socialismo ni entre capital y trabajo asalariado, sino frente a una entre mercado total y sobrevivencia humana. No sólo la amenaza de sobrevivencia de los excluidos, sino la de todos; aunque los excluidos la anuncian y la sufren más dramáticamente.

Esto es el sistema de globalización: un sistema de ley absoluta. Por consiguiente, amenaza la vida humana. Nuestra discusión actual con la globalización como ámbito de ley total, absoluta, conlleva entonces un problema humano: el de la vida humana amenazada. Y este ser humano que se enfrenta en nombre de la sobrevivencia humana a esta ley absoluta, es un ser humano que actúa como sujeto⁷.

7 Si alguien dice: "No quiero ser tratado como simple objeto", y se revela, habla en cuanto sujeto. Y si dice: "Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto", habla todavía a partir del sujeto viviente, pero ahora como sujeto reprimido. Pero cuando dice: "Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos", entonces ha renunciado a ser sujeto. La sociedad de mercado promueve típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, se presenta como libertad y salvación. La subjetividad de la cual hablamos es una subjetividad que se levanta como poder de elección y que reclama su *autonomía frente a la ley*, frente a la objetivación de las relaciones humanas, frente al curso legal de las cosas. Subjetividad como afirmación del sí mismo. Estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad europea, "[...] donde el 'sujeto' ensayará el experimento de convertir el 'mundo' en su imperio, de someter la realidad a su dominio y hacer de ella así un objeto de su posesión" (Fornet-Betancourt 2000:110). El sujeto de la relación sujeto-objeto, tal como Descartes la formula,

Pero la opción por la vida humana amenazada demanda una nueva solidaridad, aquella que reconoce que la opción por la vida del otro es la opción por la vida de uno mismo. El otro está en mí, Yo estoy en el otro. Es el llamado del sujeto, el grito del sujeto. En nombre de este sujeto, toda ley absoluta, y en especial la ley del mercado, debe ser relativizada en relación a la posibilidad de vivir. Esta ley puede ser válida sólo en la medida en que respete la vida, no es legítima si exige o conlleva a la muerte, al sacrificio de vidas, al cálculo de vidas.

La racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solo puede ser la racionalidad de la vida de todos, incluida la naturaleza; porque solo hay lugar para la vida humana si existe una naturaleza que la haga posible. Y esta racionalidad de la vida solo se puede fundar en la solidaridad entre todos los seres humanos.

Se trata de una solidaridad necesaria, pero no por eso inevitable. Se puede enfrentar el proceso destructivo del mercado total solamente disolviendo las "fuerzas compulsivas de los hechos", lo que únicamente es posible por una acción solidaria. Mientras que para el pensamiento neoclásico y neoliberal, la asociación y la solidaridad entre seres humanos es vista como una distorsión (pues, el equilibrio general competitivo exige agentes económicos atomísticos), para una economía de la vida son el medio para disolver estas "fuerzas compulsivas de los hechos".

Surge entonces como necesario un criterio de racionalidad de la praxis humana que no es otro que el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. Se trata de la referencia a la vida humana corporal y concreta como criterio fundamental del análisis de los sistemas y subsistemas sociales, de las instituciones parciales y totales y también, como el criterio metodológico de juicio sobre los dis-

es en realidad el individuo poseedor, en relación al mundo físico pensado como objeto.

tintos sistemas de conocimientos y teorías. En resumen, la reproducción de la vida humana como criterio de racionalidad y de verdad de toda acción y discurso humano. Filosóficamente podríamos decir: la afirmación de la vida es un principio material y no formal, pero además, universal⁸. Este criterio toma forma teórica a través de tres conceptos fundamentales:

- *El concepto de “conditio humana”*, a partir del cual se juzga el proceso de constitución del pensamiento científico y la metodología, tanto de las ciencias naturales como en las ciencias sociales y humanas. El uso de este concepto permite desarrollar una crítica radical de los conceptos trascendentales e ideales que han hecho posible la constitución de las más diversas teorías científicas, descubriendo su utopismo y, en algunos casos, su devenir en ideologías e incluso idolatrías.
- *El concepto de reproducción*, a partir del cual se juzga la posibilidad o imposibilidad, la sostenibilidad o no sostenibilidad de las formas sociales de organización de la vida humana. En otras palabras, se trata del análisis de la factibilidad en sus diversas dimensiones: trascendental, histórica, técnica, política, económica, etc.
- *La “vida humana” como “criterio de verdad”*. La vida humana en comunidad es el modo de existencia del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica. Todo enunciado o juicio tiene por referencia última a la vida humana.

De aquí resulta la búsqueda necesaria de consensos sociales que superen el maniqueísmo de la modernidad; en especial, la búsqueda de un consenso que permita estructurar la economía

y la sociedad en función de la sobrevivencia y el desarrollo de todos los seres humanos⁹. Porque, repetimos, no se trata de abolir el criterio de la racionalidad medio-fin, sino de reconocer que la condición de toda racionalidad medio-fin debe ser una racionalidad de la reproducción de la vida.

Mercado, planificación y circuito natural de la vida humana

Marx llegó al siguiente resultado en su crítica al capitalismo y a las relaciones mercantiles: la humanización del ser humano, el reconocimiento mutuo de los seres humanos como seres naturales y necesitados, y el consiguiente respeto por el circuito natural de la vida humana, se encuentran más allá de las relaciones mercantiles y de aquella empírea que nos refleja una imagen de la realidad impregnada por las relaciones mercantiles como su marco categorial. Por tanto, esta empírea hace invisible la realidad de la humanización/deshumanización del ser humano. Para develarla hace falta la crítica del fetichismo de esta empírea.

Sin embargo, si la humanización/deshumanización del ser humano apunta hacia algo más allá de las relaciones mercantiles —aunque no al futuro de un proyecto por realizar de sociedad sin mercado y sin Estado—, entonces, la humanización está detrás de la empírea como realidad por reivindicar. Esta reivindicación ciertamente está en conflicto con el mercado, pero sin poder disolverlo o reemplazarlo. Dejado a su movimiento inercial, la lógica del mercado total destruye al ser humano y a la naturaleza, por eso hace falta una actividad racional para reivindicarlos. La reflexión co-

8 La afirmación de la vida, en este sentido, no es cumplir con una norma. No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética.

9 Nos referimos a la sobrevivencia de todos los seres humanos, no a la de “la especie”; abstracción que le gusta a Hayek, para quien no se trata de que la gente viva, sino de que la especie sobreviva, lo que conduce lógicamente al “cálculo de vidas”. Al contrario de Hayek, una economía orientada hacia la vida clama por una sociedad en la que quepan todos y todas, incluida la naturaleza.

rrispondiente a esta actividad racional no puede ser un cálculo mercantil, y su racionalidad no puede ser una racionalidad medio-fin en el sentido de la teoría de la acción racional de Max Weber. Es más bien una respuesta a la irracionalidad de lo que Max Weber denomina la acción racional, es decir, una respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado.

Al tener que contar con la inevitabilidad del mercado, esta actividad racional hacia el respeto del circuito natural de la vida humana implica una multiplicidad de acciones de la sociedad civil, que tiene que arrastrar al propio Estado. Sin embargo, para poder ser eficiente, esta actividad racional no puede renunciar al medio de la planificación económica, ya que solamente ésta puede asegurar la universalización de las acciones de la sociedad civil e imponer límites efectivos a la lógica desenfrenada del mercado. Se trata efectivamente de una mediación –aunque se refiera a una relación conflictiva– que tiene que aceptarse e interpelarse para que no sea abolido ninguno de los dos polos.

Esta mediación solamente llega a tener contenido, si se articula conforme a la necesidad de integrar el mercado con el circuito natural de la vida humana. A esto también llevaría el análisis de Marx, si introducimos el hecho de que las relaciones mercantiles se originan en la fragmentariedad de la acción humana, que es resultado de una *conditio humana*.

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

Por tanto, es necesaria una actividad constante de formulación y reformulación de las relaciones sociales de producción. Eso implica una definición constante de la relación mercado/planificación. Eso presupone la des-utopización del mercado y de la planificación, para que ambos sirvan a los criterios de racionalidad que resultan de la exigencia del respeto al circuito natural de la vida humana. Resulta entonces, que solamente el reconocimiento de este circuito, como última instancia, tanto del mercado como de la planificación, es capaz de des-utopizar ambos elementos.

Reproducción de la vida humana, utopía y libertad

Plantearse la pregunta por la sociedad alternativa que queremos nos lleva de inmediato a una pregunta fundamental de la política y de la filosofía política: ¿cuál es la mejor sociedad posible? Tomás Moro, en *Utopía*, Francis Bacon en *La nueva Atlántida* y Tomás Campanella en *La ciudad del sol*, fueron los primeros teóricos del Renacimiento y de la Modernidad que intentaron responder esta pregunta, aunque ya Platón lo había hecho en la Antigüedad Clásica en *La República*, su obra maestra. No obstante, la búsqueda de una sociedad perfecta suele convertirse en una trampa, e incluso, en el camino al totalitarismo.

En primer lugar, una respuesta a secas a la pregunta ¿cuál es la mejor sociedad posible?, no es posible, por cuanto necesitamos un referente acerca de “lo mejor posible”. Esta referencia no la podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque no contendría un criterio de factibilidad. No podemos formular deberes ni modelos de sociedad sin antes determinar este marco de factibilidad.

Entonces, cualquier imaginación sobre la mejor sociedad posible tiene que partir de un análisis de “la mejor sociedad concebible”. Luego, la mejor sociedad posible aparece como una anticipación de la mejor sociedad concebible.

El contenido de lo posible es siempre algo imposible que no obstante da sentido y dirección a lo posible. Y la política es el arte de hacer progresivamente posible lo imposible. Podemos partir de este análisis para replantear la contraposición tradicional entre socialismo y capitalismo, lo mismo que para evaluar la factibilidad de cualquier propuesta de sociedad perfecta; ya se trate de una sociedad comunista, una sociedad anarquista (sin instituciones) o una sociedad de mercado total (competencia perfecta).

Tomemos el ejemplo de la contraposición entre socialismo y capitalismo, que en gran medida sigue vigente en el debate teórico. Y tomemos a dos de sus principales representantes: Carlos Marx y Max Weber. Sin duda, Marx parte de una afirmación enteramente relevante: la afirmación de la vida humana concreta, corporal, y no de ningún antropocentrismo abstracto. Piensa esta afirmación en términos de una plenitud que describe como “reino de la libertad” o comunismo, y en relación a ella concibe la sociedad socialista a la que aspira como una aproximación o anticipación en términos de “lo mejor posible”. La conceptualización de tal plenitud es absolutamente radical, mientras que la sociedad por hacer aparece más bien como una sociedad factible que se realiza “lo más posible”.

Weber, en cambio, ve con toda razón que este reino de la libertad es imposible, utópico, y lanza su crítica contra el mismo. Constata, con razón, que la abolición de las relaciones mercantiles —que Marx considera como parte de lo posible— cae en el ámbito de lo imposible. Sin embargo, en su propio análisis, Weber sigue el mismo esquema que le critica a Marx.

En efecto, afirma que precisamente el capitalismo sí puede asegurar la reproducción material de la vida humana; pero como no puede sostener esta afirmación en términos empíricos, la concibe también en términos de una plenitud capitalista imposible; concepto que toma de los primeros análisis neoclásicos

del equilibrio general de los mercados. A este tipo de utopías podemos llamarlas *utopías trascendentales*. Esta es la utopía del comunismo, la utopía del anarquismo, la utopía neoliberal del mercado total.

Ahora bien, cualquier propuesta de sociedad que se relaciona con una plenitud perfectamente imposible, se distorsiona a sí misma desde el momento que considera su realización fáctica como pasos hacia aquella infinitud en relación a la cual ha sido concebida. La historia del siglo XX fue abundante en proyectos de construcciones utópicas con consecuencias desastrosas para el ser humano y la naturaleza.

El horizonte utópico de la praxis humana es, sin duda, un elemento central y esencial de esta praxis; pero el mismo no puede formularse a partir de una sociedad perfecta, que se puede alcanzar a través de una aproximación cuantitativa calculable (aproximación asintótica), como si se tratara de una relación medio-fin. Al intentar este camino, transformamos el problema de la búsqueda de una mejor sociedad en un problema de progreso calculable, proceso que llega a ser destructivo al menos por tres razones: a) porque destruye toda la vivencia de la sociedad humana en este camino ficticio hacia la realización de la sociedad perfecta, b) porque elimina todo lo que no parece compatible con este progreso calculado, y con eso, se elimina prácticamente la realidad y c) porque promete la utopía a condición de renunciar a toda crítica, a toda resistencia. La utopía llega a ser el poder destructivo absoluto. Destruye la realidad, porque si esta no es compatible con los términos de la sociedad perfecta, entonces esta se tiene que eliminar, incluso de las ciencias empíricas.

La realidad sólo se percibe como *empírea* cuantificable, una abstracción que sustituye a la realidad en nombre de las ciencias empíricas. Sin embargo, la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir y lo que se necesita para vivir: la natura-

leza y la convivencia humana¹⁰. Para volver a esta realidad, el punto de partida sólo puede ser la reivindicación del ser humano como sujeto, que insiste en sus necesidades y en sus derechos, en conflicto con la lógica propia de los sistemas institucionales. No se trata sólo de un conflicto de clases, sino fundamentalmente, del conflicto entre la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas.

Por tanto, debemos plantear la referencia utópica de otra manera. La utopía es una fuente de ideas sobre el sentido de la vida, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes. Para no invalidar esta pretensión, la utopía jamás debe convertirse en un fin por realizar, ni siquiera de manera asintótica. La utopía no debe transformarse en *societa perfecta* que rige y que se impone sobre la realidad, y sobre la voluntad de todos. La utopía es más bien una especie de “idea regulativa”, en el sentido kantiano del término (nos referimos al Kant de *Crítica de la razón pura*). Solamente como tal, la utopía no llega a ser nuevamente una cárcel, un muro o un campo de concentración, sino una fuente de vida y de esperanza. Esta es la *utopía necesaria*.

Podemos ahora intentar responder a la pregunta de partida sobre “la mejor sociedad posible”. No se trata de realizar lo utópico como tal, sino de aspirar a un estado, siempre en revolución, que aún no existe, pero que es deseable y posible de realizar. Hoy, el realismo político, o la política como arte de hacer posible lo imposible, tiene que proponerse un mundo, una sociedad, en la cual cada ser humano pueda asegurar su posibilidad de vida dentro de un marco que incluya la reproducción de la

naturaleza, sin la cual la propia reproducción de la vida humana no es posible.

La libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida. En cambio, las “máquinas de libertad” (automatismo del mercado, leyes de la historia), prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes. No admiten ninguna “sujeción” del ser humano, que es transformado en una parte del engranaje de la “máquina de libertad” (David Friedman 1989). Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar la ley en función de las necesidades de la vida.

La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste precisamente en poder someterla a las necesidades de los sujetos. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica necesariamente la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. La ley vale solamente en el grado en el cual no impide este reconocimiento mutuo.

Veamos, a manera de ejemplo, el caso de la “libertad del consumidor”. Las relaciones mercantiles capitalistas interfieren de una determinada manera en la espontaneidad del consumidor, deformándola. Reemplazan la orientación hacia los valores de uso por otra basada en los valores de cambio y en la ganancia¹¹. El consumidor pierde así su libertad. Reivindicarla significa interpelar, enfrentar y supeditar a las mismas relaciones mercantiles, en la medida en que se comporten como destructoras de la espontaneidad y, por tanto, de la libertad¹².

10 Este concepto de realidad como condición de la posibilidad de la vida humana está generalmente ausente en las ciencias empíricas. Estas tienen una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida a partir de la realidad pero abstrayendo el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Se trata entonces de una “realidad pura”, de una empírea. En las ciencias sociales, seguramente la economía es la que ha llevado más lejos la construcción de esta empírea: la economía de los neoclásicos es “economía pura”.

11 Esta interferencia ocurre en todos los modos de producción, pero se vuelve predominante en la producción mercantil, ya que en esta ocurre también la predominancia de la especificación de la necesidad a través de las relaciones de producción.

12 Con respecto al papel de los medios de comunicación, una dicotomía similar surge entre “libertad de opinión” y “libertad de prensa”.

Una economía de la vida juzga a la libertad humana a partir de sus posibilidades de vida o muerte: el ejercicio de la libertad es solamente posible en el marco de la vida humana posibilitada. Su punto de partida es el análisis de la coordinación del trabajo social y de los criterios de factibilidad de las múltiples actividades humanas, necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia y el desarrollo de todos, a partir de una adecuada satisfacción de las necesidades humanas. No se dedica al análisis de instituciones parciales —empresas, escuelas, sindicatos, etc.—, ni de instituciones globales —sistemas de propiedad, mercado, Estado—, sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales éstas instituciones se insertan. Porque en cuanto tales, deciden sobre la vida o la muerte del ser humano y, de esta manera, sobre la posible libertad humana.

Bibliografía

- Dussel, Enrique, 1993, “Hacia una Ética de la liberación ecológica”, en *Economía informa*, No. 219, UNAM, México.
- Fornet-Betancourt, Raúl, 2000, *Interculturalidad y globalización*, IKO-DEI, San José de Costa Rica.
- Friedman, David, 1989, *The Machinery of Freedom*, Open Court, Chicago.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry M. Mora, 2001, *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, DEI, San José de Costa Rica.
- Marx, Carlos, 1973, *El Capital. Crítica de la economía política*, F.C.E., México.
- Max-Neef, Manfred y otros, 1998, *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Editorial Nordan-Comunidad, Barcelona.
- Van Hauwemeiren, Saar, 1999, *Manual de Economía Ecológica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Weber, Max, 1964, *Economía y Sociedad*, F.C.E., México.