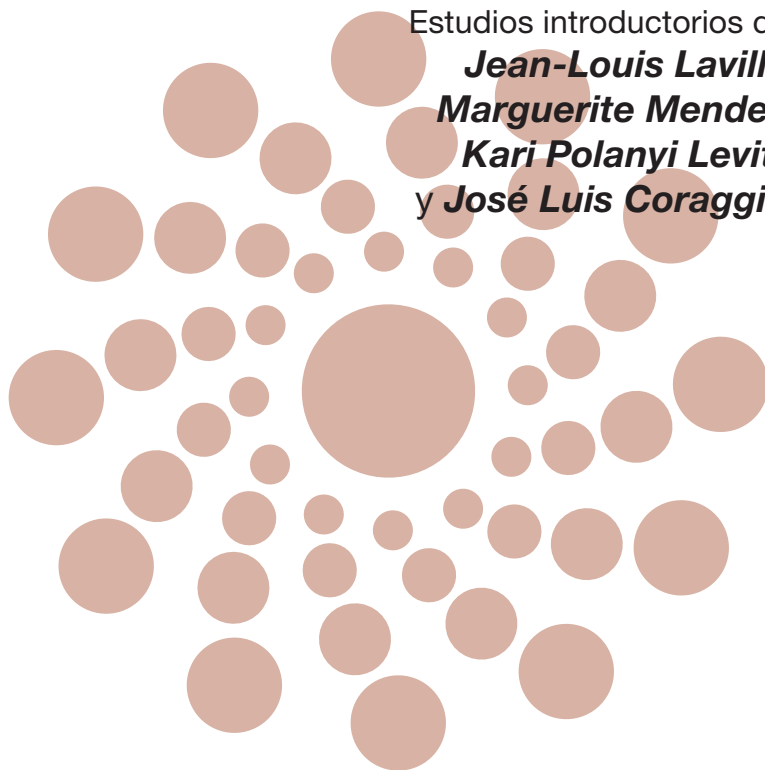


Textos escogidos

Karl Polanyi

Estudios introductorios de
Jean-Louis Laville
Marguerite Mendell
Kari Polanyi Levitt
y **José Luis Coraggio**



CLACSO



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Textos escogidos

Karl Polanyi

Con estudios introductorios de
Jean-Louis Laville, Marguerite Mendell y Kari Polanyi Levitt
y José Luis Coraggio

Textos escogidos



CLACSO



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Textos escogidos / Karl Polanyi ... [et.al.]. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2012.

352 p. ; 22x15 cm. - (Lecturas de economía social; 3)

Traducido por: Gabriela Ventureira y Ana C. Gómez

ISBN 978-987-630-132-9

I. Economía. I. Polanyi, Karl II. Gabriela Ventureira, trad. III. Gómez, Ana, trad.

CDD 330

Fecha de catalogación: 09/08/2012



CLACSO

© De la presente edición Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168| C1101AAX | Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 0875 | Fax [54 11] 4305 0875 | e-mail clacso@clacso.edu.ar | web

www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)



Universidad Nacional
de General Sarmiento 

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7578

ediciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar/ediciones

Textos seleccionados y presentados por José Luis Coraggio, Margerite Mendell, Kari Polanyi Levitt y Jean-Louis Laville.

Traducidos del inglés y el alemán por Gabriela Ventureira y Ana C. Gómez, con cuidado editorial de José Luis Coraggio

Diseño de colección:

Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS

Alejandra Spinelli

Corrección: Gabriela Laster

ISBN: 978-987-630-132-9

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

Reconocimientos 9

PRIMERA PARTE: KARL POLANYI Y SU OBRA

Actualidad de Karl Polanyi / *Jean-Louis Laville*13

Karl Polanyi: su vida y época / *Marguerite Mendell y Kari Polanyi Levitt*21

Karl Polanyi y la otra economía en América Latina / *José Luis Coraggio*47

SEGUNDA PARTE: LOS ENSAYOS DE KARL POLANYI

LAS INSTITUCIONES Y LAS IDEAS EN LA INVESTIGACIÓN DE LAS ECONOMÍAS EMPÍRICAS

El lugar de las economías en las sociedades (1957) 83

La economía como proceso instituido (1957)87

Aristóteles descubre la economía (1957)..... 113

Feudalismo primitivo y feudalismo de la decadencia (1950) 143

Marxismo e historia económica (comentario a Maurice Dobb) (1947) 151

Comerciantes y comercio (1951) 155

Semántica de los usos de la moneda (1957) 171

CAPITALISMO Y DEMOCRACIA

Economía y democracia (1932) 197

La esencia del fascismo (1935) 203

El fascismo y la terminología marxista (1934) 231

El marxismo redefinido (1934) 235

Marx sobre el corporativismo (1934-1937) 241

El cristianismo y la vida económica (1934-1937)	251
Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social (1937).....	261
¿DETERMINISMO O LIBERTAD?	
¿Capitalismo universal o planificación regional? (1945)	273
El significado de la democracia parlamentaria (1944-1945).....	283
Nuestra obsoleta mentalidad de mercado (1947)	293
Sobre la creencia en el determinismo económico (1947)	309
Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?	317
La libertad y la tecnología (1955)	327
La máquina y el descubrimiento de la sociedad (1957)	333
La libertad en una sociedad compleja (1957)	337
La sociedad opulenta según Aristóteles (1959)	343

Reconocimientos

La difusión en español de esta selección de ensayos de Karl Polanyi, en el contexto de la realización en la Universidad de General Sarmiento de la Doceava Conferencia Internacional Karl Polanyi “Karl Polanyi y América Latina”, es una respuesta al interés creciente por su pensamiento en esta región.

Esta publicación ha sido posible por la generosa autorización de Kari Polanyi Levitt, presidente honoraria del Instituto de Economía Política Karl Polanyi de la Universidad Concordia en Montreal. Su directora, Marguerite Mendell, puso a nuestra disposición los originales y nos dio un afectuoso apoyo y consejos indispensables a lo largo del trabajo de preparación del volumen. Jean-Louis Laville participó en la selección de los ensayos y fue un promotor decidido del proyecto de difusión de estos trabajos para el público de habla hispana. Los tres contribuyeron con valiosos aportes para la comprensión cabal de la obra de Polanyi. Ana C. Gómez, coordinadora administrativa del Instituto, resolvió muchos problemas y contribuyó decididamente con su conocimiento experto sobre los trabajos archivados del Instituto.

La lectura de estos y otros ensayos en la edición francesa: *Essais de Karl Polanyi* (Éditions du Seuil, París, 2008) fue un paso necesario que inspiró la decisión de emprender esta publicación en español.

La enriquecedora incorporación de este volumen a la Colección Lecturas de Economía Social no hubiera sido posible sin el apoyo institucional y financiero del Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Las traducciones de las introducciones son resultado del trabajo entusiasta de Ana C. Gómez y las de los ensayos estuvieron a cargo de ella y de Gabriela Ventureira, todas a nuestro cuidado.

Vaya nuestro agradecimiento a las personas e instituciones mencionadas.

José Luis Coraggio
Director académico
Maestría en Economía Social
Universidad Nacional
de General Sarmiento

**PRIMERA PARTE:
KARL POLANYI Y SU OBRA**

Actualidad de Karl Polanyi*

JEAN-LOUIS LAVILLE

La importancia actual de la obra de Karl Polanyi se relaciona con su enfoque institucional de la economía. Por economía se designa la satisfacción de las necesidades humanas que supone la interacción entre los seres humanos y con el medio natural y es el objeto de una conformación por las instituciones en cada sociedad.

Polanyi, Marx y Weber

Según él, el análisis científico debe apoyarse en las relaciones entre economía y sociedad. En eso coincide con Max Weber, pero refuta la idea del carácter ineluctable de la racionalización formal de la existencia social así como del desencantamiento del mundo. Su posición epistemológica recurre entonces a la historia, lo que lo aproxima a los economistas heterodoxos y a Karl Marx, del cual rechaza la orientación materialista y las interpretaciones deterministas. En resumen, Polanyi pone el acento sobre la transformación recíproca de las instituciones y los individuos, lo que explica su atención a los “procesos de institucionalización de la democracia económica”. Aunque tomando distancia a la vez del pesimismo resignado de Weber y del voluntarismo mesiánico de Marx, Polanyi nos proporciona, a semejanza de esos autores, una de las principales teorizaciones de envergadura en las ciencias sociales,

* Este trabajo toma algunos elementos de “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina”, incluido en Alain Caillé, Jean-Louis Laville, Cyrille Ferraton y José Luis Coraggio (org.), *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2009.

nutrida de inquietud respecto a las tentaciones autoritarias y de esperanza en la potencialidad de democratización.

Es por tanto más importante hoy dado que muchos de sus desarrollos en los textos que siguen van al encuentro de ideas contemporáneas.

Así, su trabajo sobre Grecia subraya que la emergencia del mercado y la invención de la democracia no están vinculadas. Al contrario de lo que se ha venido repitiendo durante las últimas décadas del siglo xx, la extensión del mercado y de la democracia no proceden de un mismo movimiento y el relato que insiste en la relación entre las dos es ideológico.

Su avance comparativo constituye así una reacción contra el etnocentrismo que estipula que todos los mercados que han existido han surgido de un accionar racional orientado a la maximización del beneficio. Según Polanyi, tal racionalización oculta la diferencia entre los mercados sometidos a reglas institucionalizadas y relegadas a ciertos dominios de actividad, y una organización propia a la modernidad que es el sistema de mercado, en el cual la afectación de los recursos obedece a una lógica capitalista y los mercados son articulados entre sí de forma de constituir una esfera dotada de propiedades autorreguladoras. Es el sistema de mercado el que constituye una amenaza y puede suscitar una regresión totalitaria como en los años treinta.

Un cambio institucional tendiente a una democratización no puede surgir más que por un cuestionamiento de los preceptos fundamentales de la mentalidad de mercado. Pero tal cambio supone la renuncia a la ilusión de una transformación centralizada, gobernada por un poder panóptico. La disputa con los dogmas dominantes debe estar apoyada por prácticas sociales que visibilicen otras lógicas, ciertamente dominadas pero presentes en la realidad. Entonces, en palabras de Marcel Mauss, a los poderes públicos les toca realizarlas. Los órganos de la democracia representativa no pueden generar el cambio, pueden sostenerlo, confortarlo, consolidarlo, legitimarlo.

Los distintos textos presentados en este volumen permiten apreciarlo: el aporte de K. Polanyi a la antropología económica es considerable. Pero en este prólogo quisiéramos subrayar otro aspecto de su obra: su virtud heurística en el enfoque de la dinámica de las sociedades contemporáneas. No se puede limitar a Polanyi, como tampoco a Mauss, al análisis de las sociedades antiguas. Los temas del encastramiento y del pluralismo son los que sintetizan la especificidad de su contribución a los debates actuales y futuros. Para poder apreciarlo cabalmente, se requiere una lectura más simbólica que realista de sus escritos.

Encastramiento: la originalidad de Polanyi

Este concepto, presente en la obra de Polanyi, fue popularizado por Mark Granovetter. Y la dificultad remite precisamente al hecho de que el uso que ha hecho se acompaña de un desplazamiento. La hipótesis que sostenemos es que

la lectura de Polanyi permite enriquecer la reflexión sobre las relaciones entre economía y sociedad, tema central de la sociología económica fundacional, que ha sido algo desplazado por una perspectiva microsociológica, característica de la nueva sociología económica en su versión granovetteriana. Para confrontar las dos acepciones, retomemos primero los famosos argumentos de Granovetter para luego compararlos con los de Polanyi.

La economía ortodoxa, incluso en los desarrollos recientes del neoinstitucionalismo, cuando considera las instituciones existentes bajo el prisma de elecciones realizadas por razones de eficacia, remite al utilitarismo. Según Granovetter, la sociología económica cuestiona con razón este funcionalismo que desestima el análisis detallado de la estructura social, que es central para entender la génesis de las instituciones. Lejos de ser la única solución que se impone para los problemas relativos a la eficiencia, ellas son el fruto de la historia humana y están sometidas a la contingencia histórica. No se puede, por lo tanto, comprender realmente una institución sin estudiar el proceso histórico del que resulta. Distintas trayectorias históricas son posibles en los orígenes de una institución, y esta es el resultado de la cristalización de algunas relaciones personales particulares.

Para Polanyi, se trata de abordar una cuestión más amplia: la tensión entre modernidad democrática y economía. Según él, la economía asimilada al mercado autorregulador induce el proyecto de una sociedad enraizada en el mecanismo de su propia economía. La economía de mercado, cuando no tiene límites, conduce a la sociedad de mercado en la que este se engloba y es suficiente para organizar la sociedad; la búsqueda del interés privado garantiza el bien público obviando la deliberación política. La irrupción de esa utopía de un mercado autorregulador es lo que distingue la modernidad democrática de otras sociedades humanas en las que han existido elementos de mercado sin que se buscara erigirlos en sistemas autónomos. Sería vano, entonces, polemizar sobre la fecha de una fase histórica de sociedad de mercado –punto sobre el cual algunos autores han centrado sus críticas–, ya que poco importa que tal período haya o no existido. El mensaje esencial de Polanyi es otro, radica en la identificación de un doble movimiento que caracteriza la economía en el marco de la modernidad democrática: un primer movimiento expresa la tendencia al desencastramiento por parte de una economía restringida al mercado autorregulador, a lo que responde un segundo movimiento que expresa la tendencia inversa al reencastramiento democrático de la economía.

La reactualización de la utopía de la sociedad de mercado en un contexto de neoliberalismo activa la primera tendencia. La amplitud de la réplica democrática resulta crucial para el devenir de la democracia; en su defecto, sería ineluctable el enfrentamiento entre “Mc World” y “Djihad”, retomando los términos metafóricos de Barber.¹ La globalización del mercado, y su extensión

1 Benjamin Barber, *Djihad versus Mc World. Mondialisme et intégrisme contre la démocratie*, París, Desclée de Brouwer, 1996.

a ámbitos que no incluía anteriormente, tendría como corolario la progresión del integrismo religioso. Si el riesgo es real, y lo confirman hechos dramáticos, es porque la perspectiva de la sociedad de mercado ya se ha revelado incompatible con la democracia durante los siglos xix y xx. Como lo enseña el estudio histórico, cuando la visión económica del mundo pasa a convertirse en un fin en sí mismo niega a los procesos democráticos el derecho de definir un sentido y un proyecto humano.

Se desprende de esta problematización una clarificación teórica: para Polanyi, la economía comprende el conjunto de las actividades derivadas de la dependencia del hombre en relación con la naturaleza y con sus semejantes. El encastramiento remite a la *inscripción* de la economía, así definida, en reglas sociales, culturales y políticas que rigen ciertas formas de producción y de circulación de bienes y servicios. En las sociedades precapitalistas, los mercados están limitados y la mayoría de los fenómenos económicos están inscritos en normas e instituciones que los preceden y les dan forma. La economía moderna se distingue por una tendencia al desencastramiento. Pero, lo hemos dicho, esta tendencia, que perturba la sociedad, genera una reacción que implica formas de reencastramiento.

El encastramiento, según Granovetter, remite a la inserción de las acciones económicas en redes sociales que es conveniente discernir a partir de las relaciones personales y de sus estructuras. Se trata del *apoyo* en redes sociales que pueden, por ejemplo, explicar la trayectoria de las empresas en su etapa de desarrollo, como es el caso de ciertas elecciones técnicas que remiten a relaciones de confianza entre responsables de empresas y expertos. No obstante, estos recorridos desembocan en una economía mercantil. Granovetter propone entonces explicar algunas trayectorias en el seno de la economía mercantil, lo que difiere del proyecto de Polanyi, centrado en la puesta en evidencia del encastramiento de la economía en la sociedad y de la pluralidad de los principios económicos.

Ahora bien, estas acepciones del encastramiento no necesariamente se oponen entre sí, sino que pueden ser pensadas de manera complementaria. A eso invita Granovetter² cuando minimiza las críticas dirigidas al Polanyi “polémico” y reconoce el aporte del Polanyi “analítico”.

Para investigar la economía de mercado, deben integrarse los marcos relacionales e institucionales sin los cuales no podría desplegarse. Siendo determinantes para comprender ciertos mercados, como el mercado del trabajo, las redes relacionales pueden explicar algunas estrategias. Más allá de estas formas de apoyo en contactos interpersonales, la mayoría de los mercados están enmarcados por instituciones que elaboran reglas sociales o ambientales. La imbricación de los mercados y de esas instituciones puede ser reubicada

2 Mark Granovetter, *Le marché autrement*, París, Desclée de Brouwer, 2000, p. 39.

en una tensión histórica entre desregulación y regulación constitutiva de la economía de mercado.

El marco analítico de Polanyi no implica negar que las relaciones mercantiles se apoyan en redes de relaciones. Sin embargo, insiste en el hecho de que el encastramiento remite a los límites que la comunidad de ciudadanos plantea ante la lógica del mercado. Cuando concibe la economía como proceso institucionalizado, muestra hasta qué punto la autonomización de la actividad económica es un proyecto político que se puede confrontar con otras elecciones. Más allá de sus escritos dedicados al encastramiento histórico,³ Polanyi propone la idea de un encastramiento político capaz de explicar en parte las formas que adquieren las actividades que, en una sociedad, son designadas como económicas. En las sociedades contemporáneas, a pesar del proyecto de sociedad de mercado, este encastramiento político no ha desaparecido y puede ser estudiado. Entre otros, se expresa en los derechos sociales y a través de disposiciones legislativas y reglamentarias en cuanto instancias de negociación colectiva. De hecho, varios autores, tales como Sharon Zukin y Paul Di Maggio,⁴ han insistido en este encastramiento político y criticado un desplazamiento de la noción de encastramiento hacia las redes sociales.

Para Polanyi, la autonomía del mercado es una utopía liberal que es regularmente actualizada y contrarrestada mediante la creación de instituciones reguladoras. Los avances desreguladores son respondidos por iniciativas societales que inscriben el funcionamiento de la economía en reglas que atestiguan el respeto del marco democrático. La reflexión de Polanyi se centra en la cuestión de este encastramiento político. En efecto, si se considera que la sociedad de mercado amenaza la democracia, es lógico que se le dé prioridad al estudio de la inscripción de la economía en marcos políticos, sin que por eso se niegue el interés de una comprensión de que las actividades económicas se apoyan en redes sociales. Desde esta perspectiva teórica, la sociología económica puede ser considerada como la perspectiva sociológica aplicada a una economía que no se limita a la economía de mercado y en la cual el mercado no se limita al mercado autorregulador.

Economía y pluralismo

Lo que se plantea, entonces, es la cuestión de las instituciones capaces de garantizar la pluralización de la economía para inscribirla en un marco democrático, algo que la lógica del beneficio material impide cuando se vuelve

3 Philippe Steiner, "Encastements et sociologie économique", en Isabelle Huault (dir.), *La construction sociale de l'entreprise: autour des travaux de Mark Granovetter*, París, Éditions Management et Société, Colombelles, 2002.

4 Sharon Zukin y Paul Di Maggio (eds.), *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

única e ilimitada. Solo se puede buscar la respuesta a este interrogante a partir de invenciones institucionales ancladas en prácticas sociales; estas son las que pueden indicar las vías de una reinscripción de la economía en normas democráticas. La restauración de acuerdos anteriores está destinada al fracaso, y la reflexión sobre la conciliación entre igualdad y libertad –que sigue siendo el punto nodal de la democracia en una sociedad compleja– solo puede progresar si se toman en cuenta las reacciones que emanan de la sociedad. Este es otro punto de encuentro entre Mauss y Polanyi, se trata de apoyarse en prácticas para informar sobre su existencia y analizarlas; en otros términos, de partir del “movimiento económico de abajo” y no de un proyecto de reforma social impuesto “desde arriba”.

Considerar el mercado como el único mecanismo de creación de riquezas y de empleos equivale a naturalizar o a absolutizar el mercado. Polanyi reacciona contra esta concepción. En las economías en las que vivimos, el polo dominante es claramente el de la economía mercantil. Corresponde a la economía en la que la distribución de bienes y servicios está en manos del mercado. El mercado permite un encuentro entre oferta y demanda de bienes y servicios con el fin de realizar intercambios mediante la fijación de los precios. La relación entre oferente y demandante se establece sobre una base contractual a partir de un cálculo de interés que permite una autonomización en relación con otras relaciones sociales no mercantiles. Si la economía mercantil ha cobrado una importancia sin equivalentes en su historia es porque la entrada en la modernidad democrática –que instituye un tipo de relación fundada en la libertad y la igualdad de los individuos– no ha resuelto la cuestión de su regulación. En este contexto, el mercado se presenta como un principio de coordinación que puede contribuir a resolver dicha regulación. Para contener la fuerza destructiva de las pasiones en una colectividad desprovista de cualquier garante exterior o transcendente, el principio del mercado ha sido dotado de una virtud pacificadora debida a la “inocencia y a la dulzura del comercio y del enriquecimiento”.⁵

Existe otro polo tan constitutivo de la modernidad democrática como la economía mercantil; se trata de la economía no mercantil, que corresponde a la economía en la que la distribución de los bienes y servicios depende de la redistribución. La redistribución es el principio según el cual la producción es entregada a una autoridad central cuya responsabilidad es repartirla. Esto supone un procedimiento que defina las reglas de las recaudaciones y de su destino. Así es como se establece una relación permanente entre la autoridad central que impone una obligación y los agentes que están sometidos a ella. La economía mercantil no ha podido realizar la promesa de armonía social que conllevaba. Al contrario, el desarrollo de la cuestión social pone en evi-

5 Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, París, Presses Universitaires de France, 1980, p. 55.

dencia la necesidad de promover instituciones capaces de contrarrestar sus efectos destructivos. A través de la acción pública se moviliza, entonces, un principio económico distinto al mercado, la redistribución, del que surge el Estado social. Este confiere a los ciudadanos derechos individuales mediante los cuales se les otorga un seguro contra los riesgos sociales o una asistencia que constituye un último recurso para los más desfavorecidos. El servicio público se define así por una prestación de bienes o servicios que adquieren una dimensión de redistribución (de los ricos hacia los pobres, de los activos hacia los inactivos) y cuyas reglas son dictadas por una autoridad pública sometida al control democrático.

Sin embargo, la monetización inherente a los polos mercantil y no mercantil no debe hacernos olvidar la persistencia de una polaridad que se resiste a ella y que se expresa en formas de economía no monetaria. En eso radica la dimensión del don y de la reciprocidad que caracteriza la relación establecida entre grupos y personas mediante prestaciones que solo cobran sentido en la voluntad de manifestar y reforzar un vínculo social entre las partes. La reciprocidad constituye un principio de acción económica original fundado en el don como hecho social elemental que exige un contra-don, cuya forma paradójica es la de una obligación a través de la cual el grupo o la persona que ha recibido el don ejercen su libertad. En efecto, el donatario es incitado a devolver, pero esta incitación no es fruto de una obligación exterior, la decisión es suya. El don, por lo tanto, no es sinónimo de altruismo ni de gratuidad, sino una mezcla compleja de desinterés y de interés. Ahora bien, el ciclo de la reciprocidad se opone al intercambio mercantil porque es indisociable de las relaciones humanas que movilizan deseos de reconocimiento y de poder, y se distingue del intercambio redistributivo porque no lo impone una autoridad central. Don y reciprocidad en las sociedades modernas permiten ir más allá del registro instrumental y estratégico para situarse más bien en una perspectiva de mutuo reconocimiento que no reduce al otro a un medio. Las corrientes de una nueva sociología económica abierta, a la que nos adherimos, tienen precisamente como preocupación integrar el don y la reciprocidad en el análisis de las relaciones entre economía y sociedad.

El Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales tiene como ambición oponerse a un utilitarismo generalizado que pretende explicar el conjunto de las acciones humanas mediante la búsqueda de un interés individual. Sin caer en el exceso contrario que privilegiaría la gratuidad, MAUSS se esfuerza por pensar “cierto carácter originario de la obligación de dar, recibir y devolver” que no se limita a las sociedades arcaicas, sino que se extiende a las sociedades contemporáneas. Es importante evitar, a la vez, un ocultamiento de la fuerza de la reciprocidad en la socialidad primaria y una mistificación de este principio que podría llevar a defender una hipotética economía del don, alternativa ilusoria al mercado.

Sin embargo, tal como lo estipula el enfoque de la economía solidaria, es posible proceder a un análisis descriptivo y comprensivo de prácticas que recomponen las relaciones entre lo económico y lo social combinando los registros del interés y de la redistribución con el de la reciprocidad. Las comunidades heredadas, como la familia, la instauración de la comunidad política y el reconocimiento del individuo, indisociables en la democracia moderna, hacen posible una “libertad positiva”⁶ que se expresa en el desarrollo de acciones de reciprocidad y en prácticas cooperativas a partir de compromisos voluntarios. Múltiples formas de asociacionismo dan cuenta de la reivindicación de un poder actuar en la economía demandando una legitimación de la iniciativa independientemente de la posesión de un capital. La capacidad de innovación de las asociaciones dependería entonces de su capacidad autorreflexiva. Dependería también de su capacidad de combinar los diferentes polos económicos, es decir, de movilizar recursos (no monetarios, no mercantiles y mercantiles) en función de lógicas de proyecto y no en función de lógicas exógenas. Esto es lo que pone en evidencia la perspectiva de la economía solidaria cuando subraya que los tres polos económicos no constituyen tres sectores separados, sino que pueden entrelazarse según fórmulas variadas.

A fin de cuentas, el reconocimiento de una economía tripolar no implica ninguna subestimación del rol de la economía de mercado y no establece entre estas economías ninguna falsa simetría. La economía de mercado está ligada al movimiento de emancipación individual y al progreso del nivel de vida; se presenta como una fuerza de atracción por la simplicidad de los modos de regulación que la caracteriza, lo que le ha permitido conquistar un lugar cada vez más preponderante. En cuanto a los otros dos polos, secundarios o suplementarios en la organización social tal como la conocemos, deben ser integrados a la reflexión para analizar la sociedad y sus modos de regulación. Se pueden entonces abordar las relaciones entre economía y sociedad desde una perspectiva de economía plural o, en otros términos, considerando una economía en la que el mercado es un componente, pero no el único. Este pluralismo reúne a múltiples investigadores, en diferentes continentes, que trabajan en pos de una economía política institucional y de una sociología económica que no se limite a una sociología de los mercados. Busca desbrozar otras vías de reflexión distintas a las que emanan de la oposición entre defensores de una inevitable adaptación a la nueva configuración liberal y opositores que denuncian los efectos de dominación engendrados por este orden económico mundial. Rechazando el evolucionismo y articulando posturas críticas y posibilistas, esta corriente se inspira en Polanyi y sostiene su actualidad.

6 Según la expresión de Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1969.

Karl Polanyi: su vida y época*

MARGUERITE MENDELL Y KARI POLANYI LEVITT

La publicación de *Textos escogidos. Karl Polanyi*, editada por la Universidad Nacional de General Sarmiento a iniciativa de la Dirección Académica de su Maestría en Economía Social, es un importante evento para América Latina. Por primera vez, una selección de ensayos de Karl Polanyi, escritos durante un período de más de medio siglo, estará disponible en español. Cuando muchos países en América Latina afirman su independencia de los poderes coloniales y crecientemente se expresan con su propia voz, estos escritos de Polanyi resuenan con las nuevas formas de resistencia cada vez más presentes en América Latina.

Polanyi creía en el poder del “cambio deliberado” por la “gente común”, en otras palabras, en la capacidad de los ciudadanos de situarse dentro de la compleja economía mundial y diseñar su propio futuro. En sus palabras:

El dogma de la continuidad orgánica, en último extremo, debilita el poder del hombre para formar su propia historia. Ignorar el papel del cambio deliberado en las instituciones humanas disminuye la confianza del hombre

* Esta introducción es una versión revisada del artículo “Karl Polanyi. His Life and His Times”, por Marguerite Mendell y Kari Polanyi Levitt, publicado en *Studies in Political Economy*, 22, primavera de 1987, pp. 7-39. El artículo que aparece en SPE es un texto resumido de la introducción a *La democracia, el fascismo y la civilización industrial: ensayos selectos de Karl Polanyi*, un volumen publicado en húngaro por Gondolat (Budapest) en 1986 con motivo del centenario del nacimiento de Karl Polanyi. Ha sido traducido al japonés. La traducción original de las citas en húngaro y alemán fueron hechas por Ilona Duczynska y los autores. Si bien las referencias a los ensayos de Polanyi en este texto no se refieren a toda la selección presentada en este volumen, los temas primordiales planteados en los escritos de Polanyi son abordados por los autores en relación con la selección de escritos.

en las fuerzas de su mente y su espíritu, como una creencia mística en la sabiduría del crecimiento inconsciente mina su capacidad de restablecer los ideales de la justicia, la ley y la libertad en sus cambiantes instituciones.¹

La publicación de esta colección en este momento señala rupturas importantes con la “continuidad orgánica” y la capacidad de los ciudadanos para forjar su propia historia. Los lectores encontrarán en estos ensayos ideas que resuenan con los desafíos contemporáneos y especialmente con el reconocimiento cada vez mayor del fracaso del determinismo económico como un marco para describir la realidad actual y prescribir soluciones para América Latina y otras regiones.

En una nota biográfica escrita en 1962, sabiendo del inminente fin de su vida, Polanyi nos informa que las influencias que moldearon sus contribuciones a la sociología económica y a la historia económica se comprenden mejor remontando sus obras completas a los orígenes de los distintos hilos argumentales:

El desarrollo del mundo de ideas puede ser presentado de dos maneras; ya sea cronológicamente, o en la dirección inversa, siguiendo los elementos esenciales del sistema hasta sus orígenes. La secuencia cronológica puede ser inapropiada cuando el desarrollo del pensamiento se extiende a lo largo de varias tortuosas y discontinuas décadas de asuntos humanos. En estos últimos sesenta años hemos experimentado la dialéctica de rupturas radicales, contradicciones sin mediación y repetidos regresos a posiciones ya descartadas que hacen difícil, si no imposible, discernir la lógica subyacente de tal secuencia. La otra manera, como he dicho, de clarificar ideas es de *seguirles la pista* desde los diseños completados a los orígenes de los distintos hilos argumentales [énfasis en el original].

La explicación de esta filosofía existencial y social y la dialéctica del “camino tortuoso y discontinuo”, que lo llevaron a dedicar los últimos años de su vida a la investigación del lugar cambiante de las economías en las sociedades, se encuentran en lo que lo llamó “dos polaridades existenciales”:

La personalidad se expresa ella misma en la manera en la que esta dualidad moldea el pensamiento: hecho y valor; empirismo y normatividad; sociedad y comunidad; ciencia y religión. Las direcciones mismas oscilaban a medida de que eran puestas a prueba en la vida, pensamiento e historia. Sin embargo, en retrospectiva, pareciera que esta polaridad formó *el eje permanente de mi mundo de pensamiento* [énfasis añadido].

En el desarrollo de las ideas de Polanyi, la evolución es clara. Hubo rompimientos con modos de pensamiento que fueron redescubiertos en períodos

1 Harry W. Pearson (ed.), *K. Polanyi. The Livelihood of Man*, Nueva York, 1977. *El sustento del hombre* [Traducido por Ester Gómez Parro], Madrid, Capitain Swing Libros, 2009, pp. 52-53.

posteriores en diferentes contextos, como en el caso de un renovado y vigoroso interés en Marx en la década de 1930, o su reconversión al socialismo, al final de su vida, como el medio de “humanizar la industrialización y construir una sociedad con propósito”. Pero la línea ininterrumpida, la preocupación por la libertad, la celebración de la cultura del pueblo, la búsqueda de un socialismo humano como la única expresión verdadera de la democracia, estos temas claramente tienen sus raíces en la vida y obra en Europa. La polaridad principal, que le proporciona esa notable unidad a su obra, es la de la libertad humana y la realidad de la sociedad. Hacia el final de su vida, Polanyi esbozó un libro bajo el título *La libertad en una sociedad compleja* (1957) que no llegó a escribir.² Como escribió hace más de cuatro décadas, su inquietud de espíritu era la de un pionero intelectual y, por esta misma razón, su trabajo quedó incompleto. Su intención declarada era ampliar el panorama filosófico de *La gran transformación* “más allá de las breves alusiones con las que concluía ese libro”. En un discurso sobre “La libertad y la tecnología”, dictado en la Universidad de Minnesota en 1957, expresó el temor de que nuestra sociedad pueda ser destruida, que la tecnología pueda hacer que su existencia sea precaria y que la tendencia omnipresente al “uniformismo, conformismo y mediocridad” representa un profundo peligro para la libertad.

El tema representa el regreso a su notable ensayo profético titulado “Nezeteink Valsaga” (1909), que tradujo al inglés y adjuntó a un “Comentario sobre las fuentes” (1940) para su inclusión en el Apéndice de *La gran transformación*. Este “Comentario sobre las fuentes” con su texto agregado fue finalmente omitido en el libro. En el “Comentario” explica que el término “socialismo”, en el artículo de 1909, se refiere a las “regulaciones colectivistas” previstas a raíz de los síntomas cada vez mayores del fracaso de una economía de mercado en los años precedentes al estallido de la Gran Guerra.

En 1950, en una carta a Oskar Jaszi en la que hace un balance de su vida de trabajo, de nuevo se refiere a la importancia del ensayo de 1909 para comprender su desarrollo intelectual: “En el suplemento aniversario de *Huszadik Szazad* de 1909, bajo el título ‘Nézeteinkaalsaga’ (La crisis de nuestras ideologías), yo presenté las hipótesis que treinta años más tarde, a pesar de los errores, aún representan el desarrollo de mis ideas”. Según Polanyi, la superación del capitalismo liberal por alguna forma de fascismo ya se podía prever antes de 1914. Las tendencias monopolísticas y corporativistas que finalmente llevaron al surgimiento del nacionalsocialismo eran incoherentes con respecto a las deficiencias del capitalismo de mercado. Predijo que el “siguiente período de la era capitalista” produciría un capitalismo ordenado y regulado. Su fuerza se apreciará en la despersonalización de las relaciones humanas y la concentración de capital, mientras que el enriquecimiento de

2 Este libro que no se publicó tenía varios títulos, incluyendo *Libertad en una sociedad tecnológica* y *Libertad y tecnología*.

la vida individual y la “cultura de conciencia” se sustituirán por un materialismo deshumanizante.

Una interpretación generosa de su artículo de 1909 nos lleva, más allá del ascenso y caída del fascismo europeo durante el período de entreguerras, a una caracterización del capitalismo corporativo contemporáneo. ¿No hace que el estado de ánimo “crítico” se transforme en superfluo, innecesario, repulsivo, aun inmoral, como él escribió en 1909? Polanyi predijo que la esfera de la libre voluntad se reduciría y que la de la compulsión se ampliaría. Sugirió que las clases dominantes se equiparían de una creencia seudorreligiosa sobre la inferioridad del trabajador manual y que la explotación privada sería sustituida por el capitalismo de Estado. La antigua apreciación liberal de la personalidad, con un máximo de conciencia, se convertiría en un anacronismo. El arma espiritual de la clase obrera, escribió en 1909, pasaría a formar parte del arsenal de la clase capitalista –en la forma de ideologías economicistas, tecnocráticas y de gestión que servirían al Estado de bienestar capitalista planificado–. Dada la descripción del estado actual de la situación en el mundo occidental, las predicciones de Polanyi no parecen inapropiadas. Por otra parte, ayudan a explicar el resurgimiento de la “nueva derecha” radical encubierta en la retórica de la defensa del individuo contra un Estado mamut.

Polanyi creía que el capitalismo liberal –o la economía de mercado, como la llamó en su obra posterior– era existencialmente incompatible con la naturaleza del hombre como ser social (*Vergesellschaftlicher Mensch*). Consideraba a la sociedad capitalista como una forma de “no libertad” en el sentido de que las relaciones interpersonales se difuminan (*undurchsichtig*) y aparecen como respuestas a fuerzas del mercado impersonales y “objetivas” sin ningún elemento de responsabilidad personal de humanos con humanos, o de personas con su hábitat natural. En el contexto de una civilización tecnológica avanzada, la impersonalidad de la interdependencia social, por otra parte, engendra temor, que se convierte en la base psicológica del poder del Estado y, en última instancia, el suelo en el que el fascismo se arraiga. La economía de “comando” centralizada era igualmente inaceptable para Polanyi, no principalmente por razones de su supuesta ineficacia, sino porque no ofrece opción y, por lo tanto, niega tanto la libertad como la responsabilidad de los individuos por sus compatriotas.

Polanyi creía que el repositorio de la creatividad social yace en la cultura de la gente común. La originalidad de la obra de Jean-Jacques Rousseau, según Polanyi, está en el hecho de que es una celebración de la gente común. En esta fe en la gente común, por otra parte, subyace la admiración de Polanyi a lo largo de su vida por lo revolucionario, el rebelde, el populista ruso y húngaro. En 1958 Polanyi y su esposa Ilona prepararon una traducción de poesías de húngaros populistas, *El arado y la pluma* (1963), inspirados por el papel del poeta en la regeneración nacional. La Revolución Cultural china revivió la

creencia de Polanyi en la capacidad revolucionaria de la gente común. En una carta a Erich Fromm escrita en 1961, observó:

Ahora el mundo ha sido lanzado de par en par al reconocimiento de las raíces del marxismo a través de la explosión china, que es el primer evento no occidental de estos dos últimos siglos que tiene una esencia y un núcleo propio, iluminando al nuestro. Al reclamar el marxismo para el “Occidente”, se ha infundido un ingrediente de salvación para ambos.

En su búsqueda de un medio para trascender los límites de la sociedad industrial, Polanyi recurrió a Robert Owen y Karl Marx. En sus “Notas Biográficas” (1962) escribió:

De los pensadores “utópicos” de principios del siglo XIX, [Owen] fue el que ejerció mayor influencia sobre Karl Marx. Al igual que Owen, Marx nunca dejó de exigir el perfeccionamiento de la sociedad industrial como instrumento para el avance humano hacia fines ideales. Desde cualquier ángulo que abordemos el tema, encontramos los valores [de Owen y de Marx] polarizados como la eficiencia y la humanidad; el progreso tecnológico y el social; requerimientos institucionales y necesidades personales.

Polanyi toma nota de las diferencias entre Marx y Owen, en particular con respecto a la organización económica, “sin embargo, ambos construyeron sus estructuras de pensamiento sobre la realidad de la sociedad, y la convicción de que el futuro del hombre depende de que este adapte radicalmente sus instituciones a la naturaleza de la máquina dentro de los límites de las leyes que rigen la existencia social real”. La civilización industrial se puede trascender, según Polanyi, “subordinando deliberadamente a la economía como un medio para los fines de la comunidad humana”.

Incomprensible e irrelevante como les parece a todas las variedades de ideólogos y dogmáticos unidimensionales, la obra de Polanyi lo ha sobrevivido y parece cada vez más relevante. Era un observador agudo de la historia e ideas contemporáneas, pero con firmeza guardó su distancia de las modas pasajeras de escuelas políticas e intelectuales. Pagó el precio de su aislamiento, que a veces era demasiado difícil de soportar. En una carta dirigida a Bé de Waard, ex novia de su amigo cercano de su juventud, Leo Popper, Polanyi escribió en 1958:

Mi vida fue una vida del mundo - Viví la vida del mundo. Pero el mundo dejó de vivir por varias décadas, y luego, ¡en pocos años avanzó un siglo! Hasta ahora llego a lo mío, después de haber perdido 30 años en el camino –esperando a Godot– hasta que el mundo se puso al día otra vez más, me alcanzó. En retrospectiva, es todo muy extraño, el martirio del aislamiento era solo en apariencia –en última instancia, yo solo estaba esperándome a mí mismo–. Ahora la balanza se inclina en contra de nosotros –en contra mía– porque en diez años, yo quedaría vindicado en mi propia vida. Mi trabajo es para Asia y África, para los nuevos pueblos. El Occidente debe llevarles asistencia

espiritual e intelectual; en cambio el Occidente esta destruyendo la tradición del siglo XIX e incluso demoliendo sus ideales victorianos... Mis ideas, por fin están atrayendo oposición y eso es una buena señal. Definitivamente me hubiera encantado vivir la lucha por ellos, pero el hombre es un ser mortal.

Su vida fue sin duda una “vida del mundo”, pero profundamente arraigada en sus años formativos vividos en su Hungría natal. Para Polanyi, la máxima recompensa de su vida fue la invitación a Budapest en 1963 para dictar una conferencia sobre su trabajo en la Academia de Ciencias –y encontrarse rodeado de amigos, viejos y jóvenes–. En el “Legado del Círculo de Galileo”, publicado en *Ui Ltohatar* en 1960, escribió: “Todo lo que he venido a ser, lo he venido a ser por Hungría. Mi vida ha cobrado sentido por vidas húngaras. Cualquier error que he cometido, lo he pagado aquí, en Hungría. Por lo tanto, cualquier logro que he alcanzado debería beneficiar a este país. Lo poco que he podido dar al mundo debe eventualmente volver aquí”.

La vida de Karl Polanyi se divide en cinco períodos, marcados por tres emigraciones. Los años formativos de su niñez y su crecimiento en Hungría terminaron en 1906 con la muerte de su padre. Este período es, quizás, más conocido en Hungría, aunque poco conocido en otros lugares. Abarca sus actividades en el movimiento estudiantil de Hungría, la dirección de *Szabadgondolat*, su servicio en el ejército austro-húngaro de Galicia durante la Gran Guerra y sus cortas aventuras en la política como secretario general del Partido Radical de Ciudadanos de Oskar Jaszi. En 1919, Polanyi emigró a Viena después de que el régimen comunista cerró *Szabadgondolat*. Ahí, muy pronto se le unieron emigrantes húngaros que huían del Terror Blanco en 1920. Entre ellos se encontraba Ilona Duczynska. Se conocieron en 1920 y se casaron en 1923.

En Viena, Polanyi comenzó a estudiar profundamente la economía y la sociología dentro del marco de un seminario sobre el socialismo. Al mismo tiempo, se convirtió en un observador íntimo de la historia contemporánea, como editorialista mayor del *Österreichische Volkswirt*, especializándose en asuntos internacionales. La casa de los Polanyi era un centro intelectual, una especie de miniuniversidad privada en la que Polanyi era el erudito en residencia. Viena fue su aprendizaje para su obra posterior.

En 1933 hubo otra emigración. Cuando el ascenso de Hitler engrandeció la sombra del fascismo nativo de Heimwehr sobre Austria, Polanyi partió hacia la “tierra libre” de Inglaterra. Como un continentalista, en relativo aislamiento de la corriente dominante de la vida británica, encontró su verdadera vocación como maestro en la educación de adultos y en el pequeño círculo del grupo de Izquierda Cristiana que cofundó. Se sumergió en el estudio de la historia social y económica inglesa. Su experiencia en asuntos internacionales como coeditor y corresponsal extranjero para el *Österreichische Volkswirt* (hasta la ocupación nazi de Austria en 1938), combinaba los requisitos para la preparación de los cursos que dictaba en la Asociación para la Educación de los

Trabajadores (WEA, por sus siglas en inglés) y le permitió apuntalar su línea de pensamiento desde la perspectiva de la historia económica.

El resultado fue *La gran transformación*, un libro que fue concebido, en líneas generales, durante sus años en Viena. El choque del descubrimiento de los efectos deshumanizadores del capitalismo sobre la clase obrera británica, en contraste con los altos niveles culturales alcanzados por la clase obrera de la Viena socialista, explica el tono de *La gran transformación*. El libro fue escrito en la tranquilidad de un nombramiento de tres años en el Bennington College, Vermont, de 1940 a 1943. “Desde 1920 –le escribió a un amigo– no había tenido una época tan rica de estudio y desarrollo”. Polanyi regresó a Inglaterra y retomó su trabajo con la WEA. En esa época, Karl e Ilona conocieron a los Karolyis y participaron en las actividades de la Asociación Húngara en preparación para la liberación de Hungría. Un nombramiento como profesor visitante en la Universidad de Columbia en 1947 condujo eventualmente a una tercera migración. Los Polanyi establecieron su hogar en Pickering, Ontario, en 1950, ya que Karl no pudo persuadir a las autoridades estadounidenses de permitirle a Ilona entrar a los Estados Unidos.

Del Círculo Galilei a la emigración de Hungría. Polanyi fue estudiante de Gyula Pikler, una eminente autoridad en derecho romano de la Universidad de Budapest, cuyas ideas progresistas llevaron a intentos para destituirlo de su cargo. Polanyi recuerda que una pandilla de estudiantes reaccionarios atacó a Pikler, pero fueron repelidos con éxito. Como resultado, un número de estudiantes, incluyendo a Polanyi, fue expulsado y Polanyi completó sus estudios en una ciudad de provincia en 1909. Tras el asunto Pikler, los estudiantes progresistas formaron el Galilei Kör (Círculo Galilei) en 1908. Polanyi fue su primer presidente y Pikler sugirió el nombre de la organización.

Para Polanyi, el movimiento estudiantil, el “ruso” soñado por tanto tiempo, comenzó a tomar forma. El Galilei Kör surgió en respuesta a una necesidad, bien percibida por una comunidad de “librepensadores” progresistas, de elevar el nivel de conciencia social a través del aprendizaje y la enseñanza. Debía ser libre de espíritu, mantenerse alejado de la política de partidos, estar totalmente dedicado y atraer a los miles de estudiantes que vivían en la pobreza. Según Polanyi, el movimiento tuvo 2.000 miembros en su primer año y dictó más de 2.000 clases de tutorías en un solo año. Con los años, los galileístas enseñaron a miles de trabajadores analfabetos a leer y escribir.

La formación del Galilei Kör marcó un renacimiento filosófico y científico, un desafío al carácter atrasado y reaccionario de la Universidad y al dominante marasmo generalizado del clericalismo, la corrupción, el oportunismo, el privilegio y la burocracia. En sintonía con las tendencias intelectuales de Europa Central, el movimiento adaptó con entusiasmo el creciente interés en la ciencia positiva, tal como los escritos de Richard Avenarius y Ernst Mach, y en la sociología, tal como la obra de Herbert Spencer.

Los escritos de Polanyi sobre Mach apuntan a las tensiones entre los modos tradicionales y novedosos de pensamiento: la superstición y la metafísica habían impedido el desarrollo del libre pensamiento, la religión representaba “libertad del pensamiento”.³ Los galileístas de ninguna manera deseaban destruir el orden ético existente. Más bien, a través de la introducción de la cultura moderna, la ciencia, el arte y la sociología, trataban de inyectar un nuevo coraje, de liberar el espíritu individual. Este espíritu, para Polanyi, se expresa en la ideología y en la conciencia.⁴

Para Polanyi, la reforma social progresista requería tanto conciencia espiritual como un marco teórico; uno no puede esperar que mecanismos impersonales produzcan un cambio social. Así se originaron las objeciones al determinismo marxista y la base de la aparente distancia entre el Galilei Kör y los socialistas. Sin embargo, esta distancia ha sido exagerada. A la pregunta sobre si el Galilei Kör fue una organización socialista, Zsigmond Kénde, cofundador, responde:

Nosotros también nos creíamos socialistas. Todos estuvimos de acuerdo en que el camino de la humanidad era hacia el socialismo, pero no éramos dogmáticos con respecto a su naturaleza. Sin embargo, por razones prácticas se acordó desde el principio que el Galilei Kör no sería una institución socialista. Al mismo tiempo, el conocimiento sobre el socialismo, el marxismo, el materialismo histórico fue siempre el objeto de nuestras actividades educativas.⁵

Su propia filosofía social en ese momento se podía describir mejor como idealista y populista. Admiraba mucho la obra de Ervin Szabo, G.D.H. Cole y el socialista utópico Robert Owen. En un ensayo escrito en 1927, Polanyi sostuvo que en Hungría la democracia avanza a través del atraso de los campesinos.⁶ No comprender esta realidad es no reconocer al pueblo, la cultura común: “Me pregunto cuántos de entre nosotros se darían cuenta de que en un país campesino la democracia debe ser una democracia campesina y nada más, y nosotros no debemos llevarles la cultura y civilización de la ciudad, equipararla con la democracia e imponérsela a una sociedad campesina”.⁷

El socialismo no puede ser alcanzado por el “revolucionario profesional” que transmite un mensaje construido a partir de un ideal preconcebido que considera a la sociedad humana únicamente como un sistema de producción y a la historia humana como una función automática de factores económicos.

3 “A destruktív irányrol”, *Szabadgondolat* 6, 1911, pp. 195-197.

4 “Forradalom és ideológia: Jegyzetek Szabol Ervin Hatrahagyott muvehez”, *Mecsi Magyar Uiseau*, 111 evf/1921, 221, p. 7.

5 Zsigmond Kende, *A Galilei Kör Megalakulása*, Budapest, 1974, p. 103.

6 “A Magyar demokracia celkituzeseirol”, *Lathar*, marzo-abril, 1927.

7 *Ibid.*

Esto solo suprimiría el desarrollo de una “cultura de la conciencia” del pueblo.⁸ En un homenaje a Endre Ady, Polanyi se refiere a Ady como un “gran proveedor de conciencia”, no un “gran proveedor de sueños”. Recuerda la llamada de Ady a los jóvenes de Hungría a salir del estado de resignación. Estas palabras sacudieron a una población entonces no consciente de su propio poder para efectuar un cambio. No era un llamado para *acudir* al pueblo, sino más bien un llamado a un despertar espiritual *del* pueblo. Un grupo de escritores populistas surgió en la década de 1920 como resultado, se podría decir, del llamado de Ady. Ellos “surgieron del pueblo”, como Ilona Duczynska escribió en *El arado y la pluma*: “Políticamente, los populistas revivieron el radicalismo rural de fines del siglo”.⁹

Hay una maravillosa cualidad dinámica en los escritos de Polanyi de este período entretejida entre su análisis de los acontecimientos políticos, sociales y económicos y profundas reflexiones personales. Esto no es obra de un historiador ni de un científico social, sino más bien de un idealista visionario. Él no interpretaba la realidad; la vivía.

En “Galilei Kör Merlege”, Polanyi se culpa por la falta de acción política del movimiento. Su *mea culpa* no hace justicia a los notables logros de la generación de estudiantes que cultivaron una revolución intelectual en Hungría. Como una voz de cambio positivo en una nación atrapada entre un legado de atraso y un futuro precario, el movimiento jugó un papel radical en elevar el nivel de conciencia mediante el aprendizaje y la enseñanza. Tampoco Polanyi hace justicia a su propia contribución al movimiento: “Él tenía todas las características de un profeta... Era un genio, rapsódico en su mundo de pensamiento... Él no estaba hecho para el liderazgo político continuo. Él fue el manantial para las creencias morales del Galilei Kör”.¹⁰ Con estas y otras palabras semejantes, sus compañeros galileístas reflexionaron sobre Polanyi años más tarde.

En 1912, Polanyi fue llamado a la Barra y trabajó durante algún tiempo en la oficina de abogados de su tío. Detestaba cada minuto. Su aborrecimiento por la profesión no tenía límites. Clientes merecedores a menudo no tenían medios para pagar, y aquellos que tenían los medios eran a menudo de poco mérito. Como Ilona Polanyi dijo, “él no era simplemente un hombre que no diría una mentira, sino también un hombre que encontró su verdadera vocación en decir verdades desagradables en todo momento y en cualquier circunstancia”.¹¹

La tensión de la presión por contribuir al ingreso familiar finalmente resultó en el colapso de su salud. Nunca recuperó su antigua fuerza. El estrés fue excesivo. Fue casi un alivio ser llamado a servir como oficial de caballería

8 Carta a Erich Fromm, 14 de enero de 1961.

9 Ilona Duczynska y Karl Polanyi (eds.), *The Plough and the Pen*, Toronto, 1963, pp. 19-20.

10 Zsigmond Kende y Maurice Korach citan Ilona Duczynska, “Karl Polanyi. Notes on His Life”, en Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, Nueva York, H. Pearson, 1977, p. xii.

11 Ilona Duczynska, “Karl Polanyi”, ob. cit., p.82.

durante tres años hasta que resultó discapacitado por una enfermedad y hospitalizado en 1917.

En una carta a un amigo íntimo, escrita en 1925, reveló que había sufrido de melancolía depresiva progresiva a partir de la muerte de su padre, en 1906, hasta 1917 cuando fue internado en un hospital militar.¹² Esta carta no salió a la luz hasta 1975, después de haber sido milagrosamente conservada durante 50 años. En ella, Polanyi describe su estado de ánimo como una tormentosa emoción interior sin sentido, una sensación envenenada de la vida, una conciencia reducida, el suicidio como un destino ya consumado, predestinado. Todo esto empeoró durante la guerra, pero finalmente empezó a disiparse, tal vez en la crisis de la hospitalización. Él fecha “el punto de partida de mi vida posterior” en su lenta recuperación, “que se llevó diez años de mi vida... No sé qué me estaba ahogando entonces, como una cuerda ahoga a un hombre a punto de ser colgado: el problema de la pura forma artística. Otra cosa que ha tomado su lugar; el mundo ético, vivir y comprender la realidad ética... solo ahora he madurado para ser un hombre”. En esta vida posterior, en Viena, Polanyi comenzó su investigación sobre las ciencias sociales. En esta misma carta, escribe:

Mis ideas sobre asuntos sociales han avanzado apasionadamente en estos años. Las ciencias sociales, la actividad, pero sobre todo la posibilidad de la libertad del pensamiento social. *Cómo podemos ser libres, a pesar del hecho de la sociedad. Pero no solamente en nuestra imaginación, no en apartarnos nosotros mismos de la sociedad al negar el hecho de nuestro entrelazamiento con las vidas de los demás, de nuestro compromiso con ellos, sino en la realidad, al tratar de crear una sociedad “übersichtlich,” como lo es la vida interior de una familia, para que pueda alcanzar un estado de cosas en las que he cumplido con mi deber para con todos los hombres y así ser libre de nuevo, con decencia, y con una buena conciencia. Estoy trabajando mucho, científicamente, socialmente. También me gano la vida con el (afortunadamente limpio) periodismo [énfasis en el original].*

Sin embargo, sus viajes secretos a las fronteras interiores de la mente resonaban extrañamente con el espíritu de la época que era tan evidentemente “fuera de lugar”. En “El llamado a nuestra generación” (1918) expresa la culpa colectiva de su generación, que debe dar testimonio fiel de la vergüenza de su participación sin sentido en una guerra que no perdonó ni a mujeres ni a niños, cuyo propósito nadie entendió. Hubo un gobierno que no gobernaba; una oposición que no se oponía; una clase empresarial que se aprovechaba de la escasez; campesinos que derramaron su sangre en el frente, mientras se enriquecían por atrás, un proletariado que había perdido su ideal (esperando que el día en que la guerra estalló, la burguesía se despertaría con la Internacional), ardiendo en las fiebres pecadoras de la guerra, beneficiándose, sin embargo, ya

12 Carta a Richard Wank, 1925.

que la mano de obra organizada era indispensable para mantener la industria de la guerra en marcha. Un mundo que lo había perdido todo había recibido solo una cosa a cambio: una abundancia de desencanto profundo y definitivo.

Fue un llamado a un momento decisivo, a un compromiso a resistir toda tentación de escapar de la carga de la responsabilidad. Para Polanyi, personalmente, el momento fue descrito en la carta que hemos citado. A partir de ese momento, la oscuridad se disipó. Se convirtió en un científico social en busca de instituciones que pudieran garantizar la libertad dentro de las realidades de la sociedad. Se despojó de su pasividad; se convirtió en un socialista comprometido.

Los años en Viena. Karl Polanyi llegó a Viena a mediados de 1919; allí ingresó en un hospital y fue sometido a una seria operación. Ilona lo conoció en la pensión Schwarzenberger, situada en las afueras de Viena, que albergaba a varios refugiados húngaros. Ella recuerda que él tenía 33 años de edad, estaba agotado debido a una larga enfermedad y muy solo. Había desarrollado afecto por un joven estudiante comunista incurablemente enfermo de tuberculosis y que, hacia el final de la guerra, había atentado sin éxito contra la vida del conde Istvan Tisza. Ilona escribió: “Parecía alguien que ve hacia atrás en la vida, no hacia adelante”.¹³

En un manuscrito inédito de 200 páginas escrito en aquella época, al que tituló “Behemoth”, Polanyi se dedicó al descubrimiento de los orígenes del sufrimiento humano que tan vívidamente describió en “El llamado a nuestra generación”. Predijo que la terrible experiencia estaba muy lejos de terminar. ¡Qué tan cierta resultó ser esa predicción!

Vivimos en tiempos de prueba. Durante seis años, naciones, clases, Estados e individuos han padecido condiciones de vida difíciles. Y nadie duda de que el sufrimiento está lejos de terminar. Parecería evidente que esto nos inspira a involucrarnos en una incansable búsqueda del *origen* de esta agonía y dolor, por lo que podríamos, individualmente y en conjunto, eliminarla. Pero la necesidad de conocer y comprender los orígenes de nuestro tiempo no es ni percibida ni reconocida [énfasis en el original].¹⁴

Por lo tanto, hizo su compromiso con una vida de investigación. Su deseo era que *La gran transformación* (1944) se titulara *Los orígenes de nuestro tiempo*. Bajo este último título apareció la edición inglesa 1945.

En “Behemoth”, Polanyi apasionadamente rechaza las teorías deterministas de sociología y economía. Advierte del “error fatal” de la creencia en una ciencia del futuro (*Wissenschaft von der Zukunft*). Niega la existencia de leyes científicas del desarrollo humano:

13 Ilona Duczynska, “Karl Polanyi”, ob. cit., p. 93

14 “Behemoth”, manuscrito inédito. Viena, s/f (circa 1921-1922).

El hombre creyó en el desarrollo como una vez creyó en Dios. Pero Dios vive en el corazón humano y podemos leer sus leyes en el alma... El desarrollo vive en el futuro... Nunca ha habido tan absurda superstición como la creencia de que la historia del hombre está gobernada por leyes independientes de su voluntad y acción. El concepto de un futuro que nos espera en algún lugar no tiene sentido porque el futuro no existe, ni ahora ni más tarde. El futuro constantemente se rehace por los que viven en el presente. Solamente el presente es la realidad. No hay futuro que pueda darle validez a nuestras acciones en el presente.¹⁵

Es interesante observar que en ninguno de los trabajos posteriores de Polanyi sobre el lugar de la economía en la sociedad se hace referencia al concepto de “desarrollo” o “subdesarrollo”.¹⁶

Sus estudios en Viena comenzaron con una nueva lectura de *El Capital* de Marx y las obras de los economistas austríacos Menger, Wieser, Böhm-Bawerk y Schumpeter y otros marginalistas como Wicksteed y J.B. Clark. En 1922, desafió a Ludwig Von Mises, entonces profesor de Economía de la Universidad de Viena, a un debate sobre la viabilidad de una economía socialista. Mises sostenía: “*wo der freie Marktverkehr fehlt, es gibt keine Preisbildung; ohne es gibt Preisbildung keine Wirtschaftsrechnung*”.¹⁷ El artículo inicial de Polanyi apareció en la destacada publicación alemana *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1922) y fue seguido por las contribuciones de Mises, Weil, Marschak y el mismo Polanyi.¹⁸

En una importante monografía inédita, el doctor Felix Schäfer, entonces estudiante socialista de economía de la Universidad de Viena, recuerda la emoción que experimentó cuando vio el anuncio de un seminario que dictaría Polanyi sobre el “socialismo de las guildas” en los locales de la organización estudiantil socialdemócrata.¹⁹ Esto fue en 1924. La viabilidad de una economía socialista en funcionamiento fue, entonces, el tema de debate más reñido entre los estudiantes de economía. El socialismo, en cualquier forma, era más un sueño que una realidad. Mises lo declaró imposible, con toda la autoridad de su estatus de profesor. La revolución rusa era un acontecimiento reciente y la guerra civil había reducido la economía rusa a ruinas. Los revolucionarios de

15 *Ibíd.*

16 Polanyi esperaba que su obra pudiera asistir a las nuevas naciones de Asia y África. No las consideraba “subdesarrolladas”.

17 “Sin un mercado libre no puede haber formulación de precios, y sin formulación de precios no puede haber contabilidad económica”.

18 Karl Polanyi en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 49, 1922, pp. 377-420; L. von Mises en *Ibíd.*, 52, 1924, pp. 196-217; y Karl Polanyi en *Ibíd.*, 52, 1924, pp. 218-227.

19 Felix Schäfer, sin título, manuscrito inédito. El doctor Schäfer fue profesor de economía de la Universidad de Victoria en Nueva Zelanda y el principal estudiante en el seminario sobre la economía socialista dictado por Karl Polanyi en Viena. El manuscrito, escrito en los sesenta y principios de los setenta, contiene sus recuerdos de Polanyi en Viena y da cuenta detallada y completa de la vida y obra de Polanyi durante este período.

la Europa central habían sido derrotados y el socialismo no estaba todavía en la agenda de las repúblicas soviéticas. El intento de Polanyi de construir una teoría positiva de la economía socialista, en la cual la abolición de la propiedad privada y el antagonismo entre clases abrirían el camino para el ejercicio de la responsabilidad social de los ciudadanos, estaba arraigado en su aversión tanto a la economía de mercado como al socialismo centralizado. Consideraba a ambas formas una “falta de libertad”.

El punto de partida fue tomado de los primeros capítulos del volumen I de *El Capital* de Marx. Las relaciones económicas de una asociación de hombres libres son transparentes (*durchsichtig*), pero, bajo el capitalismo, las mercancías parecen asumir una vida propia independiente. Polanyi argumenta que las relaciones sociales deben ser personales, directas y sin intermediarios, y *ubersichtlich* (transparente, literalmente traducido como “supervisibles”). Su modelo de asociaciones cooperativas de productores y consumidores que determinan conjuntamente la asignación y distribución de recursos fue diseñado para sentar las bases para un orden socialista democrático después de que la abolición de la propiedad privada hubiera eliminado el conflicto de clases entre propietarios y trabajadores. Consideraba la teoría subjetiva del valor de la escuela austríaca superior a la teoría del trabajo clásica y marxista, y más adecuada para tratar los problemas de la elección. A este respecto, Polanyi se aproximaba a Schumpeter, con la diferencia de que él trató de darle un contenido socialista a la metodología de los economistas austríacos.

Según Schäfer, muchas veces Polanyi se refirió a la bien conocida formulación de Max Adler sobre el hombre en la sociedad:

El hombre no es un ser social porque vive en la sociedad, sino que el hombre puede vivir en la sociedad porque es esencialmente social dentro de su propia conciencia. Así, la “sociedad” no es algo *entre* los hombres, ni *encima* ellos, sino *dentro* de ellos, dentro de todos y cada uno de ellos, por lo que la *sociedad como realidad*, no como concepto, es inherente dentro de la conciencia de cada individuo [énfasis en el original].²⁰

La “realidad de la sociedad” es un concepto central para el mundo de pensamiento de Polanyi; de hecho, el “hombre socializado” es la clave de un ensayo posterior de Polanyi sobre Jean-Jacques Rousseau. Una antología austríaca de escritos austro-marxistas publicada en 1983 incluye un artículo de Polanyi, publicado en *Der Kampf* en 1925, que resume su posición en un lenguaje más simple, no técnico. El editor de la colección ubica a Polanyi con Lazarsfeld, Gerschenkron, Fisher Ernst, Leichter Käthe y la obra tardía de Hilferding, “al margen” de la teoría austro-marxista.²¹

20 *Ibíd.*

21 Karl Polanyi, “Neue Erwagungen zu unserer Theorie und Praxis”, en *Der Kampf*, 1925, pp. 18-24. Reeditado en Gerland Mosectic (ed.), *Austro-Marxistische Positionen*, Viena, 1983.

La polaridad de Polanyi, “economía de mercado / economía de poder adquisitivo” de 1922, señala una percepción inicial de la distinción entre la micro y la macroeconomía. Por cierto, él estaba familiarizado con todas las obras publicadas de Keynes y admiraba en particular *Las consecuencias económicas de la paz*. Esta polaridad lo llevó, más tarde, a distinguir lo formal del significado sustantivo de la economía y a investigar las diferencias entre las economías de mercado y las economías sin mercado. El concepto de la moneda para usos específicos ya estaba presente en 1922.

De 1924 a 1938, Polanyi formó parte del consejo editorial de la *Österreichische Volkswirt* como especialista en asuntos internacionales. La revista era coeditada con Gustav Stolper y Walter Federn. Algún tiempo después de la partida de Stolper a Alemania, Polanyi fue nombrado coeditor. Era el miembro más franco de la izquierda del equipo editorial del *Volkswirt*. La situación se hizo cada vez más difícil ya que el ascenso del fascismo austríaco obligó a la revista a autocensurarse no oficialmente. En 1933, sus colegas le aconsejaron emigrar a Inglaterra, pero continuó contribuyendo con la revista hasta que fue efectivamente silenciada después de la ocupación nazi en 1938. Escribió varios cientos de artículos y notas breves (*Glossen* sin firmar) entre 1924 y 1938. En sus papeles, hay una lista que él había compilado de 112 artículos solamente sobre el tema de Rusia: política exterior y doméstica, relaciones exteriores, comercio exterior, acontecimientos políticos internos, planes quinquenales, agricultura, la guerra en China y otros temas. Diariamente leía la prensa internacional, incluyendo el *London Times*, *Le Temps* de París, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, así como el *Austrian Arbeiterzeitung* y —¡con quejas!— la *Reichspost*, el periódico del partido del gobierno conservador. Además, enseñó regularmente en el Colegio para el Pueblo en Viena y discutió asuntos mundiales e ideas con muchos visitantes del hogar Polanyi, incluyendo a Felix Schäfer, Hans Zeisel, Paul Lazarsfeld, Karl Popper, Kolnai Aurel, Irene y Donald Grant, Hugh Gaitskill, y muchos otros.

En la tranquilidad (engañosa) de la Viena socialista de la década de los veinte, desde su puesto de redacción en la *Österreichische Volkswirt*, Polanyi observó el ascenso del fascismo: variedades católicas en Italia y Austria; el socialismo nacionalista en Alemania. En el fascismo vio la negación del legado occidental del cristianismo: solo el socialismo podría asegurar el valor único dado por Dios a la personalidad. Los cristianos, escribió en una carta a Donald Grant en 1929, deben bajar a la tierra y aceptar la realidad de la sociedad.

La “reforma de la conciencia humana” un término de Karl Marx, va a transformar al cristianismo sentimentalista en algo nuevo y mucho más eficaz mediante la autolimitación, autorrestricción, lo que los alemanes llaman *sich-bescheiden*, resistiendo lo intrínseco de la sociedad, como hemos resistido el hecho de la muerte inevitable... No podemos negar el poder de la sociedad, que tiene como origen nada más que los deseos, las esperanzas, los temores, los juicios morales de los hombres. De lo que somos respon-

sables es del tipo de poder que estamos ayudando a crear: un poder para el bien o un poder para el mal, ya que esto depende fundamentalmente de nosotros mismos.

Estas ideas subyacen en su ensayo “La esencia del fascismo”, que apareció por primera vez como “Das Wesen des Faschismus” en 1930 en *Menschheits Kampf*, una publicación de un pequeño grupo de socialistas religiosos de Austria.

“El mecanismo de la crisis económica mundial” fue escrito en 1933 para una edición especial del vigésimo quinto aniversario de la *Österreichische Volkswirt*. Combina la familiaridad del periodista con el detalle de los acontecimientos y la visión analítica del historiador. La crisis de la década de 1930 fue la cosecha atrasada de las medidas intervencionistas adoptadas para restablecer el orden previo a 1914 en un mundo permanentemente desordenado por el cataclismo económico y social de la Gran Guerra. Rentistas, trabajadores y campesinos exigían sus respectivas recompensas prometidas, mientras los crecientes déficits de las naciones-estados vencedoras y vencidas eran temporalmente cubiertos por una cascada de créditos americanos. Cuando el boom americano se derrumbó en 1929, toda la estructura se vino abajo.

Polanyi sentía que sus años en Viena se desperdiciaron debido a la variedad de sus intereses: “*Ich bin zu viel Polyphon: deswegen fertig nichts*”, le dijo a Schäfer. Pero eso fue una ilusión. Fueron precisamente su observación detallada del recorrido de la historia europea contemporánea, sus estudios extensos sobre economía, sociología, literatura y estética, y por último, pero no menos importante, su admiración sin reservas por los logros culturales y por la conciencia de clase del proletariado de Viena, lo que dio frutos en los trabajos, que más tarde publicaría en Inglaterra y América.

Con la ayuda de amistades y conexiones hechas en Viena con pacifistas ingleses y círculos cristianos socialistas, Polanyi se estableció en Inglaterra en 1933. Kari fue enviada a reunirse con él después de la victoria del fascismo de la Heimwehr en 1934. Ilona permaneció para participar en el *Schutzbund* ilegal hasta que la mala salud la obligó a partir hacia Inglaterra en 1936. En Londres, escribió y dictó conferencias sobre el fascismo austríaco y germánico en el Instituto Real de Asuntos Internacionales, en la Asociación para la Educación de los Trabajadores y en numerosas reuniones y conferencias organizadas por grupos de la izquierda dentro del marco del Movimiento Estudiantil Cristiano. El Consejo de Sindicatos para la Educación de los Trabajadores publicó *La Europa de hoy*, con una introducción de G.D.H. Cole, en 1937. Sus amigos ingleses colaboraron en la organización de giras de conferencias en universidades de los Estados Unidos, donde quedó muy impresionado con el intervencionismo del New Deal y, muy especialmente, con el proyecto de la Autoridad del Valle de Tennessee.

Cristianismo, marxismo y fascismo. A través de su amistad en Viena con los Grant, Polanyi participó en la formación de un pequeño grupo

de intelectuales socialistas que se llamó la Izquierda Cristiana. Irene Grant, el espíritu organizador del grupo, declaró que “sin Karl Polanyi, la Izquierda Cristiana no habría tenido ninguna base teórica”. El grupo estaba integrado por intelectuales, muchos de ellos activistas en los partidos Laborista y Comunista. Al menos un miembro sirvió en la Brigada Internacional en España. Muchos del grupo, incluyendo Polanyi, eran cristianos en la fe, pero no estaban afiliados a ninguna Iglesia o denominación. Todos se comprometieron activamente con la lucha por el socialismo. Polanyi fomentó grupos de estudio, preparó materiales educativos y contribuyó a la formulación de los objetivos y las posiciones políticas del grupo.

La llegada desde Suiza de la edición Landshut-Meyer de los primeros escritos de Marx produjo un gran interés entre los miembros del movimiento de la Izquierda Cristiana ya que estos escritos proporcionaban una base teórica para una sociedad basada en la comunión cristiana. Se embarcaron en un estudio de Marx, traducido con mucha dificultad del alemán al inglés. Como Polanyi escribió en “El cristianismo y la vida económica”: “Según Marx, la historia de la sociedad humana es un proceso de autorrealización de la verdadera naturaleza del hombre. En nuestra sociedad actual, el impulso de nuestra naturaleza hacia lo directo, lo personal, es decir, las relaciones humanas, está siendo frustrado” y, por lo tanto, la sociedad no se ajusta a su esencia. El hombre depende de estas relaciones humanas para sobrevivir. También depende de la naturaleza: de ahí la importancia de la organización material de la sociedad. La interacción del hombre con el hombre es la base para la comunidad cristiana, que no debe ser vista como sinónimo de la sociedad. Esta es una distinción importante para la definición cristiana de la comunidad, que se refiere a la sociedad como un conjunto funcional de instituciones. Es la dialéctica entre la comunidad y la sociedad lo que pasa a ser significativo. Esto se expresa muy bien en los primeros escritos de Marx, dice Polanyi, como el autoextrañamiento o alienación del hombre, la pérdida de la comunidad cristiana se ubica en el contexto de la organización económica de la sociedad, el desarrollo de la propiedad privada.

Para Polanyi, este fue el tercer encuentro con el estudio de Marx. Ilustra la dialéctica que él describe en su nota biográfica como el “reiterado regreso a posiciones ya descartadas”. En su juventud, había rechazado la noción marxista materialista de la historia como determinista e irreconciliable con la máxima responsabilidad del hombre por sus acciones. En la década de 1920, regresó al estudio de Marx en busca de un modelo de economía socialista en la que las relaciones del hombre con el hombre y la naturaleza pudieran ser directas, personales y *durchsichtig*. La clave fue el capítulo I de *El Capital*: “La teoría del carácter fetichista de la mercancía está correctamente considerada como la clave para el análisis de Marx de la sociedad capitalista” (“El cristianismo y la vida económica”). Mientras que Marx desarrolló el argumento para probar la explotación en el proceso de la producción, Polanyi puso en el

centro de su crítica de los mecanismos del capitalismo de mercado la fuente de autoextrañamiento y dislocación social. “La teoría fetichista (de Marx) del valor de las mercancías no es más que una aplicación del principio de autoextrañamiento a los fenómenos económicos en el capitalismo” (“Marx sobre el autoextrañamiento”).

Esta es la razón por la cual recibió con tanto entusiasmo los primeros escritos de Marx. No estaba de acuerdo con aquellos que comparaban un Marx viejo con un Marx joven. Insistía que solo había un Marx. Sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx elaboró precisamente esos aspectos del fetichismo de la mercancía, la cosificación y alienación que Polanyi había durante mucho tiempo considerado fundamentales, y que más tarde exploró en su dimensión histórica en *La gran transformación*. El argumento de Polanyi de que en el capitalismo la economía está “desencastrada” de la sociedad, y da lugar a un conflicto de “hábitat versus superación”, surge de su mercado universalizado y no de su carácter explotador. De esto se deduce que su aborrecimiento por el capitalismo –que compartía con Marx– no se debió *principalmente* al hecho de que los trabajadores eran explotados, sino a que se deshumanizaban, se degradaban, se desculturizaban, eran reducidos a obreros en los “oscuros molinos satánicos” de William Blake.

La máxima degradación de la clase obrera –y, de hecho, de todos los demás sectores de la población– es el fascismo. Decía que el fascismo es el enemigo común del socialismo y del cristianismo por igual. La ideología fascista correlaciona la democracia, el socialismo y el individualismo. “La esencia del fascismo”, escrito originalmente en Viena, fue publicado en Inglaterra en una colección de ensayos coeditada por Polanyi. *El cristianismo y la revolución social* (1935) también incluye las contribuciones de Joseph Needham, John Cornford, John MacMurray y Richard Niebuhr.

Polanyi explica que la incompatibilidad entre la democracia y el capitalismo se puede resolver de una de dos maneras. La primera es la extensión de los principios democráticos a la economía, lo que implica la abolición progresiva de la propiedad privada de los medios de producción. En la solución socialista, entonces, la esfera política democrática se convierte en el conjunto de la sociedad. Alternativamente, la segunda solución, la fascista, es la abolición de la esfera política democrática dejando exclusivamente la vida económica. Los seres humanos, entonces, se convierten en productores y solo productores: el fascismo se convierte en la salvaguarda definitiva del liberalismo económico. En “El fascismo y la terminología marxista” ataca la proposición “seudomarxista” de que la democracia es la superestructura política adecuada para el capitalismo. En una sociedad capitalista desarrollada, dice, surge un conflicto entre la política y la economía ya que la clase obrera es capaz de utilizar su poder político para exigir la protección contra las fuerzas destructivas del mercado. La reacción fascista es una solución radical, de hecho revolucionaria,

a este conflicto, que mantiene el capitalismo intacto. Bajo el fascismo, la democracia se va y el capitalismo se queda. Para la humanidad, esto significa un retroceso moral y material. Para la clase obrera, el ascenso del fascismo pone a prueba su capacidad de subordinar los intereses sectoriales y representar de manera convincente los intereses de grupos más amplios de la población en la presentación de una alternativa socialista al fascismo.

Educación y clase. Con la ayuda de académicos socialistas, como R.H. Tawney, Polanyi obtuvo un empleo en la educación de adultos en las delegaciones extramuros de las universidades de Oxford y Londres y en la Asociación para la Educación de los Trabajadores. Dio clases nocturnas en pequeñas ciudades de provincia en Kent y Sussex. Además de los cursos sobre relaciones internacionales, se le requirió enseñar la historia social y económica de Inglaterra, un tema sobre el cual sabía muy poco. En la carta a Oskar Jaszi antes citada, Polanyi afirma:

Yo tenía cincuenta años cuando las circunstancias en Inglaterra me llevaron a los estudios sobre historia económica. De esa manera me gané la vida como maestro. Porque yo nací para ser uno de ellos. Poco pensaba entonces que una nueva vocación estaba guardada para mí y que yo me estaba preparando para eso... Unos tres años más tarde –continúa– escribí un libro.

El esquema del libro, *La gran transformación*, había tomado forma en 1940.

Sin embargo, la participación en el movimiento de la educación de los trabajadores había comenzado antes de su llegada a Inglaterra, con el Galilei Kör en Hungría y en la Universidad de los Trabajadores en Viena.²²

Cuarenta años de mi vida estuvieron dedicados al movimiento educativo de los trabajadores –diez de ellos en este país–. Estaba involucrado en el estudio de las ciencias sociales, incluido el enfoque marxista. Los recuerdos más felices me asocian con la W.E.A.; y los ataques sistemáticos al marxismo aún me hacen reaccionar a favor de un credo que se ha ganado el odio fanático de los fascistas alrededor de todo el mundo.²³

Tras una extensa gira de conferencias por los Estados Unidos en 1935, invitado por el Instituto de Asuntos Internacionales de Nueva York, Polanyi publicó una serie de artículos sobre el tema de educación y clase en los que contrastó los sistemas educativos de Gran Bretaña, los Estados Unidos y Europa continental. En “Las filosofías contradictorias de Europa” (1937), examina las diferencias entre los ideales de la democracia británica y continental, y presenta una crítica devastadora de la sociedad de clases británica y el papel crucial que desempeña el sistema educativo en el mantenimiento de las divisiones de clase. “Los grupos sociales en Inglaterra están separados

22 Para un excelente recuento de la educación de los trabajadores en Viena, ver Josef Weidenholzer, *Aufdem Weg Zum “Neuen Menschen”*, Viena, Europa Verlag, 1981.

23 “What kind of Adult Education?”, en *Leeds Weekly Citizen*, 21 de septiembre de 1945.

por su educación, mientras que en las naciones del continente, la educación tiende más bien a reunir a los grupos sociales”. En Inglaterra, solo el “niño de la gente común favorecido educativamente... abandona su clase y pasa a un estrato social diferente”. De otra manera, la rigidez de la casta erige barreras, un “abismo cultural separa a las clases sociales”.

En Inglaterra, la especie clásica de la sociedad de clases en su patria clásica, Polanyi enfrentó por primera vez la necesidad de presionar por una educación genuina para la clase obrera. Viniendo del continente, donde el acceso igualitario a la educación era desde hacía mucho tiempo un derecho fundamental y donde la clase obrera nunca había sido sometida a la degradación de los barrios marginales ni a un sistema educativo de castas en el que la educación pública ‘privada’ exclusiva solo estaba disponible a la clase superior, Polanyi encontró devastadoras las realidades de la sociedad inglesa en la década de 1930.

Sin embargo, una verdadera educación para la clase obrera implicaba más que el acceso equitativo a la educación. Significaba:

...el desarrollo de la personalidad humana a partir de experiencias básicas, a partir de necesidades básicas... hacia los fines de la sociedad... libre de los supuestos subyacentes sobre la sociedad capitalista... tales como la inevitabilidad del sistema de salarios; la aceptación de una comunidad en la que las actividades económicas son retiradas de la órbita de la vida pública y de la moralidad social; la opinión errónea de que un cambio radical es imposible o inmoral.²⁴

Esta era la orientación continental con respecto a *buildung*, que destacaba la importancia de la automejora y la educación como “la forma más adecuada de promover los intereses sociales de la clase obrera... para transformar a los ciudadanos de la clase obrera en una ‘humanidad socialista’ por medio de una política de la pedagogía”.²⁵ Este había sido, desde 1860, un objetivo de la *Bildungsverein* o sociedades culturales, de las cuales surgió el movimiento socialista austríaco. En sus notas sobre las fuentes de *La gran transformación*, misteriosamente tituladas “Speenhamland y Viena”, le rinde homenaje a la administración socialista de Viena, que “alcanzó un nivel nunca antes superado por las masas del pueblo en ninguna sociedad individual”.²⁶ Y por eso el choque en Inglaterra.

Después de la elección de junio de 1945 del Partido Laborista, hubo esperanzas de una importante reforma educativa. Por primera vez, la lucha por una genuina educación para la clase obrera podría ser realizada: “Será un tremendo trabajo refundir nuestro plan de estudios, replantear nuestros

24 *Ibíd.*

25 Anson Rabinbach, *The Crisis of Austrian Socialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

26 Karl Polanyi, “Notes on Sources. Speenhamland and Vienna”, en *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 288.

métodos de enseñanza, volver a trazar los límites entre las materias para producir una educación para la clase obrera que será un desafío para la educación académica”.²⁷ Los debates sobre la naturaleza de la educación para la clase obrera, que habían sido librados durante años en Inglaterra, eran más fuertes ahora que los trabajadores tenían un gobierno representativo. Polanyi participó en estas discusiones presionando por “una educación para adultos comprometida con la misión socialista en amplios términos humanos”.²⁸ Por medio de su afiliación con la W.E.A., argumentó contra el concepto tradicional de educación para adultos. A menos que hubiera una verdadera educación para la clase obrera, no habría ninguna posibilidad (como más tarde escribió en “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?”) de descubrir el papel creativo de la gente en la cultura humana, de lograr una democracia “en la que el pueblo mismo, y no los mejores y superiores, estableciera la regla”. La educación para la política podría seguir siendo el privilegio exclusivo de la clase dominante; la clase obrera permanecería, en las palabras de Polanyi, “fuera de foco”.

Democracia y coexistencia. Polanyi fue el autor principal del *Boletín del Cristianismo de Izquierda*, titulado *Rusia y la crisis*, en el que señala los logros de los planes quinquenales y la exitosa ruptura de Stalin con la revolución mundial. Polanyi celebra la construcción del socialismo en un país: “Rusia, que hace diez años no era un país industrializado, ahora se encuentra entre los primeros”. En cuanto a los Juicios de Moscú, encontraba que los viejos bolcheviques, tanto de la derecha como de la izquierda, eran culpables de conspiración contra Stalin y que habrían entregado la Unión Soviética a manos enemigas. Instaba a la clase obrera británica a defender a Rusia en nombre del socialismo. Era consistente e implacable en su apreciación de la Unión Soviética, antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

En “¿Por qué hacer que Rusia pierda el control?” (1943), Polanyi expone el caso de un orden, posterior a la guerra, de coexistencia pacífica entre los anglo-americanos, por un lado, y los rusos por el otro. Hace un llamado a los Estados Unidos a resistir el sentimiento antirruso tan evidente en las políticas del gobierno británico de antes de la guerra. La política del Pacto de los Cuatro de Chamberlain constituyó un error monumental. Polanyi argumentó que Rusia había abandonado la revolución mundial en 1929, cuando puso sus energías en la construcción de un país industrializado moderno. Solo el ciego prejuicio de clase de los productos de las escuelas públicas inglesas (diseñadas para formar una elite inmune a las lecciones de la Revolución francesa) podría explicar la política británica de antes de la guerra con respecto a Rusia. Polanyi, sin embargo, señaló que no había ninguna indicación por parte del Departamento de Estado de que Estados Unidos estaba dispuesto a tomar

27 “What kind of Adult Education?”, ob. cit.

28 *Ibid.*

en cuenta los intereses nacionales rusos en la planificación del mundo en la posguerra. Estudioso de la política europea, Polanyi sostuvo que los intereses de Rusia necesariamente deberían ser incluidos en los planes con respecto a Finlandia, los países bálticos y todos los países de Europa oriental, y que esto debería de ser reconocido a fin de evitar el caos y el desastre en el período de la posguerra.

El argumento lo elaboró más profundamente en “El capitalismo universal o la planificación regional” (1945), en el que esboza el argumento para la reorganización del sistema internacional, el cual reconocería que Rusia ya no era un eje revolucionario mundial, sino un poder socialista regional con necesidad de rodearse de vecinos amistosos. El capitalismo liberal universal, argumentaba, se había derrumbado, aunque los estadounidenses siguieran creyendo en él y Estados Unidos fuese lo suficientemente poderoso como para intentar reconquistar el mundo en su nombre. Gran Bretaña enfrentaba una opción: o bien convertirse en una potencia regional independiente con vínculos especiales con la Commonwealth, o ser un socio subordinado en el esquema americano. La opción para Gran Bretaña que Polanyi propone en este ensayo es similar, en muchos aspectos, a la propuesta de lord Keynes, que, sin embargo, resultó inaceptable para los estadounidenses en el curso de las negociaciones de Bretton Woods.

La petición de Polanyi por un orden de posguerra en el que los Estados Unidos, como la única potencia económica y militar del mundo, respetara los intereses de la seguridad nacional de la Unión Soviética y resistiera la oportunidad de globalizar el sistema de mercado capitalista, subestimaba la importancia de su propia observación de que “los estadounidenses en todas partes equiparaban la democracia con el capitalismo”. La libertad, igualdad y fraternidad, como variantes de las ideologías democráticas derivadas de la Revolución francesa, pueden tener cabida dentro de una comunidad nacional o regional. El capitalismo es, en su esencia, expansionista y global.

En retrospectiva, sabemos que la Guerra Fría se preparaba mucho antes de que Alemania y Japón fueran derrotados. Esto afectó directamente la vida de Polanyi. Las autoridades americanas no permitieron que Ilona se reuniera con él en Nueva York cuando fue nombrado profesor visitante de la Universidad de Columbia en 1947. Como no había perspectivas de trabajo en el Reino Unido, y la repatriación a Hungría no era considerada conveniente en ese momento, los Polanyi decidieron formar su hogar en Canadá en 1950. Esto representó un sacrificio. Ilona hubiera preferido permanecer en Inglaterra, mientras que Karl se vio obligado a viajar entre Toronto y Nueva York hasta su jubilación definitiva de Columbia en 1957, a la edad de 71 años.

Los años en Columbia. En 1947, Polanyi recibió su primer nombramiento académico de tiempo completo como profesor visitante de economía en la Universidad de Columbia, donde enseñó Historia Económica General

hasta 1953. Durante este período, solicitó y recibió el apoyo del Consejo para la Investigación en Ciencias Sociales de Columbia para investigar sobre los orígenes de las instituciones económicas.

La verdadera sorpresa –le escribió a Oskar Jaszi– me llegó en los últimos cuatro años. Estos cuatro años se me pasaron en la fiebre de una, única, jornada de trabajo ininterrumpida. El resultado, ya sea que termine mi libro o no, será una interpretación de las economías de las sociedades primitivas, especialmente en materia de comercio, dinero y los fenómenos de mercados, que establece las bases para la historia económica comparativa.

Una subvención de la Fundación Ford le permitió continuar la investigación después de su retiro de la enseñanza. El Proyecto Interdisciplinario sobre los Aspectos Institucionales del Crecimiento Económico, como se conoció, fue codirigido por Polanyi, Conrad Arensberg y Harry Pearson hasta 1958. Un seminario universitario sobre el mismo tema se dictó en Columbia hasta 1955. Los resultados del proyecto fueron publicados en 1957 como *Trade and Market in the Early Empire* (Traducido como *Comercio y mercado en los imperios antiguos*).²⁹

La publicación de este volumen, y en particular el artículo de Polanyi, “La economía como un proceso instituido”, desafió la ortodoxia imperante en la antropología económica, que había adoptado las suposiciones de la teoría económica neoclásica en el estudio de las economías tradicionales, o sin mercado, sin reservas ni inhibiciones. No importaba que el marco institucional de estas sociedades difiriera tan marcadamente de la sociedad de mercado. Implícita, por supuesto, estaba la idea de que las sociedades que no eran sociedades de mercado deberían de ser consideradas como preindustriales y, por lo tanto, solo como etapas lejanas del desarrollo industrial.

Curiosamente, la antropología marxista no representaba una amenaza real y raramente fue abordada por la escuela formalista dominante, a pesar de las importantes contribuciones de estudiosos como Chayanov, Meillasoux y Godelier sobre las sociedades primitivas, o Wittfogel y Childe sobre la sociedad arcaica o antigua. Las contribuciones de Polanyi, sin embargo, despertaron gran interés y surgió una escuela rival dirigida por Polanyi. El debate “formalista-sustantivista” que siguió es bien conocido.

Antes de la publicación de *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, las instituciones sociales fueron axiomáticamente descartadas del alcance de la investigación. Se suponía que no desempeñaban ningún papel en la determinación del comportamiento económico. En palabras de Melville Herskovits, uno de los principales defensores de la posición formalista, ya que el economista examina solo “un simple aspecto de la conducta social, la información con relación a las instituciones culturales es un impedimento, una carga, un

29 Karl Polanyi, Joan Martínez Alier, Alberto Nicolás, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976.

conjunto de datos no económicos, etnográficos y psicológicos”.³⁰ Los sistemas sociales, que no tenían ninguna de las características de la sociedad de mercado, fueron, por lo tanto, examinados con métodos analíticos que suponían la existencia de mercados que funcionaban universalmente. Los escritos de Polanyi y la escuela sustantivista desafiaron a la posición formalista de frente y sacudieron sus cimientos.

La sociedad que no es una sociedad de mercado era, en cierto modo, el laboratorio en el que Polanyi puso a prueba la tesis de *La gran transformación*. “El más destacado descubrimiento de las recientes investigaciones históricas y antropológicas –escribió– es que la economía del hombre, *por lo general*, está inmersa en sus relaciones sociales” [énfasis añadido]. La economía desencastrada, argumentaba Polanyi, se daba solo en la sociedad de mercado. Los mercados “nunca antes” habían sido “más que accesorios de la vida económica”. El enfoque que había dado a lo largo de su vida a la sociedad de mercado, sin embargo, cedió frente al análisis de la sociedad tradicional tras la publicación de *Comercio y mercado en los antiguos imperios* y la controversia que generó entre los antropólogos e institucionalistas americanos. Curiosamente, fue este desvío hacia la antropología económica lo que le aseguró un lugar permanente en las ciencias sociales.

Con la terminación del Proyecto en Columbia, Polanyi regresó al tema de la libertad en una sociedad tecnológica. En 1960, cuando apenas empezaban a aparecer por primera vez las grietas en el hielo de la Guerra Fría, inició una nueva revista, *La Coexistencia*, cuyo primer ejemplar apareció poco después de su muerte en abril de 1964. En 1961 visitó por primera vez su tierra natal y en 1963 fue invitado por la Academia de Ciencias de Budapest a dictar una conferencia. En 1986, con motivo del centenario de su nacimiento, sus restos mortales fueron trasladados a su tierra natal para su descanso en paz con los de su adorada compañera de vida, Ilona Ducyznka.

La libertad y la realidad de la sociedad. Si no se entiende su vida y vocación, es imposible comprender la motivación que llevó a Polanyi a la investigación sobre las economías que no son economías de mercado o su importancia para nuestra sociedad industrial contemporánea: la necesidad de reencastrar la economía en la sociedad y de devolverle al individuo el sentido de propósito arraigado en la cultura y la creatividad del pueblo.

La creencia de Polanyi en el modo de vida de la gente común como el repositorio de la civilización se plantea con referencia a la visión de Rousseau de un nuevo héroe, su “descubrimiento del pueblo; no como un término político que significa la multitud; no como un término económico que significa el pobre; sino el pueblo como el repositorio de la cultura”.

30 Melville Herkovits, “Economizing and Rational Behaviour”, en E.E. Le Clair Jr. y H.K. Schneider (eds.), *Economic Anthropology: Reading in Theory and Analysis*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 59.

Su héroe fue el pueblo... como portadores de todos los valores humanos. Abogó por una cultura popular, una civilización expresada en la vida del pueblo... la fuente de la vida colectiva, su principal motivo emocional, imaginativo y religioso. Esto también significó el rechazo de valores que no podían ser compartidos por el pueblo. Una cultura aparte del pueblo, una civilización en las manos de unos pocos era para él contradictorio. Lo que el pueblo sentía, pensaba y hacía; la forma en que trabajaban y vivían; sus tradiciones, sus lealtades eran válidas y firmes. Sus religiones y creencias eran profundas e inspiradas; su vigor innato y el sentido moral les hacía material de la creación de Dios. En su aspecto positivo fue un descubrimiento del papel creativo del pueblo en la cultura humana.

Esto era fundamental para el concepto de Polanyi de la libertad dentro de la sociedad, de la democracia como una forma de vida en la cual el pueblo mismo, y no sus superiores o mejores que ellos, establecía la regla. La democracia no puede ser entonces cualquier conjunto particular de instituciones presentes en una determinada cultura; ni mucho menos puede la libertad ser equiparada con la iniciativa privada.

Inglaterra, Estados Unidos, Francia, Rusia, China y la India entienden por democracia muy diferentes modos de vida. Pero lo que los separa por igual de los regímenes antiguos es el hecho de que ellos toman el concepto de la cultura popular por sentado. En el concreto medio de las culturas, por mucho que estas difieran, la libertad y la igualdad pueden coexistir y deben aspirar a realizarse simultáneamente.

La gran transformación sigue siendo la obra más importante de Polanyi. Su crítica del capitalismo liberal es, precisamente, que subordinaba todos los demás aspectos de la forma de vida de las personas a las exigencias de las relaciones de mercado universales. Se trata de un gigantesco mecanismo de dislocación social, autoextrañamiento individual y degradación del hábitat humano. Tal vez Polanyi escribió un obituario prematuro del modelo capitalista liberal –aunque la variante reconstruida después de la Segunda Guerra Mundial asignó un papel considerablemente mayor a la intervención social en la forma del Estado de bienestar–. Sin embargo, su afirmación de que las sociedades necesitan y deben demandar mayores medidas de control sobre sus economías ante compresiones inaceptables, estándares de vida dictados por presiones financieras externas, es tan cierto hoy como lo fue en la década de 1930 –con la diferencia de que la presión económica del mercado internacional ahora opera en una escala mundial–.

En una revisión retrospectiva escrita 30 años después de la publicación de *La gran transformación*, Maria Szecsi März, economista e historiadora austríaca, señaló que el legado espiritual y la experiencia política de Austria-Hungría moldeó de forma decisiva el mensaje de Polanyi:

Polanyi previó, en un período totalmente inconsciente del problema, los peligros existenciales que un individualismo sin control podría representar... Con la fórmula apta “hábitat versus superación” puso el dedo sobre una problemática que hasta los años sesenta y setenta empezaban a vislumbrarse... el “hábitat” lo comprendió como acoger la habitabilidad del entorno natural, así como la seguridad de las personas en su entorno socioeconómico, “la calidad de vida”. Mucho de lo que Polanyi señaló con respecto a esto prevé las preocupaciones de la escuela “neomarxista” de Frankfurt y, en líneas generales, el movimiento intelectual que se conoció en los años cincuenta como “humanismo socialista”.³¹

Polanyi fue atormentado durante toda su vida adulta por un sentido de responsabilidad cuasi religioso por el destino de la humanidad. Esto no se expresó con activismo político, sino más bien con la búsqueda del origen del cataclismo que causó que millones de personas sufrieran y murieran en las cárceles, en campos de concentración y en los infiernos de la guerra. El suyo no fue el papel del revolucionario o del estadista, sino el papel a menudo solitario de profesor y erudito. En un artículo que publicó en 1954, en la cima de su carrera, Polanyi nos dice que su vocación le fue revelada en un invierno ruso, en las estepas negruzcas de Galicia durante la Primera Guerra Mundial, en un momento en que su vida personal había tomado un giro hacia la oscuridad. A lo largo de sus años de servicio en el ejército austro-húngaro, llevaba consigo un volumen de obras de Shakespeare. A través de su ensayo “Hamlet” podemos comprender mejor lo más personal de Polanyi, su fuero interno.

Leí mi Hamlet –escribe– y cada palabra, frase, entonación delirante de mi héroe me llegó claro y simple: totalmente abatido es reacio a cualquier tipo de acción... La aparición del fantasma inicia la tragedia... a Hamlet se le ordena cumplir con su deber filial... Obedecer implica convertirse en rey, el soberano príncipe de la corte... un sol radiante entre los Rosencrantzes y los Guildensterns. Hamlet sabe en sus huesos que nunca cumplirá... La negativa de Hamlet de rectificar el mundo nace de su temor de formar parte de un mundo que detesta con todo su ser.

El “Hamlet” de Polanyi es una declaración personal. Se vio obligado a cumplir con su deber, a realizar sus indiscutibles talentos. Sin embargo, detestaba la sociedad en la que se esperaba que fuera un éxito. La sentía envenenada. Evitó la vida burguesa y mantuvo su distancia de la elite intelectual de Budapest, que se reunía alrededor de la extraordinaria personalidad de su madre, Cecile. Se convirtió en un erudito autodidacta. No quería heredar el Reino de Dinamarca. Su papel fue el de un espíritu independiente. El legado notable de su trabajo fue su respuesta creativa a la realidad revelada de la muerte, tal como lo expresa en los pasajes de cierre de *La gran transformación*. En

31 Maria Szecci März, “Looking back on *The Great Transformation*”, en *Monthly Review*, enero de 1979. Originalmente publicado en *Wirtschaft und Gesellschaft* 4, 1977.

las últimas semanas de su vida, resumió su propia filosofía de vida en estas líneas de Hegel:

*Brich mit dem Frieden in dir
Brich mit dem Werte de Weit
Besseres nicht als die Zeit
Aber aufs Beste zu sein.*³²

32 Las líneas de Hegel traducidas literalmente significan: “Rompe con la paz dentro de ti / Rompe con los valores del Mundo / Tú (no puedes ser) mejor que los tiempos / Pero ser de los mejores”. Este texto en lengua alemana a menudo citado por Polanyi no es muy correcto, es decir, no es exactamente como fue escrito por Hegel. Sin embargo, es exactamente como lo recordaban Karl e Ilona.

Karl Polanyi y la otra economía en América Latina*

JOSÉ LUIS CORAGGIO

“...el mercado no puede, de manera alguna, ser suplantado como marco de referencia, a menos que las ciencias sociales logren desarrollar otro más amplio, al cual pueda referirse el propio mercado. Tal es hoy nuestra principal tarea intelectual en el campo de los estudios sociales”. Karl Polanyi, “La economía como proceso instituido” [incluido en este volumen]

1. Karl Polanyi y la propuesta de que otra economía es posible y necesaria

Este trabajo está orientado por la consigna del Foro Social Mundial: “Otro mundo es posible”, lo que implica que otra economía es posible. Desde allí examinamos la colección de ensayos de Karl Polanyi buscando aportes y requisitos para pensar esa construcción.

Se requiere problematizar el pensamiento único, que ubica al mercado como la institución central de organización social y construcción de sentido,

* Este trabajo toma algunos elementos de “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina”, incluido en Alain Caillé, Jean-Louis Laville, Cyrille Ferraton y José Luis Coraggio (org.), *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2009.

que reduce la economía a las actividades mediadas por el mercado, y la riqueza, a la masa de mercancías que produce una sociedad. También se requiere recuperar la relación entre ética, economía y política, y proyectar las prácticas de transformación posible hacia otra economía. A todo esto contribuyen los ensayos con una actualidad asombrosa.

En su búsqueda del marco de referencia aludido arriba y siendo crítico de las teorías aprioristas, Polanyi buscó puntos de apoyo empíricos en los estudios antropológicos e históricos. Esto no impidió que reflexionara públicamente acompañando los acontecimientos de su época. Como ocurre con otros grandes intelectuales que publicaron a medida que investigaban y que fueron tomando posición durante una larga época de fuertes transformaciones, si el conjunto de su obra es leído simultáneamente, puede parecer ambiguo y hasta contradictorio en algunas cuestiones. Como ocurre con Marx, sus exégetas pueden traicionar su pensamiento sin quererlo al tratar de reconstruir la coherencia lógica de un discurso desplegado a lo largo de varias décadas de revulsiones sociales inéditas. Otro tanto puede ocurrir con los intentos de “actualizarlo” haciéndolo hablar sobre la situación actual en el mundo. Los debates sobre la relación del pensamiento de Polanyi con el de Marx, Mauss o Weber, los alcances de su confrontación con el capitalismo o con la civilización industrial; lo que no dijo, ocultó o no advirtió y, por supuesto, la proyección de su pensamiento para discernir adónde puede conducir el neoliberalismo son ejemplos de ese inevitable desafío. La universalidad o parcialidad de sus proposiciones será tan tematizada como la validez de sus referencias empíricas a la luz de los avances en la investigación histórica y antropológica.

En todo caso, la obra de Polanyi está abierta a desarrollos diversos, es extraordinariamente fértil para pensar críticamente en momentos de gran incertidumbre y tiene suficiente generalidad como para entrar en diálogo con teorías y cosmovisiones actuales. No buscamos, entonces, un conocimiento polanyiano definitivo y coherente con la pretensión de ser una teoría general de la sociedad. Ni siquiera que pueda ser igualmente válido para caracterizar y explicar las dos mayores crisis del capitalismo global, las diferencias o similitudes en sus orígenes liberales o neoliberales y el período de capitalismo organizado (los treinta “gloriosos” años) que media entre ambas. No buscamos tampoco una ley general del “doble movimiento” que pretenda proyectar de manera determinista un necesario fascismo o estatismo en un futuro postneoliberal. Particularmente nos interesa su autorizada y sugerente contribución crítica al programa de las ciencias sociales en coyunturas de transición epocal como la que atravesamos, y es desde el interior de ese programa *en construcción* que procuraremos pensar aquí.

Aunque hacemos referencia a algunos de sus escritos, en particular los seleccionados para este volumen, preferimos pensar libremente inspirados en sus ideas. No pretendemos entonces ser polanyianos, sino apenas incorporar

sus *insights* teóricos sobre la relación economía-sociedad y sus elaboraciones filosóficas contra el fatalismo economicista, con el que hoy se manipulan las voluntades en esta región. Tampoco pretendemos haber logrado superar todo tipo de etnocentrismo y, es más, intentamos contribuir con una lectura desde América Latina como parte específica de la periferia del sistema-mundo capitalista. No argumentaremos que hoy Polanyi propiciaría la Economía Social y Solidaria (ESS) como salida a la crisis de reproducción social, pero intentaremos mostrar que asumir esta perspectiva sugiere la necesidad de completar su cuadro de referencia.

Resumimos la fundamentada hipótesis antideterminista de Polanyi: *no hay una realidad económica necesaria a la que hay que adaptarse o morir; más bien, a partir de cualquier economía empírica, otras economías son siempre posibles*. Despejado el determinismo y el evolucionismo, así como la economía capitalista de mercado fue una construcción política a partir de la revolución industrial, otras construcciones políticas son posibles a partir de coyunturas de fuerte desajuste estructural.¹ También recogemos su advertencia: *aun las acciones más conscientes y bien intencionadas pueden producir resultados opuestos a los buscados*. Tomamos esto como un sabio consejo: si vamos a hacer propuestas para un cambio societal mayor, es mejor que seamos cuidadosos, humildes, responsables, conocedores de la historia y reconocedores de la diversidad. A lo que hay que agregar la amenazadora o esperanzadora propuesta del análisis de la complejidad: cuando las perturbaciones en las variables que definen un sistema pasan un determinado umbral, pueden producir una desorganización impredecible e irreversible de las estructuras y la posible emergencia de otras. Si estamos entrando en una época de desorganización del capitalismo, ¿puede el sentido común, que ha venido legitimando este sistema, ser una base firme para una acción defensiva de la vida humana? Si las teorías sociales han sido colonizadas por la filosofía de la acción racional, ¿cómo anticipamos las posibles instituciones y pautas de comportamiento emergentes? ¿Cómo asimilamos la imposibilidad de regresar a situaciones pasadas que consideramos mejores y más seguras? Responder adecuadamente estas preguntas requiere cambiar el actual marco hegemónico de referencia de las ciencias sociales.

La obra de Polanyi permite organizar un argumento que no se diluye si la validez de algunas de sus fuentes empíricas es disputada ni si se registran vacíos significativos en dicha obra.² Es el siguiente:

1 Cf. Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (en adelante referido como LGT) y “Sobre la creencia en el determinismo económico” (en este volumen).

2 Sobre el cuestionamiento a sus fuentes históricas, ver: Alain Caillé y Jean-Louis Laville, “Actualité de Karl Polanyi”, Postfacio, en Michele Cangiani y Jérôme Maucourant (orgs.), *Essais de Karl Polanyi*, París, Éditions du Seuil, 2008 (en adelante referido como EKP).

- a) Toda sociedad tiene procesos económicos (actividades económicas recurrentes de producción, distribución, circulación y consumo).
- b) Una sociedad no puede perdurar a menos que pueda institucionalizar tales procesos económicos de forma que produzcan y reproduzcan las condiciones materiales para el sustento de la vida, tanto humana como de la naturaleza externa.
- c) Tanto la determinación del valor económico como la creación de poder son componentes básicos de la sociedad.³
- d) Al menos desde la modernidad, las economías son construcciones políticas y no el mero resultado natural de procesos evolutivos.⁴
- e) Los pueblos, expresados a través de un sistema democrático, son los que tienen que definir el contenido de esas construcciones. La democracia, lejos de ser el lado político del capitalismo, es la base de su superación.⁵
- f) Tendencias objetivas como las del desarrollo tecnológico deben reconocerse y sería utópico pretender abolirlas por la voluntad humana, pero la construcción de una nueva institucionalización puede y debe dosificar su impacto negativo.⁶

En esa línea, la actual economía con predominio del mercado, lejos de ser la culminación de una evolución humana necesaria, o un mero resultado de acontecimientos “externos” a la sociedad (¿la revolución científico-tecnológica?), es, primordialmente, una construcción política particular de alcance global –tanto en el centro como en la periferia del sistema –mundo–, un ejercicio del *poder-como-dominio* alternado con el *poder-como-hegemonía*, en cualquier caso profundamente asimétrico y no democrático.⁷ Es, entonces, resultante de un proyecto conscientemente asumido por elites políticas y económicas cuyo interés se contrapone inicialmente con el interés de las mayorías pauperizadas y/o excluidas, y, finalmente, con el de todos.

Hoy es evidente lo que Karl Polanyi anticipaba: globalizar la economía como una economía de mercado es una utopía e intentar realizarlo es auto-destructivo. La economía global de mercado, en interacción con un sistema

3 Cf. Karl Polanyi, “La libertad en una sociedad compleja” (en este volumen).

4 *Ibíd.*

5 Cf. Karl Polanyi, “El fascismo y la terminología marxista” y “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?” (en este volumen).

6 Cf. Karl Polanyi, LGT, pp. 85-86; “La máquina y el descubrimiento de la sociedad” y “Libertad y tecnología” (en este volumen).

7 En estos ensayos, Polanyi no elabora sobre el concepto de poder ni analiza la cuestión de los sujetos colectivos que pueden asumir estas construcciones. Sin embargo, es clara su opción por la democracia con el pueblo como soberano. Cf. Karl Polanyi, “El significado de la democracia parlamentaria” y “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?” (en este volumen).

de poder no democrático, no solo destruye los lazos sociales sin los cuales las personas y comunidades no pueden ser libres, sino que tiende a ser destructora de los fundamentos materiales de *toda* sociedad humana y, por tanto, de sí misma. De allí se sigue el imperativo ético de contrarrestarla, transformarla y reintegrarla a sociedades solidarias en nombre del bien común.

2. La institucionalización/integración social de la economía

La institucionalización de lo económico como construcción

Su filosofía social, el análisis de los fenómenos que le eran contemporáneos y sus raíces históricas, y su crítica al liberalismo económico son contribuciones aún vigentes de Karl Polanyi cuando intentamos contrarrestar el huracán neoliberal en defensa de la sociedad y la naturaleza. En lo que sigue hemos elegido centrarnos en el amplio espacio que abre su concepto sustantivo de economía por su potencial para orientar la investigación de las condiciones económicas de existencia de cualquier sociedad humana.

Polanyi define la economía como “un proceso instituido de interacción entre el hombre y su entorno, cuyo resultado es un continuo abastecimiento de medios materiales para satisfacer las necesidades”.⁸ Un proceso que Polanyi visualiza como organizado y estabilizado en cada sociedad mediante la combinación variable de un conjunto de principios o modelos discernibles de institucionalización, que pautan las conductas con contenido económico de personas y grupos, integrándolas como parte de la trama de relaciones que constituyen esa sociedad. De aquí podemos extraer algunos corolarios.

Un principio ético (no meramente moral) es el de que la economía debe proveer las condiciones materiales directas e indirectas para satisfacer las necesidades básicas de *todos* los miembros de una sociedad (aun si esta sociedad integra a las personas en diferentes posiciones y con diversos modos de vida, para perdurar debe resolver las necesidades básicas de todos sus miembros).⁹ No aceptar este postulado implica caer en el conteo político de vidas que, según Adam Smith y Hayek, nos evita el mercado, porque ese mecanismo sin sujeto se encarga de determinar quiénes deben morir (los incapaces de com-

8 Cf. Karl Polanyi, “La economía como proceso instituido” (en este volumen).

9 Sobre el carácter no apriorístico de ese principio ético y su relación con las instituciones económicas se expresan claramente Hinkelammert y Mora: “De este deber/derecho de vivir han de derivarse todos los valores vigentes, valores que hagan posible el deber y el derecho de vivir: pero también, el sistema de propiedad, las estructuras sociales y las formas de cálculo económico, las normas de distribución del producto, los patrones de consumo, es decir, las instituciones de la economía”. Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Buenos Aires, UNGS-ALTAMIRA, 2009, p. 27.

petir pierden “naturalmente” la vida social –su dignidad como personas– o incluso su vida biológica). Sin embargo, *lo básico necesario* no es reducible a estándares biológicos objetivos (la misma biología con sus estándares de salud-enfermedad está históricamente situada como bien demostró Foucault), sino que es también político y cultural. La cultura de una sociedad de mercado incluye la ilimitación del deseo y del crecimiento de la riqueza material como parte de una utopía destructora de la comunidad humana.¹⁰ Para realizar conscientemente el sentido ético de la economía, tanto lo necesario como *lo legítimamente deseable* deben ser definidos en un proceso democrático de orientación de la producción y distribución así como de control prudente de los efectos no deseados resultantes de la falta de límites sociales al mercado. Los agentes económicos particulares pueden tomar iniciativas y poner a prueba sus ideas de qué y cómo producir y consumir; sin embargo, superada la absolutización del automatismo del mercado, hay una instancia política que, como autoridad legítima y revocable, debe orientar (y selectivamente coordinar y planificar) el conjunto.¹¹

Para Polanyi, la historia muestra que las comunidades y sociedades más diversas han mantenido la actividad económica integrada dentro de la lógica de las relaciones que las constituyen. Dicho de otra manera: la integración de la economía por la sociedad implica institucionalizar las actividades de producción, distribución, circulación y consumo de sus miembros de manera que mantenga su cohesión y reproduzca sus bases materiales constituidas, en última instancia, por la vida de las personas y de su sustrato natural. Por supuesto que la sociedad no es necesariamente armónica. Coexisten la vida del esclavo y la vida del amo, la vida de los proletarios con la de los capitalistas, y a lo largo de su vida las personas pueden modificar su estatus y función. La reproducción social es mucho más que reproducción de la base material de la vida, pero sin esa base no hay vida social, con todas sus contradicciones. Por lo demás, lejos de ser un puro metabolismo objetivo, la economía está constituida por –y contribuye a generar– valores, reglas, visiones del mundo y sentimientos en conflicto, incluidos intereses utilitaristas, pero sin absolutizarlos.

La institucionalización puede ser resultado de procesos históricos sin sujeto (cristalización objetiva de usos o costumbres) sobre la que, sin embargo, pensadores como Aristóteles pueden reflexionar, valorar y proponer la dirección correcta a la Polis.¹² Al afirmarse la posibilidad de una construcción consciente, surge explícitamente la cuestión del sujeto (e.g., el Estado moderno o las mismas fuerzas sociales o políticas que lo fundan), que sanciona o inventa

10 Cf. Karl Polanyi, “La sociedad opulenta según Aristóteles” (en este volumen).

11 Dice Polanyi: “Hemos llegado a la conclusión de que siempre y cuando los individuos expresen su propia y particular voluntad y estén informados como corresponde, en una sociedad libre la voluntad de todos se acerca en gran medida a la voluntad general”. En “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?” (en este volumen).

12 Cf. Karl Polanyi, “Aristóteles descubre la economía” (en este volumen).

y pretende institucionalizar sistemas de prácticas económicas. La acción intencionada no garantiza lo bueno, pues la institucionalización puede ser eficaz para la reproducción y desarrollo social o bien puede profundizar las condiciones para la fragmentación social. Así, la forma capitalista de institucionalizar la economía durante el siglo XIX fue resultado de una construcción política. Polanyi describe ese proceso en *La gran transformación* así como el modo en que la aplicación del liberalismo económico condujo a situaciones insostenibles y desesperantes a inicios del siglo XX. Esto dio lugar a nuevas acciones desde la política (proteccionismo exacerbado, fascismo, socialismo estatista, socialdemocracia), cada una con su propio proyecto social, en lo que Polanyi denomina un “doble movimiento” para superar las tendencias a la autodestrucción de la sociedad reencastrando/reintegrando socialmente la economía. Lo que está en juego, entonces, es la posibilidad de subsistir como sistema social (esto no implica armonía ni ausencia de contradicciones internas) ante procesos o políticas expresas que lo ponen en crisis. Pero las respuestas que se da la sociedad son a su vez procesos complejos no instantáneos, que pueden tener efectos no deseados como el de agravar el riesgo de destrucción de lo propiamente humano. No debe extrañar que Polanyi dedique especial atención a la relación entre economía y libertad en lo que considera “la última etapa de nuestra civilización tecnológica”.¹³

No es menor la cuestión de los tiempos del cambio social. Actualmente, el sistema-mundo capitalista y las sociedades que lo componen están durando a pesar de que el mercado excluye de la vida social y causa muertes biológicas de manera masiva llegando, en algunos casos, a un inocultable genocidio y llevando a las grandes mayorías a la indignación o al conformismo a través de la desesperación, el miedo y la anomía. La afirmación de que la absolutización del mercado es destructiva de la sociedad es un juicio de hecho con fundamentos científicos que proveen clara evidencia del proceso de desintegración, ingobernabilidad, pérdida de legitimidad, hambrunas, mortalidades injustificables, graves desequilibrios ecológicos y guerras por la apropiación de recursos. Pero no hay bases firmes para una predicción de los tiempos que llevará superar esta crisis de la vida en el planeta.

Atravesamos una larga y penosa transición sin claridad sobre la institucionalidad del punto de llegada. En cualquier caso, aunque estén relacionadas, cabe diferenciar entre las especulaciones sobre el posible final de la sociedad humana por la exacerbación de la civilización tecnológica y la discusión clásica sobre el derrumbe del capitalismo. Para Polanyi, no se trata solo de las relaciones de propiedad, sino de la maquinización de las relaciones interpersonales y la vida social, proceso en el cual el mercado juega como fuerza civilizatoria.

13 Ver Karl Polanyi, “La libertad en una sociedad compleja” (en este volumen), en el que amplía la perspectiva filosófica de LGT.

Y la abolición de la propiedad privada y/o del mercado ha demostrado no ser condición suficiente para revertir ese proceso suicida.¹⁴

A nuestro juicio, al menos en lo relativo a la comprensión de la sociedad moderna, la perspectiva institucionalista de Polanyi no sustituye el concepto marxiano de modo de producción. Agrega, sí, un marco muy rico, menos determinista o más contingente, que da más espacio a la política. Un marco de referencia valioso para comprender y actuar en el espacio de las prácticas que pretenden mantener o transformar las estructuras sociales existentes. Esto nos interesa particularmente por su posible contribución a la definición de un programa de acción de ESS en las condiciones específicas de las sociedades de América Latina. Aquí hay un amplio espectro de visiones de lo deseable y lo posible. Si no se va más allá de las acciones (como las políticas sociales neoliberales) que introducen relaciones de solidaridad en grupos o sectores marginados procurando insertarlos o reinsertarlos en el mismo sistema que los excluye, la propuesta de reinstitucionalización de la economía también será marginal. O puede retomar parte de las instituciones de la etapa del capitalismo organizado, en particular el rol regulador del Estado, o intentar restablecer aquella cultura de derechos humanos. O puede ser parte de un proceso de transición societal más profunda, otra gran transformación. En todos los casos, para diagnosticar, evaluar y proponer, hay que pasar por el descubrimiento y comprensión de principios generales de integración social de la economía y sus formas alternativas de realización concreta del modo en que lo hizo Polanyi.

Los principios de integración como elementos heurísticos

Efectivamente, consideramos que los principios propuestos por Polanyi, establecidos a partir de investigaciones de realidades concretas, son relevantes en cuanto elementos heurísticos para analizar nuevas realidades y actuar para transformar las existentes.¹⁵ Tan relevantes como los que pueden derivarse de la teoría de los modos de producción de Marx. A la vez, consideramos que los principios por él enumerados son insuficientes para dar cuenta de la institucionalidad económica en cualquier sociedad compleja contemporánea o para pensar en la construcción de nuevas relaciones entre economía y sociedad. Señalar esos posibles vacíos, completar los principios faltantes, sus

14 Cf. Moishe Postone, "Repensando Marx (en un mundo post-marxista)", en Bernard Lahire et al., *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento del análisis sobre el trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 249-283. También ver Franz Hinkelammert y Henry Mora, ob. cit.

15 Los principios de integración son explicados y presentados por Polanyi en sus trabajos ya citados "La economía como proceso instituido" y "El lugar de las economías en las sociedades" (en este volumen).

combinaciones y variaciones entre sí y con los analizados por nuestro autor es una tarea necesaria para organizar conceptos y datos que contribuyan a captar la historia, la dinámica, las contradicciones y los desarrollos posibles de cada economía concreta, en particular las de la periferia latinoamericana.

Usualmente se acuerda en que Polanyi identifica y analiza tres principios de integración en/por la sociedad del proceso económico: *intercambio (comercio o mercado)*, *redistribución*, *reciprocidad*. Sin embargo, en algunos textos, Polanyi admite que son al menos cuatro principios y no tres los que identifica. Nos referimos al modelo de *administración doméstica* (de aparición intermitente en su obra). Más adelante aventuraremos una posible explicación de por qué Polanyi no lo incluyó finalmente en su grilla de estudio de las economías empíricas. También propondremos un quinto principio integrativo: el de *planificación colectiva de lo complejo*. Finalmente, sugeriremos algunos de los ejes presumiblemente faltantes para incorporar otros principios que permitan analizar integralmente los procesos económicos en una sociedad compleja.

El principio de administración doméstica

El principio o modelo de *administración doméstica o la economía de la casa o del hogar (oikos)* o de *producción para el propio consumo* implica, en primera instancia, un encastramiento de lo económico en/por las formas y relaciones primarias de sociabilidad, en tanto las relaciones de parentesco, comunidad, u otras similares, se constituyen como relaciones de *producción* y distribución. En el caso hipotético extremo de que este fuera el único principio actuante, la cuestión económica se resolvería mediante una economía “natural”, o comunitaria, cuyo sentido sería asegurar la autosuficiencia de todos los miembros o grupos que comparten los medios de sustento, según reglas y estructuras no diferenciadas como “económicas”. Esas relaciones tampoco están exentas de poder no estrictamente económico (imperio, señorío, patriarcado, raza, clanes, estatus, género, edad, etcétera). En todo caso, aunque no es recogido por la mayoría de sus exégetas, en LGT (1944) Polanyi admite la existencia de tal principio de integración:

El tercer principio, destinado a desempeñar un gran papel en la historia y que llamaremos el principio del hogar, consiste en la producción para el uso propio. [...] Su patrón es el grupo cerrado. [...] El principio tiene una aplicación tan amplia como la de la reciprocidad o de la redistribución. [...] todos los sistemas económicos conocidos hasta el final del feudalismo en Europa occidental se organizaron de acuerdo con los principios de la reciprocidad o la redistribución, o de la actividad hogareña, o alguna combinación de los tres. (LGT, pp. 101-103).

En un trabajo publicado en 1960, también reconoce su carácter de principio de integración:

Se puede hablar de un cuarto modelo de integración cuya importancia histórica es irrefutable: la economía doméstica [...] aunque se trate formalmente de un sistema de redistribución a más pequeña escala (en “L’analyse comparative des institutions économiques dans l’Antiquité: Athènes, Mycènes et Alalakh”, EKP, pp. 200-201, traducción nuestra del francés, no dispusimos del original en inglés).

Pero en “La economía como proceso instituido” (1957) no lo incluye.

¿Cómo explicar la aparente ambigüedad de Polanyi a este respecto? Una posibilidad es la que él mismo abre: no sería más que *una forma de redistribución* a pequeña escala, y por lo tanto quedaría incluido en el principio de redistribución. Una segunda posibilidad es considerar que el principio de autosuficiencia doméstica no genera relaciones *sociales*, no contribuye a integrar una sociedad, sino que se conforma en el interior de grupos primarios relativamente aislados (comunidades). Por tanto, solo combinado con principios de intercambio entre comunidades o individuos, sean de reciprocidad, de redistribución a otra escala o de comercio, contribuye a sustentar la perduración y estabilidad de lazos sociales. Y habría una tercera, que también puede estar indicada por Polanyi cuando dice que consiste en *la producción* para el consumo propio: mientras que los otros principios *pueden* ser pensados como momentos de la circulación lógicamente diferenciados de la producción (no decimos separados de la producción en la realidad), en el principio de administración doméstica por sí mismo no hay mediaciones *sociales* entre producción y consumo. Y de hecho Polanyi concentra su análisis institucional en las relaciones de circulación (sobre esto volveremos más adelante).

Visto así, el principio de administración doméstica no podría ser soporte de sociedades, sino solo de comunidades aisladas. Sin embargo, su alcance podía ser, según Polanyi, “tan grande como los vastos dominios de los magnates carolingios” (LGT, p. 102). En esta línea, podemos considerar que es un principio de gran relevancia en los imperios prehispánicos de América, como el azteca o el inca. Polanyi no se centra en (ni sostiene) la potencial coherencia de cada principio (y su correspondiente posibilidad lógica de absolutización como único principio organizador de la producción y reproducción material, como sería el caso del principio de mercado). Sin embargo, en este caso destaca que el principio de autosuficiencia nunca se dio empíricamente de manera absoluta, porque “jamás ha existido el salvaje individualista” (LGT, 101), y que no puede interpretarse como previo a los de reciprocidad y/o redistribución.

En todo caso, aun en una sociedad con un alto grado de división social del trabajo, se requiere una pluralidad de principios de institucionalización para permitir la reproducción de la vida y, por tanto, de la sociedad humana. En otros términos, la eficacia y alcance (complementario o dominante) de

cada principio depende de la existencia y peso de los otros y todos cumplen funciones en la institucionalización de lo económico. Por lo demás, en una sociedad compleja, un principio no desaparece cuando otro se hace dominante. En particular puede constatarse que, con obvias variaciones en cuanto a los valores de uso producidos, no existe ni ha existido ninguna sociedad en la que el principio de producción para el propio consumo no tuviera vigencia. En particular en las sociedades capitalistas, la reproducción de la fuerza de trabajo no se daría sin esa forma de institucionalización de la obtención del sustento. Incluso el principio de autosuficiencia puede llegar a tener una escala societal: el proteccionismo es una forma de asegurar un grado de autarquía con la pretensión de, justamente, proteger/estabilizar a la sociedad.

Otra posibilidad lógica sería que se esté pensando desde la utopía de una sociedad moderna en la cual toda actividad económica individual o grupal está tendencial e irreversiblemente encuadrada en un sistema de división social del trabajo (como suponía Adam Smith), con predominancia del principio de mercado y presencia subordinada de los principios de reciprocidad y redistribución, siendo la autosuficiencia un resabio marginal sin significación social. Esta idea sería empíricamente problemática y claramente no aceptable en América Latina por la abrumadora evidencia de que, aun en la actualidad, una parte importante del sustento de las mayorías se logra a través de la economía doméstica productora de bienes y servicios necesarios, no solo en zonas rurales (campesinado, pequeña producción agropecuaria, comunidades indígenas), sino en las ciudades. Asimismo, porque las tendencias empíricas indican que ya no tenemos que preocuparnos de que las relaciones capitalistas subsuman todas las actividades económicas porque, en su nueva etapa de desarrollo tecnológico, ese sistema apenas podrá integrar “productivamente” una fracción de la población, con la consecuente ampliación de formas no mercantiles del trabajo. El refugio en la producción para el propio consumo, particularmente cuando es colectiva, se expande ante el embate del mercado autorregulado. El hecho de que la economía doméstica sea invisibilizada, considerada parte de lo privado y dejada fuera del registro oficial de la economía al asumir como definición de riqueza exclusivamente aquella mediada por relaciones mercantiles no implica que no existe. Para ponerlo de otra forma: la defensa de la sociedad no es solamente un dramático segundo movimiento para contrarrestar el intento absolutizador del principio de mercado, sino un modo cotidiano de proveer el sustento de todos. La discusión sobre la refuncionalización de la economía doméstica por su papel en la reproducción de la fuerza de trabajo en el sistema capitalista es otra cuestión que no trataremos aquí.

En síntesis, en todas las sociedades reales, y particularmente las de la periferia, esa economía doméstica –de matriz familiar, comunitaria de raíces identitarias, asociaciones libres, etcétera– aún existe con mucho más peso que un mero vestigio. Por otro lado, como vimos, el modelo de autarquía puede

extenderse a grandes agregados, incluso nacionales. ¿Cómo interpretar, si no, la resistencia y persistencia de las economías campesinas ante la mercantilización y especialización de su producción, y la soberanía alimentaria que plantea el movimiento latinoamericano de Vía Campesina¹⁶ o la misma seguridad alimentaria que defienden con uñas y dientes los países del norte mediante el subsidio o la protección a su agricultura contraviniendo las reglas del mercado autorregulado? Polanyi recuperaba la visión de Aristóteles, para quien el intercambio era una forma de complementar el *oikos* y solo así se justificaba. Hoy, la globalidad de los procesos hace del planeta nuestra casa. Y enfrentamos el desafío de recentrar el sentido de la economía: de la frenética producción para el intercambio a la producción para la reproducción de la vida de todos, abarcando desde la escala local hasta la global. Este principio no es un vestigio de formas antiguas, sino que está en nuestro futuro.

El principio de coordinación/planificación social de lo complejo

En sus trabajos de los años veinte,¹⁷ Polanyi tuvo muy presente la necesidad de una *visión de conjunto* de la economía como parte del proyecto socialista y exploró la posibilidad de una coordinación social, superadora de la coordinación por el mercado, que solo atiende a las evaluaciones individuales de los consumidores cualesquiera sean las consecuencias sociales. Afirmaba que tal coordinación social no podría lograrse si se pretendía institucionalizarla como una economía de comando central pues era necesario (no solo deseable) representar interactivamente los criterios de la producción y los del consumo. Esto requería espacios públicos democráticos (comunidades políticas locales) para expresar libremente las necesidades y evaluar socialmente la producción.

Si el socialismo estatista soviético absolutizaba la planificación y consideraba abolir el mercado, Polanyi planteaba otras formas de construir la voluntad colectiva para organizar la economía articulando ambos principios. Postulaba que el proyecto socialista y democrático puede restablecer, mediante una contabilidad consciente, la unidad entre las posiciones de productor y consumidor, entre trabajo y necesidades, entre organización productiva y comunidad, que el mercado pretende separar. En sus palabras:

Otros creen, por el contrario, que en una sociedad verdaderamente democrática, los problemas de la industria se resolverían mediante la intervención planificada de los productores y consumidores mismos. Una acción tan

16 Cf. http://viacampesina.org/main_sp/

17 Cf. Karl Polanyi, “La comptabilité socialiste” (1922), “La théorie fonctionnelle de la société et le problème de la comptabilité socialiste” (1924) y “Nouvelles considérations sur notre théorie et notre pratique” (1925), en EKP, p. 283-336 (no dispusimos de las versiones originales en alemán).

consciente y responsable constituye, de hecho, una de las encarnaciones de la libertad en una sociedad compleja.¹⁸

Por todo ello se nos hace incomprensible que en sus investigaciones históricas no haya rastreado formas específicas de organización del conjunto como un principio de integración de lo económico en/por la sociedad o como una institución económica.

Podría argüirse que, mientras los tres principios usualmente reconocidos están referidos a la circulación-redistribución, un principio de planificación sería propio de la organización de la producción. En primer lugar, como el mismo Polanyi muestra, la planificación también incluye reglas de circulación, reparto y redistribución de los bienes. En segundo lugar, la planificación no se limita a un procedimiento de aplicación de la racionalidad técnica instrumental a escala de todo el sistema económico. Está también constituida por los espacios públicos de construcción o gestión de proyectos de sociabilidad, cuyo funcionamiento en democracia implica acordar normas compartidas para tipificar e integrar segmentos, sectores o subsistemas de la economía, y para institucionalizar la coordinación entre producción, consumo y requisitos de reproducción de la naturaleza. Si se trata de reintegrar la economía a la sociedad, en sistemas complejos, la planificación/coordinación de conjunto parece un principio fundamental.

Otra justificación sería que no se trata de un principio de naturaleza transhistórica, sino que solo aparece en las sociedades complejas, con un alto grado de división social del trabajo, por lo que no sería apto para un programa de estudio comparativo de las relaciones entre sociedad y economía.¹⁹ Sin embargo, la pluralidad de principios no debería exigir que todos y cada uno de ellos estén presentes en toda sociedad, siendo esto parte de las variaciones esperables. De hecho, Polanyi dedicó mucho esfuerzo a mostrar que el principio de mercado no era universal. En todo caso, también en la historia europea (y norteamericana), la planificación a cargo del Estado había jugado un papel crucial en momentos críticos (las guerras mundiales, la reconstrucción de Europa, el New Deal).

Por otro lado, por la misma definición sustantiva de economía, siendo el sustento del hombre el principio ético de toda sociedad, es relevante investigar cómo se establece en cada situación histórica la composición y magnitud de ese sustento. Dada la riqueza de su análisis de los procesos de circulación y redistribución, del papel de la moneda,²⁰ de las relaciones entre economía y política, resultan escasas las consideraciones de Polanyi sobre la estructura y

18 En "Nuestra obsoleta mentalidad de mercado" (en este volumen).

19 ¿No encontraremos también este principio operando en los imperios hidráulicos, o en el Imperio azteca o inca?

20 Cf. Su extraordinario análisis en "Semántica de los usos de la moneda" (en este volumen).

magnitud del consumo (y la acumulación o el uso para otros fines), así como sobre su institucionalización en las sociedades y en particular en una sociedad moderna (por ejemplo, como sistema de derechos sociales que el Estado debe garantizar). Como plantea Max Neef,²¹ en realidad, las necesidades son pocas y universales. Son los satisfactores (los bienes y sus *modos de apropiación y uso*) los que resultan infinitos y culturalmente determinados. Nos parece que se abre una veta de investigación histórica y antropológica que incorpore esos temas de manera congruente con el marco conceptual y el método de Polanyi. Agreguemos para la agenda de investigación que una causa del impacto irracional sobre los equilibrios ecológicos es el nivel y estructura del consumo en las sociedades del centro, algo que se debe considerar si buscamos principios internacionales de institucionalización. En todo caso, un programa de las ciencias sociales que procure contribuir al planteo de alternativas al programa del mercado total (hoy neoliberal) debe postular que tanto el intercambio de mercado como la planificación social son formas de institucionalizar la coordinación de las iniciativas económicas fragmentadas, y que ninguna de esas construcciones históricas puede ya ser abolida.

Desde América Latina (nuestro punto de partida empírico específico), no podemos olvidar este principio de organización social de la economía, pues el Estado no se ha limitado a aplicar el principio de redistribución, sino que ha tenido un papel fundamental en los procesos de industrialización, de urbanización, de construcción de sistemas completos de educación, de salud, de infraestructura, de armado de cadenas productivas básicas para el sistema de producción nacional, contradiciendo explícitamente (discursiva y prácticamente) las indicaciones del mercado, lo que ha sido razón de conflictos recurrentes entre fracciones de la burguesía y sus cambiantes alianzas internas y externas (librecambistas/proteccionistas, privatistas/estatistas, mercado/Estado, mercado interno/mercado externo).

En la actualidad, la planificación debe enmarcarse en una visión de conjunto más global incorporando criterios de sustentabilidad ecológica y de sostenibilidad social. A partir de los setenta, sin haber evolucionado suficientemente, la planificación se retrajo en América Latina por la revolución conservadora y la totalización del mercado, pero ahora comienza a recuperar espacios frente al desastre neoliberal con iniciativas como UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), la propuesta de generar un sistema regional integrado de energía, acelerar las obras de infraestructura que conectan los países, etcétera, pero hay mucho para trabajar en esa dirección incorporándolo como uno de los modelos de integración de la economía en/por otra sociedad.

21 Cf. Manfred Max-Neef *et al.* *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Cepaur/Fundación Dag Hammarskjöld. *Development Dialogue*, Número especial, Santiago, 1986. También Cf. Alain Caillé, *ob.cit.*

Hacia un conjunto ampliado de principios de institucionalización de la economía

Como mostrara Marx, la diferenciación analítica entre producción, distribución, circulación y consumo no implica postular su separación en la dialéctica de la realidad.²²

En los acápites anteriores propusimos que el esquema de tres principios de integración puede ampliarse al menos en dos direcciones sobre las que Polanyi reflexionó e investigó. Pero a partir de la misma definición del proceso económico como proceso de producción, distribución, circulación y consumo, llama la atención la no explicitación de principios de institucionalización relativos a dos momentos fundamentales de ese proceso: el de la producción y el del consumo.

Las reflexiones de Polanyi sobre la tecnología y sus referencias a ella no cubren la cuestión de las institucionalizaciones generales propias de lo que Marx llamaba modos de producción. Es más, podría leerse que nuestro autor presenta las transformaciones tecnológicas, la máquina y el industrialismo como detonantes exógenos, independientes, una de cuyas consecuencias, procesadas sí por los Estados nacientes, fue el desarrollo del sistema de mercados. Por otro lado, su referencia a la cuestión del consumo en la reflexión a partir del libro de Galbraith tiene otro sentido, aunque da elementos importantes para ver cómo encararía la cuestión.

Sin posibilidad de fundamentar en este espacio la necesidad de agregar otros principios específicos de integración social de la economía, nos limitaremos a proponer que es posible incorporar a la grilla desarrollada por Polanyi principios relativos a (i) la producción-apropiación “primaria” (las relaciones de los trabajadores entre sí –las formas de cooperación–, con los medios de producción, con su producto –incluyendo, como una variante, la producción para el propio consumo–, y de los procesos de trabajo con la naturaleza), (ii) la institucionalización de los modos de consumo (consumismo ilimitado, consumo prudente de lo suficiente) y (iii) la coordinación (el control comunitario, el mercado autorregulado y las variantes de planificación en sociedades complejas), siempre en la perspectiva de pensar libremente bajo la inspiración de nuestro autor. Aunque tienen cierta pretensión de universalidad (de un modo u otro se articulan para organizar toda economía de una sociedad perdurable), consideramos que, concretamente, responden a la demanda de instrumentos heurísticos para pensar un programa de construcción de otra economía en América Latina.²³

22 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 8-30.

23 Para una presentación completa ver: José Luis Coraggio, *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), Quito, ABYA YALA-FLAGSO, 2011. <http://www.rosalux.org.ec/es/mediateca/documentos/251-economia-social>

En cuanto a las mercancías ficticias: trabajo, tierra y dinero, y las consecuencias destructivas de tratarlas como tales, en la actualidad parece imprescindible agregar la mercantilización del conocimiento y la información. Esto es clave por dos razones vinculadas a la obra de Polanyi. La primera: permite internalizar los procesos de descubrimiento e innovación tecnológica, institucionalizados crecientemente según la racionalidad instrumental y el motivo de lucro antes que como modos de realización de la libertad creativa. La segunda: permite ahondar en la crítica a los desarrollos que Polanyi ya anticipaba como negativos para una democracia efectiva: la concentración y mercantilización de los medios de comunicación masiva. En sus términos: “Ese miedo se encuentra hoy en el corazón mismo del problema de la libertad y se manifiesta de dos maneras: la tendencia de la civilización tecnológica a crear un poder ilimitado, sea de los gobiernos o de la opinión pública; y su capacidad de inducir al conformismo a través de los nuevos medios de comunicación”.²⁴

3. Otras consideraciones desde la periferia latinoamericana

Leer a Polanyi desde otro sitio, en otro momento

En la periferia se viene confirmando dramáticamente que el sistema de mercado libre genera destrucción de la sociedad y la naturaleza, y que difunde el miedo como condición de vida de las mayorías. Hemos experimentado tres décadas de neoliberalismo impuesto por el complejo financiero-militar, que entronizó como motivaciones principales el ánimo de lucro privado ilimitado y el temor a la destitución y la muerte. La anticipación de Polanyi era que tal desorganización social, sufrimiento y pérdida de expectativas debía generar un segundo movimiento de defensa y reconstitución de la sociedad. En esta región, la resistencia masiva, orgánica o espontánea, ha comenzado a manifestarse y se ha coronado con el surgimiento de gobiernos que encarnan proyectos nacionales de sentido popular. La idea de que es posible organizar las actividades económicas de forma socialmente solidaria se extiende y –con o sin teoría– se multiplican las prácticas en esa dirección. Nos ubicamos en la corriente que da a la ESS un alcance potencialmente sistémico. Pero fundamentar y hacer plausible esa afirmación requiere teoría, corroborada empíricamente por la historia, y el aprendizaje a partir de la sistematización crítica de experiencias. Aquí encontramos en la obra de Polanyi elementos que pueden contribuir a establecer la necesaria mediación entre la filosofía social, la ética, las teorías científicas y las prácticas.²⁵

24 Karl Polanyi, “La libertad y la tecnología” (en este volumen).

25 Sobre la necesidad de vincular las prácticas de economía solidaria y la teoría, ver Alain Caillé, “Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular”, y el debate que le sigue, en Alain Caillé *et al.*, 2009, ob. cit.

En todo caso –salvo que se proponga un improbable regreso a la relación entre Estado y sociedad de los sesenta–, lo que importa políticamente es evaluar, a partir de cada situación concreta, si es posible (y cómo) expandir de manera consistente la solidaridad en la economía reconociendo e incluyendo a todos los miembros de la sociedad, contrarrestando las fuerzas del mercado capitalista, aun cuando no tengamos resuelto teóricamente si es posible prácticamente construir una economía de solidaridad total. Esta perspectiva no es, entonces, una de sustitución de una realidad por otra mejor ya-lista-para-armar. Se trata de una lucha contrahegemónica y de búsqueda colectiva de caminos para lo cual es fundamental la crítica a la ideología y a la dominancia real del principio de mercado en la institucionalización de lo económico. Sin embargo, esto debe eludir la pretensión de abolir el mercado, lo que se refleja en la consigna: “economía con mercado, no *de* mercado”.

Leer políticamente a Polanyi supone hacerlo desde la situación actual, partiendo de las economías existentes y su historia, con la perspectiva de actuar para generar otra mezcla, otra articulación de principios en una sociedad con mercado, con reciprocidad, con autarquías parciales, con otra relación con la naturaleza, recuperando o inventando otras formas económicas que no se condicen con el tipo-ideal weberiano de la empresa de capital. Pero esa relectura debe ser crítica, creativa, reflexiva y resituada desde múltiples perspectivas. Una, entre otras, es la que nos ubica en la periferia del sistema-mundo capitalista en su momento actual y encuadrados en la hipótesis de que otra economía, social y solidaria, es posible. Sin duda, no hay fórmulas institucionales fijas como no hay modelos pretendidamente exactos ni realidades indiferenciadas.

No se trata, entonces, de asumir los diagnósticos y recomendaciones que Polanyi hizo en su época para salir del liberalismo y evitar opciones antidemocráticas y antipopulares, sino de preguntarnos qué puede agregar o problematizar una mirada desde la periferia a su perspectiva de la construcción del sistema de mercado capitalista y de sus alternativas posibles. En lo que sigue propondremos algunas líneas para comprender qué puede significar esa relectura situada desde América Latina y orientada por un proyecto de ESS.

El comercio colonial

Polanyi hace un aporte muy significativo para la teoría de la economía social cuando, en su pugna contra la pretensión liberal de naturalizar el mercado, plantea la necesidad de diferenciarlo del comercio para evitar ver mercados donde solo había intercambio, pero bajo otras formas. Por *mercado* se refiere a un sistema de intercambio en el que todo lo que tenga demanda puede venderse, a la vez que los precios relativos son fijados por el regateo y la

competencia entre individuos. Destaca que el mecanismo de coordinación de ofertas y demandas agregadas solo funciona si en las prácticas se absolutiza el principio individualista y utilitarista: libre acción para maximizar la utilidad subjetiva, trocar para ganar, ganar para acumular. En cambio, por *comercio* se refiere a un sistema de intercambio administrado o sujeto a costumbres, *que cuida de conservar las comunidades o sociedades que participan*.²⁶

Tal diferenciación, aunque útil, es incompleta cuando se la mira desde la periferia del mundo occidental (las ex colonias o ámbitos de imperialismo de Europa y Estados Unidos). Efectivamente, aun si no se utilizaron los mecanismos de formación de precios de mercado, el comercio administrado impuesto en una estructura de poder colonial pudo haber sido coherente con la conservación y aun el “progreso” de las sociedades imperiales, pero fue destructivo para las sociedades periféricas (más precisamente: no solo no fue cuidadoso, sino genocida de los esclavizados y sus culturas). Y no era mercado. A lo sumo, en ese caso de comercio administrado ya estaba instalado el utilitarismo operando con un poder central que buscaba integrar homogeneizando (por la fuerza militar, por la religión, por la imposición de los criterios comerciales) sociedades con culturas fuertemente diferenciadas. Se comerciaba administrando la distribución asimétrica de las ventajas entre metrópoli y colonia, asimetría que se mantenía con diversas formas de violencia. Había comercio, mas no reciprocidad. La libertad de unos era la esclavitud de otros.

La posterior posibilidad de comerciar “libremente”, abierta por las revoluciones de la independencia a comienzos del siglo XIX, en la que fueran los individuos (personas naturales y personas jurídicas) quienes tomaran la iniciativa de competir para ganar mediante el comercio, fue presentada como una liberación (principalmente de las elites criollas) respecto del despotismo de los poderes coloniales administradores. Sin embargo, aun con “libre comercio”, iban a operar otros mecanismos propios de un sistema-mundo desigual (intercambio desigual, diversas formas de dependencia), y aun cuando hubiera liberación de la esclavitud o la servidumbre, sería una libertad tan aparente como la de los proletarios amenazados por el hambre a la que se refiere Polanyi.

En síntesis, las bondades relativas del intercambio según el principio de comercio o el de mercado deben ser analizadas en cada momento histórico. Inclusive el desarrollo del mercado puede efectivamente liberar, siempre que no sea absolutizado.

26 En “Semántica de los usos de la moneda” (en este volumen), Polanyi describe y conceptualiza la multiplicidad de reglas propias del comercio en las sociedades antiguas. Justamente, las monedas sociales de la ESS deben atenerse a funciones regladas por la misma comunidad que las emite. Es de destacar que los activistas de la ESS hablan de “comercio justo” y no de “mercado justo” (que sería un oxímoron, pues no hay pretensión de justicia en los principios de comportamiento del mercado).

La heterogeneidad estructural y la mercantilización

Este es otro eje recurrente del diagnóstico de las economías latinoamericanas. Tradicionalmente fue planteado por los economistas desarrollistas como el problema de la insuficiente generalización de los mecanismos de mercado y sus criterios de eficiencia, lo cual era considerado un signo de “atraso”. En otro registro teórico, la izquierda marxista también hizo de esta cuestión un tema de ardua discusión teórica y política, en términos del concepto de modo de producción y la posible caracterización como feudalismo de las formas no capitalistas de producción.²⁷ El Estado desarrollista (el paralelo del Estado de bienestar europeo) se propuso alcanzar la modernización de nuestras sociedades por la vía de la industrialización, lo que fue logrado con resultados variables según el país. Eso implicaba contravenir los criterios del mercado global, pero solo temporariamente, con el argumento de la protección a la “industria infante” y el objetivo de crear, justamente, un mercado interno y propiciar la formación de una burguesía nacional. Incluso la izquierda revolucionaria no perdió la matriz desarrollista.

La apertura y extensión de los mercados, iniciada en los años setenta, desarmó los mecanismos de protección que se habían extendido en el tiempo, lo que destruyó una parte muy significativa del sector industrial “no competitivo”. Esto, lejos de generar el prometido desarrollo homogeneizante, dio lugar a una heterogeneidad aún mayor. En todo caso, el proceso de industrialización y de desarrollo de las condiciones para el funcionamiento de los mercados continúa lejos de haberse completado en los países de la periferia. Se observa claramente que la economía no se reduce a economía de mercado y que el principio de administración doméstica y el de redistribución siguen teniendo un gran peso para la obtención del sustento y la relativa estabilidad de nuestras sociedades.

La heterogeneidad estructural puede ser vista como una imperfección en los efectos del mecanismo de mercado por factores diversos (poca competencia, baja escala, insuficiencia de capitales, etcétera) o como la persistencia de formas institucionales que protegen la vida social de poblaciones que resisten su mercantilización. O como alguna combinación de ambas. Esta región sufrió un proceso secular de destrucción violenta y/o de sobreconformación de estructuras comunitarias (ayllu-encomiendas) mediante el coloniaje despótico y la mercantilización forzada. Sin embargo, en la actualidad sobreviven y se reproducen, incluso de manera ampliada, formas económicas con distinto grado de hibridación, propias de las redes de mutualidad-reciprocidad y la ad-

27 Cf. Agustín Cueva, “El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos”, en *Historia y Sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*, México, Segunda Época N° 5, primavera, pp. 20-36, 1975 y Carlos Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 40, Buenos Aires, 1973.

ministración doméstica (familias nucleares o extendidas, redes de parentesco, vecindarios, comunidades rurales relativamente autárquicas, comunidades indígenas y de afrodescendientes) que mantienen una red de relaciones de autoabastecimiento y cuidado fuera del mercado, en defensa de su integridad, incluso si la opción del mercado puede parecer más ventajosa en lo inmediato. Igualmente, el peso del Estado y el principio de redistribución (entre sectores y clases sociales, entre géneros y etnias, entre ramas de la economía, entre regiones, etcétera) siguen operando efectos integradores a pesar de las tres décadas de neoliberalismo. Con el surgimiento de gobiernos con un mayor sentido popular, se reactivan frenos sociales al proceso de apropiación privada y mercantilización del acceso a la tierra (en sentido amplio: agua, aire, bosques, suelo, recursos subterráneos, material genético) por la renovada resistencia de los pueblos originarios y del campesinado con el apoyo de los movimientos ecologistas, y en algunos países resurgen limitaciones legales al control de la tierra por latifundistas (Bolivia, Venezuela) o por empresas extranjeras (Argentina). Se restablecen lentamente las instituciones asociadas a los derechos del trabajador asalariado, aunque su peso en la sociedad haya disminuido, y se generalizan programas equivalentes al ingreso mínimo ciudadano (por ejemplo, en el caso de la Argentina: asignaciones por hijo a hogares con desempleo y/o pobreza, generalización de las pensiones y jubilaciones mínimas aun sin haber aportado).

En adición, en el sector de producción mercantil, se reconocen fuertes segmentaciones y puede diferenciarse un gran sector inorgánico de emprendimientos mercantiles de la economía popular, urbana y rural, con relaciones de producción familiares, comunitarias o asociativas (sin duda institucionalizadas, pero jurídicamente informales). Desde nuestra perspectiva, las unidades económicas populares no son los emprendimientos mismos, que compiten en el mercado, entre sí y con las empresas de capital luchando por sostenerse, sino las unidades domésticas familiares o comunitarias –de las cuales los emprendimientos mercantiles son una extensión– que articulan prácticas orientadas por el principio de mercado, pero subordinadas al principio de administración doméstica. Esas unidades domésticas hibridan recursos y combinan diversas formas de inserción económica en el sistema de división social del trabajo procurando la reproducción ampliada de la vida de sus miembros. En esto juega un papel importante la economía pública, proveedora de bienes y servicios públicos nada o parcialmente monetizados. Estos bienes pueden verse como una institucionalización de lo económico por el principio de redistribución, pero también como una institucionalización por el principio de reciprocidad/mutualidad (sistemas de seguridad social de reparto) y el principio de planificación (anticipación de necesidades sociales de educación, salud, crecimiento de las ciudades, etcétera).

En resumen, un proyecto de construcción de otra economía, social y solidaria, requiere el reconocimiento empírico y conceptual de una heterogenei-

dad que, lejos de ser una rémora desde la perspectiva de la modernidad, es un recurso, tanto por la posibilidad de resolver un sustento que el mercado libre no logra, como por ser el campo de constitución de actores sociales que puedan asumir ese proyecto de reinstitucionalización de los procesos económicos. Creemos que la matriz de pensamiento polanyiano es muy superior a los enfoques de la economía formal y que, si se pone a prueba y se enriquece desde la problemática específica de esta región, contribuirá a reconocer esa diversidad institucional. Y también a reflexionar y proponer vías para la transición hacia otra economía, capaz de asegurar el sustento digno de todos y en equilibrio con la naturaleza.

Polanyi y la relación entre Europa y América

Como un subproducto inesperado, nuestra lectura señaló un aparente silencio en la obra de Polanyi que conocemos hasta ahora, y que puede dar lugar a la circulación de otros trabajos o notas tuyas, a refutaciones o a explicaciones e interpretaciones de tal silencio: se trata de la ausencia de consideración, en su análisis del surgimiento del sistema-mundo capitalista, del conocimiento de Europa y América, es decir, del centro y una parte de la periferia de ese sistema-mundo. Nos parece evidente que la generación y modos de integración de la “fuerza de trabajo” liberada por los cercamientos en Europa debe ser integrada en un contexto mucho más amplio que incluye la incorporación de los indígenas americanos y los esclavos africanos al sistema imperial. La “tierra” fue parcelada y distribuida entre los conquistadores y constituyó la fuente del oro y la plata que dinamizó las sociedades europeas así como de una diversidad creciente de productos autóctonos. Esa repartición colonial subyació durante siglos bajo las estructuras de propiedad en la región.

No es que Polanyi no advirtiera la posible violencia asociada a la unidireccionalidad de los flujos de bienes: “Esto que distingue al comercio de la búsqueda de la caza, de la recolección, de la obtención de madera de esencias raras o de animales exóticos, es la bidireccionalidad del movimiento que le confiere igualmente su carácter generalmente pacífico y bastante regular”.²⁸ También se refiere al imperialismo y explica que los efectos de degradación y hasta extinción que provocaba en las poblaciones de las regiones semicoloniales contribuían a limitar el comercio interno en los países centrales por temor a experimentar consecuencias similares. En efecto, nada de pacífico tuvo el saqueo colonial de América Latina y de África, tanto de recursos naturales como de personas esclavizadas, que significó la destrucción de formas de integración social preexistentes. Visto desde la formación de la economía capitalista, se trata de esa acumulación originaria, en términos de Marx, que da cuenta de

28 En “La economía como proceso institucionalizado” (en este volumen).

los primeros modos –no mercantiles– de control de recursos y fuerza de trabajo indispensables para la formación a escala ampliada del capital.

Pero hay que agregar que la acumulación “originaria” también era un componente estructural observable del capitalismo en la época de Polanyi, así como lo es hoy. Polanyi mostró que el capitalismo no podía reproducirse crecientemente sobre sus propias bases (autocoherencia), es decir, a través de la producción de mercancías por medio de mercancías, sino que seguiría requiriendo que los factores materiales de la producción, los seres humanos y la naturaleza, fueran tratados como las mercancías ficticias “fuerza de trabajo” y “tierra”, a lo cual solo la lucha social y política podría poner límites. Pero no tuvo en cuenta que la competencia y la ilimitación de la ganancia, en colusión con los Estados, llevan a mantener formas “extraeconómicas” de acumulación, no basadas en el intercambio y las reglas de la propiedad privada, que coexisten con modernos mercados y sistemas monetarios. Si en el centro del sistema la defensa de la sociedad llevó a regular la explotación del trabajo desmercantilizando en buena medida las relaciones entre capitalistas y trabajadores y desarrollando el Estado de bienestar, ¿en qué medida esto fue posible no solo por el desarrollo de la productividad, sino porque la acumulación seguía alimentada por el saqueo de las formas no capitalistas de producción y, en general, de la periferia?

Efectivamente, tampoco fueron sin violencia las formas “poscoloniales” que tomó la relación centro-periferia, el imperialismo económico y la dependencia política, los manejos de las deudas, que fueron desde los bloqueos por flotas extranjeras hasta las condicionalidades del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Es decir que la acumulación originaria se dio no solo mediante los cercamientos iniciados en el siglo xiv y las leyes de pobres en el siglo xvii de Europa, sino también a través de la relación de dominio y exacción de los pueblos americanos y africanos. Es evidente que las guerras localizadas siguieron y siguen siendo una forma extraeconómica de alimentar el proceso de acumulación de capital global. Pero, además, compartimos la tesis de Claude Meillassoux²⁹ de que la acumulación originaria ha acompañado toda la modernidad y continúa con formas más o menos pacíficas: la minería a cielo abierto o la extracción de petróleo que avanza sobre el hábitat indígena o popular, el patentamiento de conocimientos ancestrales como propiedad privada, la imposición del cobro usurario de deudas ilegítimas, la continuada explotación indirecta del trabajo doméstico de mujeres y niños, ahora a escala global, o el uso del Estado para consolidar la propiedad privada de recursos que son patrimonio de pueblos ancestrales o de la humanidad. Esto es más fácil de advertir combinando la investigación histórica con una teoría de la lógica intrínseca del capital como la de Marx.

29 Cf. Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1977.

Como dijimos, Polanyi era conocedor de los mecanismos del colonialismo en su época, reconocía los efectos de los términos “inadecuados” de intercambio entre metrópolis y colonias, sin bien tenía un enfoque –antropológico– mucho más rico: la cuestión colonial no podía reducirse a la explotación económica, pues solo se manifestaba como catástrofe social con la destrucción acelerada de las instituciones de las naciones víctimas.³⁰ Sin embargo, desde la perspectiva latinoamericana, es aparente la parcialidad (al menos en los trabajos que conocemos de Karl Polanyi) en la explicación del surgimiento del capitalismo en Europa cuando se construye sin considerar la relación ya mencionada entre el colonialismo y la formación de Occidente como centro del sistema-mundo capitalista. Su análisis se encuadra en la lucha política contra el liberalismo económico y las formas autoritarias de resolver el caos destructivo que aquel provoca. Entre otros medios, lo hace refutando rigurosamente el postulado del evolucionismo naturalizado de la economía de mercado y su intrusión en los estudios antropológicos a través de la universalización del modelo formal *homo economicus*. Un elemento de esa refutación era demostrar empíricamente el carácter histórico, no universal y construido, del sistema de mercados diferenciándolo de otras formas del principio de intercambio, este sí presente en toda sociedad. En LGT se demuestra la conjunción de los procesos de formación del Estado nacional moderno y la creación política de condiciones para que pudiera funcionar un sistema de mercado (mediante la mercantilización de la naturaleza y el trabajo humano). Esto era pertinente y suficiente para refutar la hipótesis básica del liberalismo económico y no se requería un estudio de toda la complejidad del surgimiento del sistema de mercados. Pero sigue siendo parcial para explicar la estructura y el surgimiento del sistema-mundo capitalista.

Planteadas estas objeciones, ¿qué viene aportando la lectura desde América Latina? Hay, por supuesto, una reconocida corriente de estudios asociados a la teoría de la dependencia.³¹ Pero más recientemente ha surgido una escuela de pensamiento alrededor de la colonialidad. Para Aníbal Quijano,³² uno de sus principales exponentes, fue la ocupación y saqueo de América³³ lo que puso en marcha el proceso de formación de la modernidad tal como la conocemos, que generó, a la vez, conceptos fundantes, como el de poder-dominio y el de raza, o inspiró la interesada teoría política de autores como Locke para justi-

30 Como ocurre por la introyección de la institucionalidad propia del mercado autorregulado. Cf. LGT, pp. 214-218.

31 Cf. Theotônio Dos Santos, *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, Buenos Aires, Plaza & Janés, 2003.

32 Ver su “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, pp. 201-246.

33 Diferenciando entre América del Norte, por un lado, y América Central y Sudamérica, en las que fueron los reinos de España y Portugal los centros de poder.

ficar la relación colonial y el esclavismo basada en los derechos humanos y la definición del ciudadano como propietario.³⁴ Esta relación de coconstitución fue material, política e ideológica: el concepto de progreso así como las utopías europeas de los siglos xvi al xviii no pueden explicarse sin las experiencias que acompañaron el “descubrimiento” de América.³⁵

Si, como muestra Quijano, el concepto de América fue inclusive previo al de Europa, si la formación de los Estados-nación y del sistema capitalista mundial centrado en Europa no puede comprenderse a cabalidad sin el “comercio”, primero administrado abiertamente de manera colonial y luego como intercambio desigual entre las nacientes repúblicas de América y los Estados-nación europeos (y posteriormente entre Estados Unidos de Norteamérica y América Latina), hay aquí una tarea significativa para completar la obra de Polanyi como explicación del surgimiento del sistema-mundo capitalista. Un déficit que no es atribuible a Polanyi, que no se propuso ese objetivo, sino eventualmente a sus lectores y continuadores.

¿Fue Polanyi eurocéntrico? Con ese término suele hacerse referencia a la creencia de que el destino de la humanidad es asumir el modelo de vida de los países industrializados, sus valores y sus expectativas. Efectivamente, esto dio lugar a los conceptos etnocéntricos de desarrollo y, por supuesto, de modernidad.³⁶ Polanyi ha sido explícito en esto. Antes de su muerte, comenzó un proyecto llamado el “nuevo Occidente”, en el que decía claramente que Occidente (el norte) no tenía nada que contribuir al sur, que no había lecciones útiles para dar...³⁷ Nos queda, sin embargo, otro concepto de eurocentrismo: la dificultad de los pensadores europeos contemporáneos de verse coconstituidos en su origen y en su realidad actual con su periferia.³⁸

Aníbal Quijano³⁹ señala que el pensamiento europeo produjo un concepto de tiempo unilineal, en el que ubicó el modo de ser europeo en el presente y futuro como autoconstrucción (cuando no podía haberse dado sin la construcción de América) y las formas de las altas culturas americanas como formas

34 Ver Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2005, cap. II.

35 Cf. Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Ediciones Sociedad y Política, 1988.

36 Cf. Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

37 Comunicación personal de Margie Mendell.

38 Cabe señalar que parte de la obra de Marx también puede ser calificada como eurocentrista. Cf. José Arico, *Marx y América Latina*, México, Alianza, 1982. Lógicamente, el sesgo etnocéntrico puede superarse con una vigilancia epistemológica y el diálogo con otras realidades. Por supuesto que esto mismo puede pasar desde cualquier cultura regional e incluso es común en pensadores latinoamericanos.

39 Cf. Aníbal Quijano, “La americanidad como concepto o las Américas en el moderno sistema-mundo”, en coautoría con Immanuel Wallerstein, en *Internacional Journal of Social Sciences*, 134, noviembre de 1992, París.

“primitivas”, salvajes, prehistóricas, más como parte de la naturaleza que de la humanidad. Es evidente que Polanyi escapa a esa caracterización. Pero al no aplicar la matriz conceptual del modo de producción, se pierden aspectos que consideramos fundamentales para comprender el proceso de constitución de nuestra América. Siempre siguiendo a Quijano, las formas de explotación del trabajo no formalmente capitalistas (como la pequeña producción campesina o artesanal, las formas de servidumbre de las comunidades que pudieron salvarse del genocidio, el esclavismo de los negros) fueron, en realidad, articuladas en un sistema de explotación capitalista, lo que aún perdura como “nuestro” modo de ser parte del capitalismo para una parte significativa de América Latina. Esto lleva a pensar si la reciprocidad que hoy encontramos tiene algo que ver con la reciprocidad ancestral, o si tiene el mismo sentido. De ser un modo de organización de la economía para asegurar la cohesión de las comunidades y pueblos originarios, puede haber pasado a ser una forma de subsidio al capital en el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo. En términos más generales: no solo el peso que tiene en la organización de una economía, sino también el sentido de cada principio deben ser evaluados en relación con el campo de fuerzas que define la política.

4. La economía social y solidaria y el legado de Polanyi

La construcción política de otra economía

Tal como lo concebimos, el programa de la ESS afirma una ética material: la vida debe ser el criterio de evaluación y reinstitucionalización de los sistemas económicos. Esto puede parecer idealista cuando vivimos en sociedades que sin duda existen y se reproducen, aunque están generando incontables muertes evitables. Hinkelammert y Dussel⁴⁰ afirmarían que la vida humana pensada como condición individual no tiene posibilidad de existencia, que es siempre vida en sociedad y que el reconocimiento del otro es condición de nuestra propia vida como individuos. Aquí es preciso combinar el determinismo natural de la ética (somos seres necesitados, debemos sostener la vida si es que vamos a existir y tener cualquier tipo de fines) con la apuesta a una sociedad democrática que pueda debatir, elaborar y codificar conceptos particulares no solo de la buena vida, sino de la vida social en general. En última instancia, “sociedad” no se refiere a una sociedad concreta (que, como las aproximaciones a una sociedad de mercado, deben ser superadas y no estabilizadas), sino a la humanidad. Una economía social (que podríamos

40 Cf. Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998 y Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003.

llamar “social-ista” si no fuera por las connotaciones relativas al “socialismo real” que arrastra el término) es una que no reduce la sociedad a una sumatoria de individuos, ni la economía al resultado de la interacción competitiva entre individuos supuestamente libres de toda restricción. Es una economía en la que las personas comparten conscientemente con los demás la responsabilidad por todos y por la calidad humana de la sociedad de la que son parte. Una economía que se institucionaliza de forma que todas y todos ganen su libertad construyendo consciente y democráticamente las necesarias bases materiales para la reproducción de la vida.

Para crear las condiciones políticas que permitan la construcción de otra economía, es fundamental continuar y actualizar las críticas marxiana y polanyiana de la economía capitalista y, en particular, de las prácticas del neoliberalismo. Estas prácticas, justificadas y orientadas por la utopía de mercado perfecto, requieren y fomentan una ética individualista y socialmente irresponsable, y hacen del crecimiento ilimitado de la riqueza mercantil el criterio de eficiencia económica. Sus recetas fueron experimentadas bajo condiciones extremas con los pueblos de América Latina e impregnaron el sentido común de las mayorías, particularmente de las capas medias. La crítica teórica y la evidencia empírica confirman la conclusión de Polanyi de que esa propuesta se basa en falacias y es un discurso elaborado para reproducir estructuras de poder de elites con dominio (hasta con dictaduras militares) o con hegemonía (ahora con instrumentos tan poderosos como los medios de comunicación de masas, convertidos en negocios privados).

Desde inicios del siglo, América Latina viene experimentando grandes manifestaciones democráticas de orden nacional como las de la Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Paraguay, Uruguay y Venezuela; en todos los casos con el involucramiento del Estado y la sociedad. Todos esos países rechazaron las condicionalidades del FMI y el BM y la imposición de tratados bilaterales de comercio con Estados Unidos. Y, en los tres últimos casos, los pueblos constituyentes levantaron la consigna de otra economía, social, solidaria, popular o comunitaria. Según la coyuntura, como se dijo, la iniciativa podrá ser inicialmente de los gobiernos (Venezuela), de los actores colectivos (el movimiento zapatista en México, la guerra del agua en Cochabamba, el Movimiento sin Tierra en Brasil) o de la conjunción de ambos (Ecuador, Bolivia), pero deberá concitar amplias alianzas sociales y políticas para poder enfrentar la institucionalidad neoliberal fraguada e internalizada durante tres décadas de hegemonía, así como el poder de las empresas transnacionales (Argentina, Bolivia, Ecuador, Venezuela).

La cuestión es que estamos pasando de la resistencia y las consignas a la construcción efectiva de economías alternativas. Pero esto no se logra diseñando y aplicando un modelo institucional predeterminado. Para ponerlo en términos de Polanyi, la ESS afirma que es posible construir un sistema económico nacional y regional que rearticule los principios de integración social de

la economía si, a la vez, se profundizan las instituciones democráticas, dentro de las cuales podamos ir aprendiendo progresivamente a articular libertad e igualdad. En esto es crítico lograr otra relación entre Estado, economía, sociedad y comunidad, y evitar las opciones absolutistas que reiteradamente se plantean entre esos términos. ¿Es posible concretar más esta propuesta general, aun atendiendo a las diferencias entre sociedades y subregiones?

Al final de LGT, Polanyi da pautas completamente afines a un programa radical de ESS. Aunque erró al afirmar que “gran parte del sufrimiento enorme, inseparable del proceso de transición, ha pasado ya”, los lineamientos estratégicos inspirados en su pensamiento siguen firmes para la nueva transición:

- i) *Sacar el trabajo humano del mecanismo de mercado* desprivatizando los contratos de trabajo asalariado al instalar como una cuestión pública la regulación democrática de las relaciones sociales de producción. A esto hay que agregar la expansión y articulación de un sector cada vez más complejo de ESS basado en organizaciones de trabajadores, comunitarias o asociativas autogestionarias, vinculadas por redes de cooperación, responsabilidad y solidaridad con el otro y con la naturaleza.
- ii) *Sacar la tierra del mecanismo de mercado*, hoy planteado por los movimientos indígenas y ecológicos como desmercantilización de la naturaleza, respeto a sus territorios y a la naturaleza. Por extensión, esto implica avanzar en la soberanía alimentaria (incluyendo el agua) y energética. Aquí se conjuga la *racionalidad reproductiva* con un grado imprescindible de *autarquía* en ámbitos que definirá cada sociedad;
- iii) *Recuperar la competencia de los Estados o de organismos interestatales, controlados democráticamente*, en materia de emisión monetaria, productos financieros, orientación del ahorro, del crédito y la inversión, desarrollando la capacidad de las ciudadanías para participar en la discusión de prioridades y vías institucionales.
- iv) *Sacar el conocimiento y la información del mecanismo de mercado* introduciendo controles democráticos del uso de los descubrimientos tecnológicos y la formación de la opinión pública.⁴¹

En todo caso, sus propuestas al final de LGT son convergentes con las que plantean hoy las búsquedas de otra economía en América Latina o en cualquier región del mundo. Esta plataforma de ningún modo se limita a promover caminos autogestionarios de microemprendimientos asociativos o a la ocu-

41 Polanyi tenía una gran preocupación por los usos de la energía atómica, lo que hoy puede extenderse a una multiplicidad de ramas orientadas hacia la guerra o insensibles a las catástrofes ecológicas que provocan las innovaciones. Del mismo modo, estaba preocupado por la posible tiranía de una opinión pública manipulada, lo que hoy seguramente se extendería no solo a lograr una pluralidad de voces en una sociedad democrática, sino a la separación entre negocio e información.

pación de nichos de necesidades que el mercado y el modelo redistribuidor asistencialista no atienden. Se trata de mucho más: de encarar la reestructuración del conjunto del sistema económico, las instituciones jurídicas, de justicia, de protección pública, asistencia y seguridad social, las definiciones y accesos plurales a la disposición-propiedad de los recursos, la reingeniería del sistema financiero y bancario, del sistema fiscal y de inversión pública, de las regulaciones laborales, del sistema educativo, de la gestión de los recursos públicos, de la deuda pública, de regular los sistemas de investigación e innovación tecnológica y los medios de comunicación de masas, de impulsar instituciones participativas en las que el saber práctico y el científico se encuentren atendiendo a los problemas cotidianos en un marco de prospectiva y planificación de los principales procesos del desarrollo humano, de lo local a lo nacional y lo regional. Siguiendo la propuesta democratizante de Polanyi, tales transformaciones no deberían ser realizadas por un poder central omnímodo y esclarecido, sino con la participación y el continuo aprendizaje de las mayorías populares y sus organizaciones y movimientos, sea porque toman la iniciativa, sea porque refrendan como pueblos soberanos las propuestas iniciadas desde el Estado.

En la actual coyuntura, con diferencias entre subregiones, América Latina parte de una economía mixta bajo dominación capitalista, y otra economía deberá construirse con la convergencia de acciones públicas y la autoorganización de una sociedad consciente de su potencial y de la imposibilidad de que el sistema de mercado reintegre la sociedad con justicia y libertad.

El programa de la ESS ve las prácticas de construcción de otra economía como una larga transición en la que cabe experimentar y aprender de la experiencia propia y de otros. No hay modelo, más allá de la necesidad de no absolutizar ningún modelo: no se trata de reemplazar al mercado y el *homo economicus* por sus antípodas: ni “mercado solidario” (realmente un oxímoron) ni *homo reciprocans*. No hay sujeto histórico predeterminado deducido teóricamente ni ya listo para asumir la propuesta. La construcción de otra economía es un proceso político cuyos sujetos emergerán en el mismo proceso. La naturaleza de los sistemas de poder en las sociedades capitalistas obliga a una lucha contrahegemónica cuyas variantes dependerán de la coyuntura. Pero, en todos los casos, la lucha cultural prolongada que nos espera incluye como elemento fundamental la desnaturalización de la economía.

El alcance de la ESS y sus posibilidades en América Latina

El estudio histórico de las instituciones económicas requiere tomar en cuenta que los distintos principios no se imponen ni siquiera por una decisión soberana, sino que son materia de conflicto y lucha entre las fuerzas sociales.

La actual coyuntura de América Latina sigue caracterizada por la resistencia, porque el neoliberalismo y sus instituciones no han dejado de ser dominantes. Se trata de un heterogéneo movimiento de defensa de la sociedad, que surgió dentro del reinado neoliberal y ahora incluye la defensa de los derechos de la naturaleza. Si no es mayor o más articulado aún es, entre otras cosas, por el “derrame” provocado por la captación de rentas mineras y agropecuarias a nivel internacional, que sin duda alivia en parte el sufrimiento generado por el huracán neoliberal. Aun así, se ha venido registrando una creciente movilización de la sociedad civil y de los actores de la economía popular con la organización de formas solidarias de sobrevivencia de los más pobres y excluidos. Por ejemplo: el regreso a formas de ayuda mutua en las áreas de necesidad de las que se retiró el Estado, la ampliación de las funciones de las cooperativas en la provisión de condiciones de vida de las mayorías (provisión de energía, agua, servicios de comunicación, seguridad social, créditos, etcétera), la ampliación del emprendedorismo con una proliferación de promotores que impulsan el asociativismo y la formación de redes para evitar la fragmentación y reducir la vulnerabilidad de esos emprendimientos.

¿Es esto la ESS? Nuestra respuesta es que no hay mayor novedad en estas experiencias. Podemos denominarlas “economía solidaria” o “economía social y solidaria”, y advertir que predomina entre sus promotores la idea de que están supliendo al mercado y al Estado, lo que incluso hace difícil diferenciarlas de las iniciativas del autodenominado “tercer sector”, pero que no encarnan necesariamente una propuesta de construcción de otra economía, de otro sistema económico. Como hemos ido adelantando en este texto, pensamos que esas prácticas cobran todo su sentido y potencial en una estrategia de construcción de otro sistema económico.

Esto supone un cambio mayor en las relaciones de poder, un proceso no solo de construcción de lo nuevo, sino de reapropiación de recursos y capacidades que el sistema de mercado capitalista ha enajenado: la naturaleza como proceso (no solo la tierra, el agua y las fuentes de energía), el conocimiento como proceso, la autonomía de los trabajadores (pretendidamente encapsulada en los grupos de trabajadores creativos del toyotismo), el patrimonio público, los *commons*. Supone admitir una pluralidad de formas de apropiación y propiedad que sustituyan el absolutismo de la propiedad privada socialmente irresponsable, pero también la absolutización de la propiedad estatal. Supone superar la fijación por las cosas para centrarnos en las relaciones sociales de las que las cosas no pueden separarse.

En cuanto a la solidaridad, implica un proceso de subordinación de la racionalidad instrumental a la racionalidad reproductiva, la concreción cotidiana de una ética de responsabilidad respecto de las consecuencias de nuestras acciones sobre la vida humana y el entorno natural. No alcanza con la solidaridad de la familia, la vecindad, la cooperativa, la red de ayuda mutua. En el

contexto de una economía de mercado capitalista ya hemos experimentado cómo esas formas pueden resignificarse o transmutarse en lo contrario de su sentido original. La ética de la solidaridad tiene que ver con el reconocimiento del otro como ser natural y necesitado, con el bien común, y con la acción política para frenar y sustituir la globalización de la economía-mundo del capital, que está mostrando su capacidad para acabar con la humanidad.

Esta ética es necesariamente una ética de la solidaridad, esto es, socialmente sentida, y solo con ella es posible un sujeto autónomo. Esta ética implica siempre una disposición para cambiar las relaciones sociales de producción en el grado en el cual esta transformación resulte necesaria para que podamos caber todos. Por esta razón, no puede haber relaciones de producción determinadas a priori, porque siempre estas relaciones de producción son las que se desea y se busca adecuadas para permitir que podamos caber todos. El sujeto autónomo de esta ética no es un individuo autónomo, es un sujeto solidario que alcanza su autonomía en la solidaridad frente a las leyes que se imponen a espaldas de los actores.⁴²

En América Latina, que fue durante siglos colonia de Europa y patio trasero del imperio norteamericano, emerge con rebeldía y fuerza extraordinaria un magmático movimiento social cuyas variadas expresiones convergieron en el Foro Social Mundial desde la última década del siglo pasado. Este movimiento desde la sociedad tiene raíces profundas. Porque aquí pervivieron descendientes de los pueblos originarios en una lucha civilizatoria de larga duración que hoy se hace cada vez más manifiesta a través de los movimientos indígenas y etno-campesinos y las nuevas corrientes de la decolonialidad, críticas de la modernidad y las múltiples formas del colonialismo. Porque aquí germinó y se desarrolló la teología de la liberación, que aunque para algunos fue derrotada por los poderes jerárquicos de la Iglesia, sigue viva en las prácticas de la ESS. Porque aquí surgió la pedagogía de la liberación, cuyas reglas de construcción de saber y democratización del poder están encarnadas en casi toda práctica de ESS. Porque aquí se enraizó la propuesta cooperativista y mutualista que trajeron los inmigrantes europeos. Porque aquí se gestaron con fuerza y duración modelos nacional-populares y populistas,⁴³ como el peronismo en la Argentina y el varguismo en Brasil. Porque la historia de América Latina muestra que es un subcontinente revolucionario, que ahora busca su propia definición del socialismo y de lo nacional y de las vías para avanzar con proyectos nacionales de sentido popular.

Esa historia incluye tanto los movimientos originados en el mundo campesino de la Revolución mexicana de comienzos del siglo xx (revivida con-

42 Franz Hinkelammert y Henry Mora, *ob. cit.*, p. 236.

43 Sobre las complejidades del populismo, Cf. Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 y *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

temporáneamente por la rebelión zapatista) y de la Revolución sandinista en la Nicaragua de los ochenta. Abarca formas tan diversas como la Revolución cubana desde 1959, la experiencia del velasquismo en el Perú de los sesenta y setenta, y la Revolución en libertad del Chile de la Unidad Popular del 70-73. Y agrega ahora las experiencias de la Revolución bolivariana en Venezuela, de la Revolución ciudadana en Ecuador y la Revolución indígena de Bolivia, todas ellas expresiones del “doble movimiento” que genera el avance de la mercantilización de la vida y sus correlatos políticos. Pero no hay lugar para triunfalismos, estamos expuestos a la emergencia de nuevas formas de fascismo, un fascismo societal⁴⁴ antes que un régimen político, así como a un crecimiento de la economía criminal que, en algunos países, invade y aterroriza comunidades enteras, rurales y urbanas, y le disputa el control territorial al Estado. También contra esto, engendro del capitalismo, se manifiestan formas de defensa de las comunidades, muchas de ellas asociadas a la ESS, de lo que hay ejemplos en muchos países, particularmente en Colombia y México.

En esta región, la defensa de la sociedad va más allá de la crítica simbólica y material a la economía de mercado y a la democracia de baja intensidad. Debe incluir la crítica al patriarcado y a la modernidad, y cuestionar, entre otras cosas, la superioridad del conocimiento científico sobre otras formas del saber así como el supuesto de que la cultura capitalística y su imprescindible sistema de mercados autorregulados vinieron para quedarse. Ni la lucha por la equidad económica entre géneros, ni una redistribución del ingreso que reduzca la pobreza, ni siquiera el cambio en las relaciones de propiedad, lograrían superar la lógica destructora del mercado capitalista. Se requiere atacar el modelo sociocultural de producción y de consumo, lo que Polanyi denominaba civilización industrial, y revertir sus consecuencias sobre la comunidad humana y su relación con la naturaleza.

¿Puede esta región, principalmente desde las voces de los pueblos indígenas, desconectarse del paradigma de la competitividad en los mercados globales, no solo para evitar la vertiginosidad que señalaba Polanyi, sino para replantear profundamente la relación entre trabajo, naturaleza y necesidades, como nos propone la metáfora del Buen Vivir o el Vivir Bien?⁴⁵ Hay mucho para debatir y aprender de las experiencias en el sur, en el norte, y entre el norte y el sur. Y estamos en un momento en el que el mismo sistema centro-periferia al que nos hemos referido está experimentando un proceso de gran transformación, lo que requiere una combinación de radicalidad y perspectiva histórica en las propuestas. En todo caso, las búsquedas del socialismo para el siglo XXI en América Latina no pueden estar muy alejadas del programa de

44 Cf. Boaventura de Souza Santos, *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

45 Cf. Varios autores, *Socialismo y Sumak Kawsay. Los nuevos retos de América Latina*, Quito, SENPLADES, 2010.

la economía social y solidaria. Y el pensamiento de Karl Polanyi es una contribución fundamental al pensamiento crítico y propositivo en esa dirección.

**SEGUNDA PARTE:
LOS ENSAYOS DE KARL POLANYI**

LAS INSTITUCIONES Y LAS IDEAS
EN LA INVESTIGACIÓN DE LAS
ECONOMÍAS EMPÍRICAS

El lugar de las economías en las sociedades (1957)*

Son muy pocos los científicos sociales que hoy aceptan sin reparos el ingenioso punto de vista de la Ilustración: el hombre prístino que pacta sus libertades y trueca sus mercancías en montes y junglas para formar una sociedad y una economía propias. Los descubrimientos de Comte, Quetelet, Marx, Maine, Weber, Malinowski, Durkheim y Freud han contribuido a ampliar nuestra visión del proceso social, entendido como una trama de relaciones entre el hombre, en cuanto entidad biológica, y la extraordinaria estructura de símbolos y técnicas resultante del mero hecho de conservar su existencia. Pero si bien hemos descubierto la realidad de la sociedad, este nuevo conocimiento no ha producido una visión de esta que sea comparable, al menos en popularidad, a la imagen tradicional del individualismo atomístico.

En toda coyuntura importante, volvemos a incurrir en las viejas racionalizaciones, según las cuales el hombre no es sino un átomo utilitario; un error que en ninguna parte es tan evidente como en nuestras ideas acerca de la economía. Cuando aborda la economía en cualquiera de sus diversos aspectos, el científico social se ve limitado por una herencia intelectual que concibe al hombre como una entidad dotada de una propensión innata al trueque y al intercambio, es decir, a canjear una cosa por otra. Una herencia que todavía pesa, a despecho de todas las protestas contra el “hombre económico” y de las tentativas intermitentes de proporcionar un marco social a la economía.

El racionalismo económico, del que somos herederos, postula un tipo de acción “económica” *sui generis*. Conforme a este punto de vista, el actor –sea el hombre, la familia o la sociedad en su conjunto– se enfrenta a un entorno natural que no proporciona de inmediato los elementos necesarios para la vida. La acción económica –o, más precisamente, la acción de economizar, la esencia de la racionalidad– se considera entonces como una forma de disponer del tiempo y de la energía con miras a lograr el máximo de objetivos en la relación

* Versión original: Karl Polanyi, Conrad Arensberg, y Harry Pearson, “The Place of Economies in Society”, en *Trade and Markets in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957, pp. 239-242.

del hombre con la naturaleza. Y la economía es el lugar en el que se lleva a cabo dicha acción. Por cierto, se da por descontado que el funcionamiento de esta economía puede estar influido por otros factores de carácter no económico, sean políticos, militares, artísticos o religiosos. Pero el núcleo esencial de la racionalidad utilitaria continúa siendo el modelo de la economía.

Esta versión de la economía como el *locus* de las unidades que asignan, ahorran o comercializan los excedentes, formando los precios, se originó en el entorno occidental del siglo XVIII y es, en rigor, pertinente bajo los arreglos institucionales del sistema de mercado, pues en este caso las condiciones satisfacen, en cierta medida, los requisitos establecidos por el postulado economicista. Pero ¿nos permite este postulado deducir la generalidad del sistema de mercado en el ámbito de los hechos empíricos? La respuesta de la economía formal sobre la aplicabilidad históricamente universal del sistema de mercado es afirmativa. Por lo tanto, se afirma la presencia virtual de un sistema de mercado en toda sociedad, al margen de que tal sistema esté empíricamente presente o no. Toda economía humana debe entonces ser vista como un potencial mecanismo de oferta-demanda-precio y, en consecuencia, explicar los procesos reales, cualesquiera que sean, en términos de esta hipótesis.

Si la investigación empírica va a contribuir a nuestra comprensión tanto del funcionamiento básico de la economía como de la posición que ocupan sus diversas formas en diferentes sociedades, es preciso entonces poner a prueba la relevancia de este postulado economicista. Si enfocamos el proceso económico desde la posición estratégica del nuevo conocimiento sobre la realidad de la sociedad, comprobamos que no hay una relación necesaria entre la acción de economizar y la economía empírica. La estructura institucional de la economía no obliga necesariamente, como en el caso del sistema de mercado, a economizar. Difícilmente podrían tener un mayor alcance las implicaciones de esta idea para todas las ciencias sociales que se ocupan de la economía, pues exige nada más y nada menos que analizar la economía humana, en cuanto proceso social, desde un punto de partida fundamentalmente distinto.

En procura de un nuevo comienzo, reemplazamos el economizar por el significado sustantivo del término “lo económico”, por anacrónico que parezca. Ello no implica hacer caso omiso del uso popular de “lo económico”, en el que el economizar se combina con la materialidad, sino señalar, simplemente, la aplicabilidad limitada de esa composición del sentido común. El hombre, sea racional o no, si no come, se muere de hambre. Pero su seguridad, su educación, el arte que practica y la religión que profesa también requieren de medios materiales, armas, escuelas, templos de madera, piedra o acero; un hecho que, ciertamente, jamás se ha pasado por alto. Una y otra vez se dijo que la “economía” debería sustentarse en la satisfacción de todas las necesidades materiales del hombre: por un lado, sus necesidades materiales, por el otro, los medios para satisfacer esas necesidades, sean materiales o no.

Tal como los entendidos en el tema reconocen unánimemente, todos los intentos de instaurar tal economía naturalista fracasaron. La razón es muy simple. Ningún concepto meramente naturalista puede competir de modo alguno con el análisis económico en cuanto a explicar los mecanismos propios de la subsistencia en un sistema de mercado. Y dado que la economía en general se equiparaba con el sistema de mercado, las ingenuas tentativas de reemplazar el análisis económico por un esquema naturalista cayeron en descrédito.

Pero ¿era este un argumento concluyente contra el uso del concepto sustantivo de la economía en las ciencias sociales? De ninguna manera. Se soslayaba el hecho de que la teoría económica, el análisis económico o la ciencia económica misma, es solo una de las tantas disciplinas que se ocupan de la subsistencia del hombre desde un punto de vista material, es decir, la economía. En realidad, no es más que el estudio de los fenómenos del mercado; además de las simples generalidades, su pertinencia para cualquier sistema que no sea el del mercado –por ejemplo, una economía planificada– es insignificante. ¿Cuál es la utilidad para el antropólogo de desenmarañar la economía de los tejidos generales de una sociedad regida por un sistema de parentesco? En ausencia de mercados y de precios fijados por el mercado, el aporte del economista de poco le sirve a quien estudia las economías primitivas; de hecho, puede ser incluso un obstáculo para su trabajo. O consideremos al sociólogo que se enfrenta a la cuestión del lugar cambiante ocupado por las economías en las sociedades en conjunto. A menos que nos ciñamos a tiempos y regiones en los que existen mercados formadores de precios, la economía no le puede ofrecer ninguna orientación valiosa. Ello es aún más cierto en el caso del historiador de la economía, salvo en esa delgada franja de unos pocos siglos durante los cuales se generalizaron los mercados formadores de precios y, en consecuencia, la moneda como medio de cambio. La prehistoria, la historia arcaica e incluso –según lo proclamó por primera vez Karl Bücher– la historia entera, aparte de estas últimas centurias, tuvo economías cuya organización difería de todo cuanto dan por sentado los economistas. Y ahora comenzamos a vislumbrar que es posible reducir la diferencia a una sola cuestión: la falta de un sistema de mercados que fijan los precios. En toda la gama de las disciplinas económicas, el punto de interés común está determinado por el proceso mediante el cual se satisfacen las necesidades materiales. Solo se puede ubicar dicho proceso y examinar cómo opera si se cambia el énfasis de un tipo de acción racional a la configuración de los movimientos de bienes y personas que constituyen realmente la economía.

Pero una cosa es desplazar las ciencias naturales de un marco conceptual a otro y otra muy distinta hacerlo en las ciencias sociales: sería lo mismo que reconstruir una casa, sus cimientos, paredes, cañerías, etcétera, mientras se continúa viviendo en ella. Es preciso librarnos de la idea, tan arraigada, de que la economía es un campo de experiencia del cual los seres humanos han

sido siempre y necesariamente conscientes. Metafóricamente hablando, los hechos de la economía estaban originalmente encastrados en situaciones que no eran, en sí mismas, de carácter económico; ni los fines ni los medios eran principalmente materiales. La cristalización del concepto de la economía fue una cuestión de tiempo y de historia. Pero ni el tiempo ni la historia nos proporcionaron las herramientas conceptuales requeridas para penetrar en el laberinto de las relaciones sociales en las que se hallaba encastrada la economía. Esta es la tarea de lo que aquí denominaremos análisis institucional.

La economía como proceso instituido (1957)*

En este capítulo, nuestro propósito fundamental es determinar qué significado puede adscribirse de manera consistente al término “económico” en todas las ciencias sociales.

Cualquier intento en este sentido debe partir del simple reconocimiento de un hecho: cuando se refiere a las actividades humanas, el término “económico” es una composición de dos significados cuyas raíces son independientes. Los denominaremos significado sustantivo y significado formal.

El significado sustantivo se desprende de la dependencia del hombre, para su subsistencia, de la naturaleza y de sus semejantes. Alude al intercambio con el entorno natural y social en tanto el resultado de ese intercambio le proporciona los medios para satisfacer sus necesidades materiales.

El significado formal se deriva de la relación entre medios y fines tal como aparece, por ejemplo, en las palabras “economizar” y “económico”.** Se refiere a la situación determinada de elegir, esto es, a la elección entre los distintos usos de los medios inducida por la insuficiencia de dichos medios. Si llamamos lógica de la acción racional a las reglas que determinan la elección de los medios, podemos entonces denominar esta variante de la lógica con un término improvisado, como el de economía formal.

Los dos significados de “lo económico”, el sustantivo y el formal, no tienen nada en común. El último proviene de la lógica, el primero de la realidad. El significado formal implica un conjunto de reglas concernientes a la elección entre los usos alternativos de medios insuficientes. El significado sustantivo no implica elección alguna ni insuficiencia de medios; el sustento del hombre puede comportar o no la necesidad de elegir y, en caso de haber elección, no precisa estar inducida por el efecto limitante de la “escasez” de los medios. En realidad, algunas de las condiciones físicas y sociales más importantes de la subsistencia, tales como la disponibilidad del aire y del agua, o la devoción de una madre por su criatura, no son por lo general tan limitantes. El sentido

* Versión original: “The Economy as Instituted Process”, en Karl Polanyi, Conrad Arensberg y Harry Pearson, *Trade and Markets in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957, pp. 243-270.

** *Economical* en el original. En el sentido de bajo costo. [NdT]

de una y otra raíz difiere de la misma forma en que el poder de un silogismo difiere de la fuerza gravitacional. En el primer caso se trata de las leyes del intelecto; en el segundo, de las leyes de la naturaleza. Los dos significados no podrían estar más separados. Semánticamente hablando, se hallan en direcciones opuestas de la brújula.

Según nuestra propuesta, solo el significado sustantivo de “lo económico” es capaz de proporcionar los conceptos que las ciencias sociales necesitan para investigar todos los sistemas económicos empíricos del pasado y del presente. El marco general de referencia que procuramos construir exige, por lo tanto, un tratamiento del tema en términos sustantivos. El primer obstáculo con el que tropezamos se encuentra, como ya indicamos, en ese concepto de “lo económico” ingenuamente compuesto por dos significados diversos: el formal y el sustantivo. Por cierto, la fusión de significados no es recusable siempre y cuando seamos conscientes de sus efectos restrictivos. Pero el concepto habitual fusiona los significados de “subsistencia” y “escasez” de lo económico sin tomar suficientemente en cuenta los peligros que dicha fusión entraña para la comprensión clara del tema.

Tal combinación de términos surgió de circunstancias fortuitas desde un punto de vista lógico. Las dos últimas centurias generaron en Europa occidental y en Norteamérica una organización del sustento humano para la cual las reglas de la elección resultaban singularmente aplicables. Este tipo de economía consistía en un sistema de mercados formadores de precios. Dado que los actos de intercambio, tal como se los practicaba en ese sistema, involucraban a los participantes en elecciones inducidas por una insuficiencia de medios, el sistema podía ser reducido a un patrón que se prestaba para la aplicación de métodos basados en el significado formal de “lo económico”. En la medida en que la economía estaba controlada por ese sistema, los significados formal y sustantivo coincidían en la práctica. Los legos aceptaron el concepto compuesto como algo natural, y lo mismo hicieron Marshall, Pareto y Durkheim. Solo Menger criticó el término en una obra póstuma, pero ni él, ni Max Weber, ni Karl Marx ni, posteriormente, Talcott Parsons comprendieron la importancia de esa distinción para el análisis sociológico. En rigor, no parecía haber una razón válida para establecer una distinción entre las dos raíces de significado de un término que, como dijimos, estaban destinadas a coincidir en la práctica.

Aunque hubiera sido una crasa pedantería diferenciar los dos significados de “lo económico” en el lenguaje común y corriente, su fusión en un concepto único demostró ser nociva para una metodología precisa de las ciencias sociales. La economía era, naturalmente, la excepción, pues en el sistema de mercado sus términos tenían que ser bastante realistas. Pero cuando el antropólogo, el sociólogo o el historiador se dedicaron a estudiar el lugar ocupado por la economía en la sociedad descubrieron una gran variedad de instituciones diferentes del mercado en las que estaba encastrado el sustento

humano. Sus problemas no podían abordarse con la ayuda de un método analítico concebido solo para una forma especial de la economía que dependía de la presencia de elementos específicos del mercado.¹

Todo lo dicho deja sentada una secuencia aproximada del argumento.

Así pues, comenzaremos por un análisis detallado de los conceptos que se desprenden de los dos significados de “lo económico” centrándonos primero en el formal y pasando luego al sustantivo. Se demostrará, entonces, que es posible describir los sistemas económicos empíricos –sean primitivos o arcaicos– de acuerdo con la manera en que el proceso económico se ha instituido. Las tres instituciones del comercio, la moneda y el mercado nos darán la posibilidad de poner a prueba esas ideas. Dichas instituciones se han definido previamente solo en términos formales y, por lo tanto, excluyen todo abordaje que no sea el del mercado. Su tratamiento en términos sustantivos debería entonces acercarnos al anhelado marco universal de referencia.

Los significados formal y sustantivo de “lo económico”

Vamos a examinar los conceptos formales partiendo de la manera en que la lógica de la acción racional genera la economía formal y esta, a su vez, da origen al análisis económico.

La acción racional se define aquí como la elección de los medios con respecto a los fines. Los medios son todo aquello que resulta apropiado para servir a un fin, sea en virtud de las leyes de la naturaleza o en virtud de las leyes del juego. Por consiguiente, “racional” no se refiere ni a los medios ni a los fines, sino, más bien, a la relación de los medios con los fines. No se supone que sea más racional desear vivir que desear morir, o que en el primer caso resulte más racional alcanzar ese objetivo mediante la ciencia y no mediante la superstición. Cualquiera sea el fin, es racional elegir nuestros medios en concordancia con el objetivo propuesto; y en cuanto a los medios, no sería racional actuar según criterios diferentes de aquellos en los que uno cree. Así, para el suicida, es racional elegir medios pasibles de causarle la muerte; y, en caso de ser adepto a la magia negra, pagarle a un brujo para lograr su cometido.

La lógica de la acción racional se aplica entonces a todos los medios y fines concebibles que cubren la casi infinita variedad de los intereses humanos. En el ajedrez o en la tecnología, en la vida religiosa o en la filosofía, los fines

1 El uso acríptico del concepto combinado fomentó lo que podría muy bien llamarse la “falacia economicista”. La falacia consistía en la identificación artificial de la economía con su forma de mercado. Desde Hume y Spencer hasta Frank H. Knight y Northrop, el pensamiento social sufrió de esta limitación siempre que abordaba la economía. El ensayo de Lionel Robbins (1932), aunque útil para los economistas, distorsionaba por completo el problema. En el campo de la economía, la obra reciente de Melville Herskovits (1952) representa un retroceso con respecto a su trabajo pionero de 1940.

pueden abarcar desde las cuestiones más banales hasta las más recónditas y complejas. Análogamente, en el campo de la economía, en el cual los fines varían desde la momentánea mitigación de la sed hasta el logro de una vejez vigorosa, los medios correspondientes incluyen un vaso de agua y la confianza en la solicitud filial sumada a las virtudes de una vida al aire libre.

Si suponemos que la elección está inducida por una insuficiencia de medios, la lógica de la acción racional se convierte en esa variante de la teoría de la elección que denominamos economía formal. Y aunque aún no se relacione lógicamente con el concepto de economía humana, ya ha avanzado un paso en esa dirección. La economía formal alude, como dijimos, a una situación de elección que surge a partir de una insuficiencia de medios. En esto consiste el llamado postulado de la escasez, el cual requiere, en primer lugar, insuficiencia de medios y, en segundo lugar, que la elección esté inducida por dicha insuficiencia. La insuficiencia de los medios con respecto a los fines se determina con la ayuda de una simple operación de “marcado” [*earmarking*], que muestra si hay o no lo suficiente para todo. Para que la insuficiencia induzca la elección, debe haber más de un uso de los medios, así como fines categorizados, es decir, al menos dos fines ordenados según un orden de preferencia. Ambas condiciones son fácticas. La razón por la cual los medios pueden utilizarse de determinada manera –sea convencional o tecnológica– es, por cierto, irrelevante. Y lo mismo se aplica a la categorización de los fines.

Habiendo definido elección, insuficiencia y escasez en términos operacionales, es fácil ver que así como hay elección de medios sin insuficiencia, también hay insuficiencia de medios sin elección. Es posible que la elección esté inducida por el hecho de preferir lo correcto a lo incorrecto (elección moral) o que en una encrucijada nos veamos obligados a elegir entre dos senderos para llegar a destino, los cuales ofrecen idénticas ventajas y desventajas (elección inducida operativamente). En los dos casos, la abundancia de medios, lejos de disminuir las dificultades de la elección, las multiplica. Desde luego, la escasez puede estar presente o no en casi todos los campos de la acción racional. No toda filosofía es pura creatividad imaginativa, también puede ser cuestión de economizar valiéndose de supuestos. En cuanto al ámbito de la subsistencia humana, hay civilizaciones en las que las situaciones de escasez son casi excepcionales, mientras que en otras son dolorosamente habituales. En ambos casos, la presencia o ausencia de escasez es una cuestión de hecho, no importa si la insuficiencia se debe a la naturaleza o a la ley.

Por último, pero no por ello menos importante, nos ocuparemos del análisis económico. Esta disciplina no es sino el resultado de aplicar la economía formal a una economía de determinado tipo, esto es, al sistema de mercado. Aquí la economía está incorporada en instituciones que hacen que las elecciones individuales generen movimientos interdependientes que constituyen el proceso económico. Ello se logra generalizando el uso de mercados formadores

de precio. Todos los bienes y servicios, incluidos la mano de obra, la tierra y el capital, están a la venta en los mercados y, por consiguiente, tienen un precio. Todas las formas de ingreso se derivan de la venta de bienes y servicios: los salarios, la renta y los intereses aparecen como diferentes casos de precio según los artículos vendidos. La introducción general del poder de compra como medio de adquisición convierte el proceso de satisfacer lo requerido en una asignación de medios insuficientes con usos alternativos, a saber: la moneda. De esto se infiere que tanto las condiciones de elección cuanto sus consecuencias son cuantificables bajo la forma de precios. Cabe afirmar, entonces, que al centrarse en el precio como el hecho económico *par excellence*, el método formal de abordaje brinda una descripción total de la economía en cuanto determinada por elecciones inducidas por una insuficiencia de medios. Las herramientas conceptuales que permiten llevar esto a cabo constituyen la disciplina del análisis económico.

A partir de ahí se deducen los límites dentro de los cuales el análisis económico puede demostrar su eficacia en cuanto método. El uso del significado formal denota que la economía es una secuencia de actos inherentes al economizar, vale decir, de elecciones inducidas por la escasez de medios. Aunque las reglas que determinan esos actos sean universales, la medida en que son aplicables a una economía específica depende de si dicha economía consiste realmente en una secuencia de tales actos. Para producir resultados cuantitativos, los movimientos locacionales y apropiativos que constituyen el proceso económico deben presentarse como funciones de acciones sociales respecto de medios insuficientes orientadas por los precios resultantes. Una situación de esa índole solo es posible en un sistema de mercado.

La relación entre la economía formal y la economía humana es, en efecto, contingente. Fuera de un sistema de mercados formadores de precios, el análisis económico pierde gran parte de su pertinencia en cuanto método para indagar el funcionamiento de la economía. Un caso bien conocido es el sistema planificado centralmente basado en precios que no son de mercado.

La fuente del significado sustantivo es la economía empírica. Esta puede definirse brevemente (si no atractivamente) como un proceso instituido de interacción entre el hombre y su entorno, cuyo resultado es un continuo abastecimiento de medios materiales para satisfacer las necesidades. La satisfacción de las necesidades es “material” cuando implica el uso de medios materiales para satisfacer los fines. En el caso de un tipo específico de necesidades fisiológicas, tales como el alimento o el techo, ello incluye el uso de los llamados servicios.

La economía es, por tanto, un proceso instituido en el que se destacan dos conceptos: el de “proceso” y su “condición de ser instituido” [*institutedness*]. Veamos qué aportan a nuestro marco de referencia.

Proceso sugiere un análisis en términos de movimiento. Los movimientos se refieren o bien a cambios en la localización o en la apropiación, o bien en

ambas. En otras palabras, los elementos materiales pueden modificar su posición sea cambiando de lugar, sea cambiando de manos. Estos cambios de posición tan diferentes pueden ir juntos o no. Puede decirse que, entre ambos tipos de movimientos se agotan las posibilidades comprendidas en el proceso económico en cuanto fenómeno natural y social.

Los movimientos locacionales incluyen la producción junto con el transporte, para los cuales el desplazamiento espacial de objetos es igualmente esencial. Los bienes son de orden superior o de orden inferior, de acuerdo con su mayor o menor utilidad desde el punto de vista del consumidor. Este famoso “orden de bienes” contrapone los bienes de consumo a los bienes de producción, según si satisfacen las necesidades directamente o solo indirectamente a través de una combinación con otros bienes. Este tipo de movimiento de los elementos representa una parte esencial de la economía en el sentido sustantivo del término, esto es, la producción.

El movimiento de apropiación rige tanto lo referente a lo que usualmente se denomina la circulación de bienes como a su administración. En el primer caso, el movimiento de apropiación es el resultado de transacciones; en el segundo, de disposiciones. En consecuencia, una transacción es un movimiento de apropiación que ocurre entre manos; una disposición es, en cambio, un acto unilateral de la mano, al que se le atribuyen efectos de apropiación determinados sea por la fuerza de la costumbre o por la de la ley. El término “mano” sirve aquí para denotar los organismos y cargos públicos así como las personas o firmas privadas; la diferencia entre unos y otros es, principalmente, una cuestión de organización interna. Debería advertirse, sin embargo, que en el siglo XIX las manos privadas se asociaban a las transacciones, mientras que a las manos públicas se les acreditaban las disposiciones.

Esta elección de términos conlleva un cierto número de definiciones adicionales. Las actividades sociales, en la medida en que forman parte del proceso, pueden llamarse económicas. También las instituciones se denominan así siempre y cuando contengan una concentración de tales actividades; todos los componentes del proceso pueden considerarse elementos económicos y agruparse convenientemente como ecológicos, tecnológicos o societales según pertenezcan al entorno natural, al equipamiento mecánico o al ámbito humano. Por consiguiente, una serie de conceptos, antiguos y nuevos, acrecienta nuestro marco de referencia en virtud del aspecto procesal de la economía.

Sin embargo, si el proceso económico fuera reducido a una interacción mecánica, biológica y psicológica entre elementos, carecería por completo de realidad. No contendría sino el esqueleto desnudo de los procesos de producción y transporte, así como los de los cambios de apropiación. En ausencia de cualquier indicación acerca de las condiciones societales en las que se originan los móviles del individuo, poco quedaría, si acaso algo, para sustentar la interdependencia de los movimientos y su recurrencia, de las que dependen

la unidad y la estabilidad del proceso. Los elementos interactuantes de la naturaleza y la humanidad no configurarían ninguna unidad coherente ni, de hecho, ninguna entidad estructural de la que pudiera decirse que cumple una función en la sociedad o que tiene una historia. Al proceso le faltarían las cualidades mismas que contribuyen a que tanto el pensamiento cotidiano como el erudito consideren las cuestiones de la subsistencia humana como campo de interés eminentemente práctico así como teórico y de dignidad moral.

De ahí la enorme importancia del aspecto institucional de la economía. Lo que ocurre en el plano del proceso entre el hombre y la tierra cuando cava una parcela o lo que sucede en la cadena de montaje en la construcción de un automóvil es, *prima facie*, un mero vaivén de movimientos humanos y no humanos. Desde el punto de vista institucional, es un mero referente de términos como trabajo y capital, gremio y sindicato, lentificación y aceleración, la cobertura de los riesgos y las otras unidades semánticas del contexto social. La elección entre capitalismo y socialismo, por ejemplo, se refiere a dos diferentes formas de instituir la moderna tecnología en el proceso de producción. En el plano de las políticas, nuevamente, la industrialización de los países subdesarrollados comporta, por un lado, técnicas alternativas y, por el otro, métodos alternativos de instituir las. Nuestra distinción conceptual es vital para comprender no solo la interdependencia de la tecnología y de las instituciones, sino también su relativa independencia.

La institucionalización del proceso económico inviste dicho proceso de unidad y estabilidad; proporciona una estructura que cumple una función social específica; desplaza el lugar ocupado por el proceso en la sociedad, y agrega de ese modo significado a su historia; centra el interés en los valores, en los motivos y en las políticas. Unidad y estabilidad, estructura y función, historia y políticas, esclarecen operativamente el contenido de nuestra afirmación, a saber, que la economía humana es un proceso instituido.

La economía humana, por lo tanto, está encastrada y enredada en instituciones económicas y no económicas. La inclusión de lo no económico es vital, pues la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias mismas o la disponibilidad de herramientas y máquinas que aligeren el trabajo de la mano de obra.

El estudio del lugar cambiante ocupado por la economía en la sociedad no es, por consiguiente, sino el estudio de la manera en que se instituye el proceso económico en diferentes tiempos y lugares.

Para esto se requiere una caja especial de herramientas.

Reciprocidad, redistribución e intercambio

Un estudio acerca de cómo están instituidas las economías empíricas debería comenzar por la manera en que la economía adquiere unidad y es-

tabilidad, es decir, por la interdependencia y recurrencia de sus partes. Ello se logra mediante la combinación de unos pocos patrones, que pueden ser denominados formas de integración. Puesto que estas formas se dan juntas en diferentes niveles y en diferentes sectores de la economía, con frecuencia resulta imposible seleccionar una de ellas como la dominante, y de ese modo poder utilizarlas para una clasificación de las economías empíricas como un todo. No obstante, al establecer diferencias entre los sectores y los niveles de la economía, dichas formas de integración ofrecen un medio para describir el proceso económico en términos comparativamente simples e introducen, de esa manera, un grado de orden en sus infinitas variaciones.

Desde el punto de vista empírico, los principales patrones que encontramos son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad denota movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución designa los movimientos de apropiación hacia un centro y luego nuevamente hacia fuera; el intercambio se refiere aquí a los movimientos recíprocos [*vice-versa*] que se llevan a cabo “entre manos” en un sistema de mercado. La reciprocidad supone, entonces, un trasfondo de agrupaciones dispuestas simétricamente; la redistribución depende de la presencia de algún grado de centralidad en el grupo; el intercambio, a fin de producir integración, requiere un sistema de mercados formadores de precio. Es evidente que en las distintas pautas de integración se da por sentada la existencia de apoyos institucionales concretos.

A esta altura, puede venir bien una aclaración. Los términos reciprocidad, redistribución e intercambio con los que nos referimos a nuestras formas de integración suelen utilizarse para denotar interrelaciones personales. Superficialmente, podría parecer que las formas de integración reflejan conglomerados de las respectivas formas de comportamiento o conducta personal: si fuera frecuente la reciprocidad entre los individuos, cabría suponer una integración recíproca; donde es habitual que las personas compartan sus bienes se produciría la integración redistributiva; de manera similar, los frecuentes trueques entre personas darían lugar al intercambio como forma de integración. No obstante, si esto fuera así, nuestras pautas no serían sino un simple conglomerado de formas correspondientes de comportamiento a nivel personal. Hemos insistido en que el efecto integrador estaba condicionado por la presencia de determinados arreglos institucionales tales como las agrupaciones simétricas, los puntos centrales y los sistemas de mercado, respectivamente. Pero tales arreglos parecen representar un mero conglomerado de las mismas pautas personales cuyos efectos finales se supone condicionan. El hecho significativo estriba en que los simples agregados de las conductas individuales en cuestión no crean por sí solos esas estructuras. El comportamiento de reciprocidad entre individuos solo integra la economía si se dan estructuras simétricamente organizadas: por ejemplo, en un sistema

simétrico de grupos de parentesco. Pero un sistema de parentesco nunca es el mero resultado de un comportamiento de reciprocidad a nivel personal. Lo mismo se aplica a la redistribución. Esta presupone la existencia de un centro distribuidor en la comunidad; sin embargo, la organización y validación de tal centro no ocurre, simplemente, como consecuencia de los frecuentes actos de compartir bienes entre los individuos. Finalmente, esto también es cierto en lo relativo al sistema de mercado. Los actos de intercambio a nivel personal determinan los precios solo si se dan en un sistema de mercados formadores de precios, una organización institucional cuya creación nunca se ha debido a los meros actos aleatorios del intercambio. No queremos implicar, por cierto, que estos patrones de soporte sean el producto de fuerzas misteriosas que actúan fuera del ámbito de la conducta personal o individual. Simplemente, repetimos que si, en un caso dado, los efectos societales del comportamiento individual dependen de determinadas condiciones institucionales, no por esa razón dichas condiciones son el resultado del comportamiento personal en cuestión. A primera vista, el patrón sustentante puede *parecer* el resultado de la acumulación de un tipo correspondiente de conducta personal, pero los elementos vitales de organización y validación son aportados, necesariamente, por una clase de conducta completamente distinta.

Hasta donde sé, el primer autor que encontró la conexión fáctica entre el comportamiento de reciprocidad a nivel interpersonal, por un lado, y agrupaciones simétricas dadas, por el otro, fue el antropólogo Richard Thurnwald, en 1915, en un estudio empírico sobre el sistema matrimonial de los bñanos de Nueva Guinea. Unos diez años más tarde y remitiéndose a Thurnwald, Bronislaw Malinowski predijo que el fundamento de la reciprocidad socialmente relevante se encontraría, normalmente, en las formas simétricas de la organización social básica. Su propia descripción del sistema de parentesco trobriandés y del comercio kula confirman el aserto. Ateniéndose a ese enfoque en lo relativo a la simetría, dedujo que este no era sino uno de varios patrones sustentantes. Luego agregó la redistribución y el intercambio a la reciprocidad, entendidos como nuevas formas de integración. De manera análoga, agregó la centralidad y el mercado a la simetría como otras instancias de soporte institucional. De ahí resultan nuestras formas de integración y los correspondientes patrones estructurales de soporte.

Ello debería ayudar a explicar por qué en la esfera económica es tan frecuente que el comportamiento interpersonal no tenga los efectos previstos en ausencia de ciertas precondiciones institucionales. Solo en un entorno simétricamente organizado, el comportamiento de reciprocidad generará instituciones económicas de cierta importancia; solo donde se han establecido centros de asignación, pueden los actos individuales de compartir bienes producir una economía redistributiva. Solo si hay un sistema de mercados formadores de precio, los actos individuales de intercambio tendrán como

consecuencia precios fluctuantes que integren la economía; de no ser así, tales trueques serán ineficaces y tenderán a no darse. Si, no obstante, ocurren en forma aleatoria, ello suscitará una violenta reacción emocional, como en el caso de los actos indecentes o de los actos de traición, puesto que la conducta comercial no es nunca moralmente indiferente y, por tanto, no es tolerada por la opinión fuera de los canales aprobados.

Volvamos ahora a nuestras formas de integración.

Un grupo que deliberadamente emprende la organización de sus relaciones económicas sobre la base de la reciprocidad, para llevar a cabo su propósito, tendrá que dividirse en subgrupos cuyos correspondientes miembros se identifiquen como tales entre sí. Los miembros del grupo A podrán entonces entablar relaciones de reciprocidad con sus contrapartes del grupo B, y viceversa. Pero la simetría no se limita a la dualidad. Tres, cuatro o más grupos pueden ser simétricos con respecto a dos o más ejes; asimismo, los miembros de los grupos A y B no necesitan reciprocarse unos con otros, sino que pueden hacerlo con los miembros correspondientes de un tercer grupo, con quienes mantienen relaciones análogas. Un hombre trobriandés, por ejemplo, es responsable de la familia de su hermana, pero él mismo no es asistido por su cuñado sino que, si está casado, será ayudado por el hermano de su esposa, miembro de una tercera familia situada en una relación de correspondencia.

Aristóteles enseñó que para cada tipo de comunidad (*koinōnia*) existe un tipo correspondiente de buena voluntad (*philia*) entre sus miembros que se expresa en la reciprocidad (*antipeponthos*). Esto se aplicaba tanto a las comunidades más permanentes tales como las familias, las tribus o las ciudades-estado, como a las menos permanentes, que pueden estar comprendidas dentro de las primeras y subordinadas a ellas. En nuestros términos, ello implica una tendencia, en las grandes comunidades, a establecer una simetría múltiple respecto a la cual puede desarrollarse un comportamiento recíproco en las comunidades subordinadas. Cuanto más estrecha sea la relación entre los miembros de la comunidad circundante, más generalizada será la tendencia a desarrollar, entre ellos, actitudes de reciprocidad con respecto a relaciones específicas limitadas en el espacio, en el tiempo o de alguna otra forma. El parentesco, la vecindad o el tótem pertenecen a las agrupaciones más permanentes y de mayor amplitud. Dentro de su esfera, las asociaciones voluntarias o semivoluntarias de carácter militar, vocacional, religioso o social crean situaciones en las cuales, al menos transitoriamente o con respecto a una localidad dada o a una situación específica, se formarán agrupaciones simétricas cuyos miembros practican algún tipo de mutualidad.

La reciprocidad, entendida como una forma de integración, cobra más poder en virtud de su capacidad para utilizar tanto la redistribución y el intercambio como métodos subordinados. La reciprocidad puede lograrse si se comparte la carga laboral de acuerdo con reglas concretas de redistribución:

por ejemplo, cuando se realiza un trabajo “por turnos”. Análogamente, la reciprocidad se obtiene, en ocasiones, a través del intercambio según equivalencias establecidas para beneficio de la parte que carece de ciertos productos básicos (una institución fundamental de las antiguas sociedades orientales). En efecto, en las economías que no son de mercado, estas dos formas de integración –la reciprocidad y la redistribución– se dan generalmente juntas.

La redistribución es posible dentro de un grupo en la medida en que la asignación de bienes se recolecte en una mano y se lleve a cabo en virtud de la costumbre, la ley o una decisión *ad hoc*. A veces ello equivale a una recolección física acompañada por el almacenamiento y la redistribución [*storage-cum-redistribution*]; otras veces, la “recolección” no es física, sino meramente apropiativa, vale decir, el derecho a disponer de los bienes en su localización física. La redistribución se produce por muchas razones y en todos los niveles de la civilización, desde las tribus de cazadores primitivas hasta los vastos sistemas de almacenamiento del antiguo Egipto, Sumeria, Babilonia o Perú. En los grandes países, la redistribución se debe, por lo general, a las diferencias del suelo y del clima; en otros casos está causada por desfases en cuanto al tiempo: por ejemplo, el lapso transcurrido entre la cosecha y el consumo. En lo relativo a la caza, cualquier otro método de distribución conduciría a la desintegración de la horda dado que solo la “división del trabajo” garantiza aquí los resultados. La redistribución del poder de compra puede ser valiosa por sí misma, esto es, para alcanzar los fines que demandan los ideales sociales, como en el moderno Estado de bienestar. El principio sigue siendo el mismo: recolectar hacia un centro y distribuir desde este. La redistribución se aplica, asimismo, a un grupo más pequeño que la sociedad, tal como la familia o el feudo, independientemente de la manera en que se integre la economía en su conjunto. Los casos más conocidos son el *kraal* del África central, la familia patriarcal hebrea, la hacienda griega de la época de Aristóteles, la familia romana, el feudo medieval o la típica familia campesina ampliada antes de la comercialización generalizada de granos. Sin embargo, solo bajo una forma comparativamente avanzada de la sociedad agrícola es practicable la economía doméstica, y en tal caso, de una manera bastante generalizada. En épocas anteriores, la pequeña familia, aunque ampliamente difundida, no está instituida desde el punto de vista económico, excepto para la preparación de ciertas comidas; el uso de las pasturas, la tierra y el ganado aún sigue dominado por métodos redistributivos o de reciprocidad en una escala mayor que la familiar.

La redistribución también es apta para integrar grupos en todos los niveles y en todos los grados de permanencia, desde el Estado mismo hasta unidades de carácter transitorio. Aquí, como ocurre con la reciprocidad, cuanto más estrechamente entretrejida esté la unidad englobante, más variadas serán las subdivisiones en las que la redistribución pueda actuar con eficacia. Platón decía que todo Estado debería contar con 5040 ciudadanos. Este número era

divisible de 59 maneras distintas, incluida la división por los primeros diez numerales. Además, explicaba, su campo de aplicación era vastísimo, pues permitía calcular los impuestos, formar grupos para las transacciones comerciales, para la realización “por turnos” de cargas militares y otras, entre otras cosas.

Para que el intercambio sea una forma de integración, se necesita el soporte de un sistema de mercados formadores de precio. Por consiguiente, deben diferenciarse tres tipos de intercambio: el movimiento puramente locacional de “un cambio de lugares” entre las manos (intercambio operativo); los movimientos apropiativos de intercambio realizados a un precio fijo (intercambio decisional), o bien a un precio negociado (intercambio integrador). En tanto el intercambio se realiza a una tasa establecida, la economía es integrada por los factores que fijan esas tasas, no por el mecanismo de mercado. Incluso los mercados que forman precios son integradores solo si están interconectados en un sistema que tienda a difundir el efecto de los precios a otros mercados distintos de los directamente afectados.

El regateo ha sido considerado, con justa razón, como la esencia de la conducta de negociación. Para que el intercambio sea integrador, el comportamiento de las partes debe estar orientado a generar un precio que sea tan favorable como sea posible para cada una de las partes. Tal comportamiento contrasta claramente con el del intercambio a precio establecido, aunque la ambigüedad del término “ganancia” tiende a encubrir la diferencia. En el intercambio a precios establecidos solamente implica lo que gana cada parte involucrada en la decisión de intercambiar bienes. El intercambio a precios fluctuantes tiene por objeto la ganancia, que únicamente se obtiene mediante una actitud que denota una relación distintiva de antagonismo entre las partes. Por diluido que esté, el antagonismo que acompaña a esta variante del intercambio es imposible de erradicar. Ninguna comunidad que desee proteger la fuente de solidaridad entre sus miembros puede permitir que se desarrolle la hostilidad latente en torno a la comida, un asunto tan vital para la existencia animal, y, por tanto, capaz de suscitar una ansiedad extrema. De ahí la prohibición universal de hacer transacciones de índole lucrativa con respecto a la comida y a los productos alimenticios en la sociedad primitiva y arcaica. La prohibición misma de regatear el precio de los víveres excluye automáticamente los mercados formadores de precio del ámbito de las primeras instituciones.

En este sentido, resultan esclarecedoras las agrupaciones de economías que se aproximan, en alguna medida, a una clasificación acorde con las formas de integración dominantes. Lo que los historiadores suelen llamar “sistemas económicos” parece ajustarse perfectamente a esta pauta. El predominio de una forma de integración se identifica aquí con el grado en que abarca la tierra y el trabajo en la sociedad. La llamada sociedad salvaje se caracteriza por la integración de la tierra y del trabajo en la economía mediante los lazos de

parentesco. En la sociedad feudal son los lazos de fidelidad los que determinan el destino de la tierra y del trabajo que la acompaña. En los imperios hidráulicos, la tierra era principalmente distribuida y, a veces, redistribuida, por el palacio o el templo, y lo mismo ocurría con la mano de obra, al menos en su forma dependiente. El surgimiento del mercado como la fuerza dominante de la economía puede rastrearse advirtiendo el grado en que la tierra y los alimentos se movilizaron a través del intercambio y el trabajo se convirtió en una mercancía libre de ser comprada en el mercado. Ello puede ayudarnos a explicar la importancia de la teoría históricamente insostenible de las etapas de esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado, tradicional en el marxismo, pues la clasificación en etapas se originaba en la convicción de que el carácter de la economía estaba determinado por el estatus de la mano de obra. Sin embargo, la integración del suelo en la economía no debe considerarse menos vital.

Sea como fuere, las formas de integración no representan “etapas” de desarrollo ya que no implican ninguna secuencia en el tiempo. Es posible que algunas formas subordinadas acompañen e incluso reemplacen a la dominante, la cual puede reaparecer tras un eclipse momentáneo. Las sociedades tribales practican la reciprocidad y la redistribución, en tanto que las sociedades arcaicas son predominantemente redistributivas, aunque permitan, hasta cierto punto, el intercambio. La reciprocidad, que desempeña un papel preponderante en algunas comunidades melanesias, constituye una característica subordinada, pero no por ello carente de importancia en los imperios arcaicos redistributivos, donde el comercio exterior (llevado a cabo mediante regalos y devolución de regalos) aún se organiza según el principio de la reciprocidad. En rigor, este principio fue reintroducido en gran escala en el siglo xx, durante una emergencia bélica, bajo el nombre de préstamo y arriendo [*lend-lease*] en sociedades en las que previamente habían predominado la comercialización y el intercambio. La redistribución, el método principal utilizado en la sociedad tribal y arcaica, en la cual el intercambio desempeñaba un papel menor, cobró gran importancia en el Imperio romano tardío y hoy está ganando terreno en algunos Estados industriales modernos. La Unión Soviética representa un caso extremo. Por el otro lado, en el transcurso de la historia humana, los mercados han desempeñado, en más de una ocasión, un papel importante en la economía, si bien nunca a escala territorial ni con instituciones globales comparables a las del siglo xix. No obstante, aquí también se percibe un cambio. Con el fracaso del patrón oro, comienza en nuestro siglo una recesión del rol mundial del mercado si se lo compara con el auge que alcanzó en el siglo xix, un cambio de tendencia que, dicho sea de paso, nos devuelve al punto de partida, esto es, a la creciente inadecuación de nuestras limitadas definiciones del mercadeo para el estudio del campo económico por parte de los científicos sociales.

Formas de comercio, usos de la moneda y elementos del mercado

La influencia restrictiva del enfoque del mercado en las instituciones del comercio y la moneda es incisiva: inevitablemente, el mercado aparece como el *locus* del intercambio; el comercio, como el intercambio mismo y la moneda, como medio de cambio. Dado que el comercio se rige por los precios y los precios son una función del mercado, todo comercio es entonces comercio de mercado, así como toda moneda es moneda de cambio. Por consiguiente, el mercado es la institución generadora cuyas funciones son el comercio y la moneda.

Estas nociones no se corresponden, sin embargo, con los hechos de la antropología y la historia. El comercio, al igual que algunos usos de la moneda, es tan antiguo como la humanidad; en tanto que los mercados, aun cuando pueden haber existido ya desde el neolítico encuentros de carácter económico, no cobraron importancia hasta un período comparativamente tardío de la historia. Los mercados formadores de precios, que son los únicos constitutivos del sistema de mercado, hasta donde se sabe no existieron antes del primer milenio de la antigüedad, solo para ser eclipsados por otras formas de integración. Ni siquiera estos hechos fundamentales pudieron ser descubiertos mientras el comercio y la moneda fueron pensados como reducidos al intercambio como forma de integración, como su forma específicamente “económica”. Los largos períodos históricos en los que la reciprocidad y la redistribución integraron la economía, y los numerosos campos dentro de los cuales continuaron haciéndolo, incluso en los tiempos modernos, fueron excluidos por una terminología puramente restrictiva.

Considerados como un sistema de intercambio o, en una palabra, cataclásticamente, el comercio, la moneda y el mercado constituyen un todo indisoluble cuyo marco conceptual común es el mercado. El comercio aparece como un movimiento bilateral de bienes a través del mercado y la moneda, como bienes cuantificables utilizados en el intercambio indirecto a fin de facilitar dicho movimiento. Un enfoque de esas características debe inducir a una aceptación más o menos tácita del principio heurístico según el cual, donde hay evidencias de comercio, cabe suponer la existencia de mercados, y donde hay moneda, cabe suponer la existencia del comercio y, por tanto, de mercados. Ello conduce, naturalmente, a ver mercados donde no los hay y a no reparar ni en el comercio ni en la moneda, cuando están presentes, porque los mercados están ausentes. El efecto acumulativo termina por crear un estereotipo de las economías pertenecientes a lugares y épocas menos familiares que se asemeja, en cierto modo, a un paisaje artificial con poco o ningún parecido con el original.

Así pues, es preciso emprender ahora un análisis separado del comercio, la moneda y los mercados.

1. Formas del comercio

Desde el punto de vista sustantivo, el comercio es un método relativamente pacífico de adquirir bienes no disponibles en el lugar. Es externo al grupo y similar a las actividades que solemos asociar con las cacerías, las expediciones para capturar esclavos y las incursiones piratas. En cualquier caso, se trata de adquirir y transportar bienes situados a distancia. Lo que distingue el comercio del saqueo, la caza, la búsqueda del botín, de maderas raras o de animales exóticos es la bilateralidad del movimiento, la cual garantiza su carácter básicamente pacífico y bastante estable.

Desde el punto de vista cataláctico, el comercio es el movimiento de los bienes que pasan por el mercado. Todas las mercancías, esto es, los bienes producidos para la venta, son objetos potencialmente comerciables; una mercancía se mueve en una dirección, la otra en sentido opuesto. El movimiento de las mercancías está controlado por los precios: el comercio y el mercado son coextensivos [*coterminous*], pues todo comercio es comercio de mercado.

Repito, al igual que la caza, las incursiones predatorias o las expediciones llevadas a cabo bajo condiciones nativas, el comercio no es tanto una actividad individual como una actividad grupal y, en consecuencia, está estrechamente vinculado con la organización del galanteo y el apareamiento, la cual se ocupa, entre otras cosas, de la adquisición de mujeres, no pertenecientes al lugar, por medios más o menos pacíficos. El comercio se centra entonces en el encuentro de distintas comunidades, uno de cuyos propósitos es el intercambio de bienes. A diferencia de los mercados formadores de precios, dichos encuentros no producen tasas de intercambio, sino que los presuponen. No se involucran aquí ni las ganancias individuales ni las personas de los comerciantes individuales. Ya sea el jefe o el rey quien actúa en nombre de la comunidad tras recolectar los bienes “exportables” aportados por sus miembros, ya se trate de un encuentro directo del grupo con sus contrapartes en la playa a fin de intercambiar mercancías, en ambos casos los actos son esencialmente colectivos. El cambio mutuo de bienes es frecuente entre “los asociados comerciales”, pero también lo es la asociación en el galanteo y el apareamiento. Las actividades individuales y colectivas están, por consiguiente, entreteljadas.

El hacer hincapié en “la adquisición de bienes situados a distancia” debería sacar a luz el rol dominante desempeñado por el interés en las importaciones en la temprana historia del comercio. En el siglo XIX preponderaba, en cambio, el interés por las exportaciones: un fenómeno típicamente cataláctico.

Tomando en cuenta que en las actividades comerciales algo debe ser transportado por alguien a una cierta distancia y que ese movimiento se efectúa en dos direcciones opuestas, el comercio tiene, por naturaleza, ciertos elementos constitutivos tales como las personas, los bienes, el transporte y la bilateralidad, cada uno de los cuales puede clasificarse según criterios

sociológica o tecnológicamente significativos. Ateniéndonos a estos cuatro factores, esperamos aprender algo acerca del lugar cambiante ocupado por el comercio en la sociedad.

Comenzaremos, pues, por las personas involucradas.

Un comerciante puede “adquirir bienes situados a distancia” por motivos relacionados con la posición que ocupa en la sociedad, la que generalmente está vinculada con el cumplimiento de obligaciones y servicios públicos (el móvil del estatus), o bien puede hacerlo por los beneficios que obtiene en las transacciones de compra y venta (el móvil de la ganancia).

Pese a las múltiples y posibles combinaciones de estos incentivos, el honor y el deber, por un lado, y el beneficio, por otro, se destacan como motivaciones primarias claramente distintas. Cuando el móvil del estatus está reforzado por el beneficio material, este último no consiste, por lo general, en la ganancia obtenida en el intercambio, sino en donaciones provenientes del tesoro o de la renta de la tierra otorgadas al comerciante por su amo o señor a título de recompensa. Dada la naturaleza de las cosas, las ganancias hechas en el intercambio equivalen a sumas irrisorias que no guardan relación alguna con las riquezas otorgadas por el señor al comerciante hábil, arriesgado y exitoso en sus empresas. Así, quien comercia movido por el deber y el honor se enriquece; en cambio, quien comercia por el vil afán de lucro continúa siendo pobre, lo cual explica por qué los móviles lucrativos eran mal vistos en las sociedades arcaicas.

La cuestión del personal puede abordarse, asimismo, desde el punto de vista del nivel de vida que se juzgaba apropiado para el estatus del comerciante dentro de su comunidad.

En la sociedad arcaica no se conoce, por regla general, ningún tipo de comerciante que no pertenezca al estrato superior o al estrato inferior de la escala social. El primero está vinculado con la autoridad y el gobierno, pues así lo exigen las condiciones políticas y militares del comercio; el otro depende para su subsistencia del rudo trabajo del transporte. Este hecho es de gran importancia para comprender la organización del comercio en los tiempos antiguos. Así pues, no puede haber comerciantes de clase media, al menos entre los ciudadanos. Además del Lejano Oriente, del que no nos ocuparemos aquí, se registran solamente tres casos de una amplia clase media de carácter comercial en los tiempos premodernos: el mercader helénico de ascendencia meteca de las ciudades-estado del Mediterráneo oriental; el ubicuo mercader islámico, quien aplicó las tradiciones marítimas griegas a las modalidades del bazar y, por último, los descendientes de lo que Henri Pirenne denominó la “escoria flotante” de Europa occidental, una suerte de meteco continental del segundo tercio de la Edad Media. La clásica clase media preconizada por Aristóteles era una clase terrateniente, de ningún modo comercial.

La tercera forma de abordar el problema es más estrechamente histórica. Los comerciantes típicos de la Antigüedad eran el tamkarum, el meteco o residente foráneo y el “extranjero”.

El tamkarum dominó la escena mesopotámica desde los comienzos sumerios hasta la aparición del Islam, es decir, durante unos tres mil años. Egipto, China, India, Palestina, la Mesoamérica previa a la conquista o el África occidental nativa no conocieron otra clase de comerciantes. El meteco alcanzó por primera vez notoriedad histórica en Atenas y otras ciudades griegas como un mercader de clase baja y evolucionó con el helenismo hasta convertirse en el prototipo de una clase media comercial levantino y grecohablante, desde el Valle del Indo hasta los Pilares de Hércules. El extranjero es, ciertamente, ubicuo, pues practica el comercio con tripulaciones extranjeras y en bajos fondos extranjeros; no “pertenece” a la comunidad ni goza del semiestatus de residente foráneo, sino que es miembro de una comunidad por completo diferente.

La cuarta distinción es antropológica y proporciona la clave de esa figura peculiar: el extranjero que comercia. Aunque el número de “pueblos comerciantes” a los que pertenecían estos “extranjeros” era comparativamente pequeño, representaban, no obstante, la institución tan difundida del “comercio pasivo”. Los pueblos comerciantes diferían entre ellos en un importante aspecto: los pueblos comerciantes propiamente dichos, como cabe denominarlos, dependían exclusivamente para su subsistencia del comercio, en el cual participaba, directa o indirectamente, toda la población, como en el caso de los fenicios, los habitantes de Rodas, los gaditanos (de la moderna Cádiz) o, en algunos períodos, los armenios y judíos. En lo que concierne a los otros –un grupo mucho más numeroso–, el comercio era solo *una* de las ocupaciones en las que intervenía, de vez en cuando, una parte considerable de la población viajando al exterior, en ocasiones con sus familias, durante períodos más cortos o más largos. A este último grupo pertenecen los haussa y los mandingo del Sudán occidental. Los mandingo se conocen también como duala, aunque recientemente se ha descubierto que esa era la forma como se los denominaba cuando viajaban al exterior. Anteriormente, aquellos con quienes comerciaban suponían que eran dos pueblos distintos.

En segundo lugar, la organización del comercio en los primeros tiempos difiere según los bienes que se transporten, la distancia que se recorra, los obstáculos que deban superar los transportistas y las condiciones ecológicas y políticas de la aventura. Por esta, si no por otra razón, todo comercio es originalmente específico. Los bienes y su traslado hacen que sea así. En esas circunstancias hablar del comercio “en general” no tiene ningún sentido.

A menos que se tome seriamente en cuenta este hecho, no será posible comprender el desarrollo temprano de las instituciones comerciales. La decisión de adquirir bienes situados a una distancia y en un lugar determinados

se tomará, necesariamente, en circunstancias distintas de aquellas en las que otros bienes se hubieran tenido que adquirir en una región diferente. Por esta razón, las aventuras comerciales constituyen una actividad discontinua, pues están restringidas a emprendimientos puntuales que se liquidan uno tras otro y, por tanto, nunca llegan a convertirse en una empresa privada permanente. La *societas* romana y, posteriormente, la *commenda* eran asociaciones comerciales limitadas a un solo emprendimiento. La incorporación de la *societas publicanorum*, para el arrendamiento de la recaudación de impuestos, fue la única e importantísima excepción.

Es natural que la especificidad del comercio se acentúe por la necesidad de adquirir bienes importados con los exportados ya que, cuando no hay mercado, las importaciones y exportaciones tienden a caer bajo diferentes regímenes administrativos. El proceso de recolectar los bienes para la exportación, por lo general, está separado y es relativamente independiente del proceso por el que se reparten los bienes importados. El primero suele ser una cuestión de tributo, impuestos, donaciones feudales o cualquiera sea la designación bajo la cual fluyen hacia el centro, mientras que las importaciones repartidas pueden descender en una cascada jerárquica según modalidades muy diversas. En su “Seisachtheia” [conjunto de leyes], Hammurabi parece haber hecho una excepción en lo relativo a los bienes *simu*, que pueden haber sido importaciones entregadas a veces por el rey—a través del tamkarum—a aquellos arrendatarios que deseaban intercambiarlas por sus propios productos. En el período previo a la conquista, algo del comercio de larga distancia del que se encargaban los *pochtecas* [mercaderes] de los aztecas de Mesoamérica tiene, al parecer, características similares.

El mercado torna homogéneo todo cuanto la naturaleza hizo diverso. Incluso puede desaparecer la diferencia entre los bienes y su transporte, pues ambos pueden comprarse y venderse en el mercado: el primero en el mercado de mercancías, el segundo en el mercado de fletes y seguros. En ambos casos hay oferta, demanda y precios que se forman de la misma manera. El transporte y los precios—dos de los tres constituyentes del comercio—poseen un denominador común en términos del costo. La preocupación por el mercado y su homogeneidad artificial contribuye a la buena teoría económica antes que a la buena historia económica. Por último, las rutas comerciales y los medios de transporte tienen incidencia en las formas institucionales del comercio tanto como los bienes trasladados, pues en ambos casos las condiciones geográficas y tecnológicas se entrelazan con la estructura social.

Según el fundamento de la bilateralidad, hay tres tipos principales de comercio: el intercambio de regalos, el comercio administrado y el comercio de mercado.

El intercambio de regalos une a los asociados en relaciones de reciprocidad: los amigos invitados; los asociados en el kula y los grupos visitantes. Duran-

te milenios, el comercio entre los imperios se llevó a cabo intercambiando regalos puesto que no había otro fundamento de la bilateralidad capaz de satisfacer tan acabadamente las necesidades de la situación. En este caso, la organización del comercio es generalmente ceremonial e implica la entrega mutua de regalos, además de embajadas y arreglos políticos hechos entre los jefes o reyes. Los bienes son suntuarios, esto es, objetos de circulación elitista. En el caso de los visitantes, los regalos pueden tener un carácter más “democrático”, pero los contactos son poco sólidos y los intercambios, escasos y espaciados en el tiempo.

El comercio administrado se fundamenta en relaciones derivadas de tratados de índole más o menos formal. Dado que el interés por las importaciones es determinante para ambas partes, el comercio circula a través de los canales controlados por el gobierno. El comercio de exportación se organiza habitualmente de manera similar. Por consiguiente, el comercio en su conjunto se desarrolla de acuerdo con métodos administrativos. Ello se extiende a la forma en la que se efectúan las transacciones comerciales, incluidas las disposiciones relativas a las tasas o proporciones de las unidades intercambiadas; instalaciones portuarias, al pesaje; al control de calidad; al intercambio físico de bienes; al almacenamiento; a la conservación y custodia de mercancías; al control del personal; a la regulación de “pagos”; a los créditos y a los precios diferenciales. Algunas de estas cuestiones se vinculan, naturalmente, con la recolección de los bienes exportados y con el reparto de los bienes importados, ambos aspectos pertenecientes a la esfera redistributiva de la economía interna. Los bienes que se importan mutuamente se normalizan con respecto a la calidad y empaque, al precio y a otros criterios fácilmente discernibles. Solo los “bienes comerciales” pueden comercializarse. Las equivalencias se establecen en simples relaciones de unidad: en principio, el comercio es uno a uno.

La negociación o el regateo no forman parte de los procedimientos pues las equivalencias se fijan de una vez y para siempre. Pero tomando en cuenta que a menudo resulta imposible evitar los ajustes en circunstancias variables, se les aplica solo a *otros ítems distintos del precio*, por ejemplo: las medidas, la calidad o los medios de pago. Es posible que se susciten interminables discusiones sobre la calidad de los productos alimenticios; la capacidad y el peso de las unidades empleadas; las proporciones de las diferentes monedas, si se usan. A veces se “negocian” hasta los beneficios. La razón fundamental del procedimiento consiste, desde luego, en mantener los precios estables. Cuando es preciso ajustarlos a situaciones reales de abastecimiento, como en el caso de una emergencia, se hace referencia a comerciar dos a uno o dos y medio a uno o, como diríamos nosotros, con un beneficio del 100% o 150%. El método de negociar a precios estables, que puede haber sido bastante común en la sociedad arcaica, se halla documentado en gran medida en el Sudán central en una época tan tardía como el siglo xix.

El comercio administrado presupone la existencia de organismos relativamente estables tales como el gobierno, o al menos las compañías protegidas por el Estado mediante la concesión de un privilegio [*chartered companies*]. El acuerdo con los nativos puede ser tácito como ocurre en las relaciones tradicionales o consuetudinarias. Pero el comercio en gran escala entre cuerpos soberanos supone la existencia de tratados formales, aun en épocas tan tempranas como los comienzos del segundo milenio antes de Cristo.

Una vez establecidas en una región, bajo la solemne protección de los dioses, las formas administrativas del comercio pueden practicarse aunque no exista ningún tratado previo. La institución principal, como comenzamos a advertir, es el puerto de comercio, como llamamos aquí el emplazamiento de todo comercio exterior administrado. El puerto de comercio brinda seguridad militar al poder interno; protección civil al comerciante extranjero; servicios de fondeado, desembarque y almacenamiento; autoridades judiciales; acuerdo sobre los bienes que serán comerciados; acuerdo sobre las “proporciones” de las diferentes mercaderías en los fardos mixtos o “surtidos”.

La tercera forma típica del intercambio consiste en el comercio de mercado. Aquí el intercambio es la forma de integración que relaciona mutuamente a las partes. Esta variante comparativamente moderna del comercio liberó un torrente de riquezas materiales sobre Europa occidental y Estados Unidos. Aunque en la actualidad se encuentre en recesión, continúa siendo, con mucho, la más importante de todas. La variedad de los bienes transables [*commodities*] es prácticamente ilimitada y la organización del comercio de mercado responde a los lineamientos trazados por el mecanismo de oferta-demanda-precio. El mecanismo del mercado muestra su inmenso campo de aplicación al adaptarse a la manipulación no solo de bienes, sino de cada elemento del comercio mismo –almacenamiento, transporte, riesgo, créditos, pagos, etcétera– mediante la creación de mercados especiales para flete, seguros, créditos a corto plazo, capital, espacio para depósito, facilidades bancarias, entre otras cosas.

El principal interés del historiador de la economía se centra hoy en las siguientes preguntas: ¿cuándo y cómo el comercio llegó a vincularse con los mercados? y ¿en qué tiempo y lugar encontramos la solución general conocida como comercio de mercado?

Estrictamente hablando, dichas preguntas han sido excluidas debido a la influencia de la lógica cataláctica, que tiende a fusionar el comercio y el mercado en una unidad inseparable.

2. Los usos de la moneda

De acuerdo con la definición cataláctica, la moneda es el medio indirecto de intercambio. La moneda moderna se utiliza para pagar y como un “patrón”

o estándar precisamente porque es un medio de cambio. Así, nuestra moneda es moneda para “todo propósito”. Los otros usos de la moneda no son sino variantes de poca importancia de su empleo como medio de cambio, y todos sus usos dependen de la existencia de mercados.

La definición sustantiva de la moneda, como la del comercio, es independiente de los mercados. Se deriva de usos determinados atribuidos a bienes cuantificables, esto es, el pago, el patrón o estándar y el cambio. Por consiguiente, la moneda está definida aquí como objeto cuantificable utilizado en uno o varios de estos usos. El problema reside en saber si es posible definir independientemente tales usos.

Las definiciones de los diversos usos de la moneda constan de dos criterios: la situación definida sociológicamente en la que surge el uso y la operación realizada con los objetos monetarios en esa situación.

El pago es el cumplimiento de obligaciones en las cuales los objetos cuantificables cambian de manos. En este caso, la situación no se refiere solo a un tipo de obligación sino a varios, pues únicamente cuando se utiliza un objeto para cumplir con más de una obligación, podemos designarlo como “medio de pago” en el sentido distintivo del término (de otro modo, la obligación simplemente debe cumplirse en la especie con la que se paga).

La utilización de la moneda como forma de pago constituye uno de los usos más comunes en los tiempos antiguos. Las obligaciones no surgen aquí comúnmente de las transacciones. En una sociedad primitiva no estratificada, los pagos se hacen, normalmente, en conexión con las instituciones relativas al precio de la novia, a la moneda que debe entregar el homicida a la familia de la persona asesinada [*blood money*] y a las multas. En las sociedades arcaicas dichos pagos, aunque sigan vigentes, se ven eclipsados en gran medida por las obligaciones tradicionales, los gravámenes, la renta y el tributo que dan lugar a desembolsos en gran escala.

El patrón o uso contable de la moneda consiste en igualar las cantidades de las distintas clases de bienes para fines concretos. La “situación” es, o bien de trueque, o bien de almacenamiento y manejo de productos básicos. La “operación” estriba en asignar rótulos numéricos a los distintos objetos a fin de facilitar su manipulación. En el caso del trueque, la suma de objetos de cada parte puede eventualmente igualarse; en el caso del manejo de productos básicos, es posible planificar, equilibrar y hacer un presupuesto, además de una contabilidad general.

El uso estándar de la moneda es esencial para la elasticidad de un sistema redistributivo. La igualación de productos básicos tales como la cebada, el aceite y la lana, con los cuales deben abonarse los impuestos y la renta o, alternativamente, las raciones o salarios ser reclamados, es sin duda de vital importancia puesto que asegura la posibilidad de elegir entre los distintos productos, tanto para el que paga cuanto para el que recibe. Al mismo tiempo,

se crean las condiciones previas a una financiación “en especies” a gran escala, que presupone la noción de fondos y balances, en otras palabras, el carácter intercambiable de los productos básicos.

El uso de la moneda como medio de cambio se origina en la necesidad de contar con objetos cuantificables para el intercambio indirecto. La “operación” consiste en adquirir unidades de esos objetos mediante el cambio directo, cuyo propósito no es otro que obtener los objetos deseados a través de un acto posterior de intercambio. A veces los objetos monetarios se encuentran disponibles desde el comienzo y el doble intercambio sirve únicamente para conseguir un número creciente de estos. Tal uso de los objetos cuantificables no se establece por los actos aleatorios de trueque –una fantasía favorita del racionalismo del siglo XVIII–, sino, más bien, en relación con el comercio organizado, especialmente en los mercados. Cuando no los hay, el uso de la moneda como medio de cambio no pasa de ser una característica cultural subordinada. La sorprendente renuencia de los grandes pueblos comerciantes de la antigüedad, tales como Tiro y Cartago, a adoptar monedas metálicas –la nueva forma de la moneda eminentemente adecuada para el intercambio– puede haberse debido al hecho de que los puertos de los imperios comerciales no estaban organizados como mercados sino como “puertos de comercio”.

Conviene tomar en cuenta dos extensiones del significado de la moneda: una incluye en la definición objetos distintos de los físicos, es decir, unidades ideales; la otra comprende, además de los tres usos convencionales, la utilización de objetos monetarios como artefactos operativos.

Las unidades ideales son meras verbalizaciones o símbolos escritos que se emplean en calidad de unidades cuantificables, sobre todo para el pago o como estándar. La “operación” estriba en la manipulación de las cuentas por deudas conforme a las reglas del juego. Esas cuentas son hechos comunes de la vida primitiva y no, como se ha creído con frecuencia, inherentes a las economías monetizadas. Tanto las economías del templo en la Mesopotamia cuanto los primeros comerciantes asirios efectuaban la compensación de cuentas sin la intervención de objetos monetarios.

Por otra parte, parece aconsejable no omitir la mención de los artefactos operativos entre los usos de la moneda por muy excepcionales que sean. Los objetos cuantificables se usan ocasionalmente en la sociedad arcaica para fines aritméticos, estadísticos, impositivos, administrativos y otros usos no monetarios relacionados con la vida económica. En el siglo XVIII, los *cauris whydah* (conchillas marinas) se utilizaban con fines estadísticos y los frijoles *damba* (nunca empleados como moneda) representaban el peso en oro y, por tanto, se usaban inteligentemente como un instrumento apto para la contabilidad.

La moneda primitiva es, como vimos, una moneda para propósitos especiales. Se utilizan distintas clases de objetos en los distintos usos de la moneda; más aún, los usos se instituyen independientemente unos de otros.

Las implicaciones son de largo alcance y de la más variada naturaleza. No hay, por ejemplo, contradicción alguna en “pagar” con un medio con el que no se puede comprar ni en utilizar como patrón o estándar objetos que no se usan como medio de cambio. En la Babilonia de Hammurabi, la cebada servía para pagar y la plata era el patrón universal; en el intercambio –escaso, por cierto– se usaban ambas cosas junto con el aceite, la madera y otros productos básicos. Resulta entonces evidente por qué los usos de la moneda, al igual que las actividades comerciales, pueden alcanzar un desarrollo casi ilimitado, no solo fuera de las economías dominadas por el mercado, sino también en ausencia misma de mercados.

3. Elementos del mercado

Catalácticamente hablando, el mercado es el *locus* del intercambio. El mercado y el intercambio son coextensivos pues, según el postulado cataláctico, la vida económica es reductible a los actos de intercambio efectuados mediante la negociación y, a la vez, se materializa en el mercado. El intercambio se presenta, en consecuencia, como *la* relación económica con el mercado como *la* institución económica. La definición se desprende, lógicamente, de las premisas catalácticas.

Con la amplitud de los términos en sentido sustantivo, el mercado y el intercambio tienen características empíricas independientes. ¿Cuáles son, entonces, los significados aquí de intercambio y de mercado? y ¿en qué medida se hallan necesariamente vinculados?

El intercambio, definido sustantivamente, no es sino el movimiento de apropiación de bienes “entre manos”. Tal movimiento puede efectuarse, como dijimos, con tasas fijas o contractuales, y solo estas últimas son el resultado de la negociación o regateo entre las partes.

Por tanto, cuando hay intercambio también hay una tasa. Eso es así ya sea que la tasa sea negociada o establecida. Conviene advertir que el intercambio a precios contractuales es idéntico al intercambio cataláctico, o intercambio “como una forma de integración”. Solo esta clase de intercambio se limita a un tipo particular de institución de mercado, vale decir, a los mercados formadores de precio.

Las instituciones de mercado se definirán como instituciones que comprenden una multitud de ofertas o una multitud de demandas, o bien ambas. La multitud de ofertas y la multitud de demandas se definen a su vez como una multiplicidad de manos que desean adquirir o, alternativamente, vender bienes en el intercambio. Si bien las instituciones de mercado son instituciones de intercambio, el mercado y el intercambio *no* son cotérminos. El intercambio a índices fijos se lleva a cabo bajo formas recíprocas o redistributivas de

integración; el intercambio a tasas negociadas está restringido a los mercados formadores de precio. Quizá resulte paradójico que el intercambio a tasas fijas sea compatible con cualquier forma de integración, excepto con la del intercambio. Sin embargo, ello se infiere lógicamente por cuanto solo el intercambio negociado representa el intercambio en sentido cataláctico, en el que constituye una forma de integración.

La mejor manera de abordar el mundo de las instituciones de mercado es en términos de “elementos del mercado”, pues ellos no solo nos guían a través de la variedad de configuraciones subsumidas bajo el nombre de mercados e instituciones similares al mercado, sino que también son herramientas útiles para examinar en detalle algunos conceptos convencionales que obstaculizan nuestra comprensión de dichas instituciones.

Hay dos elementos del mercado que deben considerarse específicos: la multitud de ofertas y la multitud de demandas. Si cualquiera de las dos está presente, hablaremos entonces de una institución de mercado (si ambas están presentes, la denominaremos mercado; si solo una, institución del orden del mercado). Lo siguiente en importancia es el elemento de equivalencia, esto es, de la tasa de cambio; según sea el carácter de la equivalencia, los mercados son formadores de precio o mercados de precios fijos.

La competencia es otra de las características de las instituciones de mercado tales como los mercados formadores de precio y las subastas, pero a diferencia de las equivalencias, la competencia económica está restringida a los mercados. Por último, hay elementos que pueden calificarse de funcionales; por lo general se presentan como separados de las instituciones de mercado; sin embargo, cuando hacen su aparición junto con la multitud de ofertas y la multitud de demandas, configuran esas instituciones de una forma que puede tener una enorme importancia práctica. Entre estos elementos cabe destacar el emplazamiento físico, los bienes en existencia, la costumbre y la ley.

Esta diversidad de instituciones de mercado ha sido opacada, en los últimos tiempos, en nombre del concepto formal de un mecanismo de oferta-demanda-precio. No es sorprendente, pues, que el enfoque sustantivo produzca una considerable apertura de nuestra perspectiva cuando se ocupa de los términos axiales de oferta, demanda y precio.

La multitud de ofertas y la multitud de demandas a las cuales nos referimos, son elementos del mercado separados y distintos. En lo que respecta al mercado moderno, esto sería, por cierto, inadmisibile; existe aquí un nivel de precios en el que los osos se vuelven toros, y otro nivel de precios en el que el milagro se revierte. Ello ha inducido a muchos a soslayar el hecho de que en todos los mercados, excepto en el moderno, los compradores y vendedores son distintos, lo cual ha dado pie a una concepción doblemente errónea. En primer lugar, “la oferta y la demanda” aparecen como fuerzas elementales combinadas, cuando en realidad constan de dos componentes muy diferentes:

una cantidad de bienes, por un lado, y un número de individuos relacionados con esos bienes en calidad de compradores y vendedores, por el otro. En segundo lugar, “la oferta y la demanda” parecen hermanas siamesas, pero en rigor constituyen grupos diferentes de individuos, según si venden los bienes como recursos o si los compran para satisfacer necesidades. La multitud de ofertas y la multitud de demandas no precisan estar presentes al mismo tiempo. Cuando, por ejemplo, el general victorioso subasta el botín al mejor postor, solo es evidente la multitud de demandas; de manera análoga, solo nos encontramos con una multitud de ofertas cuando se asignan contratos al licitador que ofrece el precio más bajo. Sin embargo, las subastas y las licitaciones estaban muy difundidas en la sociedad arcaica, y en la antigua Grecia figuraban entre los precursores de los mercados propiamente dichos. El carácter distintivo de la multitud de “ofertas” y “demandas” configuró la organización de todas las instituciones de mercado premodernas.

En cuanto al elemento denominado “precio”, se hallaba subsumido bajo la categoría de equivalencias. El uso de este término general nos ayudará a evitar malentendidos. Precio sugiere fluctuaciones, mientras que equivalencia carece de esa connotación. La misma expresión precio “fijo” o “determinado” supone que el precio, antes de ser “fijado” o “determinado”, era apto para cambiar. De ese modo, el lenguaje mismo torna difícil transmitir las circunstancias reales, vale decir, que el “precio” es, originalmente, una cantidad fija e inamovible en cuya ausencia el comercio no puede iniciarse. Las variaciones o fluctuaciones de precio de carácter competitivo son un desarrollo comparativamente tardío, y sus formas de aparición constituyen uno de los principales temas de la historia económica de la antigüedad. Tradicionalmente, se daba por sentado que el orden era el inverso, pues se concebía el precio como el resultado del comercio, no como su precondition.

El “precio” no es sino la designación de proporciones cuantitativas entre diferentes clases de bienes efectuada a través del trueque o la negociación. Es la forma de equivalencia característica de las economías que se integran mediante el intercambio. Pero las equivalencias no se limitan en modo alguno a las relaciones de intercambio; también son comunes en las formas redistributivas de integración. Ellas designan la relación cuantitativa entre los distintos tipos bienes que son aceptables para el pago de impuestos, rentas, obligaciones y multas o que denotan calificaciones para acceder a un estatus cívico que depende de un censo de la propiedad. Asimismo, la equivalencia estipula la proporción que es dable reclamar en las raciones o salarios pagados en especies, según elija el beneficiario. La elasticidad de un sistema de finanzas asentado en los productos básicos, esto es, la planificación, los balances y la contabilidad, depende de este dispositivo. La equivalencia no denota aquí lo que correspondería dar *a cambio* de otro bien, sino lo que cabe reclamar *en lugar de él*. Bajo las formas recíprocas de integración, las equivalencias deter-

minan cuál es la cantidad “correcta” respecto de la parte colocada simétricamente. Queda claro, entonces, que este contexto relativo al comportamiento difiere tanto del intercambio como de la redistribución.

Los sistemas de precios, tal como han evolucionado en el transcurso del tiempo, suelen contener estratos de equivalencias que se originaron, históricamente, bajo diferentes formas de integración. Los precios del mercado helenista aportan pruebas fehacientes de haber derivado de las equivalencias redistributivas de las civilizaciones cuneiformes que los precedieron. Las treinta monedas de plata entregadas a Judas como el precio de un hombre por traicionar a Jesús eran una variante aproximada de la equivalencia de un esclavo estipulada en el Código de Hammurabi, unos 1700 años antes. Las equivalencias redistributivas soviéticas, por otro lado, se atuvieron durante largo tiempo a los precios del mercado mundial decimonónico. Estas, a su vez, tuvieron sus predecesores. Max Weber señaló que dada la falta de una base de costeo, el capitalismo occidental no habría sido posible de no ser por la red medieval de precios estatuidos y regulados, de las rentas consuetudinarias y de todo cuanto constituía, en suma, el legado de la guilda y del feudo. Por lo tanto, los sistemas de precios pueden tener una historia institucional propia en términos de los tipos de equivalencias que entraron en su construcción.

Con la ayuda de los conceptos no catalácticos de comercio, moneda y mercados de esta naturaleza, es como mejor podemos abordar y, finalmente –al menos así lo espero–, resolver los problemas fundamentales de la historia económica y social tales como el origen de los precios fluctuantes y el desarrollo del comercio de mercado.

En conclusión: un examen crítico de las definiciones catalácticas del comercio, la moneda y el mercado debe proporcionarnos un número de conceptos que constituyen la materia prima de las ciencias sociales en su aspecto económico. El alcance de este reconocimiento en cuestiones de teoría, políticas y perspectiva ha de considerarse a la luz de la transformación institucional, gradual, que se ha venido operando desde la Primera Guerra Mundial. Aun con respecto al sistema de mercado mismo, el mercado como único marco de referencia resulta un tanto anacrónico. Sin embargo, es preciso comprender, con mayor claridad que con la que a veces se lo hizo en épocas anteriores, que el mercado no puede, de manera alguna, suplantarse como marco de referencia, a menos que las ciencias sociales logren desarrollar un marco más amplio, al cual pueda referirse el propio mercado. Tal es hoy nuestra principal tarea intelectual en el campo de los estudios sociales. Como hemos tratado de demostrar, una estructura conceptual de esa índole tendrá que fundamentarse en el significado sustantivo de lo económico.

Aristóteles descubre la economía (1957)*

Es posible que, al examinar los capítulos precedentes, el lector haya tenido la impresión de que quedó pendiente alguna conclusión significativa. El debate sobre el *oikos* y nuestro análisis de los métodos comerciales de los asirios, así como de los puertos comerciales en el Mediterráneo oriental, parecían indicar que el estudio del Mundo Antiguo a partir del cual la civilización se desarrolló hasta alcanzar el esplendor de Grecia nos depararía alguna sorpresa. Dicha expectativa no habría sido del todo injustificada ya que el reconocimiento de la ausencia de mercados en la Babilonia de Hammurabi tiene importantes consecuencias en la valoración de la historia económica griega.

La imagen familiar de la Atenas clásica tendrá que absorber lo que podría aparecer como un entrecruzamiento de contradicciones. Y la conclusión predominante debe ser la siguiente: el Ática no fue, como creíamos a pie juntillas, heredera de las técnicas comerciales que supuestamente se desarrollaron en Oriente, sino tal vez pionera de los nuevos métodos de comercio de mercado. En efecto, si Babilonia y Tiro no fueron, como parece ser el caso, los antecedentes antiguos del mercado formador de precios, entonces los elementos de esa institución seminal deben de haber surgido de la esfera helénica, en algún momento del primer milenio antes de Cristo. Por lo tanto, la Grecia de los siglos VI y V a. C. era, en ciertos aspectos esenciales, económicamente mucho más elemental de lo que piensan incluso los “primitivistas” más extremos, mientras que en el siglo IV esos mismos griegos iniciaron las prácticas comerciales lucrativas que mucho tiempo después se convirtieron en la dínamo de la competencia de mercado.

Esto pone de relieve un aspecto de la controversia sobre el *oikos* que solo ahora resulta evidente. Los “primitivistas” afirmaban solamente que hasta las guerras médicas el Ática no constituía una comunidad mercantil. No negaban que hacia el siglo IV los fenicios hubieran perdido su preeminencia marítima a manos de los navegantes helénicos, cuyo espíritu emprendedor, respaldado por los préstamos marítimos, les permitió imponerse sobre sus antiguos

* Versión original: “Aristotle Discovers the Economy”, en Karl Polanyi, Conrad Arensberg, y Harry Pearson (1957), *Trade and Markets in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois, The Free Press, pp. 64-94.

amos. Por lo demás, se daba por sentado que los lidios habían transmitido a sus discípulos helénicos el arte del intercambio lucrativo que ellos mismos habían adquirido de sus vecinos mesopotámicos del este.

Todo ello se cae por tierra si, como parece indiscutible, tanto Sumeria, Babilonia y Asiria cuanto sus sucesores hititas y tirios practicaban el comercio fundamentalmente a través de las acciones disposicionales de comerciantes motivados por el estatus. Pero, entonces, ¿de dónde tomaron los helenos, o incluso los lidios, el arte de la iniciativa comercial individual, riesgosa y lucrativa, que sin duda comenzaron a aplicar, hasta cierto punto, en sus procedimientos? Y si, como resulta casi forzoso concluir, fueron ellos mismos quienes básicamente generaron esas nuevas actitudes, ¿qué evidencia ofrecen los registros literarios de Grecia respecto de la inevitable crisis de valores que debió haber surgido en consecuencia?

Dramatizar el acontecimiento cultural de Grecia en el punto culminante de su pasaje de una economía heroica a una economía semicomercial es algo que excede nuestra capacidad, aun cuando dicho intento podría enmarcarse dentro del alcance de esta obra. Sin embargo, nos parece apropiado e incluso imperativo seguir, a la luz de los conocimientos recién adquiridos, las peripecias del pensamiento social de Aristóteles, esa mente enciclopédica dentro de la órbita griega, cuando se encontró por primera vez con el fenómeno de la “economía”, como nos hemos acostumbrado a llamarlo.

El desprecio del que es objeto actualmente la “Economía” de Aristóteles es inexplicable. Muy pocos pensadores han recibido tanta atención como él en una gran diversidad de temas a lo largo de tantos siglos. Sin embargo, en el tema de la economía, a la que se dedicó con ahínco y que además ha llegado a constituirse en una de las cuestiones vitales para nuestra generación, los espíritus más destacados de nuestro tiempo juzgan que sus enseñanzas son inadecuadas e incluso irrelevantes.¹

La influencia que Aristóteles ejerció, a través de Tomás de Aquino, en la economía de la ciudad medieval fue tan importante como la que más tarde tuvieron Adam Smith y David Ricardo en la economía mundial durante el siglo XIX. Naturalmente, podría uno decir, el establecimiento efectivo del sistema

1 J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. Nueva York, 1954, p. 57 [hay traducción al castellano: *Historia del análisis económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. NdT]. “La obra de Aristóteles es... [de] un sentido común decoroso, vulgar, ligeramente mediocre y marcadamente pomposo” (p. 70). Schumpeter no dudaba de que Aristóteles estuviera interesado en “analizar los mecanismos reales del mercado. De hecho, varios pasajes de Aristóteles muestran que intentó hacerlo sin conseguirlo” (p. 74). El último estudio detallado no es menos negativo en cuanto a los méritos del caso. Cf. Joseph Soudek, “Aristotle’s Theory of Exchange”, en *Proceedings of American Philosophical Society*, V, 96, NR, I, 1952. El estudio de Joseph Spengler titulado “Aristotle on Economic Imputation and Related Matters”, en *Southern Economics Journal*, XXI, abril de 1955, 385, nota 59, es la única excepción, pues aclara que “A Aristóteles no le interesaba cómo se formaban los precios en el mercado”.

de mercado y el consiguiente surgimiento de las escuelas clásicas eclipsaron las doctrinas de Aristóteles en la materia. Sin embargo, el tema no concluye allí. Los más elocuentes de los economistas modernos sienten, al parecer, que todo lo que Aristóteles escribió sobre cuestiones relativas al sustento del hombre sufre de algún tipo de funesta debilidad. Ninguno de sus dos grandes tópicos—la naturaleza de la economía y las cuestiones relativas al intercambio comercial y el precio justo— fue llevado a una conclusión clara. Según Aristóteles, el hombre, como cualquier otro animal, es autosuficiente por naturaleza; por lo tanto, la economía humana no se origina en el carácter ilimitado de los deseos y necesidades del hombre o, como se dice hoy en día, en el hecho de la escasez. En cuanto a esas dos cuestiones de política, para Aristóteles, el intercambio comercial surgió del impulso no natural de hacer dinero, que por supuesto era ilimitado, mientras que los precios debían ajustarse a las reglas de la justicia (cuya fórmula real permanece bastante oscura). También hizo comentarios esclarecedores, aunque no del todo coherentes, sobre el dinero y esa desconcertante invectiva contra el cobro de intereses. Estos resultados exiguos y fragmentarios fueron en su mayoría atribuidos a un sesgo no científico: la preferencia por lo que debería ser por sobre lo que es. Por ejemplo, la idea de que los precios debían basarse en la posición relativa, dentro de la comunidad, de los socios involucrados en el intercambio parecía, por cierto, casi absurda.

Esta ruptura claramente identificable respecto del núcleo del pensamiento heredado de la Grecia clásica merece más atención de la que ha recibido hasta ahora. La estatura del pensador y la dignidad del tema deberían hacernos dudar antes de aceptar como definitiva la eliminación de las enseñanzas de Aristóteles sobre economía.

Propondremos aquí una valoración completamente distinta de su posición. Lo veremos abordar el problema del sustento del hombre con un radicalismo del que no fue capaz ninguno de los autores posteriores que escribieron sobre el tema: nadie ha penetrado con mayor profundidad en la organización material de la vida humana. En efecto, él planteó en toda su amplitud la cuestión del lugar ocupado por la economía en la sociedad.

Tendremos que volver muy atrás para explicar por qué Aristóteles pensaba lo que pensaba respecto de lo que nosotros llamamos “la economía” o qué lo instó a considerar que la ganancia en el intercambio y el precio justo eran las cuestiones de política principales. Asimismo, coincidimos en que la teoría económica no puede esperar sacar provecho del libro I de la *Política* y del libro V de la *Ética nicomaquea*. En última instancia, el análisis económico apunta a elucidar las funciones del mecanismo de mercado, una institución desconocida para Aristóteles.

Para ir a las raíces de nuestro enfoque, la antigüedad clásica fue ubicada de manera totalmente errónea dentro de la escala temporal que condujo al

comercio de mercado. Pese a las intensivas actividades de intercambio y a los usos bastante avanzados del dinero, en la época de Aristóteles la vida comercial griega tomada en su conjunto se hallaba aún en los primeros comienzos de la economía de mercado. Sus ocasionales vaguedades y oscuridades, por no mencionar su presunto distanciamiento filosófico de la vida, deben atribuirse a las dificultades expresivas para referirse a lo que representaba de hecho desarrollos muy recientes y no, como se cree, a una supuesta incapacidad para comprender las prácticas supuestamente usuales en la Grecia contemporánea y alimentadas por la tradición milenaria de las civilizaciones orientales.

Aun cuando algunos de sus estados orientales ya estuvieran avanzando hacia los hábitos del mercado, esta posición deja a la Grecia clásica muy por debajo del nivel de intercambio comercial que se le atribuyó más tarde. Es posible, entonces, que los griegos no hayan sido, como se presumió con tanta seguridad, unos simples rezagados que adoptaron prácticas comerciales desarrolladas por los imperios orientales. Por el contrario, fueron rezagados en un mundo civilizado carente de mercado y se vieron obligados por las circunstancias a ser los pioneros en el desarrollo de nuevos métodos de intercambio que, a lo sumo, estaban a punto de volcarse a una economía de mercado.

Todo esto, lejos de restar validez al pensamiento de Aristóteles en materia económica, como podría parecer a primera vista, acrecienta considerablemente su importancia. En efecto, si nuestra interpretación de la escena mesopotámica como “carente de mercado” es correcta, algo que ya no tenemos por qué poner en duda, tenemos razones más que suficientes para creer que los escritos de Aristóteles constituyen el testimonio directo de algunos de los rasgos originales de un incipiente comercio de mercado en el momento de su primera aparición en la historia de la civilización.

La anonimidad de la economía en la sociedad antigua

Aristóteles intentaba dominar teóricamente los elementos del nuevo y complejo fenómeno social que se estaba gestando.

Cuando la economía atrajo por primera vez la atención del filósofo bajo la forma del intercambio comercial y de las diferencias de precio, ya estaba destinada a seguir su variado curso hacia la propia realización, acaecida veinte siglos más tarde. A partir del embrión, Aristóteles presagió el espécimen plenamente desarrollado.²

La herramienta conceptual de la cual nos servimos para abordar esta transición de la anonimidad a una existencia separada es la distinción entre la condición encastrada [*embedded*] y desencastrada de la economía en relación con la sociedad. La economía desencastrada del siglo XIX se separó del resto de

2 Cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Nueva York, 1943, p. 64.

la sociedad, sobre todo del sistema político y gubernamental. En una economía de mercado, la producción y distribución de bienes materiales se lleva a cabo, en principio, a través de un sistema autorregulador de mercados formadores de precios. Ese sistema está gobernado por leyes propias, las llamadas leyes de oferta y demanda, y motivado por el temor al hambre y el afán de lucro. Las situaciones sociológicas que hacen que los individuos participen en la vida económica no son creadas por los lazos de sangre, las obligaciones legales o religiosas, la fidelidad al propio señor o la magia, sino por instituciones específicamente económicas tales como la empresa privada y el sistema de salarios.

Sin duda, todos estamos familiarizados con ese estado de cosas. En un sistema de mercado el sustento de los hombres se garantiza a través de instituciones activadas por motivaciones económicas y gobernadas por leyes específicamente económicas. El vasto mecanismo integral de la economía puede concebirse como un mecanismo que funciona sin la intervención consciente de una autoridad humana, el Estado o el gobierno; no es necesario invocar otras motivaciones que no sean el temor a la indigencia o el deseo de una ganancia legítima; no se precisa otro requisito legal que la protección de la propiedad y el cumplimiento de los contratos; dada la distribución de recursos y de poder adquisitivo, y dadas las escalas individuales de preferencias, el resultado será el *optimum* en la satisfacción de las necesidades de todos.

Esa es entonces la versión decimonónica de una esfera económica independiente en la sociedad. Está motivacionalmente diferenciada pues recibe su impulso de la incitación a ganar dinero. Está separada institucionalmente del centro político y gubernamental. Alcanza una autonomía que le confiere leyes propias. En ella encontramos el caso extremo de una economía desencastrada que tiene su inicio en el uso extendido del dinero como medio de intercambio.

En realidad, el desarrollo de una economía encastrada a otra desencastrada es una cuestión de grado. No obstante, esta distinción es fundamental para comprender la sociedad moderna. Su trasfondo sociológico fue discutido por primera vez por Hegel en la década de 1820 y desarrollado por Karl Marx en la década de 1840. Su descubrimiento empírico en términos históricos lo hizo Henry Sumner Maine en las categorías de *contractus* y *status* del derecho romano, hacia 1860. Por último, en los términos más amplios de la antropología económica, la posición fue retomada por Bronislaw Malinowski en la década de 1920.

Sir Henry Sumner Maine se dedicó a probar que la sociedad estaba fundada en el *contractus*, mientras que la sociedad antigua se basaba en el *status*. El *status* está fijado por el nacimiento –la posición del hombre en la familia– y determina los derechos y deberes de una persona. Deriva del parentesco y la adopción; persiste bajo el feudalismo y, con algunas modificaciones, llega hasta la época de la igualdad civil, tal como fue establecida en el siglo XIX. Sin embargo, ya en el derecho romano, el *status* fue sustituido gradualmente por el *contractus*, es decir, por los derechos y deberes derivados de acuerdos

bilaterales. Más tarde, Maine reveló el carácter universal de la organización por *status* en el caso de las comunidades de aldeas en la India.

En Alemania, Maine encontró un discípulo en Ferdinand Tönnies, cuya concepción se resumía en el título de su obra *Comunidad y sociedad* (*Gemeinschaft and Gesellschaft*), de 1888. “Comunidad” correspondía a “*status*” y “sociedad” a “*contractus*”. Max Weber utilizó a menudo el término “*Gesellschaft*” en el sentido de grupo tipo contractual y “*Gemeinschaft*” en el sentido de grupo tipo estatutario. Así, su propio análisis del papel de la economía en la sociedad, aunque influido en ocasiones por Mises, fue moldeado por el pensamiento de Marx, Maine y Tönnies.

Sin embargo, la connotación emotiva atribuida a *status* y *contractus*, así como a sus correspondientes “comunidad” y “sociedad”, era completamente distinta en el caso de Maine y de Tönnies. Para Maine, la condición pre-*contractus* de la humanidad rigió solo durante las épocas oscuras del tribalismo. La introducción del contrato, pensaba, había emancipado al individuo del yugo del estatus. Las simpatías de Tönnies estaban con la intimidad de la comunidad contra la impersonalidad de la sociedad organizada. Sostuvo una visión idealizada de la “comunidad”, según la cual esta era una condición en la que la vida de los hombres estaba encastrada en un tejido de experiencias comunes, mientras que la sociedad no estaba muy lejos del *cash nexus*, como Thomas Carlyle denominó la relación de las personas unidas solamente por vínculos de mercado. El sistema ideal era, para Tönnies, la restauración de la comunidad, pero no a través de la regresión a un estadio presocial de autoridad y paternalismo, sino a través del progreso hacia una forma más elevada de comunidad en un estadio postsocial que podría seguir a nuestra civilización actual. Concibió esta comunidad como una fase cooperativa de la existencia humana que restauraría la plenitud de la vida conservando las ventajas del progreso tecnológico y la libertad individual.

El análisis de la evolución de la civilización humana que hicieron tanto Hegel y Marx como Maine y Tönnies fue interpretado por muchos estudiosos continentales como una síntesis de la historia de la sociedad. Durante largo tiempo no hubo ningún avance en el camino que ellos trazaron. Maine se ocupó del tema sobre todo en su relación con la historia del derecho, incluyendo sus formas corporativas tales como las de la India rural; la sociología de Tönnies hizo revivir los lineamientos de la civilización medieval. Esta antítesis no fue aplicada a la economía antes de la posición fundamental de Malinowski sobre la naturaleza de la sociedad primitiva. Hoy es posible decir que el *status* o *Gemeinschaft* domina allí donde la economía está encastrada en instituciones no económicas; mientras que el *contractus* o *Gesellschaft* es característico de la existencia de una economía diferenciada motivacionalmente en la sociedad.

Desde el punto de vista de la integración, es fácil comprender la razón. El *contractus* es el aspecto legal del intercambio. No es, por tanto, sorprendente

que una sociedad basada en el *contractus* posea una esfera económica de intercambio institucionalmente separada y motivacionalmente diferenciada, esto es: la esfera del mercado. El *status*, por otra parte, corresponde a una condición anterior que combina en líneas generales con la reciprocidad y la redistribución. Mientras estas últimas formas de integración prevalecen, no es necesario que surja un concepto de economía. Aquí los elementos de la economía están incrustados en instituciones no económicas y el proceso económico mismo se instituye a través del parentesco, el matrimonio, los grupos etarios, las sociedades secretas, las asociaciones totémicas y las ceremonias públicas. La expresión “vida económica” no tendría aquí un significado obvio.

Las comunidades primitivas a menudo exhiben de manera notoria este estado de cosas, tan extraño para la mentalidad moderna. En general, al observador le resulta casi imposible recoger los fragmentos del proceso económico y volver a juntarlos. El individuo no vive experiencias que pueda identificar como “económicas”. Él, simplemente, no tiene conciencia de un interés omnipresente relativo a su sustento que pueda reconocer como tal. Pero la ausencia de dicho concepto no parece obstaculizar la ejecución de sus tareas cotidianas. Por el contrario, la conciencia de una esfera económica tendería probablemente a reducir su capacidad de dar respuestas espontáneas a las exigencias del sustento, las cuales se articulan principalmente a través de canales no económicos.

Todo esto es consecuencia del modo en que se instituye aquí la economía. Las motivaciones del individuo, definidas y articuladas, surgen por lo general de situaciones determinadas por hechos de orden no económico, es decir, familiares, políticos o religiosos; el lugar de la pequeña economía familiar es poco más que un punto de intersección entre líneas de actividades llevadas a cabo por grupos más amplios de parentesco en distintas localidades; la tierra se utiliza en común como pastura, o puede ser asignada a miembros de otros grupos; el trabajo es una mera abstracción a partir de la asistencia “solicitada” prestada por distintos equipos de auxiliares en ocasiones determinadas. En consecuencia, el proceso mismo circula por canales de diferentes estructuras.

Cabe concluir, entonces, que, antes de los tiempos modernos, el hombre prestaba menos atención consciente a sus formas de sustento que a la mayoría de las otras áreas de su existencia organizada. A diferencia del parentesco, la magia o la etiqueta con sus poderosas palabras clave, la economía como tal carecía de nombre. Como regla, no existía un término para designar el concepto de lo económico. En consecuencia, hasta donde se puede juzgar, este concepto estaba ausente. El clan y el tótem, los grupos sexuales y etarios, el poder de la mente y las prácticas ceremoniales, las costumbres y los rituales se instituían a través de sistemas de símbolos sumamente elaborados, mientras que la economía no era designada por ninguna palabra que expresara el significado de la provisión de alimento para la supervivencia animal del hombre. No es mera

casualidad que hasta épocas muy recientes no existiera, aun en las lenguas de los pueblos civilizados, un término que resumiera la organización material de las condiciones de vida. Hace apenas doscientos años, el término fue acuñado por una secta esotérica de pensadores franceses que se autodenominaban *économistes* y que pretendían haber descubierto la economía.

La principal razón de la ausencia de un concepto de economía se debe a la dificultad de identificar el proceso económico cuando este se encuentra encastrado en instituciones no económicas.

Por supuesto, no es la economía lo que está ausente, sino el concepto de economía. Tanto en la naturaleza como en la sociedad abundan los movimientos locacionales y de apropiación que conforman el núcleo del sustento del hombre. Las estaciones marcan el tiempo de la cosecha, con sus momentos de tensión y relajación; el comercio de larga distancia tiene su ritmo de preparación y recolección, con la ceremonia final del regreso de los mercaderes; se producen todo tipo de manufacturas, desde canoas hasta finos ornamentos, que finalmente son utilizados por distintos grupos de personas; todos los días de la semana se prepara la comida en el hogar familiar. Cada acontecimiento contiene necesariamente un conjunto de elementos económicos. Pero la unidad y la coherencia de esos hechos no se reflejan en la conciencia de los hombres. La serie de interacciones entre los seres humanos y su ambiente natural cobran, por lo general, distintos significados, y la dependencia económica es solo uno de ellos. Otras dependencias, más inmediatas, más dramáticas o vivencialmente más potentes, pueden producirse e impedir que los movimientos económicos formen un todo significativo. Si esas otras fuerzas están incorporadas en instituciones permanentes, el concepto de lo económico sería más confuso que esclarecedor para el individuo. La antropología ofrece muchos ejemplos:

1. Allí donde el *sitio* físico de la vida de un hombre no es identificable con ninguna parte visible de la economía, su hábitat—la casa con su entorno natural tangible—posee poca relevancia económica. Esto ocurre por lo general cuando los movimientos pertenecientes a distintos procesos económicos se intersecan en un punto, mientras los movimientos que forman parte de un mismo proceso se distribuyen en un número de lugares desconectados.

Margaret Mead describió cómo un arapesh hablante del papúa de Nueva Guinea imaginaría su entorno físico:

Un arapesh típico vive, al menos durante una parte del tiempo (pues cada hombre vive en dos o más aldeas, así como en cobertizos, en chozas cercanas a los montes de caza y en chozas cercanas a su palmar de sagú), en una tierra que no le pertenece. Alrededor de la casa hay cerdos que su esposa alimenta, pero que pertenecen a uno de los familiares de la mujer o del hombre. Junto a la casa hay palmeras de coco y de betel que a su

vez pertenecen a otras personas y cuyo fruto jamás puede tocar sin permiso del dueño o de alguien designado por el dueño para disponer de los frutos. Caza en el monte de un cuñado o un primo al menos durante una parte del tiempo dedicado a esa actividad y el resto lo pasa junto con otros en su monte, si es que tiene uno. Trabaja su palma de sagú en palmares tanto ajenos como propios. De los bienes personales de la casa, aquellos que poseen algún valor duradero, como las grandes vasijas, los platos finamente cincelados y las lanzas de buena calidad ya han sido asignados a sus hijos, aunque solo sean niños pequeños. Su cerdo o sus cerdos están muy lejos, en otras aldeas; sus palmeras están diseminadas a tres millas en una dirección y a dos en otra; sus palmas de sagú se encuentran aún más lejos; y sus parcelas de huerta se extienden aquí y allá, sobre todo en tierras ajenas. Si hay carne en su rejilla de ahumar, es carne de un animal matado por otro: un hermano, un cuñado, el hijo de una hermana, etcétera –y que le fue dada, en cuyo caso él y su familia pueden comerla–, o bien es carne que él mismo cazó y que está ahumando para ofrecérsela a otro, pues comer la propia caza, aunque se trate de un pajarito, es un crimen que solo cometería un individuo moralmente deficiente, que para los arapesh suele significar mentalmente deficiente. Si la casa en la que se encuentra es nominalmente suya, de seguro fue construida, al menos en parte, con los postes y tablonés de las casas de otros, desmanteladas o transitoriamente abandonadas, y de las cuales ha tomado en préstamo la madera. Si las vigas son muy largas, no las puede cortar para adaptarlas a su casa, pues más adelante tal vez se necesiten para la casa de otra persona, cuya forma o tamaño es diferente... Este es entonces el cuadro de las afiliaciones económicas habituales de un hombre.³

La complejidad de las relaciones sociales que explican estas cuestiones cotidianas es asombrosa. Sin embargo, es en virtud de estas relaciones –familiares para él– articuladas y utilizadas significativamente en el curso de su experiencia personal que el arapesh es capaz de orientarse en una situación económica cuyos elementos están inscriptos en una multiplicidad de diferentes relaciones sociales de carácter no económico.

Lo dicho basta para describir el aspecto “locacional” del proceso económico en el que prevalece la reciprocidad.

2. Una causa más general de la ausencia de un efecto integrador de la economía en la sociedad primitiva es la *falta de cuantitatividad*. Quien posee diez dólares no suele llamar a cada uno de ellos por un nombre distinto, sino que más bien los concibe como unidades intercambiables que pueden sustituirse entre sí, sumarse o restarse. Sin esa simplificación operativa, de la cual depende el significado de términos tales como fondos o saldo de ganancias y pérdidas, la noción de economía carecería de cualquier propósito práctico.

3 Karl Polanyi, *Cooperation and Competition*, Nueva York y Londres, 1937, p. 31.

No lograría disciplinar la conducta, ni organizar y sostener el esfuerzo. Pero el proceso económico no ofrece naturalmente ese tipo de simplificación; el hecho de que las cuestiones del sustento estén sujetas a cálculo es simplemente el resultado de la manera en que ellas se instituyen.

La economía trobriandesa, por ejemplo, está organizada como un continuo dar y tomar, pero no hay posibilidad de establecer un balance o de emplear el concepto de un fondo. Reciprocidad implica adecuación en la respuesta y no igualdad matemática. En consecuencia, las transacciones y las decisiones no pueden agruparse con algún grado de precisión desde el punto de vista económico, es decir, según cómo inciden en la satisfacción de las necesidades materiales. Las cifras, en caso de que las hubiera, no se corresponden con los hechos. Por muy grande que sea la significación económica de un acto, no hay modo de evaluar su importancia relativa.

Malinowski hizo una lista de las distintas clases de dar y tomar, desde los regalos libres en un extremo hasta el simple trueque en el otro. Su clasificación “regalos, pagos y transacciones” incluía siete grupos que correlacionó con las relaciones sociológicas en las cuales se daba cada uno de ellos. En realidad eran ocho. Los resultados de su análisis fueron reveladores:

a) La categoría de “regalos libres” era excepcional, ya que la caridad no era necesaria ni alentada y la noción de regalo siempre estaba asociada a la idea de una devolución adecuada del regalo (pero no, por supuesto, a la idea de equivalencia). Aun los regalos efectivamente “libres” eran interpretados como regalos otorgados en retribución por algún servicio ficticio prestado al dador. Malinowski notó que “para los nativos, indudablemente, los regalos libres no eran todos de la misma naturaleza”. Allí donde falta la noción de “pérdida inútil”, la operación de saldar un fondo es inviable.

b) En el grupo de las transacciones, en las cuales se espera que el regalo sea retribuido de una manera económicamente equivalente, nos encontramos con otro elemento confuso. Desde nuestro punto de vista, esta categoría debería ser casi indistinguible del comercio. Pero no es así. En ocasiones, el mismo objeto es intercambiado una y otra vez por las partes, de modo que la transacción carece de un propósito o sentido económicamente razonable. Mediante el simple recurso de devolver el cerdo al dador, aunque sea por una vía indirecta, el intercambio de equivalencias, en lugar de avanzar un paso hacia la racionalidad económica, resulta ser una salvaguardia contra la intromisión de consideraciones utilitarias. El único propósito del intercambio es estrechar las relaciones fortaleciendo los lazos de reciprocidad.

c) El trueque utilitario se diferencia de cualquier otro tipo de donación mutua de regalos. Mientras que en el intercambio ceremonial de pescado por batatas hay en principio una adecuación entre las dos partes, una pesca escasa o una mala cosecha, por ejemplo, al reducir la cantidad ofrecida hay por lo menos una pretensión de regateo. Se caracteriza, además, por la ausencia de

asociaciones especiales y, en el caso de las manufacturas, por una restricción a los bienes recién manufacturados (los bienes de segunda mano pueden tener un valor personal).

d) En las relaciones sociológicamente definidas –que son muchas–, el intercambio es normalmente desigual como corresponde a la relación. Así, los movimientos de apropiación de bienes y servicios a menudo se instituyen de una manera que torna irreversibles ciertas transacciones e impide que muchos bienes sean intercambiables.

En consecuencia, es muy poco probable que la cuantitatividad opere en ese amplio dominio del sustento subsumido bajo el título de “regalos, pagos y transacciones”.

3. Otro concepto familiar que no puede aplicarse a las sociedades primitivas es el de propiedad, entendido como el derecho a disponer de determinados objetos. Por consiguiente, no puede practicarse un inventario preciso de posesiones. Nos encontramos aquí con una multiplicidad de derechos de distintas personas sobre un mismo objeto. Mediante esta fragmentación, se destruye la unidad del objeto bajo su forma de propiedad. Por lo general, los movimientos de apropiación no tienen como referencia el objeto completo –por ejemplo, una porción de tierra–, sino solamente sus usos diferenciados, con lo cual se priva al concepto de propiedad de toda efectividad respecto de los objetos.

4. Es difícil que se lleven a cabo transacciones *económicas* propiamente dichas en las comunidades organizadas según el parentesco. En los tiempos antiguos, las transacciones eran actos públicos efectuados en relación con el estatus de las personas y otras cosas semovientes: la novia, la esposa, el hijo, el esclavo, el buey, el barco. En los pueblos establecidos, los cambios en el estatus de una porción de tierra también debían avalarse públicamente.

Tales transacciones por estatus tenían naturalmente importantes consecuencias económicas. El cortejo, el compromiso y el matrimonio, la adopción y la emancipación iban acompañados por movimientos de bienes, algunos inmediatos, otros a ocurrir en un largo plazo. Por grande que fuera la significación económica de esas transacciones, esta quedaba relegada a un segundo plano frente a la importancia que tenían para determinar la posición de las personas en el contexto social. Entonces, ¿cómo fue que las transacciones de bienes se separaron finalmente de las típicas transacciones parentales de personas?

Mientras solo unos pocos bienes de estatus (la tierra, el ganado y los esclavos, por ejemplo) fueran alienables no había necesidad de realizar transacciones económicas separadas, ya que la transferencia de dichos bienes acompañaba el cambio de estatus, mientras que toda transferencia de bienes que no implicara un cambio de estatus no hubiera sido aprobada por la co-

lectividad. Dicho sea de paso, no se podía asignar una valuación económica a bienes cuyo destino estaba inseparablemente ligado al de sus dueños.

En los primeros tiempos, las transacciones de bienes separadas se circunscribían a los dos más importantes: la tierra y la mano de obra. Así, precisamente, aquellos “bienes” que fueron los últimos en volverse alienables libremente fueron los primeros en ser objetos de transacciones limitadas. Limitadas por cuanto la tierra y la mano de obra siguieron formando parte del tejido social durante mucho tiempo y no podían ser movilizadas arbitrariamente sin destruirlas. No era posible vender completamente la tierra ni a los hombres libres. Su transferencia era condicional y temporaria. La alienación distaba mucho de ser una transferencia irrestricta de la propiedad. Entre las transacciones económicas efectuadas durante el siglo xiv en la ciudad tribalfeudal de Arrapha sobre el Tigris, las referidas a la tierra y el trabajo ilustran el punto. Entre los nuzi, la propiedad, tanto de la tierra como de las personas, pertenecía a las colectividades (clanes, familias, aldeas, etcétera). Solo el uso era transferido. El carácter excepcional de la transferencia de la propiedad en tiempos tribales puede observarse en el escenario dramático del episodio en que Abraham compra una tumba familiar a los hititas.

Es curioso que la transferencia del “uso solamente” sea más “económica” que la transferencia de la propiedad. En el intercambio de la propiedad, las consideraciones de prestigio y los factores emocionales pueden tener un peso notable; en la alienación del uso prevalece el elemento utilitario. Dicho en términos modernos: cabe afirmar que el interés, que es el precio del uso a lo largo del tiempo, fue una de las primeras cantidades económicas instituidas.

Finalmente, el delgado estrato económico puede “desprenderse” de la transacción por estatus, cuyo referente es una persona. El elemento económico puede entonces cambiar solamente de manos, camuflándose la transacción como una transacción por estatus que, sin embargo, debe ser ficticia. Como está prohibida la venta de tierras a personas que no pertenecen al clan, los derechos residuales del clan de reclamar las tierras al comprador pueden invalidarse mediante ciertos ardises legales. Uno de ellos era la adopción ficticia del comprador, o bien el consentimiento ficticio de la venta por parte de los miembros del clan.

Otra línea de desarrollo hacia las transacciones económicas separadas pasaba, como hemos visto, a través de la transferencia del “uso solamente” a fin de salvaguardar expresamente los derechos residuales de propiedad del clan o la familia. El mismo propósito se cumplía por medio del intercambio mutuo de “usos” de objetos diferentes garantizando al mismo tiempo la restitución de los objetos mismos.

La clásica forma ateniense de la hipoteca (*prasis epi lysei*) fue probablemente ese tipo de transferencia “solo de uso”, pero (excepcionalmente) dejando al deudor *in situ* y restituyendo al acreedor, a través de los intereses, una parte

de la cosecha. El acreedor era salvaguardado por la fijación de un mojón en el que estaban inscriptos su nombre y el monto de la deuda, pero no se mencionaban ni la fecha de repago ni el interés. Si esta interpretación del *horos ático* es válida, la parcela de tierra era, de un modo amigable, hipotecada por un período indefinido a cambio de una participación en la cosecha. La cesación de pago y el consiguiente embargo ocurrían muy raras veces: por el decomiso de las tierras del deudor o por la ruina de toda su familia.

En casi todos los casos, la transferencia separada del “uso” cumple el propósito de fortalecer los lazos de la familia y el clan con sus vínculos sociales, religiosos y políticos. La explotación económica del “uso” se vuelve así compatible con la mutualidad amigable de esos vínculos. Mantiene el control de la colectividad sobre los acuerdos hechos por sus miembros individuales. Por el momento, el factor económico casi no se hace valer en las transacciones.

5. Los servicios, no los bienes, determinaban la prosperidad en muchas sociedades arcaicas. Los realizaban los esclavos, los servidores y los criados. Pero hacer que los seres humanos estén dispuestos a servir como consecuencia de su estatus es un objetivo del poder político (en contraposición con el económico). Con el incremento de los ingredientes materiales respecto de los ingredientes no materiales de la riqueza, el método político de control retrocede y deja su lugar al así llamado poder económico. Hesíodo, el campesino, hablaba de frugalidad y del cultivo de la tierra siglos antes de que los filósofos aristocráticos, Platón y Aristóteles, tuvieran conocimiento de cualquier otra disciplina social que no fuese la política. Dos milenios más tarde, en la Europa occidental, una nueva clase media producía una gran abundancia de bienes y defendía la “economía” contra los señores feudales, y un siglo después, la clase obrera heredaba de ellos esa categoría como instrumento de la propia emancipación. La aristocracia seguía monopolizando el gobierno y mirando con desprecio la producción de bienes. Por lo tanto, mientras que el trabajo dependiente predomina como un elemento de la riqueza, la economía solo tiene una existencia fantasmal.

6. En la filosofía de Aristóteles, los *tres premios de la fortuna* son: honor y prestigio, seguridad de la vida e integridad física, riqueza. El primero representa el privilegio y el honor, el rango y la precedencia; el segundo asegura estar a salvo de los enemigos abiertos o secretos, de la traición y la rebelión, de la insurrección de los esclavos, de la prepotencia de los más fuertes, e incluso la protección del brazo de la ley; el tercero, la riqueza, es la dicha que deriva del hecho de ser propietario, sobre todo de bienes hereditarios o tesoros afamados. Es cierto que los bienes utilitarios, el alimento y los elementos materiales, aumentan por lo general el honor y la seguridad del poseedor, pero la gloria eclipsa los bienes. La pobreza, por otro lado, va acompañada de un estatus

inferior; implica trabajar para vivir bajo el mando de otros. Cuanto menos se restringe ese mando, más abyecta es la condición del individuo. La causa del desprecio hacia el que sirve no es tanto el trabajo manual –como lo demuestra la posición siempre respetada del agricultor–, sino la dependencia de los caprichos y las órdenes de otra persona. Nuevamente, el hecho económico de un ingreso menor se halla oculto a la observación.

7. Los *agatha* son los premios más altos de la vida, aquello que es más deseable y al mismo tiempo más escaso. Es, por cierto, sorprendente encontrar en este contexto aquella característica de los bienes que la teoría moderna ha llegado a considerar como el criterio de lo “económico”, es decir, la escasez. Porque al considerar esos premios de la vida, una mente cuidadosa debe ser sacudida por el hecho de que la fuente de esa “escasez” es absolutamente distinta a aquella que esperaría el economista. Para este último, la escasez refleja o bien la avaricia de la naturaleza o bien la carga de trabajo que implica la producción. Pero ninguna de esas dos razones explica por qué son escasos los honores más altos y las distinciones más raras. Lo son por la obvia razón de que no hay espacio en la cima de la pirámide. La escasez de los *agatha* es inherente al rango, a la inmunidad y al tesoro: no serían lo que son si fueran alcanzables para muchos. Es por ello que en la sociedad antigua la escasez carece de toda “connotación económica”, independientemente de que en ocasiones ocurra que los bienes utilitarios sean escasos. Los premios más escasos no pertenecen a esa categoría. La escasez deriva aquí de un orden de cosas no económico.

8. La *autosuficiencia* de un grupo de seres humanos, ese postulado de la vida misma, se asegura cuando el aprovisionamiento de las cosas “necesarias” está físicamente disponible. Las cosas a las que nos referimos aquí son aquellas que sustentan la vida y que se pueden almacenar, es decir, las cosas que guardamos. Los granos, el vino y el aceite son *chremata*, pero también lo son la lana y ciertos metales. La ciudadanía y los miembros de la familia tienen que poder recurrir a ellas en caso de hambruna o guerra. La cantidad que la familia o la ciudad “necesita” es un requisito objetivo. La casa es la menor unidad de consumo, la *polis* es la mayor: en ambos casos lo que es “necesario” es fijado por los parámetros de la comunidad. De ahí surge la noción de una cantidad intrínsecamente limitada de cosas necesarias. Este significado se acerca mucho al de “raciones”. Dado que las equivalencias, ya fueran determinadas por la costumbre o por la ley, eran establecidas solamente para aquellos bienes de subsistencia que, de hecho, servían como unidades de pago o de salarios, la noción de “cantidad necesaria” se asociaba con los productos básicos comúnmente almacenados. Por razones operativas, el carácter ilimitado de las necesidades y los deseos humanos –el correlato lógico de la “escasez”– era una idea bastante ajena a este enfoque.

Estas son algunas de las razones principales que retrasaron durante tanto tiempo el nacimiento de un campo de interés específicamente económico. El hecho de que el hombre necesita comer no parecía ser un tema digno de elaboración, ni siquiera para los pensadores profesionales.

Las investigaciones de Aristóteles

Tal vez resulte paradójico esperar que la última palabra sobre la naturaleza de la vida económica la haya tenido un pensador que apenas vio sus comienzos. Pero Aristóteles, quien vivió en el linde de dos épocas económicas, estaba en una posición favorable para comprender la importancia del tema.

Esto explicaría, además, por qué en nuestros días, frente a un cambio del lugar ocupado por la economía en la sociedad –un cambio solo comparable en alcance al que en su tiempo anunció la llegada del comercio de mercado–, se pueda advertir el formidable realismo de la perspicacia aristotélica sobre las conexiones entre economía y sociedad.

Tenemos pues razones suficientes para buscar en sus obras formulaciones mucho más significativas y contundentes que aquellas que se le atribuyeron en el pasado. En rigor, los *disjecta membra* de la *Ética* y la *Política* transmiten una monumental unidad de pensamiento.

Toda vez que Aristóteles abordaba un tema económico, apuntaba a establecer su relación con la sociedad en su conjunto. El marco de referencia era la comunidad en cuanto tal, que existe en diferentes niveles dentro de todos los grupos humanos operantes. En nuestro lenguaje moderno, cabe decir entonces que el enfoque aristotélico de los asuntos humanos era sociológico. Al planificar un campo de estudio, relacionaba todas las cuestiones de origen y función institucional con la totalidad de la sociedad. La comunidad, la autosuficiencia y la justicia constituían los conceptos centrales. El grupo, entendido como una empresa en marcha, forma una comunidad (*koinonia*) cuyos miembros están unidos por lazos de buena voluntad (*philia*). Ya se trate del *oikos*, de la *polis* o de cualquier otra comunidad, hay un tipo de *philia* específico de esa comunidad (*koinonia*) fuera del cual el grupo no podría subsistir. La *philia* se manifiesta en un comportamiento caracterizado por la reciprocidad (*anti-peponthos*),⁴ esto es, por la disposición a alternar las responsabilidades y compartir los bienes en mutualidad. En consecuencia, se considera “natural” e intrínsecamente correcto todo cuanto sea necesario para el mantenimiento y la continuidad del grupo, incluida la autosuficiencia (*autarkeia*). La autarquía es la capacidad de subsistir sin depender de los recursos provenientes del exterior. La justicia (contrariamente a lo que pensamos a ese respecto) implica que los miembros de la comunidad tienen posiciones desiguales. Aquello que garantiza la justicia,

4 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1132b 21, 35.

sea para la distribución de premios, el arbitraje de los conflictos o la regulación de los servicios mutuos, es bueno porque así lo exige la continuidad del grupo. Por tanto, la normatividad es inseparable de la realidad.

Este análisis, sin duda somero, del sistema total de Aristóteles nos permite, sin embargo, bosquejar su visión del comercio y de los precios. El comercio es “natural” si contribuye a la supervivencia de la comunidad manteniendo su autosuficiencia. Tal necesidad surge cuando la familia extensa crece en forma desmedida y sus miembros se ven forzados a separarse. Su autarquía quedaría ahora totalmente comprometida a menos que se cediera una parte (*metadosis*) del propio excedente. El precio al que se intercambian los servicios o, eventualmente, los bienes compartidos se desprende del requerimiento de la *philia*, según el cual la buena voluntad entre los miembros del grupo debe persistir pues sin ella la comunidad misma llegaría a su fin. El precio justo se deriva, entonces, de las exigencias de la *philia* tal como se manifiestan en la reciprocidad, que es la esencia de toda comunidad humana.

A partir de estos principios se infieren también las restricciones al intercambio comercial y las reglas para establecer las equivalencias de intercambio o el precio justo. El comercio, como vimos, es “natural” en la medida en que sea un requisito de la autosuficiencia. Los precios se fijan con justicia cuando se adaptan a la posición social de quienes participan en la comunidad, y de ese modo afianzan la buena voluntad, en la que descansa la comunidad. El intercambio de mercancías es un intercambio de servicios. Este último, repito, es un postulado de la autosuficiencia y se lo practica mediante el reparto mutuo de bienes a precios justos, sin que ello implique ganancia alguna. Todos conocen los precios de las mercancías porque están fijados de antemano. El comercio minorista lucrativo constituye una excepción, y solo está permitido cuando así lo requiere la distribución conveniente de bienes en la plaza del mercado. De él se encargan, obviamente, quienes no son ciudadanos. La teoría aristotélica del comercio y del precio no era nada más que una simple elaboración de su teorema general de la comunidad humana.

La comunidad, la autosuficiencia y la justicia, esto es, los tres soportes de su sociología, eran el marco de referencia de su pensamiento en todos los asuntos económicos, ya fueran la naturaleza de la economía o las cuestiones normativas las que estaban en juego.

La tendencia sociológica

El punto de partida que utiliza Aristóteles para indagar la naturaleza de la economía es, como siempre, empírico. Pero la conceptualización, incluso de los hechos más obvios, es profunda y original.

Según lo había proclamado un verso de Solón, el deseo de riqueza era ilimitado en los seres humanos. Pero Aristóteles refutó el aserto apenas abordó

el tema. En realidad, la riqueza está compuesta por las cosas necesarias para la conservación de la vida, siempre y cuando se las almacene a buen recaudo y al cuidado de la comunidad, cuyo sustento representan. Las necesidades humanas, sean las de la casa o las de la ciudad, no son ilimitadas, ni tampoco hay escasez de subsistencia en la naturaleza. El argumento, que puede resultar bastante extraño para los lectores modernos, está cuidadosamente elaborado y es muy persuasivo. En cada una de las cuestiones abordadas, la referencia institucional es explícita. En suma, se evita la psicología y se impone la sociología.

El rechazo al postulado de la escasez, como diríamos, se basa en las condiciones de la vida animal y a partir de ahí se extiende a las condiciones de la vida humana. ¿Acaso los animales no encuentran, desde su nacimiento, el sustento que espera por ellos en el entorno? Y los hombres ¿no encuentran también su subsistencia en la leche materna y, eventualmente, en el mundo que los rodea, sean cazadores, pastores o agricultores? Dado que para Aristóteles la esclavitud es “natural”, puede describir, sin contradecirse, las incursiones en busca de esclavos como un tipo peculiar de caza mayor y, por consiguiente, representar el ocio del que goza la ciudadanía esclavista como ofrecido por el entorno. Por lo demás, no se considera, y mucho menos se aprueba, ninguna necesidad excepto la de la subsistencia. Cuando la escasez surge, diríamos, “del lado de la demanda”, Aristóteles atribuye el hecho a una noción errónea de la buena vida, entendida como el deseo de una mayor abundancia de bienes y placeres físicos. El elixir de la buena vida –la euforia experimentada en los teatros cuyos espectáculos duraban todo el día; el servicio prestado como miembro de un jurado; los cargos públicos asignados por turnos; la solicitud de votos; la campaña electoral; los grandes festivales y hasta el entusiasmo provocado por la batalla y la competencia naval– no puede acumularse ni poseerse físicamente. La buena vida requiere, y “esto generalmente se admite”, que el ciudadano tenga tiempo libre a fin de dedicarse al servicio de la *polis*. Aquí, nuevamente, la esclavitud formaba parte de la respuesta; otra parte, mucho más incisiva, estribaba en el pago de todos los ciudadanos por el ejercicio de los deberes públicos, o bien en no admitir artesanos en la ciudadanía, una medida que Aristóteles mismo aparentemente recomendaba.

Pero hay otra razón por la que el problema de la escasez no surge con Aristóteles. La economía –un asunto relativo a la administración de la casa u *oikos*, como la raíz de la palabra lo indica– concierne directamente a la relación entre las personas que constituyen la institución natural de la casa: los padres, la prole y los esclavos, no las posesiones. Aristóteles excluyó del ámbito de la economía las técnicas hortícolas, de cría de animales u otras formas de producción. El acento recae casi siempre en lo institucional y solo hasta cierto punto en lo ecológico, en tanto que se relega la tecnología a la esfera subordinada del conocimiento útil. Así pues, el concepto aristotélico de economía nos permitiría referirnos a esta como un proceso instituido mediante el cual

se asegura la subsistencia. Si nos expresamos libremente, puede decirse que Aristóteles atribuyó el concepto erróneo de los deseos y necesidades humanas ilimitados o el de una escasez general de bienes a dos circunstancias: primero, la adquisición de alimentos a través de proveedores comerciales, lo cual introduce el afán de hacer dinero en la busca de subsistencia; segundo, una falsa noción de la buena vida en cuanto acumulación utilitaria de placeres físicos. Tomando en cuenta solo las instituciones comerciales correctas y la comprensión correcta de la buena vida, Aristóteles no vio espacio alguno para dar cabida a la escasez en la economía humana. Tampoco dejó de relacionarla con la existencia de instituciones tales como la esclavitud, el infanticidio y un estilo de vida carente de todo confort. A falta de esta referencia empírica, su negación de la escasez podría haber sido tan dogmática y desfavorable para la investigación fáctica como el postulado de la escasez lo es en nuestros días. No obstante, para él, de una vez por todas, las necesidades humanas presuponían la existencia de instituciones y costumbres.

La adhesión de Aristóteles al significado sustantivo de “lo económico” fue fundamental para toda su argumentación. Pues ¿por qué razón tuvo que investigar la economía? ¿Y por qué necesitó echar mano de una serie de argumentos para rebatir la creencia popular de que la importancia de ese campo del saber, tan poco comprendido, estribaba en el ansia de riqueza, un deseo insaciable común a la naturaleza humana? ¿Con qué propósito desarrolló un teorema con respecto a los orígenes de la familia y del Estado solo para demostrar que los deseos y las necesidades humanas no son ilimitados y que las cosas útiles no son, intrínsecamente, escasas? ¿Cuál fue el motivo que lo impulsó a orquestar esta argumentación esencialmente paradójica que, además, debe de haber parecido demasiado especulativa para concordar con su tendencia fuertemente empirista?

La explicación es obvia. Dos problemas normativos –el comercio y el precio– exigían una respuesta. A menos que la cuestión del intercambio comercial y la fijación de precios pudiera vincularse con los requerimientos de la existencia comunal y de su autosuficiencia, no había ningún modo racional de juzgar ambas cosas, sea en la teoría o en la práctica. Si se ofrecía tal vínculo, entonces la respuesta era simple: en primer término, el comercio que servía para restablecer la autosuficiencia estaba “de acuerdo con la naturaleza”; el que no cumplía con ese requisito era “contrario a la naturaleza”; en segundo término, los precios debían ser tales que contribuyeran a fortalecer los lazos comunitarios; de no ser así, el intercambio podía paralizarse y la comunidad, dejar de existir. El concepto mediador era, en ambos casos, la autosuficiencia de la comunidad. Así pues, la economía consistía en los productos necesarios para la vida –granos, aceite, vino, etcétera– gracias a los cuales subsistía la comunidad. Esta conclusión era estricta y la única posible. De modo que la economía, o bien versaba sobre las cosas materiales, sustantivas, que propor-

cionaban sustento a los seres humanos, o bien no había ningún vínculo racional empíricamente dado entre asuntos tales como el comercio y los precios, por un lado, y el postulado de la comunidad autosuficiente, por el otro. La necesidad lógica de la insistencia de Aristóteles en el significado sustantivo de “lo económico” es, por tanto, evidente.

De ahí también el insólito ataque al poema de Solón en el prólogo a un tratado sobre economía.

Intercambio natural y precio justo

El intercambio comercial o, conforme a nuestros términos, el comercio de mercado surgió como una cuestión candente producto de las circunstancias de la época. Se trataba de una novedad inquietante, imposible de ubicar, explicar o juzgar de forma adecuada. Ahora eran los ciudadanos respetables quienes hacían dinero mediante el simple dispositivo de comprar y vender. Semejante actividad era desconocida o, más bien, estaba restringida a las personas de clase baja: buhoneros, por lo general metecos, que se ganaban la vida a duras penas vendiendo alimentos al por menor en la plaza del mercado. Dichos individuos tenían una ganancia comprando a un precio y vendiendo a otro. Aparentemente, esa práctica se había extendido ahora a los ciudadanos de buena posición y se habían hecho grandes sumas de dinero utilizando un método que antes se consideraba despreciable. ¿Cómo debería catalogarse el fenómeno mismo? ¿Cómo explicar, desde el punto de vista operativo, la ganancia hecha sistemáticamente de esta manera? ¿Y qué juicio debía emitirse sobre una actividad de esa índole?

El origen de las instituciones relativas al mercado constituye, en sí mismo, un tema intrincado y oscuro. Es difícil rastrear con precisión sus comienzos históricos y, más difícil aún, seguir las etapas por las cuales las primeras formas de intercambio evolucionaron hasta convertirse en comercio de mercado.

El análisis de Aristóteles fue al fondo del problema. Al llamar *kapéliké* al intercambio comercial –que hasta entonces carecía de nombre–, dio a entender que no era nada nuevo, excepto por las proporciones que había asumido. Se trataba, en suma, de “buhonerismo” en sentido amplio. Cada uno sacaba dinero del otro (*ap'allélón*) por los métodos de recargar los precios, tan habituales en la plaza del mercado.

Aunque la noción de recargar mutuamente los precios era inadecuada, la observación de Aristóteles reflejaba una fase crítica de transición en la historia de la economía humana: la coyuntura en la cual la institución del mercado comenzó a desplazarse hacia la órbita del comercio.

Uno de los primeros mercados urbanos, si no el primero, fue nada menos que el ágora de Atenas. Nada indica que fuese contemporáneo de la fundación de la ciudad. El primer registro auténtico del ágora data del siglo v, cuando ya

estaba definitivamente establecida, aunque aún suscitaba polémicas. Durante su temprana historia, el uso de la moneda de poco valor y el comercio minorista de alimentos iban con frecuencia de la mano. Sus comienzos en Atenas deben de haber coincidido entonces con la acuñación de óbolos realizada a principios del siglo vi. En territorio asiático, su precursora fue probablemente Sardis, la capital lidia que, según se dice, era una ciudad muy parecida a las griegas. Aquí también la introducción de monedas de poco valor marca el camino, sobre todo si incluimos el uso del polvo de oro. Herodoto deja pocas dudas al respecto. Según la leyenda del rey Midas, la presencia en Frigia de grandes cantidades de arenas y rocas auríferas en el río data, aproximadamente, del año 715, en tanto que en Sardis la plaza del mercado misma se hallaba atravesada por el Pactolo, un arroyo que arrastraba pepitas de oro. En Halicarnaso, el lugar de nacimiento de Herodoto, se encontraba el enorme monumento a Alyates, a cuyo costo había contribuido tan generosamente el comercio amoroso de las muchachas lidias. Giges, el fundador de la dinastía mermnada, parece haber iniciado la acuñación de electrón;* y Cresos, el hijo de Alyates, adornó Delfos con el esplendor de sus obsequios de oro macizo. Ni las cuentas ni las conchillas, que podrían haber sido utilizadas como dinero, se conocían en Asia Menor. La referencia al polvo de oro es, por lo tanto, crucial. Por lo demás, es harto probable que las innovaciones lidias con respecto al troquelado de monedas y al comercio minorista de alimentos se hayan introducido juntas en Atenas. Aún no eran de ningún modo inseparables. Egina, que precedió a Atenas en lo referente a la acuñación y, probablemente, Lidia pueden haber usado monedas solo en el comercio exterior, mientras que el polvo de oro circulaba en el mercado de alimentos y en las transacciones entre prostitutas y clientes. Aún hoy se dice que la plaza del mercado en Bida –la capital de Nupe en Nigeria– se convierte, después de medianoche, en un lugar de sociabilidad mercenaria donde el polvo de oro presumiblemente sigue circulando como moneda. También en Lidia la presencia de polvo de oro puede haber promovido el comercio minorista de alimentos en el mercado. Lo mismo ocurrió en el Ática, aunque allí las pepitas de oro fueron reemplazadas por fracciones de óbolos de plata.

En términos generales, las monedas se difundieron con más rapidez que los mercados. Si bien el comercio abundaba y el uso de dinero como medio circulante era común, los mercados eran pocos y estaban muy alejados.

Hacia fines del siglo iv, Atenas era famosa por su ágora comercial, donde cualquiera podía comprar comida a bajo costo. La acuñación de monedas se extendió como un reguero de pólvora, pero fuera de Atenas la costumbre de concurrir al mercado no era muy popular. Durante la guerra del Peloponeso, una flota de proveedores acompañó a la armada, pues las tropas solo excepcionalmente dependían de los mercados locales para su subsistencia. Incluso

* Monedas estampadas, hechas con una aleación de oro y plata. [NdT]

a principios del siglo IV, las zonas rurales jónicas no contaban con mercados regulares de alimentos. En esa época, los principales promotores de los mercados fueron los ejércitos griegos, especialmente las tropas mercenarias empleadas cada vez con más frecuencia como una empresa de negocios. El tradicional ejército hoplita autoabastecido había encarado solo campañas cortas con una bolsa de harina de cebada traída desde la casa. A finales del siglo V, se formaron fuerzas expedicionarias regulares cuyos cuadros solo estaban compuestos por ciudadanos espartanos o atenienses, en tanto que el grueso de la tropa se reclutaba en el exterior. El empleo de esa fuerza, sobre todo cuando se suponía que cruzarían territorios amigos, planteaba problemas logísticos que suscitaban el interés de los generales eruditos, a quienes les gustaba comentarlos.

Los tratados de Jenofonte dan muchos ejemplos del rol real e ideal asignado al mercado en la nueva estrategia. El mercado de alimentos, del que podían abastecerse las tropas con el dinero que les pagaba su comandante (a menos que la confiscación local fuese factible), formaba parte de una cuestión más amplia: la venta del botín, especialmente esclavos y ganado, así como la del abastecimiento por los proveedores que seguían al ejército con la esperanza de obtener ganancias. Todo eso implicaba, en resumidas cuentas, un número de problemas de mercado. A ese respecto, tenemos pruebas de actividades organizativas y financieras iniciadas por los reyes, los generales o los gobiernos responsables de la empresa militar. A menudo la campaña misma no era sino un modo de justificar la incursión en busca del botín, o bien la contratación de un ejército para servir a un gobierno extranjero y así obtener beneficios para el país natal que financiaba la aventura con fines puramente mercantiles. La eficiencia militar constituía, por cierto, un requisito primordial. La venta del botín de una expedición, aunque se la hiciera solo por razones militares puramente tácticas, formaba parte de esa eficiencia tanto como el abastecimiento regular de las tropas, mientras se evitaba, en la medida de lo posible, suscitar el antagonismo de quienes eran neutrales. Los generales emprendedores idearon métodos modernos para estimular las actividades del mercado local, financiar a los proveedores para que esperaran a las tropas y contratar artesanos locales en improvisados mercados para el suministro de armamentos. Así pues, utilizaron todos los recursos disponibles a fin de incrementar la oferta y los servicios del mercado, por tentativa y vacilante que en ocasiones pudiera ser la iniciativa local. Había, de hecho, muy poca confianza en el espíritu comercial espontáneo de los residentes. El gobierno espartano envió una comisión civil de “vendedores de botín” –junto con el rey, quien comandaba el ejército en el campo–, cuya tarea consistía en subastar de inmediato los esclavos y el ganado capturados. El rey Agesilao se ocupó personalmente de “preparar”, “establecer” y “ofrecer” mercados para sus tropas en las ciudades amigas situadas a lo largo del itinerario previsto. En la utopía ciropeiana,

Jenofonte describió cómo cualquier comerciante que deseaba acompañar al ejército y necesitaba dinero para suministros recurría al comandante y, tras darle las referencias en cuanto a su confiabilidad, recibía un adelanto de un fondo destinado para ese propósito (*Cir.* VI ii, f. 38). Aproximadamente en esa época, el general ateniense Timoteo, atento a las necesidades financieras de los proveedores, actuó de una manera similar a la descrita en la novela iniciática de Jenofonte. En la guerra Olintiana, acaecida en el año 364 a. C., Timoteo, habiendo sustituido las monedas de plata por las de cobre en la paga de los soldados, persuadió a los comerciantes de aceptarlas a ese valor prometiéndoles firmemente que los soldados las aceptarían también a ese valor cuando ellos les comprasen el botín y que si quedaba algún remanente luego de realizada la compra, les sería devuelto en plata (Ps. Arist., *Oecon.* II, 23 a). Todo ello demuestra cuán poca era la confianza en los mercados locales, tanto como medio de abastecimiento cuanto como lugar de venta del botín, a menos que esa venta estuviera apadrinada por los militares.

En la época de Aristóteles, el crecimiento de los mercados locales fue difícil pues su creación respondía a circunstancias coyunturales, como en el caso de una emergencia o para cumplir con un propósito determinado, y siempre que la conveniencia política así lo aconsejase. El mercado local de alimentos tampoco se presentaba de manera alguna como un órgano del comercio de larga distancia. La separación entre el comercio y el mercado constituía la regla.

La institución que finalmente iba a vincular a los dos, el mecanismo de oferta-demanda-precio, era desconocida para Aristóteles. Dicho mecanismo fue, por cierto, el verdadero desencadenante de estas prácticas comerciales que ahora empezaban a cobrar notoriedad en los intercambios. Tradicionalmente, el intercambio de bienes no tenía la mancha del comercio. Dado que en sus orígenes fue una ocupación semibélica, no se desligó nunca de las asociaciones gubernamentales, sin las cuales eran muy pocos los intercambios que podían llevarse a cabo en condiciones arcaicas. La ganancia provenía del botín y los obsequios (ya fueran voluntarios o producto del chantaje); de los honores y premios públicos; de la corona de oro y las tierras concedidas por el príncipe o la ciudad; de las armas y los artículos suntuarios adquiridos: en suma, el *kerdos* de la *Odisea*. Entre todo ello y el mercado local de alimentos de la *polis* no había ninguna conexión física. El *emporos* fenicio desplegaba sus tesoros y baratijas en el palacio del príncipe o en el salón señorial, mientras que la tripulación se asentaba en suelo extranjero, a fin de cultivar su propio alimento, con una rotación anual. Más tarde, las formas del comercio corrieron por canales administrativos, suavizados por la urbanidad de la burocracia perteneciente al puerto comercial. Tanto los precios habituales como los estipulados por convenio cobraron gran importancia. El comerciante, a menos que fuera compensado por comisiones, obtenía su “ganancia” de lo recaudado en las importaciones, que constituían el trofeo de la aventura.

Los precios estipulados por convenio se negociaban mediante un regateo previo y diplomático. La negociación llegaba a su fin cuando se firmaba el convenio, que fijaba el precio al que seguiría su curso el intercambio. No había intercambio sin convenio, y la existencia de un convenio excluía las prácticas de mercado. El intercambio y el mercado no solo tenían diferentes locaciones, estatus y personal, sino que también diferían con respecto al propósito, al *ethos* y a la organización.⁶

No podemos saber a ciencia cierta cuándo y de qué forma el regateo y la ganancia basada en los precios ingresaron en el ámbito del intercambio, tal como lo sugiere implícitamente Aristóteles. Incluso en ausencia de mercados internacionales, la ganancia obtenida en el intercambio exterior había sido normal. Es indudable, sin embargo, que el ojo crítico del teórico había discernido los lazos entre las triquiñuelas del mercachifle en el ágora y las nuevas modalidades de ganancias obtenidas por el intercambio que eran el tema cotidiano de conversación. Pero el dispositivo que establecía su parentesco —el mecanismo de oferta-demanda-precio— no fue percibido por Aristóteles. Hasta ese momento, la distribución de alimentos en el mercado daba poca cabida al juego de tal mecanismo y, además, el comercio de larga distancia no estaba guiado por la competencia individual, sino por factores institucionales. La fluctuación de precios no era entonces evidente ni en los mercados locales ni en el intercambio de larga distancia. Solo a comienzos de la tercera centuria antes de Cristo, se hizo visible el funcionamiento de un mecanismo de oferta-demanda-precio en el intercambio internacional. Ello aconteció en el puerto abierto de Delos, primero para los granos y luego para los esclavos. Así pues, el ágora ateniense precedió, aproximadamente dos siglos, al establecimiento de un mercado en el Egeo del cual cabría decir que tenía incorporado un mecanismo de mercado. Aristóteles, quien escribió en la segunda mitad de este período, vio en los primeros casos de ganancia obtenida por diferencias de precios el síntoma del desarrollo de la organización del intercambio, y efectivamente lo eran. No obstante, y dada la ausencia de mercados formadores de precio, hubiera considerado una perversidad la sola idea de que el nuevo afán de hacer dinero podría servir a un propósito útil. En cuanto a Hesíodo, su famosa recomendación de la rivalidad pacífica nunca trascendió los premios de la competencia premercado en el plano feudal: una alabanza para el alfarero, un trozo de carne para el leñador, un presente para el cantor que ganaba el certamen.

6 Véase el capítulo iv. (Se refiere al volumen del que se extrajo este trabajo [NdE])

Intercambio de equivalencias

Esto debería desechar la idea de que Aristóteles estaba ofreciendo una teoría de los precios en su *Ética*. Una teoría de esa índole resulta fundamental para la comprensión del mercado, cuya principal función consiste en producir un precio que equilibre la oferta y la demanda. Sin embargo, ninguno de estos conceptos le era familiar.

El postulado de la autosuficiencia implicaba que tal intercambio, en la medida en que restablecía la autarquía, era natural y, por lo tanto, correcto. El intercambio conllevaba un índice definido según el cual tal intercambio se llevaría a cabo. Pero ¿cómo incluir el trueque o canje dentro de la estructura de una comunidad? Y en caso de existir, ¿a qué tasa debía efectuarse?

En cuanto al origen del trueque, nada podía atraer menos al filósofo de la *Gemeinschaft* que la propensión smithiana que se supone inherente al individuo. El intercambio, dijo Aristóteles, surgía de las necesidades de la familia extendida, cuyos miembros utilizaban en común las cosas que poseían en común. Cuando su número se incrementó y se vieron obligados a separarse, cayeron en la cuenta de que carecían de algunas de las cosas que antiguamente usaban en común y, en consecuencia, debieron adquirirlas unos de otros.⁷ Ello equivalía al compartir mutuo. En resumidas cuentas,⁸ la reciprocidad en el compartir se lograba a través de los actos del trueque.⁹ De ahí el intercambio.

Por otra parte, la tasa de cambio debe ser tal que pueda sustentar a la comunidad.¹⁰ Nuevamente: el principio rector no eran los intereses individuales, sino los de la comunidad. Las habilidades de las personas de diferente estatus tenían que ser canjeadas a un valor proporcional al estatus de cada uno: digamos que la tarea hecha por un constructor se intercambiaba por varias veces las tareas hechas por un zapatero; de no ser así, la reciprocidad se infringía y la comunidad perdía cohesión.¹¹

Aristóteles proporcionó una fórmula para fijar qué tasa (o precio) debería estipularse:¹² está dada por el punto donde se cruzan dos diagonales, cada una de las cuales representa el estatus de una de las dos partes.¹³ Dicho punto se halla formalmente determinado por cuatro cantidades (dos en cada diagonal). El método es oscuro; el resultado, incorrecto. El análisis económico mostraba, en cambio, las cuatro cantidades determinantes con corrección y precisión señalando el par de índices en la curva de la demanda y el par de

7 Aristóteles, *Política*, 1257a, 24.

8 *Ibid.*, 1257a 19.

9 *Ibid.*, 1257a 25.

10 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1133b, 16, 1133b 8.

11 *Ibid.*, 1133b 29. Véase, por ejemplo, el capítulo xi. (Se refiere al volumen del que se extrajo este trabajo [NdE]).

12 *Ibid.*, 1133a 8.

13 *Ibid.*, 1133a 10.

índices en la curva de la oferta, los cuales fijan el precio que equilibra el mercado. La diferencia, por cierto crucial, residía en que el moderno economista apuntaba a describir la *formación de precios* en el mercado, en tanto que esa idea le era ajena a Aristóteles, quien se ocupaba del problema esencialmente práctico, y por completo distinto, de proporcionar una fórmula que permitiera *fijar* el precio.

Aunque resulte sorprendente, la única diferencia que al parecer vio Aristóteles entre el precio fijo y el precio negociado era de carácter temporal: el primero estaba allí antes de que la transacción se efectuase; el segundo aparecía solo después.¹⁴ El precio negociado, insistió, tendería a ser excesivo porque se lo acordaba cuando todavía no se había satisfecho la demanda. Esto debería ser una prueba suficiente de la ingenuidad de Aristóteles con respecto al funcionamiento del mercado. Aparentemente, pensaba que el precio estipulado con justicia debía ser diferente del negociado.

El precio fijo, además de ser justo, tenía la ventaja de separar el comercio natural del comercio no natural. Dado que el único propósito del comercio natural es restablecer la autarquía, el precio fijo asegura su cumplimiento excluyendo la ganancia. Las equivalencias –como llamaremos de ahora en adelante al precio fijo– sirven, por consiguiente, para salvaguardar el comercio “natural”. El precio negociado podría beneficiar a una de las partes a expensas de la otra y, de ese modo, socavar la coherencia de la comunidad en lugar de apuntalarla.

Para la mentalidad moderna centrada exclusivamente en el mercado, los razonamientos aquí presentados y atribuidos a Aristóteles pueden aparecer como una serie de paradojas pues implica ignorar que el mercado es un vehículo del comercio; que la formación de precios es una función del mercado; que el intercambio tiene otras funciones, además de contribuir a la autosuficiencia; que el precio fijo puede diferir del precio formado en el mercado por varias y por qué es dable esperar que los precios del mercado fluctúen; finalmente, que la competencia es el dispositivo que establece un precio único por cuanto equilibra el mercado y, en consecuencia, cabe considerarlo *la* tasa natural de cambio.

En lugar de todo ello, Aristóteles concibió el mercado y el comercio como instituciones separadas y diferentes; los precios, como el producto de la costumbre, de la ley o de una proclama; el comercio lucrativo, como “no natural”; el precio fijo, como “natural”; la fluctuación de precios, como indeseable; y el precio natural, lejos de ser una evaluación impersonal de los bienes intercambiados, como la expresión de la mutua estima por los estatus de los productores.

El concepto de equivalencias resulta decisivo para la resolución de estas aparentes contradicciones.

14 *Ibid.*, 1133b 15.

En el pasaje clave sobre el origen del intercambio (*allagê*), Aristóteles describió minuciosamente esa institución básica de la sociedad arcaica: el intercambio de equivalencias. El aumento de la familia significó el fin de la autosuficiencia, ya que, ante la falta de ciertas cosas, sus miembros se veían obligados a depender unos de otros para abastecerse. Según Aristóteles, algunos pueblos bárbaros todavía practican ese tipo de intercambio en especies:

... pues se espera que estos pueblos cedan ciertos productos necesarios para la vida a cambio de otros productos necesarios para la vida; por ejemplo, el trigo por el vino, y solo en cantidades que no superen las requeridas por las circunstancias. Uno suministra el trigo y el otro lo recibe y entrega el vino, y así ocurre con todos los productos de este tipo. Esa manera de practicar el trueque no era, por tanto, contraria a la naturaleza, ni tampoco una rama del arte de obtener riquezas, dado que estaba instituido para restablecer la autosuficiencia natural del hombre.¹⁵

La institución del intercambio de equivalencias fue concebida con el fin de garantizar que todos los jefes de familia tuvieran el derecho a compartir productos básicos en proporciones fijas a cambio de otros productos básicos que eventualmente poseían. Pues nadie pensaba en entregar una parte de sus bienes por el mero hecho de que se la pidieran y sin recibir recompensa alguna. En realidad, el indigente que no tenía nada que ofrecer en el intercambio debía pagar la deuda contraída con su trabajo (de ahí la gran importancia social de instituir la esclavitud por deudas). El trueque se derivaba, entonces, de la obligación de compartir las necesidades vitales y su propósito no era otro que atender a esas necesidades hasta el nivel de suficiencia. Se lo institucionalizó como el deber de los jefes de familia de compartir su excedente con cualquier otro jefe de familia que no tuviera lo suficiente de esa clase de bienes, a su pedido y en una cantidad que no superase la requerida por la carencia y solo en esa cantidad. El intercambio se efectuaba en una tasa establecida (equivalencia) con respecto a otros productos que el jefe de familia podía suministrar. En la medida en que los términos legales son aplicables a condiciones tan primitivas, la obligación del cabeza de familia estaba dirigida a una transacción en especies, limitada en cantidad a la necesidad real del demandante, efectuada según tasas de equivalencia con exclusión del crédito y que abarcaba todos los productos básicos.

Aristóteles subrayó en la *Ética* que, a pesar de la equivalencia de los bienes intercambiados, una de las partes siempre se beneficiaba y esa parte era la que se sentía impulsada a sugerir la transacción. Sin embargo, a la larga, el procedimiento equivalía a un dar y recibir recíproco, pues la parte perjudicada terminaba por resarcirse en el futuro.

15 Aristóteles, *Política*, 1257a 24-31.

La existencia misma del Estado depende de tales actos de reciprocidad proporcional [...] cuya ausencia impide que el compartir acontezca, cuando el mero hecho de compartir es lo que nos mantiene unidos. Por esta razón erigimos el santuario de las Gracias en la plaza pública: para que los hombres se acuerden de devolver las bondades recibidas; pues ello es una característica especial de la Gracia, dado que es un deber no solo pagar por el servicio recibido, sino también tomar la iniciativa en otra ocasión y ofrecer uno mismo un servicio.¹⁶

A mi entender, nada puede mostrar más cabalmente el significado de reciprocidad que esta explicación, que bien podríamos llamar reciprocidad al cuadrado. Aquí el intercambio se consideraba parte del comportamiento típico de la reciprocidad, a diferencia del punto de vista centrado en el marketing, el cual le confería al trueque cualidades que no eran sino el reverso de la generosidad y la gracia que acompañaron siempre a la idea de reciprocidad.

De no ser por estos pasajes estratégicos, aún seríamos incapaces de identificar esta institución vital de la sociedad arcaica, a pesar de la enorme cantidad de pruebas documentales desenterradas por los arqueólogos de las dos o tres últimas generaciones. Las cifras que representan proporciones matemáticas entre unidades de bienes de diferentes clases fueron indefectiblemente traducidas por los orientalistas como “precios”, pues suponían que los mercados eran algo natural. En rigor, esas cifras connotaban equivalencias que no tenían relación alguna ni con los mercados ni con los precios del mercado, ya que su cualidad de estar fijadas era innata y no implicaba fluctuaciones previas eliminadas por algún proceso de “control” o “ajuste”, como aparentemente se sugiere. Aquí el lenguaje mismo nos traiciona.

Los textos

Este no es el lugar indicado para explicar en detalle los numerosos puntos en que nuestra presentación difiere de otras anteriores. Sea como fuere, es preciso remitirnos brevemente a los textos mismos. Fue casi inevitable que se hubiera formado una interpretación errónea del objeto de estudio del discurso aristotélico. Se consideró que el tema versaba sobre el intercambio comercial, cuando este solo empezaba a practicarse en esa época, como ahora resulta evidente. No fue la Babilonia de Hammurabi, sino que la franja grecohablante del Asia occidental junto con la Grecia misma fueron las responsables de esa evolución, acaecida más de mil años después. En consecuencia, Aristóteles no hubiera podido describir el funcionamiento de un mecanismo de mercado desarrollado ni tampoco analizar sus efectos sobre la ética del comercio. Se infiere, entonces, que algunos de sus términos clave, especialmente *kapéliké*,

16 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1133a 3-6.

metadosis y *chrematistiké* fueron malinterpretados en la traducción. A veces el error es tan sutil que pasa inadvertido. *Kapéliké* se presentó como el arte del comercio minorista en lugar del arte del “intercambio comercial”; *chrematistiké* como el arte de hacer dinero en vez del arte del abastecimiento, es decir, proveer en especies los productos necesarios para la subsistencia. En otro caso, la distorsión es palmaria: se pensó que *metadosis* se refería al intercambio o trueque cuando era obvio que significaba lo opuesto: “dar la propia parte”.

Desarrollaremos el punto en el siguiente orden:

Kapéliké denota gramaticalmente el arte del *kapelos*. El significado de *kapelos*, tal como lo empleaba Herodoto a mediados del siglo v, se había establecido ampliamente como cierta clase de comerciantes minoristas, especialmente de productos alimentarios; por ejemplo, el dueño de un puesto de comida, un vendedor de comestibles y alimentos ya elaborados, etcétera. Herodoto atribuyó la creación de monedas acuñadas al hecho de que los lidios se habían convertido en *kapeloi*. También cuenta que a Darío lo apodaban *kapelos*. Es posible que, durante su reinado, los almacenes militares hayan iniciado la práctica de vender alimentos al por menor.¹⁷ Finalmente, *kapelos* pasó a ser sinónimo de “timador, fraude, trampa”. Su significado peyorativo era, por cierto, congénito.

Desafortunadamente, esto no basta para esclarecer el significado de la palabra aristotélica *kapéliké*. El sufijo *iké* denota “arte de” y, por tanto, *kapéliké* significa el arte del *kapelos*. En realidad, esa palabra no estaba en uso. El diccionario la menciona solo en un caso (además de Aristóteles) y en ese caso designa, como era dable esperar, “el arte de comerciar al menudeo”. ¿Cómo, entonces, Aristóteles llegó a utilizarla como el título de un tema de primera magnitud, de ninguna manera restringido al comercio minorista, esto es, el intercambio comercial? Pues ese, y no otro, constituye, sin lugar a dudas, el tema de su discurso.

La respuesta no es difícil de encontrar. En su apasionada diatriba contra el comercio lucrativo, Aristóteles estaba usando *kapéliké* con una connotación irónica. El intercambio comercial no era, por cierto, ni el comercio informal de los vendedores ambulantes ni el comercio al por menor; y sea lo que fuere, merecía denominarse con alguna forma o variante de *emporía*, que era el nombre usual del comercio marítimo, junto con cualquier otra forma de comercio en gran escala o al por mayor. Cuando Aristóteles se refería específicamente a los diversos tipos de comercio marítimo, recurría a *emporía* en el sentido habitual del término. ¿Por qué, entonces, no hizo lo mismo en el principal análisis teórico del tema en lugar de utilizar un vocablo recién acuñado y con una connotación peyorativa?

17 Seudo-Aristóteles, *Economía* II, 1353a 24-28.

A Aristóteles le gustaba inventar palabras y su sentido del humor era digno de un Bernard Shaw. La figura del *kapelos* fue un éxito constante del teatro griego. En *Los acarnienses*, Aristófanes había convertido a su héroe en un *kapelos*, quien de ese modo se había ganado las solemnes alabanzas del coro, que lo laudaba como el principal filósofo de la época. Aristóteles quería transmitir a toda costa su absoluta indiferencia ante los *nouveaux riches* y las fuentes supuestamente esotéricas de su riqueza. El intercambio comercial no era ningún misterio. Finalmente, no se trataba de otra cosa que “buhonerismo” en gran escala.

Chrematistiké (crematística) fue deliberadamente empleado por Aristóteles en el sentido literal de proveer a las necesidades vitales del individuo y no en el sentido usual de “hacer dinero”. Laistner lo tradujo correctamente como “el arte del suministro”; Ernest Barker recordó en su comentario que el sentido original de *chrémata* no era “dinero”, sino los mismos bienes necesarios para la vida, una interpretación utilizada también por Defourny y por M.I. Finley en una disertación inédita. Desde el punto de vista lógico, era inevitable que Aristóteles enfatizara el significado no monetario de *chrémata*, pues él se atenía al postulado de la autarquía, que no tenía sentido fuera de una interpretación naturalista de la riqueza.

El error garrafal de traducir *metadosis* como “intercambio” en los tres pasajes cruciales de la *Política* y de la *Ética* cala todavía más hondo.¹⁸ En el caso de *metadosis*, Aristóteles mantuvo el significado común de la palabra y fueron los traductores quienes introdujeron una interpretación arbitraria. En una sociedad arcaica donde abundaban las festividades públicas, las fiestas de asalto y otros actos de ayuda mutua y de reciprocidad práctica, la palabra *metadosis* tenía una connotación operativa específica: en términos generales, significaba “dar una parte”, específicamente a un fondo común de alimentos, sea para una festividad religiosa, para una comida ceremonial o para cualquier otro emprendimiento público. Ese es el significado de *metadosis* que figura en el diccionario. Su etimología subraya el carácter unilateral de la operación de dar, contribuir o compartir. Sin embargo, resulta sorprendente que en la traducción de estos tres pasajes en los que Aristóteles insistía en derivar “intercambio” de *metadosis*, esta palabra se vertiera como “intercambio” o “trueque”, lo cual la convertía en su opuesto. Tal práctica fue sancionada por el principal diccionario, que consignaba *sub voce metadosis* aquellos tres pasajes cruciales como excepciones. La tergiversación del texto, claro y simple, es comprensible solo como una expresión del sesgo mercantil de los modernos traductores, quienes, en ese momento, eran incapaces de atenerse al significado del texto. Para ellos, el intercambio constituía una tendencia natural de los hombres y no requería de explicación alguna. Pero incluso en el caso de requerirla, no podía, ciertamente, haber surgido de *metadosis*, cuyo significado aceptado era

18 *Ibid.*, 1132a 2; *Política*, 1257a 24; 1280b 20.

“dar una parte”. En consecuencia, tradujeron *metadosis* como “intercambio” y de ese modo transformaron el enunciado de Aristóteles en un truismo vacío. Semejante error puso en peligro toda la estructura del pensamiento económico aristotélico en su punto fundamental. Al derivar “intercambio” de “dar la propia parte”, Aristóteles proporcionaba una conexión lógica entre su teoría de la economía en general y las cuestiones prácticas en debate. Recordemos que nuestro filósofo consideraba el intercambio comercial como una forma no natural de comercio; el comercio natural, por el contrario, no era lucrativo dado que simplemente mantenía la autosuficiencia. Para apoyar su tesis podía haber apelado al hecho de que el intercambio en especies –limitado a la cantidad requerida para mantener la autosuficiencia y solo a esa cantidad– todavía lo practicaban en gran escala algunos pueblos bárbaros a fin de obtener los productos necesarios para la vida, los cuales se canjeaban a equivalencias fijas que, según las circunstancias, a veces beneficiaban a unos y a veces a otros. Por consiguiente, derivar “intercambio” de *contribuir con la propia parte al fondo común de alimentos* fue el aglutinante que permitió unir una teoría económica basada en el postulado de la autosuficiencia de la comunidad con la distinción establecida entre comercio natural y no natural. Pero todo ello parecía tan ajeno a la mentalidad mercantil que los traductores optaron por tergiversar el texto y de ese modo perdieron finalmente el dominio del argumento. Tal vez la tesis más osada de Aristóteles, que aún hoy suscita el asombro de las mentes más racionales por la mera fuerza de su originalidad, se hallaba de esta manera reducida a un lugar común que, de haber tenido un significado bien definido, habría sido rechazada por él como una visión superficial de las fuerzas últimas sobre las cuales descansaba la *economía* humana.

Feudalismo primitivo y feudalismo de la decadencia (1950)*

Si bien el feudalismo en el sentido clásico, o el feudalismo propiamente dicho, es un fenómeno cuyo interés reside, sobre todo para nosotros, en el papel que desempeñó en la historia de nuestras propias civilizaciones, el feudalismo en el sentido amplio del término es más o menos universal, no restringido a un tipo de sociedad, ni siquiera a la sociedad civilizada.

En este último sentido, en cuanto institución universal, distinguiremos dos formas de feudalismo: una de ellas es una evolución progresiva, saludable, acaecida en la temprana sociedad y vinculada con sus expansiones territoriales; la otra se asocia a la disolución de los imperios. Denominaremos a la primera feudalismo primitivo y a la segunda, feudalismo de la decadencia. El feudalismo clásico (europeo) era, por consiguiente, una combinación de las dos. Una forma tan acabada de feudalismo es excepcional pues equivale a mucho más que un sistema institucional: se trata de un tipo de sociedad que incluye un sistema militar, político y económico de una clase específica. La existencia de un sistema social de esa índole fue una de las grandes características de la historia europea occidental. Pero aun cuando el sistema fuese excepcional, no por ello era único. Una de nuestras tareas consiste en explicar este raro acontecimiento. La respuesta reside, como dijimos, en el encuentro del feudalismo primitivo y el feudalismo de la decadencia. En otros casos en los que se da la misma coyuntura nos encontramos, de hecho, con una civilización similar a la del feudalismo occidental.

El feudalismo primitivo

En todo el mundo encontramos el feudalismo primitivo como una fase definida del desarrollo de una sociedad tribal en expansión. Está estrechamen-

* Versión original: "Primitive Feudalism and Feudalism of Decay" [1950], en George Dalton (ed.), *Development and Social Change. The Modernization of Village Communities*, Nueva York, Garden City, Natural History Press, 1971, pp. 141-147.

te relacionado con los requerimientos de un gobierno que rige una entidad territorial mayor bajo las condiciones de una economía "en especies". La expansión puede haber ocurrido mediante la intervención de extranjeros, como en el caso de la Polinesia y la Micronesia, donde una gran isla, habitada por diversas tribus, es unificada bajo un gobierno único; o a través de las tribus nativas que expanden su dominio a los territorios vecinos, como en África. Ello puede producirse, asimismo, por medio de pastores y reseros que se asientan pacíficamente en los intersticios de las comunidades de "labradores" y "cazadores", o lisa y llanamente por la conquista y el sometimiento (lo que, en el conjunto, es más raro). Pero cualquiera que sea el estímulo para unir los conglomerados de asentamientos, y cualquiera que sea la forma en que se extiende el gobierno político, el fenómeno está acompañado normalmente por 1) la aparición de un liderazgo y de algún grado de control central, y 2) la posesión exclusiva de la tierra y del ganado (lo que sea más escaso) por parte de los nuevos dirigentes. En realidad, la propiedad del ganado suele ser tanto la fuente como el símbolo de su superioridad. La única manera de hacer uso del ganado o de la tierra puede consistir en organizar el gobierno político de acuerdo con la economía, como en el caso del feudo, donde el vasallo pasa a ser propietario de ganado o tierra a cambio de la promesa de lealtad (principalmente de naturaleza militar).

Según cómo se integre el territorio mayor bajo un gobierno único, los vasallos pueden ser reclutados de distintas formas. Si la aristocracia extranjera se asienta pacíficamente, o la expansión en territorio extranjero es igualmente pacífica, los vasallos pueden pertenecer a la familia del clan o la tribu gobernante (como ocurría en Samoa o con los banyankole y sus feudos ganaderos), o bien se convierten en parientes (los trobriandeses, por ejemplo). Mas si la empresa es bélica, la banda del líder se recluta independientemente del parentesco o del clan y aparece entonces un nuevo tipo de vasallo: "el secuaz" del líder guerrero, a quien se recompensa con una asignación de tierras (una hacienda o una tenencia de tierras) en el territorio conquistado.

No obstante, los elementos son siempre bastante similares. La organización política se basa en la organización económica y ambas se encastran en un nuevo tipo de relación social. Incluso si el vasallo está emparentado con la raza dominante (en el caso de los banyankole), el lazo no es de sangre, sino de fidelidad personal o del cargo que se ocupa. En principio, la herencia del feudo es incompatible con el lazo feudal, y aun cuando el hijo herede el feudo, habitualmente se lo reasigna al cargo.

Es posible encontrar huellas de esta evolución en las primeras etapas entre los trobriandeses, allí los jefes kiritwina gozan de un prestigio superior y los lugareños les entregan batatas por propia iniciativa. El privilegio de la poligamia salva la brecha entre las tradiciones tribales igualitarias y la superioridad aristocrática de que disfrutaban los jefes.

Las obligaciones feudales están bastante desarrolladas en los samoanos, aunque con muchos remanentes de las formas anteriores. Los vasallos dependientes proporcionan la subsistencia al jefe, en tanto que los regalos tributarios se retribuyen, a su vez, con regalos (como en el caso de los trobriandeses). Si el jefe recibe más de lo que puede consumir, está obligado a dar una fiesta, y si ello supera su capacidad, la familia o la aldea lo ayudan (entre los manus, por ejemplo). De ese modo, el elemento relativo al señorío feudal está acreditado por tradiciones de reciprocidad.

En su *Anthropology* (1922), Goldenweiser describe que los baganda están pasando por un proceso de “desintegración del clan y su transformación en algo similar al feudalismo”. Y dice lo siguiente: “Lo que encontramos ahora es un sistema gentil en proceso de transmutación de un modelo más primitivo y estable a otro más compatible con el enorme incremento de la población y con las exigencias de un sistema político centralizado”.

Este feudalismo primitivo no es sino un desarrollo progresivo que contribuye a una mayor integración económica, a un mayor poder militar y al establecimiento de un gobierno (que contiene el germen de la ley y el de la justicia).

Feudalismo de la decadencia

El otro significado, por completo diferente, de feudalismo hace referencia a la disolución de un Estado unitario o imperio. El término empezó a utilizarse en la Francia del siglo XVIII, especialmente a raíz de la Revolución francesa. La *Légion d'Honneur* se estableció en 1802 y sus estatutos comprometían a todo usuario de la escarapela rosa a luchar contra cualquier intento de volver al feudalismo. Lo que ello significaba no era sino la supuesta fragmentación del país en territorios, poderes patrimoniales, aduanas regionales, descentralización del gobierno y la apropiación de los poderes públicos por individuos privados; en suma, la presunta ruptura de un imperio organizado en soberanías semiindependientes. En realidad, estas se asemejaban a la situación política de Alemania antes de las reformas napoleónicas, la cual consistía en varios miles de entidades soberanas o semisoberanas. El carácter feudal de la Europa política dio origen al término “feudalismo” toda vez que en la historia la descomposición del gobierno central mostraba síntomas similares de decadencia. Los criterios para determinar la existencia del feudalismo son los siguientes: los individuos privados se apoderan de las prerrogativas de la soberanía. La justicia, los gravámenes, las tasas de peaje, las aduanas, la acuñación de moneda y los cargos públicos pasan a manos de quienes antes estaban al servicio del gobierno central. La ley pública se disuelve en la ley privada. Esta es la inevitable consecuencia de la desintegración de un imperio. Para que el gobierno pueda continuar, deben mantenerse vigentes la policía, la seguridad militar, la ley y el orden, así como la vida económica; pero cuando

el gobierno central es incapaz de hacerlo, los derechos recaen, por devolución, en el potentado local de turno, quienquiera que sea este. Ello ocurrió en el llamado período “feudal” del antiguo Egipto, y no hay prácticamente ningún imperio oriental de la antigüedad que no haya pasado por una etapa “feudal”. En este sentido, el feudalismo es sinónimo de decadencia del gobierno central.

Feudalismo primitivo y feudalismo de la decadencia: un contraste

Vamos a extendernos un poco sobre el significado de los términos “feudalismo primitivo” y “feudalismo de la decadencia”.

El feudalismo, tal como lo conocemos en Europa occidental, fue el resultado de la interacción de dos componentes: el feudalismo primitivo de las tribus germanas expansionistas y el feudalismo de la decadencia que fue la consecuencia de la disolución del Imperio romano.

Comparemos y contrastemos brevemente ambos términos:

A. El feudalismo primitivo de las tribus germanas que se asentaron entremezcladas con la población romana de las provincias.

1. La institución nuclear más frecuente puede haber sido la banda bélica, el grupo de secuaces del líder guerrero. La organización de la banda implicaba:

a) O bien mantener a sus miembros en los cuarteles y proporcionarles alimentos, ropas, armas y un caballo, además de brindarles esparcimiento. Esta es la *provende*, del latín *prebenda*, esto es, los emolumentos en especies que se daban en los cuarteles.

b) O bien asentarlos fuera de los cuarteles, en cuyo caso se les otorgaba una tierra, a veces incluso con algunos pobladores, para que pudieran sustentarse ellos y sus caballos. En esa época, estos grupos eran principalmente poblaciones agrícolas utilizadas para el cultivo de la tierra, o al menos para supervisar el trabajo de los labradores.

2. La tierra era de suma importancia pues era una economía en especies, carente de comercio, de dinero y de mercados. La tierra sola bastaba para suministrar el sustento a una persona. Al mismo tiempo, ello significó la desaparición de la propiedad comunal de la tierra perteneciente al clan, en el caso de que aún existiese. En consecuencia, se extendió la propiedad privada de la tierra y se amplió la base de la “unidad familiar”.

3. Surgió un nuevo tipo de relación social. El servicio militar se vinculaba con la persona del adalid o líder guerrero y la tenencia de la tierra dependía no del estatus del individuo dentro del clan, sino de la relación personal con un jefe o líder.

De esta manera, la organización tribal se adapta para hacer frente a los problemas planteados por la extensión de la entidad política y por la necesidad de gobernar un nuevo territorio. Sin embargo, solo se adapta “hasta cierto punto”: “...un territorio demasiado extenso para las fuerzas de que disponían” (Bloch, 1931).

Lo que encontramos ahora [entre los bagandas] es un sistema de clan en el proceso de transmutación de un modelo más primitivo y estable a otro más compatible con el enorme incremento de la población y con las exigencias de un sistema político centralizado (Goldenweiser, 1922). “Los reinos bárbaros *no* podían manejar los mecanismos administrativos que habían heredado [...] las instituciones no se adecuaban a los inmensos reinos, cuyas necesidades y cuya superficie eran *totalmente* distintas de aquellas de las pequeñas tribus y ligas tribales de antaño” (Bloch, 1941).

Lo que llamamos *particularismo* feudal es simplemente la “*integración incompleta*” de las diversas partes del país en un Estado único (Hintze, sin fecha).

El reino bárbaro no representaba un gobierno independiente en gran escala, sino una casa a medio camino entre una torpe hospitalidad y una conquista igualmente dudosa. Los colonos a veces acometían, a veces pedían disculpas, sin saber a ciencia cierta cuál era más grande, si su desprecio o su secreta admiración por los nativos. Pues el entorno por el que circulaban era, en la mayoría de los casos, civilizado. Habitualmente se asentaban en la forma apacible de acantonamientos militares en tiempos de paz o, en ocasiones, con una expropiación radical de los terratenientes romanos en medio de una espantosa matanza. En este entorno encontraron, aún existentes:

- a) el sistema de la unidad familiar romana practicado en gran escala;
- b) mercados, comercio y el uso del dinero en lo que quedaba de las ciudades;
- c) una administración municipal supérstite y el incipiente funcionamiento de la Iglesia, mientras que en el centro del imperio habían dejado de funcionar.

B. En el feudalismo de la decadencia –el otro componente del desarrollo del feudalismo europeo occidental–, este entorno civilizado mostraba signos de una completa descomposición.

a) Políticamente, se había producido la desintegración territorial: la ruptura del gobierno en unidades provinciales.

b) Económicamente, se había vuelto a la economía en especies, con la consiguiente disminución gradual del comercio, los mercados y el dinero.

c) La reaparición de un lazo social que nos recuerda la sociedad tribal primitiva de la temprana Roma y que había sido desechado posteriormente, esto es, las relaciones entre patrón y cliente tal como habían existido en los tiempos de la República. Se trataba, en esencia, de un intercambio de fidelidad

(*fides*) por protección. Luego veremos de dónde surge esta gran necesidad de protección.

Intentaremos comparar y contrastar ahora ambos tipos de feudalismo: Había, por cierto, una semejanza entre la situación producto de los logros positivos de un feudalismo primitivo, progresivo [expansionista] y los resultados negativos de un desarrollo regresivo [descentralizador] que acompañó la desintegración de una civilización tan extensa como el Imperio romano. La similitud consiste en el rol desempeñado por a) una multiplicidad de unidades locales (particularismo), b) una economía en especies, y c) la aparición de un lazo personal de protección y lealtad.

El contraste entre el feudalismo primitivo y el feudalismo de la decadencia se centra en lo siguiente:

1. En su crecimiento, la sociedad tribal se enfrenta solo con problemas que son, por así decirlo, creados por ella misma. Según escribió Marx en una ocasión, las sociedades humanas se plantean, por regla general, solo aquellos problemas que son capaces de resolver. Ello normalmente es cierto. La sociedad tribal se ve obligada a enfrentar únicamente problemas territoriales solo en la medida en que el territorio ha sido colonizado, conquistado o, de alguna otra manera, ya puesto bajo control.

2. Por lo general, se está moviendo en un territorio con una cultura *material inferior*, la cual, por ese motivo, es incapaz de resistirse a la incursión o incluso la recibe con beneplácito. Tal es el caso de los pastores y reseros que se mueven en los intersticios de los grupos de agricultores o cazadores, tan frecuente en África, o de las razas superiores de navegantes, quienes llegan a islas pobladas por nativos con menos habilidad y experiencia organizativa, como fue a menudo en la Polinesia y Micronesia.

Se infiere, pues, que el problema enfrentado por la organización tribal es cómo gobernar una gran expansión del territorio. Esto los compele a crear nuevos medios de integración administrativa y económica, basados principalmente en la localización de ambas. Normalmente el enfeudamiento del ganado o, más tarde, de la tierra ofrece la solución.

En el feudalismo de la decadencia se dan, desde luego, circunstancias *opuestas*:

1. La organización tribal se ve obligada a afrontar una *súbita* y gran expansión de las funciones gubernamentales, las que deben cumplirse o perecer. Las fronteras no se establecen por el impulso que llevó a la tribu al nuevo territorio, sino por los límites preexistentes de dichos territorios.

2. Se encuentra en vigencia una cultura material e intelectual *superior*, no inferior.

3. La *tasa desigual de desintegración* da origen a un grave problema de inseguridad. Pues los medios permanentes de comunicación y los indestructibles caminos sobreviven durante centurias a la decadencia del gobierno y la economía. La distancia, que es el gran obstáculo para la ley y el orden, no ofrece obstáculo alguno para el asaltante, el merodeador, el pirata, el vecino belicoso. En un lapso de semanas, las partidas armadas cubren cientos de millas; y en un lapso de días pueden ocurrir saqueos, robos, incursiones violentas por parte de las poblaciones adyacentes. *La gravísima inseguridad de la vida es el resultado de la combinación de la decadencia de la ley y el orden en un gran territorio, en tanto que los medios de comunicación [facilitan] el accionar de las fuerzas de la ilegalidad y el desorden.* (Algo parecido, aunque en pequeña escala, experimentó este país [Estados Unidos] en la década de 1920, cuando, durante un corto tiempo, las bandas de maleantes y los negocios sucios utilizaron medios modernos para fines delictivos; y a escala mundial en la actualidad, los medios de comunicación no han dejado de evolucionar en un planeta en el que la ley y el gobierno están perdiendo gran parte de su potestad).

El feudalismo clásico de la Edad Media fue el resultado de esta evolución [dual].

Marxismo e historia económica (comentario a Maurice Dobb) (1947)*

Sería sin duda un insólito historiador de la economía quien se atreviese a negar que el marxismo ha contribuido positivamente a su ciencia en el pasado. La validez de esta afirmación podría someterse a prueba en la actualidad mediante el representativo trabajo de un economista de Cambridge de orientación marxista, tal como el autor mismo desea que se refieran a él. Pues, para ser breve, se desvía del marxismo en la dirección contraria. Sostiene sus puntos débiles mientras pone en peligro sus valiosas contribuciones.

El señor Dobb ofrece sus disculpas en el prefacio por haber emprendido un trabajo que, según él, está fuera del ámbito del análisis económico. Ninguna disculpa es necesaria. El señor Dobb ha escrito un volumen erudito y original sobre la decadencia del feudalismo, el mercantilismo, la revolución industrial y el siglo XIX, además del período de entreguerras: en suma, la historia completa del capitalismo de Occidente, además del Plan Marshall. La presentación es clara y equilibrada desde el principio hasta el final. Los problemas centrales de aproximadamente cinco siglos se analizan en minuciosos ensayos. Abundan las interpretaciones estimulantes y los comentarios sorprendentes. Y aunque el trabajo representa una colección de estudios que, como dice el señor Dobb, se fueron acumulando de manera discontinua durante un período de veinte años, el autor ha logrado, sin embargo, mantener la unidad esencial de su argumento: Dobb ofrece una teoría de la explotación del feudalismo y del capitalismo en todas las etapas de su desarrollo. Esto es todo cuanto se debía esperar, pues la teoría del valor trabajo, la teoría del “plustrabajo” y la teoría de la explotación van de la mano.

La característica más innovadora de su obra radica en el mecanismo de explotación sugerido, que implica introducir el concepto de mercado de trabajo en la economía precapitalista. En el capítulo introductorio se anuncia: “En los

* Versión original: “Book Review: Studies in the Development of Capitalism. By Maurice H. Dobb. New York: International Publishers Company, 1947, 396 p.”, en *Journal of Economic History*, 1947, pp. 206-207. [En la subsección de reseñas de libros, bajo el título “Marxist Economic Thought”].

capítulos siguientes, la influencia ejercida por las condiciones cambiantes del mercado de trabajo será, correcta o incorrectamente, un tema recurrente” (p. 23). Que un intento de extender el ámbito de las leyes del mercado a las economías sin mercado provenga del lado marxista es, sin duda, asombroso. Una tesis de esa índole equivale a revertir la noción de que ningún mecanismo de oferta-demanda-precio puede ser efectivo fuera de un sistema de mercado, una posición compartida por la escuela institucionalista de la historia económica desde de la crítica de Richard Jones a David Ricardo.

La mayor parte del libro de Dobb consiste en ejemplos cuyo propósito no es sino poner de manifiesto la fecundidad de su tesis. Se sabe que el feudalismo se desplazó del siervo o semiesclavo al trabajador asalariado, aunque en ocasiones regresara a la servidumbre. Mas el señor Dobb reduce estos desplazamientos a una mera función de los altibajos de la oferta laboral utilizando la siguiente fórmula: de la oferta depende el precio; del precio de la fuerza de trabajo depende la existencia del “plustrabajo”; de la cantidad del plustrabajo depende el margen de explotación. En cuanto a la acumulación de capital por parte de la *bourgeoisie* emergente, el señor Dobb procura demostrar cómo el capital burgués podría haberse acumulado sin infringir las leyes del mercado. Esto, afirma con razón, parece imposible, dado que ahorrar de los ingresos hubiera sido contraproducente. Porque los intentos de la *bourgeoisie* para adquirir ciertos tipos de propiedad –por ejemplo, la tierra– habrían producido una presión al alza en el valor de ese objeto en particular. Y su posterior tentativa de deshacerse de la tierra a fin de invertir en la industria habría producido una baja de su valor en su detrimento. Solamente mediante un *doble* acto de intercambio, insiste Dobb, podría la *bourgeoisie* haber adquirido una parte considerable de la riqueza total de la comunidad sin vulnerar las leyes del mercado. Ahora bien, para que se produzca un “incremento en el valor del capital” en gran escala, deben darse circunstancias muy especiales, y darse *doblemente*, esto es, tanto en la compra como en la venta. Tales circunstancias fueron, nos sugiere, la desintegración del feudalismo, por un lado, y la desposesión de una clase sustancial de propietarios, por la otra. La primera hizo posible adquirir tierras en términos favorables; la segunda permitió invertir el incremento en el valor del capital en mano de obra barata. De ese modo, la batalla histórica de la burguesía, ganada por medios lícitos y sucios (*fair and foul*) aparece en la obra de Dobb reducida a la interacción de dos situaciones muy especiales del mercado.

Un uso aún más amplio de la nueva teoría de la oferta laboral es hecho en lo tocante al llamado “intervencionismo”. La escasez de oferta laboral, opina el señor Dobb, condujo a la “intervención del Estado” en la Inglaterra del siglo xiv, en la Francia del siglo xvii y en la Italia y la Alemania del siglo xx. Toda vez que la oferta laboral escaseaba, la intervención del Estado fortalecía la explotación capitalista. (Dicho sea de paso, al señor Dobb le resulta difícil

conciliar esta tesis con los miles de desempleados sobre cuyos hombros Hitler llegó al poder en calidad de superintervencionista). Por cierto, esta regla también opera a la inversa: en el siglo XIX, la superabundancia de mano de obra en Inglaterra condujo a la no intervención, es decir, a la política del *laissez faire*. Así, desde el Estatuto de los Trabajadores, en 1351, hasta el fascismo de la década de 1930, rigió una y la misma ley.

Los representantes no marxistas de los métodos institucionalistas de la historia económica pensarán sin duda alguna que con este libro el marxismo abandona su lugar tradicional en el ala izquierda. Y opinarán que el señor Dobb conserva lo malo y desecha lo bueno del marxismo. En lugar de aflojar su dependencia de ortodoxias económicas tales como la teoría del valor-trabajo, se distancia de su percepción crítica fundamental: la naturaleza históricamente limitada de la organización del mercado. Adherentes al institucionalismo representados por Cunningham, Weber y Pirenne bien pueden sentirse decepcionados, pues el enemigo ha recibido ayuda y consuelo de los sectores más imprevisibles. Gracias a la sugerencia de Dobb de aceptar la “oferta y la demanda”, además de la “intervención” como categorías dominantes en las economías sin mercados, Mises y Hayek se anotaron varios tantos a su favor y, en definitiva, lograron que sus ideas tuvieran un éxito sorprendente.

Comerciantes y comercio (1951)*

I. Definiciones operativas e institucionales

El comercio, definido operativamente, es un método para adquirir bienes no disponibles en el lugar.¹ A veces es algo externo al grupo, semejante a las actividades que tendemos a asociar con esferas muy diferentes de la vida, tales como la caza, las expediciones o las incursiones piratas. En cualquiera de estos casos, el objetivo consiste en adquirir y transportar bienes situados a distancia. Lo que distingue al comercio de esas actividades es la bilateralidad, la cual garantiza, además, su carácter pacífico, ausente en las búsquedas de botín y en los saqueos.

Desde el punto de vista institucional y en condiciones primitivas estables, el comercio es –al igual que la caza, las expediciones o los saqueos– una actividad grupal organizada. Se centra en la reunión de grupos pertenecientes a distintas comunidades, uno de cuyos propósitos consiste en el intercambio de bienes. Como es sabido, dichas reuniones no producen tasas de cambio, sino que, por el contrario, las presuponen. No cuentan aquí la ganancia individual ni los comerciantes individuales, ya sea que el jefe o el rey actúen en nombre de la comunidad tras recolectar los bienes “de exportación”, ya sea que numerosos individuos se encuentren con sus contrapartes en la playa. En ambos casos, se entrelazan elementos rituales o ceremoniales en los procedimientos, los que siempre tienen alguna connotación política o social.

* Versión original: “Traders and Trade”, en Harry W. Pearson (ed.), *Karl Polanyi. The Livelihood of Man*, Nueva York, Academic Press, 1977, pp. 81-96. [El borrador manuscrito data de marzo de 1951].

1 Una versión ligeramente distinta de este capítulo, editada por George Dalton, aparece en Jeremy Sabloff y C.C Lamberg-Karlovsky (eds.), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975, capítulo 3. En ese libro se incluye un ensayo analítico de George Dalton, “Karl Polanyi’s Analysis of Long Distance Trade and his Wider Paradigm”.

En las sociedades primitivas resulta fácil distinguir qué comunidad participa activamente en el intercambio y cuál lo hace pasivamente. A menos que el intercambio se efectúe en un sitio neutral, una de las partes es el visitante y la otra el anfitrión. El primero transporta los bienes, toma la iniciativa y asume el riesgo correspondiente, en tanto que el segundo se limita a responder a la ocasión. Normalmente los roles son intercambiables. Más adelante, en condiciones arcaicas, la distinción puede evolucionar y derivar en una marcada diferencia entre el intercambio activo y el intercambio pasivo que abarca la organización total del comercio.

Aunque pueda parecer exagerado decir que el factor crucial del comercio es la “adquisición de bienes situados a distancia”, ello nos sirve, entre otras cosas, para destacar el rol determinante desempeñado por el interés adquisitivo o importador en la historia del comercio. Tal como vimos, ello incluye nada menos que los dos métodos alternativos para satisfacer este interés, vale decir, los métodos pacíficos versus los coercitivos, alternativas que pueden afectar la estructura total del Estado así como sus modos de actuar en la historia.

Las distintas fases en la historia de las civilizaciones nómades, tales como los mongoles y los árabes, ilustran el punto. Cabe establecer aquí una distinción entre, por un lado, la combinación en pequeña escala de saqueo y comercio, tal como se observa en ciertos griegos homéricos, en los fenicios o en los beduinos del Antiguo Testamento y, por el otro, la forma menos obvia, pero con mayores consecuencias, con que se satisfizo el interés de los grandes imperios, a veces valiéndose de métodos militares, a veces de métodos transaccionales para adquirir bienes situados a distancia, alternativas cuyos cambiantes requerimientos configuraron de manera decisiva sus políticas interna y externa. El factor constante subyacente residía en el interés adquisitivo o importador hacia los productos de los vecinos asentados o, dicho de otra manera, su dependencia de ciertos “bienes básicos” y hasta de ciertos “bienes suntuarios” de sus vecinos. Pertenecían al primer grupo los artículos textiles y del hogar, en tanto que el oro y los esclavos, las piedras preciosas, los atavíos de seda y de cuero, los cosméticos y los adornos pertenecían al segundo grupo. La distinción era, ciertamente, más sutil de lo que se piensa, pues lo que solemos llamar lujo no era sino las necesidades de los ricos y poderosos, cuyo interés por importar determinó la política económica exterior.

La adquisición de bienes por parte de los fundadores de imperios nómades pudo haber sucedido de diversas maneras: 1) mediante incursiones meramente predatorias que iban desde ataques ocasionales hasta conquistas permanentes; 2) promoviendo el comercio pasivo; 3) combinando las guerras predatorias con el comercio pasivo; 4) desarrollando el comercio activo.

En cada caso, el carácter del “imperio” tendía, no obstante, a ser distinto. Las expediciones meramente depredadoras, cualquiera sea su escala, no requieren más que un pseudoimperio, tal como aquel del que se jactaban los ávaros o los

hunos de Atila. Pero un imperio de pleno derecho como el de Gengis Khan y sus sucesores, que contenía vastas rutas comerciales, basaba sus importaciones en un intercambio pasivo organizado a enorme escala. El poder militar constituía una mera herramienta del comercio que vigilaba las rutas de las caravanas, aseguraba la llegada de los bienes al mercado y obligaba a los vecinos asentados a permitir el acceso a sus bienes a todos los que comerciaban al servicio del imperio. Se creó así una red de albergues para mercaderes extranjeros y un servicio postal transcontinental controlado por el imperio cuya finalidad no era sino aumentar la riqueza del reino a través de un volumen cada vez más creciente de importaciones. El resultado de todo ello fue un enorme incremento en el comercio, negociado a lo largo de las infinitas rutas del imperio por una hueste de comerciantes y mercaderes de todas las nacionalidades, sin que ningún mongol participara activamente en ese intercambio. Cuando cayó la dinastía Yuan (mongol) en China, los jefes del clan fueron obligados a retornar a sus lugares de origen, y de ese modo el floreciente comercio pasivo del imperio de Gengis Khan cesó para siempre. Esta situación ofreció un ejemplo significativo de las alternativas en juego. Los fragmentos del imperio estepario de Gengis Khan se enzarzaron en una prolongada y cruenta guerra civil entre los señores feudales del oeste y los príncipes gengiskánidos del este. Finalmente triunfaron estos últimos y lograron imponerse a todos los khanatos por la siguiente razón: solo ellos podían ofrecer un poder central capaz de llevar a cabo la doble tarea de organizar alternadamente incursiones predatorias a los territorios vecinos y entablar relaciones comerciales con ellos. Según Vladimirtsov, para que cualquiera de estas dos empresas, el saqueo o el intercambio, tuviera éxito, se requería no solo una dirección central, sino también una “repartición” central del botín, en el primer caso, y de las mercancías importadas, en el segundo.² Aunque los mongoles nunca ejercieron el comercio activo, los imperios árabes, que comenzaron siendo clanes nómades con características muy similares a las de los mongoles, terminaron por desarrollar, gracias a sus tendencias más democráticas, un amplio estrato comercial que proporcionaba una gran variedad de importaciones a través del comercio activo sin necesidad de recurrir a métodos predatorios. Cabe conjeturar que en la aptitud para el comercio activo residía la innegable superioridad histórica de los imperios islámicos respecto de los más efímeros khanatos mongoles con su sistema de comercio pasivo.

II. Características institucionales del comercio

Tomando en cuenta que en las actividades comerciales algo debe ser transportado por alguien a través de una cierta distancia, y que este movimiento

² Boris Vladimirtsov, *The Life of Genghis Khan*, trad. al inglés por D.S. Mirsky. Boston y Nueva York, Houghton, Mifflin, 1930.

se efectúa en dos direcciones, es preciso que haya: 1) personal, 2) bienes, 3) transporte y 4) bilateralidad. Estas características institucionales permiten una clasificación según criterios sociológicos o tecnológicos o ambas cosas a la vez. De ello depende la pertinencia del siguiente análisis a la enorme variedad de formas y organizaciones comerciales en la historia.

A. Personal

1. *Factor* y *mercator*: el móvil del “estatus” y el móvil de la “ganancia”

Un comerciante puede “adquirir bienes situados a distancia” por motivos inherentes a la posición que ocupa en la sociedad, vinculados como norma con el cumplimiento del deber o el servicio público (móvil del estatus); o bien hacerlo por las ganancias que puede obtener mediante transacciones de compra y venta (móvil de la ganancia). El representante típico –aunque no el único– de la primera clase es el *factor* (agente comercial) y el de la segunda clase es el *mercator* (mercader).

Pese a sus múltiples y posibles combinaciones, el deber y la ganancia constituyen motivaciones primarias claramente distintas. Si el “móvil del estatus” se ve reforzado por el del beneficio material, este último generalmente no consiste en una ganancia obtenida en el intercambio, sino en dádivas provenientes del tesoro o de la renta de la tierra concedidas al comerciante por su amo o señor a modo de recompensa. De hecho, las ganancias transaccionales suelen ser sumas irrisorias que no se comparan con la riqueza con que el señor colma al agente hábil, arriesgado y exitoso en sus empresas. Por consiguiente, quien comercia movido por el deber y el honor se enriquece; en cambio, quien comercia por el vil afán de lucro continúa siendo pobre. Dicho sea de paso, esa es una de las razones por las que los móviles basados en la ganancia eran mal vistos en las sociedades arcaicas.

Es probable que, para los historiadores, la distinción entre el móvil del “estatus” y el móvil de la “ganancia” pierda gran parte de su relevancia debido a que la mayoría de las sociedades anteriores a la nuestra eran, hablando en sentido amplio, sociedades regidas por el estatus, en las que, al parecer, no había lugar para el comerciante pobre, motivado exclusivamente por la ganancia. Sin embargo, ello implicaría confundir dos funciones diferentes del “estatus”, según se refieran al origen o al contenido de los derechos y obligaciones. Aunque en una sociedad centrada en el estatus los derechos y obligaciones de todos los grupos están determinados por el nacimiento, por esa razón no es necesario que esos derechos y obligaciones sean en sí mismos de carácter honorífico. Se espera normalmente que los grupos de estatus superior actúen por móviles honoríficos tales como el deber, la obligación y el respeto a sí mismos; pero los grupos de estatus inferior pueden muy bien ser

alentados a ejercer ocupaciones lucrativas que son despreciadas y que apenas les confieren categoría humana. En la antigua Grecia, por ejemplo, el estatus del comerciante extranjero meteco ilustra el punto. Por el contrario, nuestras sociedades modernas, ya no regidas por el estatus, han estado familiarizadas durante siglos con la figura del comerciante no motivado por el lucro, es decir, el agente o *factor* que negociaba para favorecer a su empresa, y no a sí mismo, y para quien el éxito significaba el ascenso y no la ganancia.

Ninguna de estas cuestiones afecta, sin embargo, la distinción básica entre agente y mercader. Este último ejerce el comercio motivado por las ganancias que espera obtener de la transacción. El primero, en cambio, lo hace como parte de sus deberes y obligaciones generales.

2. Clases alta, baja y “media”: niveles de vida

El lugar ocupado por el comerciante en la escala de los niveles de vida no solo ha sido muy diferente en distintas sociedades, sino incluso en la misma sociedad en diferentes épocas. En algunos casos, la situación se complica por la existencia simultánea de más de un estrato de la población dedicada al comercio.

En la sociedad arcaica, el jefe o rey y su entorno inmediato son los únicos habilitados para comerciar, esto es, para dar comienzo a las empresas más o menos bélicas y diplomáticas destinadas a la “adquisición de bienes situados a distancia”. Tanto el comercio por tratado cuanto el comercio pirata, se los practique separada o conjuntamente, pertenecen a la esfera gubernamental. El rey –al igual que Mentos, el legendario monarca de los tafianos– puede conducir personalmente la empresa o solo supervisar su ejecución, tal como al parecer hizo Argesilao, el auténtico rey de la Cirenaica. Pero el comercio del jefe o del rey de ningún modo implica la actividad personal del soberano, quien en la práctica debe emplear a cientos y hasta miles de comerciantes en calidad de agentes o de “mercaderes del rey” para que se ocupen del comercio en su nombre. Algunos de ellos pueden ser miembros de la familia real; otros son príncipes y gobernantes que poseen fortalezas, castillos, vastos latifundios; y están aquellos que solo cuentan como personajes de la corte, quienes gozan de los ingresos provenientes de las donaciones reales o, con mucha más frecuencia, del privilegio de participar en los beneficios comerciales del sindicato real. En todos los casos, “los mercaderes del rey” se encuentran al mismo nivel que los generales del ejército, los gobernadores civiles y otros altos funcionarios entre los grandes del país.

En las sociedades de tipo rural tales como la antigua Grecia luego del siglo VII a. C. o Roma después de la monarquía, el comercio a cargo del rey o del príncipe llega a su fin. El comercio exterior o bien se discontinúa (en el caso de Roma), o bien se reduce al comercio pasivo. En la Grecia del siglo VI a. C.

se menciona a Solón como mercader y, por cierto, cabe suponer que tanto los pisistrátidas cuanto los alcmeónidas han participado, al menos incidentalmente, en empresas comerciales extranjeras en gran escala. Pero estas no eran sino excepciones. Solón mismo dio por sentado que Atenas dependía, básicamente, de los mercaderes de trigo foráneos para su provisión de alimentos. En Israel, las regiones situadas en el interior promovieron este tipo de comercio durante el reinado de David, el cual alcanzó un nivel considerable con Salomón, pero tras el desmembramiento del Imperio Unido pasaron a ser totalmente dependientes del comercio pasivo. De los tres pueblos, solo Grecia produjo comerciantes de clase baja: los *kapeloi* (minoristas locales de alimentos) y la clase meteca de los *naukleroi* (capitanes de barcos mercantes). Y ninguno de ellos logró ascender a la clase media. Esta clase, tan idealizada por Aristóteles bajo ese nombre, era una clase terrateniente, de ningún modo comercial.

La clase media comercial decimonónica no es sino un producto tardío del desarrollo de Occidente. La sociedad urbana medieval estaba compuesta por una clase alta mercantil, privilegiada, de burgueses, y por un amplio estrato de artesanos y comerciantes que conformaban el pueblo. Ambos estamentos constituían la comunidad urbana por encima de la cual se hallaba la clase terrateniente de los campos señoriales. Incluso en la Inglaterra del siglo VIII, la sociedad comercial más avanzada de Occidente en esa época, el próspero mercader burgués ingresó en la clase terrateniente y dejó atrás al “tendero”, situado en los peldaños inferiores de la escala social. Solo en virtud de la ley de reforma electoral de 1832, la clase media comercial pudo gozar de una posición de prestigio en Inglaterra.

La antigüedad no conoció ningún tipo de comerciante diferente de aquellos que pertenecían a la clase alta o a la clase baja. Los primeros se relacionaban con el soberano o con el gobierno; los otros dependían de las labores manuales para ganarse el sustento. Este hecho es de enorme importancia para comprender las formas y la organización del comercio en los tiempos antiguos.

3. Tamkarum, metecos y extranjeros: los tipos de comerciantes en el mundo arcaico

Los comerciantes típicos de la antigüedad eran los tamkarum, los metecos y los extranjeros. Los tamkarum dominaron la escena mesopotámica desde los comienzos sumerios hasta la aparición del Islam, es decir, durante unos 3000 años. También en el valle del Nilo y en el reino africano de Dahomey solo se conocía este tipo de mercader. El comerciante meteco alcanzó por primera vez notoriedad histórica en Atenas y, con el helenismo, creció hasta convertirse en el prototipo del mercader de clase baja desde el valle del Nilo hasta las Columnas de Hércules. De hecho, la clase burguesa mercantil de Europa occidental tuvo su origen en una población flotante de mercaderes

humildes, quienes en este caso comerciaban por tierra y no por mar. El tercer tipo de comerciante, el extranjero, es ciertamente ubicuo. Es el forastero, el portador del “comercio pasivo”. No “pertenece” a la comunidad y no goza siquiera del semiestatus de residente foráneo, sino que es miembro de una comunidad por completo diferente. En las grandes civilizaciones de Oriente y de África, la principal figura de la vida comercial era el tamkarum; en la helénica era el meteco, pero ambas civilizaciones contaban con un escaso número de extranjeros. Solo contra este telón de fondo deliberada y excesivamente simplificado –que es preciso modificar en gran medida para reflejar la enorme variedad de configuraciones– es posible esbozar con claridad la verdadera naturaleza del comercio en la antigüedad.

El tamkarum, quien pertenecía al tipo del agente o *factor*, obtenía ese rango por herencia o por designación del rey, del templo o del “grande”. En su condición de tamkarum poseía un estatus que implicaba privilegios y deberes. Entre sus obligaciones figuraban las tareas relativas al traslado de mercancías, que iban desde el mero transporte hasta la organización de caravanas o fletes, además de negociar, recolectar información, actuar como diplomático, arreglar, regatear y cerrar tratos relacionados con el comercio a larga distancia. También podía servir de mediador, subastador; custodia de depósitos monetarios; agente de pago, préstamos y adelantos oficiales, y de letrado público. Su sustento no dependía de la transacción comercial en curso pues estaba asegurado por el ingreso correspondiente a su estatus, que se le entregaba principalmente a través de la donación de tierras, o al menos por el derecho a recibir una manutención, acorde con su jerarquía, de las reservas del soberano o del templo. Si su ingreso se derivaba de algún privilegio comercial específico, como en Dahomey, las transacciones mediante las cuales convertía tal privilegio en riqueza estaban institucionalmente separadas de las transacciones hechas en calidad de tamkarum. En los lugares donde existían guildas o corporaciones, a las que los feriantes o comerciantes pertenecían por estatus, estas cuestiones se institucionalizaban en gran medida mediante el sistema de guildas.

El tipo meteco de comerciante es un residente extranjero y suele provenir de una población flotante de personas desplazadas: habitantes de pueblos desmembrados, refugiados políticos, exiliados, delincuentes y esclavos fugitivos o mercenarios sin empleo. Su ocupación consiste en comerciar al menudeo, capitanear embarcaciones pequeñas y puede actuar como cambista o prestamista con un puesto en la plaza del mercado.

Los metecos atenienses, una población principalmente portuaria, a veces eran artesanos o artífices, aunque con mucha más frecuencia se dedicaban al comercio y procuraban ganarse la vida con los beneficios obtenidos mediante la compra y venta de mercancías. Además de ser comerciante y estar a cargo del transporte marítimo, el meteco también oficiaba de “banquero”, la humilde

ocupación de examinar y cambiar monedas detrás de un banco en la plaza del mercado. La comisión que recibía como cambista estaba regulada por la autoridad pública; como comerciante de granos se hallaba bajo una estricta supervisión; y como capitán de naves mercantes debía cumplir con un gran número de restricciones comerciales que limitaban sus ganancias. En términos generales, era libre de negociar a su antojo pues el afán de lucro se consideraba un móvil apropiado para su baja condición social. Su vida era sacrificada y monótona, agravada por el agotamiento físico producto de su exposición a las vicisitudes propias del mar. Sin embargo, no esperaba obtener riquezas en recompensa pues le estaba prohibido poseer tierras o una casa. Tampoco le era posible sacar una hipoteca y, en consecuencia, no podía tener propiedad alguna que se considerara un bien inmueble. Había, desde luego, un reducido número de metecos que lograban acumular una considerable cantidad de dinero, mas ello no incidía en su nivel de vida. Dado que les estaba vedada la posesión de tierras y casas, no podían, por ejemplo, criar caballos, dar fiestas o construir mansiones. Aun los pocos metecos ricos llevaban una vida carente de todo brillo y atractivo.

4. Pueblos comerciantes

No todas las comunidades que practican el comercio conocen los comerciantes profesionales. Una comunidad puede comerciar colectivamente; otra, contar con comerciantes profesionales y considerarlos miembros de una clase social específica; e incluso unas pocas sociedades hacen del comercio activo la ocupación principal del grueso de la población. A estas últimas las denominaremos aquí pueblos comerciantes.

Evidentemente, la existencia del comercio no presupone la existencia de comerciantes, y aun donde hay comerciantes profesionales, su relación con la comunidad en su conjunto puede ser muy diferente en distintos tipos de sociedad.

Tal como vimos, en las sociedades primitivas el comercio es, por lo general, una tarea colectiva a cargo del jefe o bien llevada a cabo a través de la participación de los miembros. En este último caso, el objetivo se cumple igualmente, sea mediante reuniones masivas con los asociados comerciales realizadas en la playa, sea por la costumbre popular de llevar alimentos locales o artículos manufacturados a una isla vecina. Por consiguiente, cabe afirmar que en las sociedades primitivas no se encuentra a nadie que se especialice en las profesiones de comerciante o mercader.

Es en las sociedades arcaicas en las que el comerciante hace su aparición. Ya hemos establecido en este contexto una distinción entre las sociedades de tipo agrario y los imperios, y con respecto a estos últimos, entre los imperios nómades y los imperios de regadío. En las sociedades de tipo agrario, la casa

real puede emplear a un grupo de comerciantes que normalmente desaparecen cuando cae la monarquía, tal como ocurrió, probablemente, en la temprana Roma y tras el período de las tiranías en la Antigua Grecia. En los imperios de regadío se le confiere al *tamkarum* el derecho de estatus. En el imperio nómada de los mongoles, el comercio era exclusivamente pasivo y no había allí ninguna clase social compuesta por comerciantes o mercaderes, como tampoco la hubo en los tempranos imperios nómades de los bereberes y de los árabes en África.

Los pueblos comerciantes difieren ampliamente de cuantos acabamos de mencionar pues para ellos el comercio constituye una fuente de sustento colectivo. Asimismo, difieren entre sí en un importante aspecto: los pueblos comerciantes propiamente dichos, como podemos denominarlos, dependen exclusivamente para su sustento del comercio, del cual participa, directa o indirectamente, toda la población. En el caso de los otros –un grupo mucho más numeroso–, el comercio es solo *una* de las ocupaciones en las que interviene, de vez en cuando, una parte considerable de la población, viajando al extranjero con el objeto de transportar bienes durante períodos más cortos o más largos.

Entre los pueblos comerciantes propiamente dichos figuran los fenicios, los habitantes de Rodas y los vikingos occidentales, quienes comerciaban por mar; los beduinos y los tuareg del desierto; los vikingos orientales y los kede del Níger, cuyas rutas eran fluviales. Entre los que comerciaban solo periódicamente se encuentran los hausa, los duala, los mandingo, en África occidental; el pueblo malayo y también pueblos migrantes tales como los armenios y los judíos.

B. Los bienes

La decisión de adquirir y traer bienes situados a distancia depende, lógicamente, de la urgencia de poseer dichos bienes y de la dificultad de comprarlos y transportarlos. Más aún, la urgencia debe ser experimentada por quienes cuentan con los medios políticos y técnicos para organizar la aventura comercial con eficacia. La decisión de adquirir un tipo de bienes situados a una distancia y en una región específicas se toma, necesariamente, en circunstancias concretas distintas de aquellas en las que se adquiriría otro tipo de mercancías en una región diferente. Por esta razón, el comercio arcaico es, principalmente, una actividad discontinua, restringida a emprendimientos puntuales que no llegan a convertirse en una empresa privada permanente. La *societas* romana y posteriormente la *commenda*, por ejemplo, fueron asociaciones comerciales limitadas a un único emprendimiento. No se conocen asociaciones comerciales permanentes anteriores a los tiempos modernos. Las aventuras comerciales arcaicas difieren, pues, según el tipo de bienes que serán adquiridos y trans-

portados, y constituyen ramas separadas del comercio, cada una de ellas con métodos operativos y una organización particulares.

Todo ello puede parecer demasiado obvio para merecer un comentario. Sin embargo, es útil recordar estos hechos si queremos interpretar correctamente las peculiares características del comercio en ausencia de mercados. Aquí no existe nada parecido al “comercio en general”. Todo comercio es originalmente específico, de acuerdo con los bienes involucrados. Una cosa es transportar ganado y esclavos, los cuales, por así decirlo, viajan por sus propios medios, y otra muy distinta es transportar rocas o troncos enormes a lo largo de cientos de millas de campos sin carreteras. En algunos casos, se compraban mulas, caballos u ovejas junto con sus jinetes o pastores, lo que creaba un problema social de considerable complejidad.

La especificidad del comercio arcaico se incrementa, habitualmente, por la necesidad de adquirir bienes importados a cambio de aquellos pasibles de ser exportados, pues en las condiciones inherentes a la ausencia de mercados, las importaciones y exportaciones también tienden a caer bajo diferentes regímenes administrativos. El proceso de reunir los bienes que serán exportados se halla, con frecuencia, totalmente separado del proceso que permite la “repartición” de los bienes importados. El primero es una cuestión de tributo, aplicación de impuestos, donaciones feudales o cualquiera sea la designación bajo la cual fluyen los bienes hacia el centro, mientras que la “repartición” puede descender en una cascada jerárquica según modalidades muy diferentes. La Rusia de Kiev exportaba pieles, lino y miel recogidos por el príncipe y los boyardos como tributo de sus súbditos; e “importaba” finísimas sedas, telas, alhajas y ropas suntuosas provenientes de Bizancio. En el Imperio romano, los alimentos y otros artículos de primera necesidad que fluían desde las provincias hasta la capital en calidad de *annona* representaban una “importación” exenta de pago, de carácter puramente político. En este caso, las provincias mismas tenían que recoger primero las importaciones antes de poder embarcarlas para Roma. Mil quinientos años más tarde, el comercio de las compañías privilegiadas de Europa, que operaban en África y en las Indias orientales y occidentales, circulaba principalmente por canales determinados según la forma en que los príncipes o los europeos mismos recogían los bienes tributarios de los nativos a fin de exportarlos a Europa.

C. El transporte

El mercado es un nivelador tanto con respecto al transporte cuanto con respecto a los bienes. Anula todas las diferencias, pues aquello que la naturaleza hizo diverso, el mercado lo hace homogéneo. Incluso desaparece la diferencia entre los bienes y su transporte, dado que ambos pueden comprarse

y venderse en el mercado: uno en el mercado de productos, el otro en el mercado de fletes. En los dos casos hay oferta, demanda y precios que se forman de la misma manera. Los diversos tipos de servicios de transporte tienen un denominador común con los diversos bienes en términos de costos, el *caput mortuum* de la alquimia del mercado.

Ahora bien, tal homogeneidad contribuye a la buena teoría económica, pero también a la mala historia económica, dado que las distinciones sustantivas que desaparecen en el mercado constituyen la materia misma de la historia. Las distintas clases de bienes, tal como vimos, generaron ramas específicas del comercio en los tiempos arcaicos. Los bienes comercializados pueden resultar necesarios para personas de distinta condición jerárquica, cuyos intereses se expresan a través de diferentes canales, que disponen de diferentes medios para lograr sus fines y que, por consiguiente, desarrollan tipos de comercio cuya organización no tiene casi nada en común. Ignorar las diferencias entre los bienes que pueden moverse, como los esclavos y el ganado, y aquellos que no pueden hacerlo, como las piedras y los troncos de árbol, tornaría ininteligible la historia temprana del comercio.

En lo referente al transporte –esto es, acarrear bienes a distancia–, las rutas transitadas y los medios y modos de acarreo tienen una importancia no menos decisiva. Y aquí, como ocurre en el caso de los bienes, los factores geográficos y tecnológicos se entrelazan con la estructura social. La organización del comercio debe ser capaz de lidiar con los peligros y obstáculos provocados por la naturaleza o por el hombre. En los viajes marítimos, por ejemplo, se utilizó un tipo de navío apto para defenderse contra los riesgos de la naturaleza y de la guerra. El desarrollo de la nave de guerra, al margen de los barcos mercantes que habían servido tanto para fines pacíficos como para fines bélicos, llegó comparativamente tarde. Vista desde este ángulo, la tripulación de una embarcación de guerra no es sino una variante de la tripulación de un “barco mercante”. Por consiguiente, su reclutamiento no era primariamente un acuerdo de negocios: otro índice a tener en cuenta en lo relativo a la historia del comercio.

En cuanto al pillaje de piratas y ladrones, las rutas terrestres y el comercio costero están igualmente expuestos. Solo en alta mar la probabilidad de sufrir un ataque semejante es casi nula (aunque esto cambia posteriormente debido a las rutas marítimas mucho más frecuentadas). La vigilancia de las rutas terrestres es la *raison d'être* de todos los imperios, excepto de aquellos más antiguos que surgieron directamente de los requisitos políticos del regadío. Ni Babilonia, ni Egipto, ni China se extendieron a lo largo de las rutas terrestres, pues su transporte era predominantemente ribereño (el término akkadiano para designar el lugar donde se lleva a cabo el comercio es “puerto”). Pero los imperios nómades de los pueblos turco, mongol, árabe y berebere se expandieron como una red junto a las rutas transcontinentales por donde tran-

sitaban las caravanas. Su propósito no era otro que “apoderarse” de las rutas, lo cual significaba un flujo de importaciones, en parte bajo la forma de peaje e impuestos o del pago en especies para obtener salvoconductos, en parte a cambio de materias primas que los constructores de imperios recogían de los pueblos conquistados como tributo.

Así pues, las caravanas anteceden a los imperios. Su organización respondía a las necesidades del tránsito en áreas no vigiladas. Las primeras caravanas fueron, sin duda, organizadas y armadas por los poderes públicos, sea en el marco del comercio en nombre rey o del comercio en nombre del guerrero. En ambos casos, el comerciante pertenecía al tipo *tamkarum*. Pero incluso la caravana posterior, independiente, compuesta a menudo de mercaderes burgueses que frecuentaban las rutas tradicionales, continuó siendo una suerte de estado *minúsculo* e itinerante que se abría paso por entre una multitud de asentamientos grandes o pequeños, de pueblos más o menos predatorios. Se esperaba que esta caravana extraterritorial se atuviera estrictamente al camino trillado y no mirara ni a derecha ni a izquierda cuando atravesaba el campo. Por lo general, sus miembros conocían tan poco las regiones por las que pasaban como el moderno trotamundos en sus viajes grupales guiados, quien se limita a subir al avión y a desplazarse de hotel en hotel. La mayor parte del antiguo comercio de esclavos estaba a cargo de este tipo de caravanas. Solo en raras ocasiones, se permitía a unos pocos comerciantes, sin el acompañamiento armado de una caravana, conducir el transporte masivo de esclavos cruzando las fronteras políticas y pagando las cuotas correspondientes al soberano local en cada frontera. En este tipo de viaje por etapas reside, probablemente, el secreto de los cientos de millas recorridas por una hueste de esclavos para ser vendidos “río abajo”, en la costa occidental del África ecuatorial, especialmente tras la llegada de los portugueses al delta del Congo en el siglo XVIII. Por otra parte, ya en el siglo XIX, los colonos *kedé* del Níger eran utilizados en el comercio ribereño sin caravanas. El cargamento, transportado en canoas a todo lo largo del sinuoso río, se asemejaba a la presa digerida poco a poco por una *boa constrictora*.

En algunos aspectos, la caravana también dio origen a un importante desarrollo militar. Rostovtzeff ha señalado que el ejército helenístico fue una de las más originales creaciones de la época, cuya importancia económica es invaluable.³ Desde luego, se estaba refiriendo a la enorme confluencia de hombres y bestias de la que formaban parte decenas de miles de proveedores y artesanos, quienes constituían, por así decirlo, la capital itinerante del imperio. Se trataba de un laberinto de mercados enredado en las telas de las tiendas de un cuartel militar monstruosamente ampliado. En realidad, este ejército no era sino una caravana glorificada, la primera formación armada que emprendió la tarea de organizar grandes unidades autosuficientes compuestas por

3 Mijaíl Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, Clarendon Press, 1941, vol. 1, pp. 144 y ss.

personas nómades. Y, sin embargo, el *skeue* seléucida que tanto impresionó a Rostovtzeff era relativamente modesto si se lo compara con el transporte estival de mercancías del Gran Mongol que, unos dos mil años más tarde, se trasladaba desde la polvorienta capital india hasta las altas montañas. Según la descripción de Tavernier, dicho transporte anual, con cerca de medio millón de simpatizantes, incluida toda la población del bazar de la abandonada Delhi, que marchaban a campo traviesa como una suerte de monstruo en expansión y acampaban noche tras noche en un nuevo sitio, era realmente una ciudad improvisada de fantásticas proporciones.⁴

D. Bilateralidad

La adquisición de objetos no asequibles por la comunidad en su propio lugar necesariamente involucra al grupo en relaciones externas. Las formas precomerciales de esa adquisición son la caza, las expediciones y los saqueos. Aquí el movimiento de bienes es unilateral. Capturar, acosar, talar árboles, matar, robar o cualquier otra manera de apoderarse de los bienes constituye una parte de la acción; la recolección, la carga o estiba y el transporte de los objetos adquiridos, la otra. Pero dado que el comercio es, como vimos, una actividad pacífica, bilateral, se requiere de alguna forma específica de organización que garantice esas cualidades. Según el fundamento de la bilateralidad, nos encontramos con tres tipos principales de intercambio: el intercambio de obsequios, el comercio administrado o por tratado y el comercio de mercado.

El intercambio de obsequios vincula a los socios en relaciones de reciprocidad, tal como la hospitalidad con los extranjeros, que se entablan entre quienes participan en el circuito o intercambio kula o entre comerciantes visitantes. En este caso, la organización del comercio es generalmente ceremonial e implica la entrega mutua de presentes, además de embajadas y transacciones políticas hechas entre los jefes o reyes. Los bienes son habitualmente suntuarios, es decir, objetos de circulación elitista tales como esclavos, oro, caballos, marfil, vestimentas o incienso. En el caso de los visitantes, los bienes pueden tener, sin embargo, un carácter más “democrático”. El intercambio de regalos está muy difundido en las sociedades tribales, en las que no existen otras sanciones para evitar las medidas hostiles tomadas en represalia. Por lo demás, durante milenios, el comercio entre imperios se llevó a cabo de esta manera pues no había otro fundamento de la bilateralidad capaz de satisfacer tan acabadamente las necesidades coyunturales. Los imperios pueden sacar ventaja de los “bárbaros” valiéndose de obsequios, o la parte más débil ganarse el favor de la más fuerte con costosos regalos y así evitar el pago del tributo.

4 Jean-Baptiste Tavernier, *The Six Voyages of Jean-Baptiste Tavernier*, Londres, 1678.

El comercio administrado o por tratado presupone la organización de instituciones políticas o semipolíticas relativamente estables como las compañías protegidas por el Estado mediante un privilegio. Asimismo, se fundamenta en relaciones contractuales de índole más o menos formal. El convenio puede ser tácito, como ocurre en las relaciones tradicionales o habituales, pero entre los cuerpos soberanos el comercio en gran escala supone la existencia de tratados explícitos incluso en épocas bastante tempranas (por ejemplo, entre la Roma etrusca y Cartago en el siglo VI a. C.). En el comercio por tratado, el interés importador es determinante para ambas partes y por esa razón se organiza a través de canales gubernamentales o controlados por el gobierno. Por lo general, esta organización conlleva tanto la recolección de los bienes exportados cuanto la distribución de los bienes importados, y ambos caen dentro de la esfera redistributiva de la economía doméstica. Por consiguiente, el comercio en su conjunto se desarrolla según métodos administrativos. Dichos métodos comprenden la forma en que se efectúan las transacciones comerciales, a saber: los arreglos relativos a las “tasas” o proporciones de unidades; el pesaje; el control de calidad; el intercambio físico de bienes; el almacenamiento; la conservación y custodia de mercancías; la regulación de los “pagos”; los créditos y los diferenciales de “precio”, además del control del personal involucrado. Los bienes intercambiados se normalizan con respecto a la calidad y al envasado, al peso y a otros criterios fácilmente discernibles. Solo tales “bienes transables” pueden ser intercambiados. Los equivalentes se establecen en simples relaciones entre unidades físicas: en principio, el comercio es uno a uno.⁵

El regateo no forma parte de los procedimientos, pero dado que a menudo resulta imposible evitar los ajustes en circunstancias variables, se lo practica solo en categorías distintas del “precio” tales como las medidas, la calidad, los medios de pago y los beneficios. El sentido del procedimiento consiste, desde luego, en mantener los equivalentes invariables. Cuando es preciso ajustarlos a situaciones reales de abastecimiento, como en el caso de una emergencia, ello se expresa en comerciar dos a uno o dos y medio a uno o, como diríamos nosotros, al 100% o al 150% de beneficio. El método de regatear el beneficio a “precios” estables, al parecer bastante generalizado en la sociedad arcaica, se halla ampliamente convalidado en el Sudán central en una época tan tardía como el siglo XIX.⁶

Una vez establecidas en una región, las formas administrativas del comercio pueden practicarse aun cuando no exista ningún tratado previo. La institución y el emplazamiento específicos de todo el comercio exterior de carácter administrativo es “el puerto comercial”,⁷ el órgano específico del comercio

5 Karl Polanyi en colaboración con Abraham Rotstein, *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1966, pp. 146-154.

6 *Ibíd.*, p. 148.

7 Karl Polanyi, “Ports of Trade in Early Societies”, en *The Journal of Economic History*, 23, 1963, pp. 30-45; reimpresso en Geoge Dalton (ed.), *Primitive, Archaic, and Modern Economics*:

exterior en las economías sin mercado, que habitualmente se encuentra en la costa, en la frontera del desierto, en la cabecera de un río o en el límite entre la llanura y las montañas. La índole de los métodos diplomáticos y administrativos utilizados en los contactos entre el gobierno y los representantes de las partes –principalmente los gobiernos y las compañías protegidas por el gobierno– excluye toda rivalidad o competencia. La función del “puerto comercial” consiste en ofrecer seguridad militar al anfitrión; protección civil al comerciante extranjero; servicios de fondeadero, desembarque y almacenamiento; autoridades judiciales; acuerdos sobre los bienes que han de comerciarse; acuerdos sobre las “proporciones” de las distintas mercaderías en los “fardos mixtos”. El comercio de mercado es la tercera forma típica de comerciar. En este caso, el intercambio constituye el modo de integración que vincula mutuamente a las partes. Esta variante comparativamente moderna del comercio desencadenó un torrente de riqueza material que benefició a Europa occidental y a Norteamérica. Aunque en la actualidad se halle en recesión, continúa siendo, con mucho, la forma más importante de todas. La variedad de los bienes transables –*commodities*– es prácticamente ilimitada, en tanto que su organización responde a los lineamientos del mecanismo de oferta-demanda-precio. El mecanismo del mercado se adapta a la manipulación no solo de los bienes, sino de cada elemento del comercio mismo –almacenamiento, transporte, riesgo, créditos, pagos, etcétera–, mediante la creación de mercados especiales para flete, seguros, créditos a corto plazo, capital, depósito y servicios bancarios, entre otros.

El comercio de mercado presupone, desde luego, tanto el comercio como los mercados. En cuanto al comercio, ya hemos demostrado su origen independiente. Por otra parte, los mercados no surgen necesariamente del comercio. Los mercados locales tienen, por cierto, un origen propio, tal como veremos en el capítulo 10.* La noción cataláctica de que los mercados y el comercio constituyen respectivamente, en cierto modo, las formas estática y dinámica de una y la misma energía económica es, por consiguiente, errónea.

Para el historiador de la economía, el problema reside, precisamente, en las siguientes cuestiones: ¿cuándo y cómo se vincula el comercio con los mercados? ¿En qué circunstancias los mercados pasaron a ser el vehículo de los movimientos comerciales? ¿Y en qué épocas y lugares encontramos por primera vez el resultado: el comercio de mercado?

En el capítulo 10** nos ocuparemos por separado de la cuestión inherente a los mercados externos e internos. El problema del mercado externo es solo otro aspecto del puerto comercial y de las circunstancias que le permitieron desarrollarse en mercados internacionales regulares. El problema del mercado

Essays of Karl Polanyi, Garden City, N.Y., Doubleday, 1968, capítulo 10.

* Se refiere al capítulo 10 de la obra en la que se incluye este capítulo. [NdE]

** *Ibid.*

interno atañe al proceso por el cual tanto el ágora estrictamente limitada y controlada de la *polis* como el bazar del mundo oriental, por completo diferente, se transformaron en lugares donde se reunían libremente los comerciantes extranjeros. Como veremos más adelante, el comercio solo presenta, de un modo que no deja de sorprendernos, una característica común al desarrollo de las instituciones económicas, a saber: la polaridad de las líneas externa e interna del desarrollo. Con el comercio, la prioridad de la línea externa se torna evidente.

Semántica de los usos de la moneda (1957)^{1*}

Debido al uso de la moneda como medio de cambio en nuestra vida económica organizada por mercados, somos proclives a pensarla en términos muy estrechos. Ningún objeto es moneda *per se* y cualquier objeto puede operar como tal en una esfera apropiada. En realidad, la moneda no es sino un sistema de símbolos similar al lenguaje, a la escritura o a los pesos y medidas, los cuales difieren entre sí principalmente por la finalidad que cumplen, por los símbolos utilizados y por el grado en que representan un único propósito unificado.

Las seudofilosofías de la moneda

La moneda es un sistema unificado de manera incompleta y, por lo tanto, la búsqueda de un propósito o finalidad única conduce a un callejón sin salida. Ello explica los muchos e inútiles intentos de determinar “la naturaleza y la esencia de la moneda”. Tendremos, pues, que contentarnos con registrar los propósitos que cumplen los objetos cuantificables llamados moneda. Esto se logra señalando la *situación* en que operan dichos objetos y con qué efecto. En suma, descubriremos que se los denomina así cuando son utilizados de alguna de siguientes maneras: para pago, como patrón o estándar y como medio de cambio indirecto. La situación humana se da, por cierto, independientemente de la noción de moneda, así como el manejo de los objetos se describe en términos operativos independientemente de esa noción. El pago se efectúa en una situación de obligación, es decir, cuando una de las partes ha contraído una deuda y la entrega de los objetos tiene por consecuencia la eliminación

1 Este ensayo pertenece a mi libro *Explorations*, Universidad de Toronto, octubre de 1957. Reimpreso con el permiso de la editorial.

* Versión original: “The Semantics of Money-Uses (1957)”, en George Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Garden City, New York, Double Day Anchor Books, 1968, pp. 175-203.

Polanyi no hace la diferencia entre los términos moneda y dinero, aunque podría haberla hecho (por ejemplo, usando los equivalentes en otro idioma). Por ello optamos por traducir *money* como *moneda* en todos los casos. [NdE]

de dicha deuda. La moneda usada como patrón o estándar consiste en asignar un rótulo cuantitativo a las unidades de bienes de distintas clases, sea para el trueque, en cuyo caso la adición de los numerales permite igualar con más prontitud los dos lados del intercambio, sea para presupuestar y equilibrar el almacenamiento de los diferentes productos generando, de ese modo, un tipo de finanzas relativas a los bienes de primera necesidad. Por último, existe el uso como medio de cambio de aquellos objetos que se adquieren a fin de adquirir otros en un acto posterior de intercambio. Los objetos utilizados en el intercambio directo cobran carácter monetario por esa razón. Se convierten en símbolos a través de su participación en una situación humana específica.

No nos ocupamos aquí de algunos detalles secundarios. En primer lugar: no tomamos en cuenta la distinción entre símbolos [*tokens*] y lo que ellos “representan”. Todos operan como objetos monetarios y forman parte del sistema simbólico. No cabe entonces establecer diferencia alguna entre la cebada moneda, el oro moneda y el papel moneda en cuanto unidades contables. Confundir el problema básico de la moneda con el de la moneda-símbolo da origen a frecuentes interpretaciones erróneas. Estos símbolos no son ficciones novedosas y la abstracción pertenece al acervo original de la humanidad. En la famosa historia sobre la prostitución obligatoria, impuesta por el templo en Babilonia, Herodoto registra este detalle operativo: “la moneda de plata puede ser de cualquier tamaño, pero rechazarla está prohibido por la ley, pues una vez que se la pone en circulación, se sacraliza”. También los conocen las sociedades primitivas de las que se ocupan nuestros etnógrafos. Algunos pueblos del Congo utilizan, “simplemente como un símbolo”, esteras de paja o telas de yute, en un principio de forma cuadrada, pero eventualmente reducidas a un harapo de heno “prácticamente sin ningún valor”. En varias partes del Sudán occidental se usaban tiras de tela azul de un ancho estándar que, con el paso del tiempo, se habían convertido en inútiles andrajos. Sin embargo, cuando el papel moneda pasó a primer plano, los estudiosos se sintieron inducidos a centrarse en los símbolos en lugar de hacerlo en los objetos físicos mismos de uso masivo. Esa moda modernizadora ganó los espíritus. En su último y extraordinario trabajo, la etnógrafa A.H. Quiggin considera que los símbolos constituyen la verdadera moneda y, por consiguiente, le resta validez a los objetos físicos, a los que describe exhaustivamente como “sustitutos de la moneda”.

Los historiadores de la antigüedad se han mostrado igualmente susceptibles a la modernización en asuntos monetarios. Dado que la Babilonia del tercer milenio no poseía papel moneda, concluyeron que los metales constituían el material monetario ortodoxo. En realidad, todos los pagos se hacían en cebada. El asiriólogo Bruno Meissner afirmó: “La moneda fue reemplazada principalmente por los granos”. Su colega Lutz pensaba que la escasez de la plata “exigía el uso de un sustituto. De ese modo, los granos ocuparon el

lugar de los metales”. En todas partes, la moneda simbólica se ubica como la moneda real, puesto que es la más abstracta y la menos útil; luego le siguen el oro y la plata en calidad de sustitutos y, en ausencia de ellos, incluso los granos. Esto significa la inversión consistente de la secuencia en la cual los objetos monetarios físicos son la prueba empírica primordial. Sin embargo, la existencia de símbolos no debería causar complicaciones, pues se trata de algo común y corriente en todo sistema monetario. Si el papel moneda, considerado como un símbolo, “simboliza” las monedas [*coins*], entonces, según nuestros términos, simboliza lo que ya es un símbolo, es decir, la moneda. Los símbolos no “representan” meramente algo: son signos materiales, visuales, orales o puramente imaginarios que forman parte de la situación concreta en la que participan, y de esa forma adquieren significado.

En segundo lugar, un descuido similar de la semántica de la teoría económica se nos impone en lo relativo a la elección de los términos cuando nos referimos a los diversos usos de la moneda. El pago, el estándar o patrón y el medio de cambio son distinciones originalmente establecidas por los economistas clásicos. De ahí la creencia, por otra parte comprensible, de algunos antropólogos de que su aplicación a la moneda primitiva implica un prejuicio economicista. Afirmar lo contrario se acercaría más a la verdad. En realidad, la economía moderna dista mucho de fundamentar sus teorías monetarias en tales distinciones. La sociedad arcaica, por otro lado, muestra una configuración institucional en la que el uso de bienes cuantificables ocurre, típica y precisamente, de estas tres maneras.

La moneda para todo propósito y para un propósito específico

Visto desde un ángulo formal, la moneda moderna, a diferencia de la primitiva, guarda una sorprendente semejanza con el lenguaje y la escritura. Todos ellos poseen una gramática uniforme. Los tres están organizados en un código detallado de reglas relativas a la manera correcta de emplear esos símbolos, así como de reglas aplicables a todos los símbolos. En la sociedad arcaica no se conocía la moneda “para todo propósito”. Aquí diferentes usos monetarios pueden ser suplidos por diversos objetos monetarios. En consecuencia, no hay gramática alguna a la que deban atenerse todos los usos monetarios, ni tampoco una clase de objetos que merezca el nombre específico de moneda. En todo caso, el término se aplica a un pequeño grupo de objetos, cada uno de los cuales cumple la función de la moneda de una manera diferente. Mientras en la sociedad moderna, la moneda que se utiliza como medio de cambio es dotada de la capacidad para desempeñar también todas las otras funciones, en la sociedad temprana la situación es más bien la inversa. Cuando se valora la riqueza que confiere prestigio, o los grandes montos, descubrimos que el estándar usado son los esclavos, los caballos o el ganado, en tanto que las conchillas

cauris solamente se emplean para saldar pequeños montos. (Eventualmente, el esclavo o el caballo pueden representar un valor convencional como mera unidad contable, mientras que los esclavos y los caballos reales se venden en realidad a precios variables). Asimismo, es posible descubrir que si bien los esclavos reales son un medio de pago del tributo a un señor feudal extranjero, las conchillas cauris constituyen un medio interno de pago o incluso un medio de cambio. Ello no excluye el uso de metales preciosos para acumular riquezas, aunque dichos metales no sean válidos como moneda, excepto, quizá, en calidad de estándar o para el intercambio de importaciones. Donde el hábito de concurrir al mercado está bastante difundido, la moneda sirve, además, de medio de cambio para lo cual varios bienes comerciales podrían estar en uso, los cuales no se utilizarían como moneda si ese no fuera el caso. Por cierto, existen numerosas combinaciones de estas variantes, aunque *ninguna* regla es universalmente válida, salvo la regla muy general, pero no por ello menos importante, según la cual los usos de la moneda se distribuyen entre una multiplicidad de objetos diferentes.

En ninguna lengua hay una fragmentación similar en el uso de los sonidos. En el habla, todos los sonidos orales se articulan; en la escritura, todas las letras del alfabeto son elegibles para usar en todo tipo de palabras, mientras que la moneda arcaica utiliza, en casos extremos, una clase de objetos como medio de pago, otra como patrón o estándar de valor, una tercera para acumular riquezas y una cuarta para el intercambio de bienes. Como si fuera una lengua en la cual los verbos consistieran en un grupo de letras, los sustantivos en otro, los adjetivos en un tercero y los adverbios en un cuarto.

Más aún, en la sociedad primitiva, el intercambio [comercial] no constituye el uso fundamental de la moneda. Si alguno de ellos fuera más “básico” que el otro, este sería, más bien, el uso [no comercial] para pago o como estándar, los cuales son comunes aun cuando no se utilice la moneda como medio de cambio. Por consiguiente, si en la sociedad moderna la unificación de los diversos usos de la moneda se lleva a cabo basándose en su uso como medio de cambio, en las comunidades primitivas los diferentes usos de la moneda se institucionalizan separadamente los unos de los otros. En la medida en que existe una interdependencia entre ellos, descubrimos que los usos para pagos, como estándar o para acumular riquezas prevalecen sobre el uso para el cambio. La moneda decimonónica, que emplea símbolos de cambio para otros usos diversos, parece guardar casi un completo paralelismo respecto del lenguaje y la escritura con sus sonidos y signos utilizados para cualquier propósito imaginable. Pero la analogía se aplica también, hasta cierto punto, a la moneda primitiva y arcaica, que difiere de su contraparte moderna solo en el menor grado de unificación de sus sistemas. Sin embargo, desde el segundo cuarto del siglo xx, comenzando con la Alemania nazi, la moneda “moderna” empieza a mostrar una definitiva tendencia a recaer en la desunificación. Du-

rante el gobierno de Hitler había seis “marcos” vigentes y cada uno de ellos se restringía a uno u otro propósito específico.

La moneda como medio de cambio

“La moneda es un medio de cambio”. Este supuesto constituye uno de los más poderosos dentro del ámbito del pensamiento moderno. Su autoridad puede evaluarse por la forma axiomática con que fue formulado para cubrir el curso íntegro de la historia humana, e incluso para extenderlo hasta la sociedad primitiva por parte de los antropólogos. El profesor Raymond Firth lo expresó enérgicamente en la siguiente cita:

En cualquier sistema económico, por muy primitivo que sea, un artículo solo puede considerarse como moneda real cuando actúa como un medio común y determinado de cambio, como un trampolín conveniente para obtener un tipo de bienes a cambio de otro. No obstante, al hacerlo, sirve de medida de valor y permite así que el valor de los demás artículos se exprese en función del suyo. Repito, es un estándar de valor con referencia a los pagos pretéritos y futuros, en tanto que como acopio de valor facilita que la riqueza sea concentrada y guardada en reserva.²

Conforme a esta visión todavía vigente, el uso como medio de cambio que se le da a la moneda es su criterio esencial no solo en la sociedad moderna, sino también en la primitiva. Aun en esta última, los diversos usos de la moneda se consideran inseparables. Únicamente los objetos cuantificables que sirven como medio de cambio pueden denominarse moneda. Sus funciones en cuanto medio de pago, estándar de valor o acumulación de riqueza no son decisivas para su carácter monetario, a menos que ello implique su uso como medio de cambio. Pues este constituye el uso que unifica lógicamente el sistema al permitir una concatenación coherente de las diversas funciones de la moneda; sin esa unificación, no puede haber verdadera moneda. Sostenemos que tal enfoque modernizador del problema es en gran medida responsable de la oscuridad que todavía soportan las características de la moneda primitiva.

El uso de la moneda como medio de pago

El pago es la liberación de una obligación a través de la entrega de objetos cuantificables que operan, por ende, como moneda. La conexión del pago con la moneda y de las obligaciones con las transacciones económicas es evidente de suyo para la mentalidad moderna. Sin embargo, la cuantificación, que asociamos con el pago, ya operaba cuando las obligaciones saldadas estaban

² Artículo “Currency, primitive”, en *Encyclopaedia Britannica*, 14ª edición.

por completo desconectadas de las transacciones económicas. La historia comienza, por así decirlo, con la propincuidad del pago y el castigo, por un lado, y de la obligación y la culpa, por el otro. Ningún desarrollo unilineal debería, no obstante, inferirse. Antes bien, las obligaciones pueden haber tenido un origen diferente de la culpa y del crimen, tales como el galanteo y el matrimonio; el castigo puede surgir de fuentes que no son las sacras, como el prestigio y la precedencia; el pago eventual, con su connotación cuantitativa, suele incluir elementos operativos no implicados en el castigo en cuanto tal.

Que el derecho civil haya seguido al derecho penal, y que el derecho penal haya seguido al derecho sacro es verdad solo en términos generales. El pago era obligatorio para los culpables, los profanos, los impuros, los débiles y los humildes; era debido a los dioses y a sus sacerdotes, los honrados, los puros y los fuertes. Al mismo tiempo, el castigo apuntaba a disminuir el poder, la santidad, el prestigio, el estatus o la riqueza del pagador, sin detenerse siquiera ante su destrucción física.

Las obligaciones prelegales dimanaban principalmente de la costumbre y comportan una ofensa solo en el caso de incumplimiento del pago. Aun así, es posible restablecer el equilibrio sin necesidad de un pago. Por lo general, las obligaciones son específicas y su satisfacción es un asunto cualitativo, al que, por lo tanto, le falta lo esencial del pago: su carácter cuantitativo. La infracción de las obligaciones sacras y sociales, sea hacia el dios, la tribu, los parientes, el tótem, la aldea, el grupo etario, la casta o la guilda, se repara no mediante el pago, sino por una acción de la *calidad* correcta. El galanteo, el matrimonio, el apartamiento, la danza, la vestimenta, el canto, el banquete, el lamento, la laceración o aun el suicidio son formas de liberarse de una obligación, pero no por ese motivo son pagos.

La característica específica del uso de la moneda como medio de pago estriba en la cuantificación. El castigo se aproxima al pago cuando el proceso de librarse de la culpa es numerable; por ejemplo, cuando el deudor recibe un número de latigazos, o es uncido a la rueda del molino, o condenado a ayunar durante cierto número de días, según la gravedad de la ofensa. Pero aunque se haya convertido así en “la obligación de pagar”, la ofensa se expía no por la privación de objetos cuantificables sino, sobre todo, por una pérdida de los valores personales cualitativos o del estatus sacro y social.

El uso de la moneda como medio de pago se vincula con la economía cuando las unidades liquidadas por la persona que está en deuda consisten en objetos físicos tales como animales sacrificiales, esclavos, conchas ornamentales o una cierta cantidad de productos alimenticios. Las obligaciones pueden todavía ser predominantemente no transaccionales, como pagar una multa, un acuerdo específico [*composition*], un gravamen, un tributo, hacer y devolver regalos, honrar a los dioses, a los antepasados o a los muertos. Pero ahora se advierte una diferencia importante, pues quien recibe gana lo que

el pagador pierde, vale decir, que el efecto de la operación concuerda con el concepto legal de pago.

La intención última de la obligación de pagar puede ser todavía la disminución del poder y el estatus del pagador. En la sociedad arcaica, una multa exorbitante no solo significaba la bancarrota de la víctima, sino su degradación política. Durante largo tiempo, el poder y el estatus lograron prevalecer así sobre las posesiones económicas en cuanto tales. La importancia política y social de la acumulación de riquezas bajo estas condiciones reside en la capacidad del hombre rico de hacer un gran pago sin por ello menoscabar su estatus. (Tal es la situación en las democracias arcaicas en las que la confiscación política toma la forma de multas desmesuradas). El tesoro adquiere una enorme relevancia política, como lo atestigua Tucídides en los memorables pasajes de su *Arqueología*. La riqueza se transmuta aquí directamente en poder. Es una institución autosustentada. Es porque el hombre rico es poderoso y honrado que recibe pagos: los regalos, los bienes producto de las obligaciones saldadas le llueven, por así decirlo, sin tener que usar su poder para torturar o matar. Aunque su riqueza, utilizada como un fondo destinado a obsequios y dádivas, le procuraría el suficiente poderío para hacerlo.

Una vez que la moneda se establece en la sociedad como medio de cambio, la práctica del pago se difunde por doquier. Pues con la introducción del mercado como la sede física del intercambio, adquiere prominencia un nuevo tipo de obligación que no es sino el residuo legal de las transacciones. El pago aparece como la contraparte de alguna ventaja material obtenida en la transacción. Anteriormente, el hombre estaba condenado a pagar impuestos, renta, multas y la denominado “el precio de la sangre” [*blood money*].^{*} Ahora paga por los bienes que compra. La moneda es ahora un medio de pago *porque* es el medio de cambio. La noción de un origen independiente del pago se desvanece, y se olvidan los milenios en los que surgió no de las transacciones económicas, sino directamente de las obligaciones religiosas, sociales o políticas.

El uso de la moneda como medio de acumulación o reserva

La reserva de la riqueza –un uso subordinado de la moneda– se origina, en gran medida, en la necesidad de efectuar pagos. El pago no es originalmente un fenómeno económico. Tampoco lo es la riqueza. En la sociedad primitiva consistía principalmente del tesoro que, nuevamente, era una categoría social antes que una categoría de subsistencia. La connotación de subsistencia de la riqueza (como la del pago) se deriva de la frecuencia con que se acumula la riqueza bajo la forma de ganado, esclavos y bienes no percederos de consumo común. Tanto lo que alimenta el acopio de riqueza cuanto lo que

^{*} La reparación monetaria de un crimen o asociada a un crimen. [NdT]

se desembolsa de esta adquiere entonces el significado de subsistencia; pero solo dentro de ciertos límites, pues en general los pagos todavía se efectúan por razones no transaccionales. Ello se aplica igualmente al rico que posee el acopio de la riqueza y a los súbditos que lo incrementan con sus pagos. Quien tiene riqueza puede, por tanto, pagar multas, acuerdos específicos [*compositions*], impuestos, etcétera, para fines sacros, políticos y sociales. Los pagos que recibe de sus súbditos, sean considerables o insignificantes, le son entregados en calidad de impuestos, rentas, obsequios, etcétera, no por razones transaccionales, sino por razones sociales y políticas que van desde la pura gratitud por la protección brindada o la admiración por las dotes del superior hasta el puro miedo a la esclavitud y a la muerte. Ello no significa negar que una vez introducida la moneda de cambio esta se prestará de inmediato para la reserva de riquezas. Mas, al igual que en el caso del pago, la condición consiste en haber establecido previamente objetos cuantificables como medio de cambio.

El uso de la moneda como estándar

La moneda como estándar o patrón de medida del valor está, al parecer, más estrechamente ligada a su uso como medio de cambio que al de pago o al de acumulación. Pues el trueque y el acopio de productos básicos son las dos fuentes muy diversas de las cuales dimana la necesidad de un estándar. A primera vista, los dos tienen poco en común. El primero se asemeja a la transacción, el segundo a la administración y a la disposición. Sin embargo, ninguno de ellos puede llevarse a cabo con eficacia en ausencia de algún estándar. Pues, ¿cómo podría canjearse, sin la ayuda de un cálculo, digamos, una parcela de tierra por un surtido compuesto por un carruaje, arneses para caballos, asnos, arneses para asnos, bueyes, aceite, telas y otros artículos de menor importancia? A falta de un medio de cambio, las cuentas, en un caso de trueque muy conocido en la antigua Babilonia, se hicieron del siguiente modo; se valuó la tierra en 816 shekels de plata, en tanto que los artículos canjeados se estimaron también en shekels de plata de la siguiente manera: un carruaje = 100; 6 arneses para caballos = 300; un asno = 130; un arnés para asnos = 50 y un buey = 30; el resto fue distribuido en artículos más pequeños.

El mismo principio se aplica, sin que haya intercambio, a la administración de los acopios de los grandes palacios y templos (las finanzas relativas a los productos básicos). Quien se ocupaba de manejar los bienes de subsistencia lo hacía en condiciones que requerían estimar, desde más de un ángulo, la importancia relativa de esos bienes. De ahí la famosa regla de contabilidad de “una unidad de plata = una unidad de centeno” que aparece en la estela acadia de Manistusu y también en el encabezamiento de las Leyes de Eshnunna.

Según los datos aportados por la investigación, el uso de la moneda como medio de cambio no puede haber dado origen a los otros usos monetarios.

Por el contrario, los usos de la moneda como medio de pago, de reserva y de contabilidad tuvieron distintos orígenes y fueron institucionalizados independientemente unos de otros.

La circulación elitista y las finanzas relacionadas con los productos básicos

Esperar que uno pueda pagar con una moneda con la que no puede comprar parece casi una contradicción en sus términos. Sin embargo, ello está precisamente implícito en el aserto de que la moneda no se usaba como medio de cambio, aunque se la utilizara como medio de pago. Dos instituciones de la sociedad primitiva ofrecen una explicación parcial: el tesoro y las finanzas relativas a los productos básicos [*staple finance*].

El tesoro, tal como vimos, debe distinguirse de otras formas de la riqueza almacenada. La diferencia estriba, principalmente, en su relación con la subsistencia. En el sentido propio del término, el tesoro está constituido por bienes prestigiosos, incluidos los “objetos de valor” [*valuables*] y los objetos ceremoniales, cuya mera posesión confiere al poseedor importancia, poder e influencia sociales. Por consiguiente, es una peculiaridad del tesoro el hecho de que tanto el dar como el recibir incrementan el prestigio. El tesoro básicamente circula para lograr la misma rotación que es su uso propio. Aun cuando se “atesore”, el alimento tiende a ir y venir entre las partes, por muy absurdo que ello pueda parecer desde el punto de vista de la subsistencia. Pero el alimento rara vez funciona como un tesoro, dado que la comida más codiciada—los cerdos carneados, por ejemplo—no dura demasiado tiempo, en cambio los que sí duran, como la cebada o el aceite, son mucho menos atractivos. Por otro lado, los metales preciosos, valorados casi universalmente como tesoro, no pueden intercambiarse con rapidez por medios de subsistencia, puesto que fuera de las regiones excepcionalmente auríferas, tales como la Costa de Oro o Lidia, la exhibición del oro por la gente común resulta oprobiosa.

No obstante, al igual que otras fuentes de poder, el tesoro suele ser de gran importancia económica pues los dioses, los reyes y los jefes pueden poner los servicios de sus dependientes a disposición del dador, y de ese modo asegurarle indirectamente la provisión de alimentos, materias primas y servicios de mano de obra en gran escala. En última instancia, el poder de adjudicación indirecta, que comprende, entre otras cosas, la imposición de gravámenes, surge ciertamente de la influencia realizada que ejerce el destinatario del tesoro sobre su tribu o su pueblo.

Todo esto es válido al margen de si el tesoro consiste o no en unidades cuantificables. Si lo hace, el manejo del tesoro puede dar lugar a algo semejante a las finanzas. En la Grecia arcaica, por ejemplo, quien poseía tesoro lo empleaba para ganarse el favor de los dioses y jefes o de otros agentes políticamente

influyentes transformando el oro y la plata en obsequios tradicionalmente aceptables como los trípodas o cuencos. Pero esto no convertía los trípodas en moneda pues solo mediante un artificio podía el uso de tal obsequio honorífico subsumirse bajo la categoría de pago o de intercambio. Las finanzas de transacciones del tesoro se restringían a los círculos áulicos de los dioses y jefes. Mientras ciertas cosas podían ser pagadas con tesoro, eran más las que no podían comprarse por ese medio.

La reserva de riqueza en cuanto institución de la economía de subsistencia comienza a partir de la recolección y el almacenamiento de *productos de primera necesidad*. Mientras el tesoro y las finanzas del tesoro, como regla general, no son parte de la economía de subsistencia, el acopio de productos básicos representa una acumulación de los bienes de subsistencia que implica, por lo general, utilizarlos como medio de pago. Pues una vez que dichos bienes son almacenados en gran escala por el templo, el palacio o el feudo, esto debe estar acompañado por tal uso. Por consiguiente, las finanzas del tesoro son reemplazadas por las finanzas relativas a los productos básicos.

La mayoría de las sociedades arcaicas poseen una organización de las finanzas de productos básicos de uno u otro tipo. Fue en el marco de la transferencia y la inversión planificadas de dichos productos almacenados a escala gigantesca donde primero se desarrollaron los instrumentos de contabilidad, un hecho que caracterizó a las economías redistributivas de los antiguos imperios durante largos períodos. Solamente mucho después de la introducción de la moneda acuñada en Grecia, unas seis centurias antes de nuestra era, las finanzas relativas a la moneda empezaron a sustituir a las finanzas relativas a los productos básicos en estos imperios, especialmente en la República Romana. Empero, en un período posterior, el Egipto tolemaico continuó las tradiciones de las finanzas relacionadas con bienes básicos, las cuales alcanzaron un nivel de eficiencia pocas veces igualado.

En condiciones primitivas, la redistribución como forma de integración conlleva el almacenamiento de bienes en un centro, a partir del cual se distribuyen y salen así de la circulación. Los bienes que llegan al centro como pago son repartidos desde allí y consumidos. Estos proporcionan medios de subsistencia al ejército, a la burocracia y a la fuerza laboral, ya sea en calidad de salarios, de paga de los soldados o en cualquier otra forma. El personal de los templos consume gran parte de los pagos hechos al templo en especie. Las materias primas son requeridas para equipar al ejército, para obras públicas y para las exportaciones del gobierno; la lana y las telas también son exportadas; la cebada, el aceite, el vino, los dátiles, el ajo y otros productos se distribuyen y consumen. De ese modo se destruyen los medios de pago. Quizás algunos de ellos se truequen ocasionalmente y de manera privada por quienes los reciben. De ese modo se inicia, en cierta medida, una "circulación secundaria" que podría incluso impulsar el desarrollo del mercado local sin

desbaratar la economía redistributiva. Pero hasta ahora no se ha descubierto prueba alguna de la existencia de tales mercados. La relevancia del tesoro y los productos básicos para la cuestión de los usos de la moneda consiste en que explican el funcionamiento de los diferentes usos monetarios en ausencia de un sistema de mercado.

Es posible utilizar los bienes del tesoro que son cuantificables para efectuar pagos, mas los bienes elitistas por lo general no se intercambian ni pueden usarse para comprar, excepto en la esfera sacra y en la esfera de la política exterior. El sector más grande en lo relativo a los pagos atañe, desde luego, a los bienes de subsistencia. Cuando esos objetos se utilizan para librarse de una obligación, es decir, como pago, se almacenan en el centro y de allí se revierten a través del pago redistributivo y se ponen a disposición de los consumidores.

Así, en líneas generales, el tesoro y los productos básicos ofrecen una respuesta al problema institucional creado por las condiciones de la sociedad antigua, en la que los medios de pago pueden ser independientes del uso de la moneda como medio de cambio. La ausencia de moneda como medio de cambio en los imperios hidráulicos contribuyó al desarrollo de un tipo de empresa bancaria –en realidad, el manejo de una gran hacienda en la que se practicaban las finanzas relacionadas con los bienes básicos– para facilitar la transferencia y la compensación [*clearing*] en especie. Asimismo, se emplearon métodos similares para la administración de los grandes templos. Cabe inferir, entonces, que la compensación, la transferencia contable y las órdenes de pago no transferibles se establecieron, en un principio, no como recursos de una economía monetaria, sino, por el contrario, como instrumentos administrativos diseñados para hacer más efectivo el trueque y, por tanto, innecesario el desarrollo de métodos de mercado.

Babilonia y Dahomey

La Babilonia de Hammurabi, pese a su administración económica y sus prácticas operativas complejas, era típicamente “primitiva” pues el principio de diferenciación de los objetos monetarios estaba firmemente establecido. Es posible, pues, hacer la siguiente y amplia generalización, aunque con muchas e importantes reservas en cuanto al detalle: las rentas, los salarios y los impuestos se pagaban en cebada, mientras que el estándar de valor era universalmente la plata. El sistema total estaba regido por una regla de contabilidad cuyo fundamento inmovible era la ecuación “1 shekel de plata = 1 gur de cebada”. En el caso de una mejora permanente del rendimiento de la tierra (tal como ocurrió en los imperios hidráulicos debido a las obras de irrigación en gran escala), se elevaba el contenido de cebada del gur mediante una solemne proclama. El uso general de la plata como moneda de cuenta facilitaba enormemente el trueque. El empleo igualmente general de la cebada como

medio de pago interno hacía posible el sistema de almacenamiento sobre el cual descansaba la economía redistributiva del país.

Aparentemente, todos los productos básicos importantes funcionaban, en cierta medida, como medio de cambio y a ninguno de ellos se le permitía alcanzar el estatus de moneda (como opuesto al estatus de bienes). Esto también puede expresarse en diferentes términos: se practicaba un sistema complejo de trueque que se fundamentaba en la función de la plata como moneda de cuenta; en el uso de la cebada como medio de pago, y en el empleo simultáneo de varios productos tales como el aceite, la lana, los dátiles, los ladrillos, etcétera, como medio de cambio. Entre estos últimos figuraban la cebada y la plata, pero era menester que esos u otros bienes no se convirtiesen en “los medios de cambio preferidos” o, como diríamos, en moneda. Tales salvaguardias incluían la prohibición de acuñar monedas, acumular metales preciosos en el tesoro del palacio y del templo, y, sobre todo, estrictas disposiciones legales sobre la documentación de las transacciones. La más extraordinaria de todas parece haber sido la restricción de las transacciones formales de “compraventa” de bienes *específicos* como, por ejemplo, una parcela de tierra, una casa, un bote, cabezas de ganado o esclavos individuales, todos ellos especímenes pasibles de ser designados por un nombre. En cuanto a los productos básicos o bienes fungibles, como la cebada, el aceite, la lana o los dátiles, no hay prueba alguna de la documentación del intercambio de uno por el otro durante los milenios de la civilización cuneiforme.

En el siglo XVIII, el reino negro de Dahomey muestra una situación monetaria bastante similar a la de Babilonia, aunque en una escala mucho más reducida. Las conchillas cauris eran la moneda corriente aplicable a los cuatro usos monetarios en el plano interno, pero como patrón de valor se las complementaba con esclavos, los que servían como moneda de cuenta cuando se trataba de grandes montos. En consecuencia, la riqueza de las personas opulentas, los derechos de aduana de los barcos extranjeros al rey y el tributo a los soberanos de otros países se calculaban (pero solo en última instancia se pagaban) en esclavos. Sin embargo, estos no constituían aquí un medio de cambio, como en algunas regiones hausa, donde el uso del cauro se complementaba con el polvo de oro, el cual se empleaba especialmente en los puertos comerciales y en otros contactos con el exterior. En lo relativo a la acumulación de riquezas, no solo se usaban las conchillas cauris, sino también los esclavos. La regla de contabilidad que regía el sistema –y que nos recuerda a la de Babilonia– implicaba la ecuación entre esclavos y cauris determinada, al parecer, por una proclama pública. Los precios de exportación de los esclavos se estipulaban del mismo modo y se calculaban en onzas de polvo de oro.

Apéndice: Notas sobre la moneda primitiva*

I. Propositiones generales sobre el comercio, la moneda y los mercados

(1) El comercio y la moneda se originan separada e independientemente de los mercados. No surgen, como suele pensarse, del trueque y del intercambio individual, sino que son instituciones mucho más difundidas que los mercados. Las diversas formas del comercio y los diferentes usos de la moneda deben considerarse, por lo tanto, independientes de los mercados y de los elementos del mercado. Una buena parte de la historia económica consiste, precisamente, en vincular el comercio y los usos monetarios con los elementos del mercado, lo que conduce entonces al comercio de mercado y a la moneda como medio de cambio. Todo ello puede subsumirse bajo la tesis de *los orígenes independientes del comercio y la moneda con respecto a los mercados*.

(2) El desarrollo del comercio, la moneda y los mercados sigue diferentes líneas según si estas instituciones son, en principio, externas o internas a la comunidad. Una de las características del tipo decimonónico de economía (el capitalismo del *laissez faire*) estribaba en la casi completa eliminación de esta diferencia. Podemos denominar esta tesis como la de *los orígenes separados de comercio interno y externo, la moneda y los mercados*.

(3) Ya estamos familiarizados con la manera en que el comercio, los usos de la moneda y los elementos del mercado se integran bajo un sistema de mercado. La forma de integración, en ausencia de un sistema dominante de mercado, es, sin embargo, oscura. Sostenemos que se explica mediante la parte desempeñada en el proceso por las instituciones no económicas y, sobre todo, por los elementos de reciprocidad y redistribución comprendidos en: a) las organizaciones sociales básicas y b) en la administración política. Esta última tiene un rol predominante en la sociedad arcaica. Cabe referirse a esta tesis como la del *rol integrador de la reciprocidad y la redistribución en las sociedades sin mercado*.

II. Propositiones respecto de la moneda primitiva

Los usos de la moneda

(1) La distinción entre los diversos usos de la moneda en la sociedad moderna responde a poco más que un interés histórico o teórico, pero pocas veces

* Este apéndice es una compilación de los memorandos inéditos escritos por Polanyi entre 1947 y 1950, y distribuidos como notas mimeográficas a sus estudiantes en los cursos de historia económica que dictó en la Universidad de Columbia. Este material inédito está impreso gracias al permiso otorgado por Ilona Polanyi y Kari Polanyi Levitt.

a un interés práctico. La razón reside en que la moneda moderna, al menos hasta una época reciente, se utilizaba para todo propósito, es decir, el medio de cambio se empleaba también para los otros usos monetarios. La moneda primitiva, por el contrario, es una moneda destinada a un propósito concreto. En términos generales, diferentes objetos se usan para usos monetarios diferentes. En consecuencia, los diversos usos monetarios por lo general se institucionalizan separada e independientemente los unos de los otros. Así pues, la distinción entre los diversos usos de la moneda es de suma importancia práctica para la comprensión del uso monetario de los objetos cuantificables. (2) La definición de la moneda primitiva se deriva de sus usos, los cuales son el pago, el estándar, la reserva o acumulación y el cambio. La moneda se define entonces como los objetos cuantificables utilizados en cualquiera de los usos que acabamos de mencionar.

(3) De ese modo, el énfasis se desplaza a la definición de los distintos usos de la moneda, los cuales deben contener: a) la situación sociológica en la que se origina el uso y b) la operación efectuada por los objetos en esa situación.

(a) El pago es la liberación de una obligación mediante la entrega de objetos cuantificables o, en el caso de “unidades ideales”, de alguna manipulación definida de los registros de deudas. La “situación sociológica” no hace referencia a un único uso, sino a varios de ellos, pues solamente con respecto a diferentes obligaciones podemos hablar de “pago” en el sentido distintivo del término, vale decir, en cuanto implica el uso de moneda. Cuando está involucrado solo un tipo de obligación, su cumplimiento a través de la entrega de objetos cuantificables bien puede consistir en una operación no monetaria, como en el caso de las obligaciones saldadas “en especie”.

(b) El uso de la moneda como estándar o moneda de cuenta consiste en la igualación de cantidades de diferentes productos para cumplir con los propósitos del trueque, o bien en cualquier otra situación que comporte la necesidad de utilizar los métodos propios de la contabilidad. La situación sociológica es la del trueque o la del manejo administrativo de objetos cuantificables como, por ejemplo, los bienes básicos. La “operación” estriba en asignar valores numéricos a los distintos objetos para que sus respectivas sumas puedan, finalmente, igualarse.

(c) La reserva es la acumulación de bienes cuantificables con vistas a disponer de ellos en el futuro o a conservarlos simplemente como tesoro. La situación sociológica es una de las tantas situaciones en las que las personas prefieren no consumir los objetos cuantificables ni disponer de ellos de alguna otra manera, sino diferir su uso para el futuro, a menos que prefieran las ventajas de la mera posesión, especialmente por el poder, el prestigio y la influencia que dimanan de ella. La operación consiste en mantener, almacenar y conservar los objetos de tal manera que su posesión y, preferiblemente, su despliegue ostentoso redunden en beneficio del dueño y de aquellos a quienes representa.

(d) El uso de la moneda como medio de cambio consiste en el uso de objetos cuantificables para el intercambio indirecto. La situación sociológica estriba en la posesión de algunos objetos junto con el deseo de tener otros objetos. La operación consiste en adquirir unidades de bienes cuantificables a través del intercambio directo a fin de obtener otros mediante un acto posterior de intercambio. A veces, sin embargo, ya se poseen los objetos monetarios y el intercambio indirecto está concebido para obtener una cantidad mayor de dichos objetos.

Las definiciones de la moneda en la economía primitiva, la antropología cultural y el análisis económico

(1) Esta definición de la moneda se adecua más a la finalidad de la economía primitiva. Hace referencia a objetos (físicos) cuantificables utilizados para propósitos concretos, definidos estos últimos con la ayuda de la situación sociológica y de las operaciones efectuadas en ella. Esta definición, empero, debe ser complementada: a) por unidades ideales con respecto a los objetos monetarios y b) por instrumentos operativos con respecto a los usos de la moneda. Las unidades ideales no son objetos físicos empleados en los usos monetarios como es el caso de los relativos al pago o al estándar, en cuyo caso la operación no implica, en principio, objetos físicos, sino más bien la manipulación de registros de deuda. Los instrumentos operativos, esto es, las soluciones obtenidas, principalmente, a través de la manipulación de objetos, no se limitan a los usos de la moneda. Los objetos empleados en alguno de los usos monetarios pueden utilizarse también como una herramienta aplicable a propósitos aritméticos, estadísticos, impositivos, administrativos o a cualquier otra finalidad relacionada con la vida económica. Ejemplos: i) la numeración doble de la conchilla cauri utilizada para la regulación automática del alcance de la venta al por menor (cf. Mage, Baillaud, Binger, Bovill, etcétera); ii) la relación de los precios del polvo de oro, el cauri y los precios de los bienes transables. El polvo de oro se mide por su peso con la ayuda de semillas de cereales; el cauri se cuenta por el *tale*, la unidad monetaria que contiene un número redondo de cauris (2000); los bienes comerciales se evalúan de diversas formas: en oro, en monedas de plata europeas, en cauris, en barras de hierro o en alambre de cobre. Los nativos pueden vender polvo de oro y ser pagados en bienes comerciales. El mercader europeo: i) traduce el valor del oro en libras o en dólares españoles de plata, y luego ii) el valor de los bienes comerciales en cauris. El nativo simplemente cuenta el valor del oro en polvo por el número de frijoles correspondientes al peso de aquel y después iguala el número de frijoles con las unidades de cauris que le debe el comerciante. Al ir sacando de una bolsa un frijol por cada unidad de cauri que se le pagó controla cuánto le adeudan todavía por el número de frijoles que quedan dentro de la bolsa.

(2) La antropología cultural se ocupa de la moneda como un sistema semántico semejante al lenguaje, la escritura o los pesos y medidas. La moneda, en cuanto sistema semántico, vincula los símbolos con objetos cuantificables. Pero el propósito al que sirve el sistema en su conjunto debe ser inferido de los usos efectivos, que distan mucho de ser tan claros como los de la escritura o los del lenguaje.

(3) Los economistas clásicos y neoclásicos han definido la moneda, al menos hasta ahora, como medio de cambio indirecto. Para ellos, los demás usos de la moneda son meras variantes sin importancia de este uso.

Los orígenes institucionales independientes de los usos de la moneda

1. Pago

(a) En una sociedad primitiva no estratificada, los pagos por lo general se efectúan en relación con las instituciones de la dote o patrimonio de la novia, de la resolución de querellas mediante el pago de una “compensación en sangre” [*bloodwealth*] y de las multas.

(b) En la sociedad estratificada y, especialmente, en la arcaica, las instituciones tales como los derechos de aduana, los gravámenes, la renta y el tributo también dan lugar a los pagos.

2. El uso como estándar o medio de cuenta de la moneda se relaciona con:

(a) el trueque complejo, esto es, los diferentes artículos que se agregan en ambas partes;

(b) la administración de los productos básicos (las finanzas relacionadas con dichos productos).

3. El acopio de riquezas puede servir para:

(a) acumular tesoro;

(b) prevenirse ante futuras escaseces;

(c) disponer de fuerzas militares y laborales proporcionándoles subsistencia en especie.

4. El intercambio no se desarrolla, generalmente, a partir de actos individuales, aleatorios, de trueque, sino en conexión con el comercio exterior y los mercados internos organizados.

III. La moneda: conceptos teóricos e institucionales

Economía clásica

La moneda se define como una mercancía utilizada principalmente en el intercambio y, por tanto, es una función del trueque y del intercambio. Los problemas monetarios deben ser resueltos reduciéndolos a los problemas

inherentes a las mercancías. La moneda simbólica [*token*], tal como el papel moneda, no es moneda propiamente dicha.

La derivación lógica de la moneda se identifica con su evolución histórica: la tendencia al canje, a la permuta y al intercambio conduce a los actos individuales de trueque. Tales actos están limitados por la cualidad específica de las mercancías que se ofrecen con más frecuencia que otras. Esto lleva a establecer una de ellas como la preferida para los propósitos del intercambio. Esta mercancía se adopta entonces como “moneda” en razón de su idoneidad para el intercambio indirecto. La mercancía puede ser cuantificada y dividida en partes que llevan el sello de la autoridad pública a fin de incrementar su fungibilidad. Siendo que todo el proceso está regido por la conveniencia, a tal fin es posible reemplazar estas monedas por elementos monetiformes tales como los billetes, los cuales son, sin embargo, moneda solo en la medida en que aseguran la posesión de la mercancía real, que en los tiempos modernos consiste en monedas hechas con metales preciosos.

La apariencia de un paralelismo entre la lógica y la historia: el uso de monedas [*coins*] está precedido lógicamente por el uso moneda metálica mensurada por su peso; el monopolio de la moneda metálica está precedido lógicamente por la competencia entre las mercancías utilizadas en el intercambio indirecto; esto, a su vez, debe de haber derivado de la preferencia por el uso no monetario de ciertas mercancías, todo esto originado en actos individuales de intercambio, que se explican por la propensión del hombre al trueque. De acuerdo con este tipo de argumento racionalista, al retrotraer la deducción lógica a sus fuentes, también nos remontamos, supuestamente, a las etapas de desarrollo encarnadas en la historia.

Los diversos usos de la moneda aparecen en este sistema como lógicamente interdependientes. El carácter de mercancía de la moneda, vale decir, el hecho de ser un objeto que posee utilidad en sí mismo, es presupuesto. (1) “Medio de cambio” se define como el uso original; (2) luego le sigue “medio de pago” pues, ¿cómo podríamos pagar con una cosa que no puede utilizarse en el intercambio? ; (3) “estándar de valor” aparece después y comprende (1) y (2); (4) “medio para acumular riquezas o tesoros” presupone la existencia de los otros tres. Los conceptos de mercancía e intercambio constituyen las piedras miliares del sistema.

Economía neoclásica

(1) El sistema prekeynesiano. El legado de los clásicos consistía, por lo general, en algún tipo de derivación del “intercambio”. Schumpeter, por ejemplo, conservó la definición de “intercambio indirecto” para la moneda. Böhm-Bawerk había introducido previamente el intercambio como un tipo especial de uso de las mercancías, y Wieser procedió a elaborar la utilidad marginal de

la moneda. En esta primera fase, la teoría neoclásica era, hasta el momento, inconsciente de la dificultad conceptual de insertar la moneda en el esquema. (2) El sistema keynesiano. En dicho sistema el papel desempeñado por la moneda es puramente pragmático. No se hizo el menor intento de deducir su presencia de la distribución de medios escasos. Aquí la moneda es, en sí misma, un medio que escasea, pero un medio, lo que contrasta con las mercancías. El sistema clásico negaba esta diferencia y, por consiguiente, era incapaz de explicar de un modo concreto los fenómenos monetarios. La presencia de moneda se da aquí directamente por sentada, pues solo puede explicarse institucionalmente, pero no deducirse conceptualmente. La frase acerca del “velo de la moneda” tan mentada por los clásicos, era el remanente del solecismo de Hume con respecto al presunto valor convencional de la moneda, y la falacia (opuesta) de Ricardo en cuanto al carácter de mercancía de la moneda. En realidad, el valor de la moneda no se desprende de una convención y, en consecuencia, no es ilusorio, pero tampoco dimana del “valor de uso” como supone la teoría de las mercancías. Su utilidad proviene del hecho de que uno puede comprar cosas con ella, así como su valor proviene de la escasez. Sin embargo, ello no da cuenta de su origen, que reside en las instituciones del gobierno y de la banca.

Términos institucionales

Los diversos usos de la moneda fueron, en un principio, institucionalizados separadamente. Las relaciones entre estos cuatro usos eran más o menos accidentales. Nos ocuparemos de ellos en el siguiente orden: 1) medio de pago; 2) medio para acopiar riquezas o tesoros; 3) medio de cambio; 4) estándar o patrón de valor.

Medio de pago

Para que la moneda esté en uso como medio de pago, es necesario que haya: a) alguna deuda u obligación *por* pagar; b) algo *con que* pagar. Desde el punto de vista tradicional, es preciso entonces explicar ¿cómo surgen las deudas u obligaciones, en la sociedad primitiva, fuera de las transacciones económicas? ¿Cómo puede haber medios de pago donde la moneda no se usa todavía como medio de cambio?

Algo por pagar (¿cómo surgen las deudas?)

(1) El hecho de que la sociedad antigua esté construida en base al estatus significa que los derechos y obligaciones se derivan principalmente del naci-

miento, sea el parentesco real o ficticio. Ello se aplica, sobre todo, a las sociedades estratificadas. A través del nacimiento también se adquieren privilegios negativos. Los hombres vienen al mundo a contraer deudas y a cumplir con obligaciones.

(2) La institución dominante es el *parentesco* y sus extensiones; esto implica obligaciones de varias clases, de las cuales las más sobresalientes son las del grupo unido por lazos de venganza. Por un lado, la obligación de vengarse; por el otro, pagar multas o acuerdos bélicos específicos [*compositions*].

(3) En muchas sociedades primitivas (por ejemplo, la tribu africana de los manus), las obligaciones consuetudinarias se hallan bajo la severa sanción de la magia.

(4) La índole sagrada del derecho primitivo (formal y ritualista). Las transacciones sancionadas por la religión. Las obligaciones contraídas de esta forma son en extremo rigurosas.

(5) La gran importancia concedida al prestigio, el rango, las prerrogativas asignadas a acciones honoríficas, los nombres, los títulos, los recuentos [*counts (coups)*] y las transacciones ceremoniales, demuestran que las deudas (aun las intencionales) se contraen por infringir las prerrogativas públicamente reconocidas, como en el caso de los tolowa y los kwakiutl.

(6) Otra de las fuentes reside en el incremento de la autoridad, lo que crea una obligación política.

Todos estos factores contribuyen a la capacidad de la sociedad primitiva para generar un *endeudamiento de naturaleza no económica*. La obligación proviene del estatus, la sangre, la rivalidad, el prestigio, el parentesco y los esponsales o el matrimonio, y comporta pagar la deuda, reparar el daño o desendeudarse; todo el procedimiento se lleva a cabo bajo la sanción de la magia, de la ley ritualista, de la ceremonia sagrada. El endeudamiento no es el resultado de una transacción económica, sino de acontecimientos tales como el matrimonio, el asesinato, llegar a la mayoría de edad, ser desafiado a ofrecer un *potlacht*, unirse a una sociedad secreta, etcétera. Mientras que en la sociedad primitiva los intereses económicos y las correspondientes obligaciones no se juzgan con rigor y tienden a ser tratados con lenidad, flexibilidad y equidad, los intereses económicos egoístas pertenecen habitualmente a la categoría de los móviles no aprobados. El caso opuesto concierne a las deudas y obligaciones cuyas fuentes no son económicas, tales como el mandamiento mágico y sagrado, la *stricti juris negotis* [la estricta interpretación de la ley], las actuaciones rituales, los asuntos honoríficos y relativos al prestigio, la ley formal, incluyendo el *jus talionis* [la ley del talión], el *nexum* [la cesión del deudor del dominio de su persona al acreedor] o las formalidades relacionadas con la compra y venta de *res Mancipi*.* (Cf. también las Doce Tablas del Derecho Romano, que codifican la "ley consuetudinaria" y datan de mediados del siglo v a. C.

* *Res Mancipi* son, por ejemplo, los esclavos y los animales de carga. [NdE]

Las leyes hebreas del *Deuteronomio*, acreditadas al siglo VII a. C, utilizan, sin embargo, un material mucho más antiguo). En cuanto a los suque (en las islas Banks) y el derecho de entrada, así como los grados que se les asignan dentro de la “francmasonería”, Daryll Forde escribe lo siguiente: “Este sistema da una configuración mucho más mercenaria a la sociedad en esas zonas, y la moneda adquiere allí mayor importancia que en el resto de Melanesia”. Los pagos se efectúan con los medios de pago convencionales, por ejemplo, las plumas para las danzas se pagan en conchillas marinas del género *dentalium* o en collares hechos con esas conchillas; las canciones para la admisión de los suque se abonan en sargas de conchillas, pero que *no* se utilizan en unidades individuales. Tales pagos están restringidos a diferentes comunidades.

¿Cómo se pagan las deudas en ausencia del intercambio?

La riqueza consiste, principalmente, en objetos valiosos, objetos capaces de despertar emoción y apreciados por sí mismos. El “uso” de esos objetos puede estribar en el mero hecho de poseerlos, como en el caso de las joyas de la corona.

La moneda de Pelew. Las islas Pelew, situadas en el Pacífico norte, también llamadas Palau, pertenecen al archipiélago de las Carolinas. La mezcla de porcelana y vidrio, de origen relativamente prehistórico, es un hecho comprobado. Algunos abalorios de vidrio se encuentran en la isla de Yap, aunque allí *no* se las usa como moneda (en cambio, se utilizan enormes piedras de aragonita). La moneda amarilla y roja de Pelew es semejante a conchillas muy pulidas pero opacas. Los diferentes tipos de moneda de Pelew se intercambian para un fin específico; por ejemplo, las velas de las embarcaciones se compran con las de un tipo cuyo valor es elevado. ¡Y las muy valiosas se prestan a interés! La dote de la novia se fija por el rango, ¡y cuanto más alto el rango, más se paga! No obstante, la clase más valiosa de todas la guardan en secreto los jefes, y son pocos los que conocen siquiera un sexto de las clases de moneda. Las multas se pagan en moneda de Pelew. Algunas clases se utilizan para el intercambio a precios fijos. Cuentas de vidrio similares a las que se encontraron en las madrigueras de las colonias anglosajonas en el África occidental. Los ashanti pagan “el peso en oro” por tales abalorios conocidos como “*Aggry pearls*”. La evolución de la moneda Pelew es en alto grado específica. Cada clase de moneda tiene su propio uso y se mueve dentro de un determinado círculo. Ello armoniza con la idea de riqueza y tesoro, pero no con la de medio de cambio. Si bien también se emplea como medio de cambio, los principales usos tienen la naturaleza del pago. Por ejemplo, la dote de la novia es un caso extraordinario en el cual la moneda como medio de pago se basa, fundamentalmente, en su uso en cuanto medio de acumular riqueza.

De lo contrario, su principal uso consiste en la adjudicación de “objetos de valor”. En el caso de los kula, el propietario permite a sus parientes y dependientes usar esos objetos que sirven, además, para garantizar la ayuda de criados, vasallos y de sus aliados en la guerra. El punto estriba en que el destinatario valora dichos objetos *no* por su uso en el intercambio [comercial], cuya probabilidad es prácticamente nula, sino por su relación intrínseca con el rango. (Algunos objetos kula son grandes brazaletes hechos con conchas marinas blancas, sin valor alguno excepto por el hecho de haber pertenecido a sus antiguos poseedores).

Sin embargo, la moneda como medio de pago nunca se habría desarrollado a tal punto si su utilidad se hubiera restringido a acumularlo en calidad de tesoro. Otro uso proviene del desarrollo de la redistribución como forma de integración de la actividad económica. Sus comienzos se remontan, ciertamente, a los cazadores. En las sociedades estratificadas como las de Micronesia y Polinesia, el gran jefe, en su calidad de representante de la tribu principal, recibe la recaudación y la redistribuye más tarde entre los pobladores como muestra de generosidad. El principio de redistribución se practica a escala gigantesca en las aristocracias de pastores y recolectores despóticamente gobernadas, como en México y Perú. Los pagos tributarios de los súbditos y de los pueblos sometidos se almacenan en enormes depósitos y se distribuyen a los grupos y poblaciones del interior. El mismo principio se aplica en Sumeria, Babilonia, Asiria, la antigua China y el Nuevo Reino de Egipto. Todo esto explica la independencia relativa del “pago” con respecto al “intercambio”

La moneda como medio de cambio

El uso externo de la moneda. Los orígenes de la moneda como medio de cambio se vinculan con el comercio exterior. Ello concuerda con el hecho, igualmente establecido, del comercio y los mercados en cuanto instituciones “externas”. Algunos artículos cobran prominencia en el comercio exterior: por ejemplo, los alimentos frente a las manufacturas. Se comercian productos específicos. Los factores geográficos inciden en la elección de ciertos bienes concretos, tal como ocurre en África oriental y centro-occidental. En las comunidades más simples, la tendencia a la especialización produce este fenómeno, aun en ausencia de determinantes geográficos, como en Melanesia. Pero, por regla general, el mercado tiende a especializarse en unos pocos artículos principales. Algunos de ellos, como la sal o el hierro, se ven favorecidos por el intercambio indirecto, que es uno de los orígenes de la moneda de cambio.

Solo en raras ocasiones la moneda surge, principalmente, de la necesidad de contar con un medio de cambio indirecto. Este tipo de moneda externa es deliberado, como el uso de las conchillas cauris. Estas son poco usadas de

otra manera, pero son extremadamente populares en todos los pueblos como moneda en el comercio exterior.

El uso interno de la moneda. Puesto que la moneda se originó como medio de cambio en el comercio exterior, cabe preguntarse cuándo y de qué manera (si es que lo hizo) se convirtió en un medio de cambio interno. Aunque en general la moneda como medio de cambio puede haberse originado en el comercio exterior, podría ser que su uso interno o doméstico como medio de cambio se hubiera originado independientemente. Esto podría haber sucedido como consecuencia de actos de trueque y de intercambio, y, finalmente, de los mercados locales. Sin embargo, no parece haber sido el caso.

En la sociedad primitiva simple, es decir, no estratificada, la moneda se origina como medio de pago, y aunque hasta cierto punto se lo use como medio de cambio en la economía elitista [*prestige economy*], solo se lo utiliza excepcionalmente en la economía de subsistencia. Los alimentos son siempre artículos destinados al comercio exterior y no se intercambian por moneda en el plano interno.

En la sociedad primitiva estratificada, la moneda se usa en gran medida en la redistribución, esto es, como medio de pago, sea en forma de “objetos valiosos” (moneda de Pelew), sea en forma de ganado, como en África oriental. Sin embargo, no vemos moneda que surja como medio de cambio, pues los actos de intercambio en los mercados locales (por ejemplo, en África oriental) se limitan al intercambio de bienes específicos y el comercio es, en principio, exclusivamente comercio exterior.

Permítasenos mencionar aquí la moneda “interna” y “externa” de Heinrich Schurtz (*Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1898). Dos tipos diferentes de moneda que se originan en fuentes diferentes. Esto parece adaptarse a ciertos hechos importantes destacados por Schurtz, pero el autor se equivoca cuando postula que ciertos usos de la moneda son internos cuando, por su origen, son externos. 1) La dote de la novia es, en principio, una institución exogámica, y el pago es, en principio, “externo”. 2) El sistema de composición [el pago para indemnizar a la familia o tribu ofendida] es “externo”, ya que no hay venganza ni tampoco composición dentro del grupo.

En los antiguos imperios de Egipto, Sumeria, Babilonia y China, el uso de moneda destinada al intercambio estaba muy restringido. En Egipto no se fecharon monedas anteriores a Alejandro el Grande. El complejo sistema monetario tolemaico es, por cierto, de origen tardío. La plata y el oro se hallaban bajo la custodia de los templos. El arte tan desarrollado de los orfebres no los indujo, sin embargo, a acuñar monedas de metal, que se usaba para confeccionar anillos de oro y de plata evaluados por el peso. En términos generales, se trataba de una economía redistributiva en gran escala. El comercio exterior estaba, sobre todo, en manos de extranjeros. Los intercambios internos se negociaban en especie y, ocasionalmente, en oro y plata de acuerdo con el peso.

El enorme florecimiento de la economía redistributiva mantuvo el sistema sobre la base de la moneda como medio de pago y desalentó la creación de mercados internos de alguna importancia. En este sentido, Egipto fue típico de los antiguos imperios orientales.

La moneda como estándar de valor

La moneda como estándar de valor alcanza su máximo desarrollo en la sociedad moderna a partir de una economía de intercambio integrada por el mercado, en la cual la moneda toma la forma de un poder general de compra. La moneda, no obstante, es usada como estándar de valor en los antiguos imperios como resultado de la amplia difusión de las instituciones redistributivas. Ese uso está restringido a los bienes económicos más importantes, tales como la tierra, el maíz, los metales, y no es de ningún modo la consecuencia de las funciones del mercado, sino de los precios fijados por parte de las autoridades. En este sentido, es interesante advertir que en la medida en que se utilizaron los metales (por peso) como medio de pago, no hay en la historia antigua ninguna prueba de que se haya intentado “desvalorizar la moneda”. El carácter “monetario” de las mercancías se debió más a menudo a la extensión del gobierno a áreas más vastas que al trueque de mercancías. Así es que el comercio exterior deviene “interiorizado”.

CAPITALISMO Y DEMOCRACIA

Economía y democracia (1932)*

Se ha abierto un abismo entre la economía y la política. Tal es, dicho en pocas palabras, el diagnóstico de la época. Estas dos formas de la vida de la sociedad se han independizado y han emprendido una guerra incesante convirtiéndose en consignas en cuyo nombre los partidos políticos y las clases económicas expresan sus conflictos de intereses. Así, la derecha y la izquierda han llegado a enfrentarse en nombre de la economía y de la democracia, como si las dos funciones que constituyen la base de la sociedad pudieran encarnarse en dos partidos diferentes dentro del Estado. Los eslóganes disimulan, sin embargo, una realidad cruel. La izquierda se arraiga en la democracia, y la derecha, en la economía. Y es precisamente así como la disfunción entre economía y política se manifiesta en una polaridad catastrófica. Del ámbito de la democracia política emanan fuerzas que afectan, perturban y obstaculizan la economía. La economía responde con un ataque general contra la democracia, la cual se supone que encarna un antieconomicismo irresponsable e iluso.

En la actualidad, no hay otro problema más digno de interés para todos los hombres de buena voluntad. Una sociedad cuyos sistemas político y económico contendieran estaría fatalmente condenada a la decadencia o al derrumbe. De hecho, la democracia política ya ha sucumbido en la mayor parte de Europa. El bolchevismo reina en Rusia, la dictadura militar o el fascismo se ha entronizado en numerosos Estados de Europa oriental, central y meridional. Y esta situación parece no tener fin.

Tampoco nosotros, arraigados con todas nuestras fibras en el humus intelectual de la democracia, podemos abrigar ninguna ilusión al respecto: la democracia se enfrenta hoy a una de las pruebas más arduas de su evolución a lo largo de los siglos. Desde la guerra, la economía y la democracia, cada una por su lado, se encuentran en una crisis indubitable. Cuando la economía creía haber superado las crisis acaecidas durante el período revolucionario en los países vencidos, ya ha sido nuevamente víctima de una crisis global de una

* Versión original: "Wirtschaft und Demokratie", en *Der Österreichische Volkswirt*, vol. xxv, nº 13-14, 24 de diciembre de 1932, pp. 301-303.

gravedad hasta el momento desconocida y de una extensión ilimitada. De una manera en apariencia independiente, la crisis de la democracia y del parlamentarismo se ha vuelto evidente en varios países. Ello solo hubiera bastado para opacar el prestigio de la democracia. Mas la potencia del ataque se ha multiplicado porque la economía, de cierta manera, ha hecho responsable a la democracia de su propia parálisis: se le ha imputado no solamente la impotencia de la legislación, las interminables crisis de gobiernos y coaliciones, la degradación del sistema de partidos, sino también la caída irrefrenable de los precios, de la producción y del consumo, además de la escalada irrefrenable de bancarrotas y la miseria ocasionada por el desempleo masivo.

En suma, la economía acusaba a la democracia (algunos dicen que también a la política) de lo siguiente: inflacionismo, subvencionismo, proteccionismo, sindicalismo, torpeza en el manejo de la política monetaria, ayudas y subvenciones costosas y carentes de sentido a empresas privadas, medidas públicas de apoyo y saneamiento a ciertas ramas de la actividad económica, derechos de aduana proteccionistas y un alza excesiva de los salarios y las cargas sociales. Los gobiernos de izquierda de los países vencedores no han tenido éxito en lo referente a la cuestión de la moneda. El nuevo franco, el franco belga, la nueva libra desindexada con respecto al oro y en vías de estabilización y, de hecho, el nuevo reichsmark, nacieron de las ruinas dejadas por los gobiernos democráticos progresistas. Herriot y el cártel de izquierdistas en Francia, el gobierno de Pouillet-Vandervelde en Bélgica, el segundo gobierno laborista en Inglaterra, la coalición de Weimar en Alemania y también, en parte, el gobierno austríaco de coalición de 1920, han sido víctimas de la inflación. En países tales como Inglaterra, donde los sindicatos –no subordinados a los partidos obreros y, por lo tanto, desligados de toda responsabilidad política– llevan a cabo una política salarial de clase, el mantenimiento de los salarios nominales permitido por la asistencia al desempleo (a pesar de la revalorización de la libra) ha provocado un alza excesiva de los salarios en las ramas de la economía que dependen del mercado mundial. Las minas de carbón, el transporte marítimo, la construcción naval y la industria textil han debido plegarse a las circunstancias. Por el contrario, los empresarios (sobre todo los menos competentes) se han beneficiado gracias a una prima concedida por el Estado: la dudosa subvención al carbón. El sistema de apoyo estatal a ciertas industrias a expensas de otras alcanzó su pleno desarrollo en Alemania (en este caso por un motivo puramente político, luego del conflicto del Ruhr). No existe en Europa ningún país que, subvencionando a los cerealistas, se resista a la tentación de incurrir en prácticas aduaneras en extremo proteccionistas con respecto a la producción agrícola. La ilusión profundamente política de una autarquía absoluta, la cual no es solamente imposible, sino también nociva para la colectividad, ha constituido el principal aliciente. La economía en su conjunto no ha dejado de agregar su cuota en cuanto a estimular a algunos de

sus componentes. De ahí ese rasgo de la democracia ignorado con frecuencia y particularmente trágico: el considerarla responsable de la agravación de la crisis general por los mismos círculos que sacaron provecho de sus estímulos, esto es, por quienes se dedican al agro, por los patronos e incluso por ciertos elementos de la clase obrera. El fascismo se ha nutrido, sin duda alguna, de una política hecha por la democracia y que ha defraudado a los obreros. La política, los partidos, los parlamentos se han vuelto sospechosos. La democracia se ha desacreditado. La mayoría de las masas, sean de izquierda o de derecha, se oponen a ella.

De allí deriva el reconocimiento de que en la actualidad nada puede salvar a la democracia excepto una nueva cultura de masas fundamentada en una educación política y económica. Solo así es posible preservarla del suicidio. Si se lograra inculcar, de manera profunda y sensata, una cultura económica a los dirigentes que actúan como intermediarios de las grandes masas –y que ya constituyen ellos solos una masa considerable–, entonces jamás se pondría en vigencia gran parte de las medidas que hoy toma la democracia únicamente porque no ve con claridad las consecuencias que estas acarrearán. El hecho de ignorar las condiciones y las leyes fundamentales de la vida económica actual resulta fatídico para la democracia moderna. Aquí no basta con aplicar el saber de antaño, pues se trata de problemas nuevos. La cuestión monetaria, en los términos en que se la ha planteado a las generaciones de posguerra, es nueva; nuevo es el desempleo masivo; nuevas son las tentativas de una economía planificada surgidas de la guerra; nueva para nuestra especie es la experiencia de la revolución industrial en la técnica y en la empresa. Y también es un fenómeno novedoso la interdependencia a tal punto estrecha de la economía crediticia del mundo. La economía política, en su aplicación a la moneda, a la coyuntura, a la crisis, a la racionalización, etcétera, es una ciencia casi por completo nueva (sus obras principales han salido a luz durante el período de posguerra). ¡Pero arribar desde un nuevo saber a una nueva cultura implica un largo camino! El saber no se convierte en cultura sino a partir del momento en que contribuye al esclarecimiento de las masas en lo tocante al sentido del trabajo, de la vida, de la cotidianidad.

Se considera a menudo que quien aboga por una democracia más culta, en el fondo, está oponiendo la economía a la política. Pero digámoslo claramente de una buena vez: en la actualidad, la ignorancia de la cultura política por parte de la economía es tan grande como la ignorancia de la cultura económica por parte de la política. ¡Cuántas veces, en estos diez últimos años, se ha dado prioridad a la economía por sobre la política, y cuántas veces aquella ha fracasado! Más aún, los dirigentes económicos han demostrado ser tan ignorantes como los políticos en materia económica, además de no entender siquiera las nociones más elementales de la política. ¿A cuántos juegos de manos ha asistido el mundo a partir de los primeros acuerdos privados sobre el reparto en

especie, de la creación de la comunidad internacional del acero por el grupo de concertación luxemburgués liderado por el extinto Mayrisch, del acuerdo sobre el potasio de Arnold Rechberg, desde lo que se ha llamado la comercialización y movilización de las reparaciones hasta los proyectos del cártel de Loucheur, quien pretendía resolver la cuestión franco-alemana mediante la economía? O recordemos, en el campo de la economía mundial, la conferencia de Génova, donde los petroleros suscitaron la admiración general ofreciéndose a resolver la cuestión rusa a través de la creación de una sociedad anónima con un capital de 25 millones de libras esterlinas; el asombro provocado por la contribución de Morgan al problema del sistema mundial de crédito con la creación del Banco Internacional de Pagos; las innumerables conferencias económicas mundiales; y, por último, la dimisión de casi todas las autoridades bancarias frente al problema de los créditos a corto plazo, tanto de aquellas que los otorgan como de aquellas que los solicitan. En realidad, salvo los breves méritos de Morgan durante el armisticio financiero denominado plan Dawes, todo, absolutamente todo lo que ha podido emprenderse con seriedad en lo relativo a un plan económico para resolver la cuestión política ha demostrado carecer de valor. El problema no reside en los Stinnes ni en los Kreuger, sino en los Thyssen y en los Loucheur, en los Hoover y en los Ford.

El hecho de que los dirigentes económicos no tuvieran la menor formación económica exacerbó hasta la paradoja la comedia de los errores, pues les faltaba el conocimiento de las relaciones, la mirada de conjunto no solo en la política, sino también en su propia esfera. Una política monetaria inflacionista ha permitido efectuar inversiones desmesuradas y ha obligado luego a tomar medidas de protección aduanera a fin de asegurar la rentabilidad. Primero en Alemania, después en Francia y hoy en Inglaterra, el proteccionismo e intervencionismo del Estado han pasado a ser las herramientas en boga. Por cierto, los regalos de la democracia a los empresarios han sido, con frecuencia, solo devoluciones, compensaciones por las consecuencias acarreadas por las intervenciones de la política social. Esa alianza funesta entre los intereses de la derecha y de la izquierda, a menudo no percibida conscientemente por las partes, ha causado un enorme perjuicio a la democracia, especialmente en el Reich.

Sin embargo, la autoridad perdida por la democracia no ha incrementado la influencia de los dirigentes económicos dentro de la democracia. Allí reside su mayor fracaso. En lugar de inculcarle responsabilidad económica a la democracia, se han limitado a sacrificarla. En los numerosos Estados en los que el parlamentarismo y la democracia constituían una institución relativamente nueva, tal como en Alemania, Italia, Polonia y casi toda Europa oriental, la economía se ha apartado de la democracia y de los derechos del pueblo. Durante la posguerra, los trabajadores han opuesto a la idea de dictadura una resistencia intelectual y moral que supera en gran medida a la opuesta por la burguesía.

Con una ligereza que sería impensable en los países anglosajones, debido en parte al anclaje filosófico de la democracia en un basamento religioso de origen puritano, se ha permitido el fracaso de la democracia como si se tratara de una mera cuestión de forma y no de la más alta expresión de la conciencia moral en el contexto del Estado moderno. Para los ingleses, *free trade* no significa solamente libertad de comercio en el sentido continental del término, sino también la paz, la libertad y los derechos del pueblo. Nada ha revelado tanto la falta de una verdadera cultura política en las zonas geográficamente aisladas de Europa occidental, o momentáneamente atrasadas con respecto a ella, como ese tipo de desconocimiento de las relaciones más elementales.

Lo mismo se aplica al dominio político y al dominio económico: las ciencias políticas se han enriquecido en cuestiones importantes durante la posguerra, pues también en ese período han surgido problemas nuevos. Por ejemplo: el asombroso fracaso de la representación proporcional en forma de listas fijas; las razones y los límites tocantes a la inclusión de representaciones de los intereses profesionales en el sistema constitucional; la importancia conferida a la idea de referéndum popular para contribuir a la salud de la democracia parlamentaria, etcétera. Y, sobre todo, la cuestión decisiva: el fascismo.

En nuestra época, nos enfrentamos a un ejercicio novedoso de la ciencia. La técnica y los cambios modernos han complicado aún más la división del trabajo en las economías nacionales y en la economía mundial hasta el punto de hacer desaparecer toda visión global de la situación del individuo. Por consecuencia, el individuo no puede percibir que a menudo es el mismo ser humano quien se enfrenta a sí mismo en el terreno de la política y de la economía: de ahí las decepciones que quitan todo crédito a la democracia. Pero si se mira en el espejo de la ciencia, se asombrará al comprobar que, al estar presente en dos lugares a la vez –en la política y en la economía– no hace otra cosa que contender absurdamente consigo mismo. También advierte con sorpresa que ese saber lo induce a ser responsable por situaciones hasta entonces desconocidas. Cuanto más se enriquece, profundiza y diversifica el edificio de la democracia, más efectiva será esta responsabilidad. Mas ello concierne ya al dominio de la ideología, un dominio que se encuentra allende la ciencia. No es necesario penetrar en él para proclamar a viva voz la tarea de educar políticamente a nuestra época, lo cual significa conducir a la democracia hasta la edad adulta a través del conocimiento y del sentido de responsabilidad.

La esencia del fascismo (1935)*

El fascismo victorioso no implica solamente la caída del movimiento socialista, también es el fin del cristianismo en todas sus formas, excepto las más corrompidas.

El ataque del fascismo germano tanto a las organizaciones pertenecientes al movimiento obrero como a las Iglesias no es una mera coincidencia, sino la expresión simbólica de esa esencia filosófica oculta del fascismo que lo convierte en el enemigo común del socialismo y del cristianismo. Tal es nuestro principal argumento.

Los fascistas persiguen a los partidos y sindicatos socialistas en toda Europa central, pero tampoco se salvan de esta persecución ni los pacifistas cristianos ni los socialistas religiosos. El nacionalsocialismo alemán se erige como una religión contraria al cristianismo. La opresión que sufren las Iglesias no se debe a una rivalidad no cristiana con el poder secular, sino porque, pese a todas sus componendas con el mundo, todavía no han dejado de ser cristianas. El Estado ataca la independencia religiosa de las Iglesias protestantes, y cuando estas logran afianzar su independencia, procede tranquilamente a secularizar la sociedad y la educación. Incluso la Iglesia romana está bajo fuego de artillería en Alemania. De modo que hay razones para dudar si el Tratado de Letran en Italia satisfizo sus expectativas. Donde todavía parece aguantar, como en Austria, la posición de la Iglesia es política y moralmente más que precaria.

Quizá parezca que nuestra descripción exagera la importancia de los acontecimientos en Alemania sin tomar debidamente en cuenta que la lucha entre el fascismo y las Iglesias está muy lejos de ser generalizada. Indudablemente, la Iglesia romana sigue políticas diferentes para diferentes países, e incluso en un mismo país varía la actitud de las diversas comunidades cristianas hacia el Partido-Estado fascista. En la Encíclica *Quadragesimo Anno*, el papa abrió el camino a un acuerdo con la sociología fascista, y aunque esto ocurrió antes

* Versión original: "The Essence of Fascism", en John Lewis, Karl Polanyi y Donald K. Kitchin, *Christianity and the Social Revolution*, Londres, Victor Gollancz Limited, 1935, pp. 359-394.

de la victoria del nacionalsocialismo, no dejó duda alguna sobre la postura que, eventualmente, Roma estaba preparada para asumir en el futuro. Su experimento con una suerte de fascismo católico en Austria lo demuestra de manera categórica.

Pero estos casos en que la voluntad católica transige parecen más bien aumentar y no disminuir la trascendencia del conflicto de la Iglesia alemana, cuya realidad y gravedad no deberían subestimarse. Ello corrobora nuestra convicción de la necesidad de centrarse en el nacionalsocialismo para descubrir las características políticas y filosóficas de un fascismo completamente desarrollado. Los movimientos paralelos en otros países no son sino variantes comparativamente subdesarrolladas del prototipo. El fascismo italiano, a pesar de Mussolini, carece de una filosofía distintiva propia o, mejor dicho, se caracteriza prácticamente por la falta deliberada de toda filosofía. La Austria corporativa se mantiene a la expectativa. Solo en Alemania el fascismo avanzó hacia esa etapa decisiva en la cual una filosofía política se convierte en una religión. En rigor de verdad, el nacionalsocialismo se halla tan por delante del fascismo italiano o austríaco como lo está la Rusia soviética de las políticas socialistas tentativas de los gobiernos laboristas en Europa central.

Aun así, hay objeciones para utilizar el conflicto de la Iglesia alemana como una prueba del antagonismo intrínseco del fascismo hacia el cristianismo, y ello por dos razones: en primer lugar, la falta palmaria de identidad entre el cristianismo y las Iglesias; en segundo lugar, la enemistad tradicional entre estas y el movimiento socialista en el continente.

Sería imposible, sin duda, argumentar que quien ataca a las Iglesias cristianas está atacando al cristianismo, pues con demasiada frecuencia ha ocurrido lo contrario en el transcurso de la historia. Incluso en la Alemania de hoy, los pacifistas cristianos y los socialistas religiosos están tan excluidos como siempre del círculo de las Iglesias oficiales. Lo mismo se aplica a los socialistas religiosos en Austria. Ni siquiera la persecución compartida pudo salvar la brecha entre la viva fe de los revolucionarios cristianos y el cristianismo organizado. Empero, en la medida en que la Iglesia alemana se opone al fascismo en defensa de su fe cristiana, en la universalidad de su misión resulta imposible negar la trascendencia de su testimonio. Dicho sea de paso, ello puso de manifiesto una importante diferencia entre el destino de las Iglesias occidentales en Alemania y la Iglesia ortodoxa en Rusia, donde la Iglesia sufrió persecuciones no porque fuese fiel a su misión cristiana, sino porque no lo era. Pues, ¿quién puede negar que la Iglesia ortodoxa rusa fue el baluarte de la tiranía zarista en una época en que el ideal social de la cristiandad estaba, lógicamente, del lado de la revolución?

Esto nos ayuda a esclarecer la segunda objeción: la enemistad tradicional entre los partidos socialistas y las Iglesias en el continente, una hostilidad que existió desde el surgimiento mismo del movimiento de la clase trabajadora.

Pero el ejemplo ruso debería advertirnos del peligro de utilizarlo como argumento ya que, a los ojos de las masas, las Iglesias occidentales también estaban lejos de encarnar los ideales del cristianismo. Si bien el cristianismo organizado defendió con cautela y de la boca para fuera los objetivos idealistas del socialismo, luchó contra su avance con todo el poder del que disponía. En la presente coyuntura, sin embargo, las Iglesias, aunque predominantemente reaccionarias, están dando testimonio, a veces de manera inconsciente, de ese contenido cristiano que tienen en común con el socialismo. Así, no es a pesar de su antagonismo con el socialismo marxista que el nacionalsocialismo las ataca, sino como consecuencia de él. Esta, sin embargo, es nuestra opinión.

A primera vista, el argumento es, en realidad, muy simple. Ningún ataque al socialismo puede ser permanentemente efectivo si no llega hasta las raíces religiosas y morales del movimiento. Pero en dichas raíces se encuentra la herencia cristiana. Los fascistas dispuestos a liberar a la humanidad de las presuntas falsas ilusiones del socialismo no pueden omitir la cuestión de la verdad o no verdad última de las enseñanzas de Jesús.

Mas la política no se ocupa de abstracciones. Lo que puede parecer una contradicción insoluble en el ámbito del pensamiento puro, no necesariamente conduce a un conflicto en la realidad. Si los gobiernos fascistas corren considerables riesgos a fin de infundir elementos paganos en la religión cristiana, lo hacen así por razones convincentes de un orden puramente práctico. ¿Cuáles son estas razones? ¿Son solo accidentales o surgen, inevitablemente, de los intentos del fascismo de reconfigurar la estructura de la sociedad de tal manera que se elimine para siempre la posibilidad de una evolución hacia el socialismo? Y entonces, ¿por qué pueden eliminar esta posibilidad sin excluir, al mismo tiempo, todo vestigio de la influencia que los ideales cristianos pueden haber ejercido en las instituciones políticas y sociales de la civilización occidental?

Para encontrar una respuesta, se impone analizar la filosofía y la sociología del fascismo.

I. El antiindividualismo fascista

La queja habitual de que el fascismo no ha creado un sistema filosófico exhaustivo propio no es totalmente justa con el profesor vienés Othmar Spann. Media década antes de la aparición del principio corporativo en la política fascista italiana, Spann había convertido esta idea en el fundamento de una nueva teoría del Estado. En los años siguientes amplió dicha teoría como una filosofía del universo humano y se ocupó en detalle de la política, la economía, la sociología, así como de la metodología general, la ontología y la metafísica. Pero la característica de su sistema que lo hace particularmente relevante para nuestra indagación no es su prioridad ni su amplitud, sino la manera en que el autor sienta como base la idea que, de una u otra forma, ha constituido el

principio rector de todas las escuelas fascistas de pensamiento, esto es, la idea del *antiindividualismo*.¹

Una vez establecido este hecho, examinaremos con más detalle sus implicaciones menos obvias.

Spann, el profeta de la contrarrevolución, comienza su carrera en medio de la ruina y la desesperanza de la burguesía de 1919. Según su creencia, hemos llegado a la hora undécima y, por tanto, debemos elegir entre dos sistemas mundiales: el individualismo y el universalismo.² A menos que aceptemos este último, no podremos escapar a las fatales consecuencias del primero. Pues el bolchevismo no es sino la extensión de los derechos naturales del hombre de la esfera política a la esfera económica. Lejos de ser el opuesto del individualismo, es su cumplimiento consecuente. Pese a la influencia de Hegel, argumenta Spann, Marx continuó siendo un individualista recalcitrante. En su teoría del Estado, por ejemplo, es individualista hasta el punto de caer en un utopismo anarquista. “Que en el marxismo ‘el Estado desaparezca gradualmente’ es el resultado de su inherente individualismo, en el cual se considera la sociedad como una ‘libre asociación de individuos’, en ausencia del dominio de los seres humanos por los seres humanos”. El ideal individualista es, en resumidas cuentas, la sociedad “libre del Estado”. Desde el punto de vista histórico, el individualismo conduce al bolchevismo por vía de la democracia y el liberalismo. El “bárbaro, brutal y sanguinario” gobierno del capitalismo liberal, como el propio Spann lo califica, prepara el camino para una organización socialista de la vida económica, una transición a la que contribuye la maquinaria política suministrada por la democracia. Si permitimos que el principio universalista de la sociedad medieval sea finalmente destruido por el virus individualista, entonces ningún otro resultado será posible.

La característica distintiva del sistema de Spann reside en la manera en que trata de localizar este virus. El individualismo, según él, no es un método limitado a la filosofía social, sino un método formal de análisis. Básicamente, es responsable del vicioso enfoque causalista de los fenómenos naturales en la ciencia moderna y, en última instancia, del individualismo atomista, en cuyos términos –y a costa de nuestra ruina– hemos llegado a concebir la sociedad. Spann afirma que su “universalismo”³ constituye el contramétodo de este concepto inclusivo de individualismo.

El fascismo, cualesquiera sean sus formas, está totalmente convencido de la naturaleza individualista de las fuerzas que hoy operan a favor del socialismo. Ernst Krieck, el adalid de la pedagogía alemana, contrasta de este modo la re-

1 “La decadencia moral en el liberalismo, la parálisis cultural a través de la democracia y la degradación final por parte del socialismo” resultan entonces inevitables.

2 En Spann, el significado de este término no tiene nada en común con el uso hoy en vigencia en las Iglesias cristianas.

3 El término “universalismo” es genérico; el término específico con que Spann denomina su filosofía es “totalitarismo” (*Ganzheitslehre*).

volución nacionalsocialista con las dos etapas del individualismo encarnadas, por un lado, en los últimos siglos del desarrollo europeo occidental y, por el otro, en el socialismo: a partir del Renacimiento, dice, “el pueblo, el Estado, la sociedad, la vida económica fueron vistos como una mera suma de individuos autónomos [...]. Con el marxismo, sobreviene el movimiento dialéctico hacia la comunidad. En el socialismo la suma es mayor que las partes componentes; ello se debe a un mecanismo coercitivo que, sin embargo, se pone en práctica en la democracia de masas representativa”. El individualismo, afirma, lejos de estar superado por el socialismo, no es más que un cambio del centro de gravedad. En suma, el socialismo es practicado en la democracia, pues no es sino el individualismo con un énfasis diferente.

En los fascistas italianos encontramos la misma insistencia en los orígenes individualistas y liberales del socialismo. Tomemos al propio Mussolini: “La francmasonería, el liberalismo, la democracia y el socialismo son los enemigos”. O al fascista católico Malaparte: “Es la civilización anglosajona originaria la que acaba de triunfar en lo relativo al liberalismo y al socialismo democráticos”. Por último, el barón Julius Evola, un reaccionario aristócrata: “La Reforma suplantó la jerarquía por el sacerdocio espiritual de los creyentes, lo que liberó de los grilletes de la autoridad, convirtió a cada uno en su propio juez y en el igual de su compatriota. Tal es le punto de partida de la decadencia ‘socialista’ en Europa”.

Pero una actitud idéntica campea también en el nacionalsocialismo político. Por ejemplo, en Hitler: “La democracia occidental es la precursora del marxismo, que sería totalmente impensable sin ella”. De manera análoga, Rosenberg afirma: “Los movimientos democráticos y marxistas se posicionan basándose en la felicidad del *individuo*”. Y el comentario semioficial de Feder al programa del partido: “El capitalismo y sus satélites marxistas y burgueses”, una forma sincopada de hablar que oculta, bajo su aparente paradoja, una tácticamente bien sopesada amalgama de individualismo y socialismo.

Tal unanimidad es impresionante. Durante una generación o dos, los críticos arremetieron contra el socialismo, entendido como el enemigo de la idea misma de personalidad humana. Aunque mentes sensibles como la de Oscar Wilde descubrieran la falacia, continuó siendo la acusación favorita de los escritores de la época. Que el bolchevismo implicaba el fin de la personalidad llegó a ser casi un lugar común en la literatura de clase media. El fascismo se negó a solidarizarse con esta corriente de crítica facilista, pues su voluntad de destruir al socialismo era demasiado férrea para permitirse usar como armas acusaciones tan desencaminadas y, por tanto, ineficaces. El fascismo se ha fijado en una verdadera: el socialismo es el heredero del individualismo y es el sistema económico bajo el cual solo puede preservarse la sustancia del individualismo en el mundo moderno. De ahí sus tentativas de crear un cuerpo sistemático de conocimientos que pueda proporcionar una base para

una filosofía claramente fascista, es decir, radicalmente antiindividualista. Por ese motivo son importantes para nuestra problemática la mayoría de las obras de psicólogos como Prinzhorn, de etnólogos como Baümler, Blüher y Wirth y de filósofos de la historia como Spengler. Sería más atinado decir que el invisible límite que separa el fascismo de todos los otros matices y variantes del antisocialismo reaccionario consiste, precisamente, en esta irreductible y extrema oposición al individualismo. Ningún ancestro espiritual de esta idea, por muy augusto que haya sido, está a salvo de la implacable invectiva del fascista, cuyo ataque se centrará, invariablemente, en acusar al individualismo como responsable del advenimiento del bolchevismo.

Los nuevos movimientos religiosos que cuentan con el apoyo del Estado alemán, ya sea que se asienten en premisas raciales o tribales, o bien en premisas nacionales y superpatrióticas, se vuelven contra el individualismo aun cuando no afirmen haber descubierto una dispensa completa de la ética. Así, la *Politische Ethik* de Friedrich Gogarten, cuya tendencia no nacionalista estaba muy lejos de anticipar el rol subsiguiente que desempeñaría su autor en el Movimiento Cristiano Alemán, apuntaba a redefinir la ética social en un sentido deliberadamente antiindividualista. No sorprende, entonces, que incluso la Iglesia católica, conocida por ser la creencia cristiana menos proclive a destacar los aspectos individualistas en sus enseñanzas, se haya quejado de las inclinaciones no cristianas en el fascismo basándose en el poco valor que le otorga al individuo humano en cuanto tal.

Finalmente, el Movimiento Germano en pro de la Fe está libre de todas las embarazosas ambigüedades inherentes a la posición cristiana de la Iglesia en Alemania. Es alemán, no cristiano. Se enorgullece de su elección entre estas sedicentes alternativas y, por lo tanto, puede proceder a proclamar la desigualdad de los seres humanos en nombre de la religión y de ese modo lograr el objetivo último. Pues, obviamente, las implicaciones democráticas del individualismo se originan en la afirmación de la *igualdad de los individuos en cuanto tales*.⁴ Este es el individualismo en que se fundamenta la democracia y el que se empeña en destruir el fascismo. Es el individualismo de los Evangelios.

Así pues, hemos vuelto a nuestro punto de partida. Ya señalamos la insistencia de Spann en considerar la democracia como el lazo institucional entre el socialismo y el individualismo. Ello convierte a la democracia en el blanco del ataque fascista, de manera que es de capital importancia comprender que la creencia política subyacente al fascismo está sólidamente fundamentada en los hechos.

4 Wilhelm Stapel, en su *Theology of Nationalism* (subtítulo de *Der Christliche Staatmann*), muestra una casi imprudente y franca desesperanza con respecto a la ética, la cual, según plantea, “debe su existencia al mero sentimentalismo de quienes aún no son capaces de domeñar sus ilusiones”. Incluso Ernst Krieck argumenta, en su manual sobre educación, que “no podemos permitir a ningún imperativo ético determinar por nosotros los valores y leyes según los cuales debemos actuar”.

En Europa central, si es que no en toda Europa, el sufragio universal incrementó en buena medida el impacto de la clase trabajadora industrial en la legislación económica y social, y, cuando surgía una crisis de envergadura, los parlamentos elegidos por el voto popular tendían, invariablemente, a recurrir a soluciones socialistas. El ininterrumpido progreso del movimiento socialista, una vez que se permite la vigencia de la democracia representativa, constituye la experiencia histórica dominante del continente durante el período de la posguerra. De ahí emana el convencimiento de que el socialismo debe llegar con solo dejar intacta la autoridad de las instituciones representativas. Por consiguiente, si el socialismo no debe ocurrir, la democracia debe desaparecer. Tal es la *raison d'être* de los movimientos fascistas. El antiindividualismo no es sino la racionalización de esta perspectiva política.

Pero la fórmula antiindividualista cumple también muy adecuadamente con los requerimientos prácticos de ese movimiento. Denunciar al socialismo y al capitalismo como la progenie común del individualismo le permite al fascismo presentarse ante las masas como el enemigo jurado de ambos. El resentimiento popular contra el capitalismo liberal se vuelve aún con más fuerza contra el socialismo, sin reflexionar siquiera en las formas no liberales del capitalismo, esto es, en las formas corporativas. Aunque se la lleve a cabo de un modo inconsciente, la estratagema es en alto grado ingeniosa. Primero, se identifica el liberalismo con el capitalismo; luego se obliga al liberalismo a caminar por el tablón, pero como su caída no afecta al capitalismo, este continúa, indemne, su existencia bajo un nuevo alias.

II. El individualismo ateo y cristiano

En principio, no nos ocuparemos aquí de política. Hemos logrado –al menos así lo espero– establecer el hecho de que el antiindividualismo es, hablando en términos generales, la clave de todas las escuelas fascistas de pensamiento. Pero ¿qué es exactamente el individualismo al cual apunta el ataque fascista? ¿Y cuál es su relación con el socialismo y el cristianismo?

La respuesta, que procuraremos extraer del argumento de Spann, es de un carácter sumamente paradójico. En una palabra, el individualismo que sirve de soporte fundamental al socialismo, y contra el cual debe apuntar, necesariamente, el ataque de Spann, es un individualismo totalmente distinto de aquel al que se dirigen sus verdaderas objeciones. Por tanto, como contribución crítica al fascismo, la argumentación de Spann es un fracaso, aun cuando, sin proponérselo, revele la verdadera naturaleza del problema con meridiana claridad, es decir, ese significado del individualismo que tienen en común el socialismo y el cristianismo.

La acusación de Spann al individualismo se sustenta en la doble aseveración de que sus conceptos, tanto del individuo cuanto de la comunidad, son ficti-

cios e implican una contradicción. El individualismo debe concebir a los seres humanos como entidades espiritualmente autónomas “libradas a sí mismas”, por así decirlo. Pero una individualidad de esa índole no puede ser real. Su autarquía espiritual es imaginaria. Su misma existencia no es más que una ficción. Lo mismo se aplica a una sociedad compuesta por individuos de esa clase. Podría o no podría existir según que los individuos decidan *conformarla* o no.

Esto dependería, entonces, de las circunstancias más o menos fortuitas que llevan a los individuos a experimentar un sentimiento mutuo de mayor empatía o antipatía, sea que estos tengan una visión racional o irracional con respecto a sus propios intereses, etcétera. Una sociedad así concebida carece de realidad esencial.

Nadie puede negar la fuerza de esos argumentos, puesto que son concluyentes. Y, sin embargo, prueban exactamente lo contrario de cuanto intentaban demostrar.

Pues la crítica de Spann al individualismo está viciada por una ambigüedad fundamental. Lo que *apunta* a refutar es el individualismo que constituye la sustancia del socialismo y que es esencialmente cristiano. Pero sus argumentos *efectivos* se dirigen contra el individualismo ateo. Ambas formas de individualismo son de origen teológico. Mas la referencia al Absoluto es negativa en uno y positiva en el otro. De hecho, uno es precisamente el opuesto del otro, y ninguna conclusión válida puede extraerse si los confundimos.

La fórmula del individualismo ateo es la de Kirilov en *Los poseídos* de Dostoievski: “Si no hay Dios entonces yo, Kirilov, soy Dios”. Pues Dios es el que da sentido a la vida humana y establece una diferencia entre el bien y el mal. Si no hay tal Dios fuera de mí mismo, entonces yo mismo soy Dios, *pues yo hago esas cosas*. El argumento es irrefutable. En la novela, Kirilov resuelve hacer efectiva y real su divinidad dominando el miedo a la muerte. Y se propone lograrlo suicidándose. Su muerte es la prueba de un pavoroso fracaso.

El implacable análisis de Kirilov por parte de Dostoievski no deja dudas acerca de la verdadera naturaleza y las limitaciones de la personalidad espiritualmente autónoma. El titánico superhombre es el heredero de los dioses cuya muerte había proclamado Nietzsche. En las figuras mitológicas de Raskolnikov, Stravoguin, Iván, del cual se deriva también Smerdiakov, pero sobre todo en Kirilov, Dostoievski nos proporciona una refutación casi matemáticamente exacta de este concepto de personalidad humana. La crítica de Spann al individualismo es solo un ataque tardío a Nietzsche, de cuya posición se había ocupado Dostoievski media centuria antes.⁵ Históricamente, ambos filósofos tuvieron como precursor al genio solitario de Søren Kierkegaard, quien, una generación antes y en un esfuerzo dialéctico extraordinario, había creado y vuelto a eliminar el individuo autónomo.

5 Parcialmente, antes de la publicación de *Zaratustra* mismo.

Pero Othman Spann no solo fuerza las puertas, también transpone el umbral e ingresa en la casa equivocada. En su ataque eficaz aunque superfluo al individualismo ateo, refuta lo que eventualmente pretende defender en el capitalismo corporativo: el individualismo de los *desiguales*, y, sin darse cuenta, apoya lo que empieza rebatiendo: el individualismo de los *iguales*. Pues este último está tan vinculado con el individualismo cristiano como el otro lo está con el individualismo ateo.⁶

El individualismo cristiano es, precisamente, el resultado de la relación opuesta con el Absoluto. “La personalidad posee un valor infinito porque hay Dios”. Tal es la doctrina de la Hermandad del Hombre. Afirmar que los hombres tienen alma es otra manera de decir que tienen un valor infinito en cuanto individuos. Decir que son iguales no es sino reafirmar que poseen almas. La doctrina de la Hermandad implica que la personalidad no es real fuera de la comunidad. La realidad de la comunidad es la relación de las personas. Es la voluntad de Dios que la comunidad sea real.

La mejor prueba de la coherencia que caracteriza a esta serie de verdades estriba en que el fascismo, para librarse de uno de los lazos, se ve obligado a renunciar a todos. Procura negar la igualdad del hombre, mas no puede hacerlo sin negar también que posee un alma. Estos enunciados, como las diferentes propiedades de una figura geométrica, son en realidad uno solo. El descubrimiento del individuo es el descubrimiento de la humanidad. El descubrimiento del alma individual es el descubrimiento de la comunidad. El descubrimiento de la igualdad es el descubrimiento de la sociedad. Cada uno implica al otro. El descubrimiento de la persona es el descubrimiento de que la sociedad consiste en una relación de personas.

Puesto que no es posible tratar por separado la idea de hombre y la idea de sociedad. Aquello con lo que contiene el fascismo es la idea cristiana del hombre y la sociedad entendidos como un todo, cuyo concepto central es el de la persona, vale decir, el individuo en su aspecto religioso. El rechazo consistente del fascismo a considerar este aspecto del individuo significa reconocer la absoluta incompatibilidad del cristianismo con el fascismo.

La idea cristiana de sociedad es la de que es una relación de personas. Todo lo demás se infiere lógicamente de ello. Según la proposición central del fascismo, la sociedad *no* es una relación de personas. Tal es la verdadera significación de su antiindividualismo. La negación implícita constituye el principio formativo y, además, la esencia misma del fascismo en cuanto filosofía. Dicho principio le impone al pensamiento fascista la tarea específica

6 El individualismo titánico deriva del valor de la personalidad de la afirmación de que no hay Dios. No debe confundirse con el individualismo de Lutero, Calvino o Rousseau, esto es, el individualismo prescripto bajo sus diferentes aspectos con la aparición del capitalismo. Se trata, en cambio, del individualismo ateo del “seductor” de Kierkegaard, del “único” de Stirner, del “superhombre” de Nietzsche, característico de la filosofía de un corto período de transición en el que triunfaba el capitalismo liberal.

que ha de cumplir en la historia, la ciencia, la moral, la política, la economía y la religión. Por consiguiente, la filosofía fascista es un intento de crear una visión del mundo en la cual la sociedad *no* sea una relación de personas. Una sociedad que, en efecto, esté constituida por seres humanos sin conciencia, o bien cuya conciencia no se refiere a la existencia ni al funcionamiento de la sociedad. Cualquier visión que no cumpla con estos requisitos reconduce a la verdad cristiana acerca de una sociedad. Pero esto es indivisible. El logro del fascismo reside en haber descubierto el alcance de esa indivisibilidad, ya que afirma con razón el carácter correlativo de las ideas de individualismo, democracia y socialismo. Y sabe, por lo demás, que o el cristianismo o el fascismo deben perecer en la lucha.

A primera vista, resulta casi inconcebible que el fascismo haya emprendido una tarea que, para nuestra mentalidad convencional, parece totalmente vana e incluso desesperada. Y sin embargo lo ha hecho. Que sus aseveraciones y proposiciones son más asombrosas que cualquiera de las expresadas alguna vez por los radicales de izquierda no debería, empero, sorprendernos. El socialismo revolucionario es solo una formulación diferente y una interpretación más estricta de las verdades generalmente aceptadas en Europa occidental durante casi dos mil años. El fascismo es su denegación. Esto explica los tortuosos caminos que ha sido llevado a explorar.

III. Las soluciones

Permítanme reformular el problema. ¿Cómo puede concebirse una sociedad que no sea una relación de personas y, por tanto, que no tenga al individuo como unidad? Pero, en una sociedad tal, ¿cómo será posible la vida económica si ni la cooperación ni el intercambio –que son ambas relaciones personales entre individuos– pueden tener lugar? ¿Cómo puede emerger, ser controlado y direccionado el poder con vistas a fines útiles si no existen individuos que expresen su voluntad y sus deseos? ¿Y qué clase de seres humanos se supone que pueblen esa sociedad si este ser no posee conciencia de sí mismo y si su conciencia no lo induce a relacionarse con sus prójimos? En los seres humanos dotados con el tipo de conciencia que conocemos, tal cosa parece francamente imposible.

Y, en efecto, lo es. La filosofía fascista se mueve deliberadamente a otros planos de la conciencia, cuya naturaleza está indicada por dos términos: el vitalismo y el totalitarismo. En cuanto filosofía biocéntrica, el vitalismo se deriva de Nietzsche, el totalitarismo, de Hegel. Pero ambos términos intentan aquí transmitir mucho más que meros sistemas de pensamiento. Apuntan a modos de existencia determinados. La filosofía vitalista de Nietzsche fue llevada por Ludwig Klages a un extremo que horroriza. Se la conoce habitualmente como la teoría del cuerpo-alma de la conciencia. En su filosofía, conocida como totalitaria y a veces denominada por el término más amplio

de universalismo, Othman Spann también hizo un uso extremo de la filosofía hegeliana del espíritu absoluto. Hasta cierto punto, cabe decir que es análoga a la teoría hegeliana del espíritu objetivo, pero el principio central no es aquí el espíritu sino la totalidad.

Como filosofías sociales, el vitalismo y el totalitarismo definen tipos diferentes o, más bien, opuestos, de existencia humana. El vitalismo representa el plano animal de una conciencia más oscura y más material. El totalitarismo implica, por su parte, una conciencia más vaga, más sombría y hueca. A la sustancia de la conciencia vital se la llama, curiosamente, el “alma” (un término introducido por Klages); a la del totalitarismo, el espíritu. El pensamiento fascista, por lo general, oscila entre ambas. Es en términos de la lucha entre estos dos conceptos que los aciertos parciales y las contradicciones fatales de la filosofía fascista se comprenden mejor.

IV. El “alma” versus el espíritu

Comencemos por establecer un amplio contraste.

El primer tipo de conciencia es el “alma”, que pertenece al plano de la vida vegetativa o animal. No hay *ego* ni movimiento alguno hacia la realización personal porque no hay un sí mismo. La marea de la conciencia no se extiende hasta la facultad de la inteligencia; su culminación es el éxtasis. Ningún soplo del espíritu agita la superficie del alma, ni lleva la cuña de la voluntad a penetrar la piel del instinto animal. Ni el poder ni el valor se han cristalizado en el ensueño de la existencia tribal. La vida es inmediata, como el tacto:

El tacto llega cuando el espíritu en blanco sueña
y solo entonces

[...]

Las personalidades existen separadas;
y la intimidad personal no tiene corazón alguno.

El tacto es el de la sangre
incontaminada, el torrente no mental.⁷

No se sabe a ciencia cierta si se trata del dominio de la femineidad o de la masculinidad. En ambos casos son las comunidades de un solo sexo las que determinan el flujo de la vida, sea en los clubes de los jóvenes, sea en las “sororidades” matriarcales. El impulso sexual corre como una delgada hebra a través del rico flujo del emocionalismo homoerótico. El alma y el suelo son el alimento metafísico de este casi corpóreo cuerpo-alma que aún se adhiere al vientre de la naturaleza. Tal es la estructura de la conciencia en el vitalismo puro.

7 D.H. Lawrence, *Pansies* [Pensamientos].

El tipo alternativo de conciencia se halla tan lejos de este como cabe imaginar. El espíritu es el principal actor en cuanto a producir ese otro plano de la existencia en el que la sociedad no guarda ninguna relación personal. Una sociedad que es el ámbito de la totalidad y no tiene las personas como sus unidades. Lo político, lo económico, lo cultural, lo artístico, lo religioso, etcétera, son las unidades. Las personas no se relacionan una con otra excepto por el *medium* de esa esfera de totalidad que las comprende a ambas. Si intercambian sus bienes, están siguiendo una lógica de regulación global, es decir, del todo. Si cooperan en producirlos, no por ello se relacionan una con otra sino, con el producto. Nada personal tiene aquí sustancia a menos que sea objetivado, esto es, que se haya vuelto impersonal. Incluso la amistad no es una relación inmediata de dos personas, sino la relación de ambas con su común amistad. La experiencia subjetiva que se supone posee la persona individual en sí misma la encuentra entonces en una objetividad incolora y semitranslúcida fuera de sí misma. La sociedad es un vasto mecanismo de entidades intangibles, de materia mental; la sustancia de la existencia humana es meramente la sombra de una sombra. Estamos en un mundo de espectros en el que todo parece tener vida, salvo los seres humanos.

Los detalles de este amplio contraste son más o menos arbitrarios, dado que cada uno de los opuestos configura el espíritu de toda una escuela de pensamiento. Empero, los valores y métodos presentados en ellos se derivan, en última instancia, de Nietzsche y Hegel, respectivamente. Son biocéntricos en el vitalismo, vale decir, supervivencialistas [*survivalist*], amorales, pragmáticos, mitológicos, orgiásticos, estéticos, instintivos, irracionales, belicosos o apáticos; en el totalitarismo, en cambio, son logocéntricos, pues los valores e ideas están relacionados y graduados, son jerárquicos, se orientan por la razón, el ámbito de la existencia objetiva del intelecto y del espíritu.

Nietzsche y Hegel fueron pensadores de gran pasión intelectual. Mas sus encarnaciones actuales, aunque inferiores en estatura, los superan con mucho en la capacidad de pensar unilateralmente. Klages es Nietzsche sin el superhombre. Spann es Hegel sin su dialéctica. Ambas omisiones son tan vitales que sugieren una caricatura antes que un retrato. Pero en Spann, como en Klages, el cambio solo sirve para acentuar el efecto reaccionario. Nietzsche liberado del individualismo anarquista; Hegel privado de la dinámica revolucionaria. Uno reducido a un exaltado animalismo, el otro a un totalitarismo estático: es obvio que los cambios mejoran mucho la utilidad de sus sistemas desde el punto de vista de la filosofía fascista.

V. Spann, Hegel y Marx

Al utilizar el concepto de la espíritu objetivo de Hegel sin su dialéctica, el método de Spann tiende a producir un nuevo tipo de justificación metafísica del capitalismo.

Ello puede constatarse tan pronto como se lo compara con la crítica de Marx a la sociedad capitalista.

Marx comienza a partir del comunismo primitivo, entendido como el estado original de la sociedad. Aquí las relaciones humanas cotidianas son inmediatas, directas, personales.

En una sociedad de mercado desarrollada se interpone la distribución del trabajo. Las relaciones humanas se vuelven indirectas. En lugar de la cooperación inmediata hay una cooperación indirecta a través del intercambio de mercancías. La realidad de las relaciones persiste; los productores continúan produciendo para los productores. Pero esta relación está ahora oculta tras el intercambio de bienes; es impersonal y se expresa bajo la forma objetiva del valor de cambio de las mercancías. Por tanto, se objetiva y se cosifica. Las mercancías, por otro lado, asumen una apariencia de vida. Siguen sus propias leyes; entran y salen del mercado; cambian de lugar; parecen ser las dueñas de su propio destino. Estamos en un mundo espectral, mas en un mundo en el que los *espectros son reales*. Pues la seudovida de la mercancía, el carácter objetivo del valor de cambio *no* son ilusiones. Lo mismo se aplica a otras “objetivaciones” tales como el valor del dinero, el capital, el trabajo, el Estado. Ellos constituyen la realidad de una circunstancia en la cual el hombre ha sido enajenado de sí mismo. Parte de su yo se corporiza en estas mercancías que poseen ahora una extraña individualidad que les es propia. Esto también es válido para todos los fenómenos sociales del capitalismo, se trate del Estado, la ley, el trabajo, el capital o la religión.

Empero, la verdadera naturaleza del hombre se revela contra el capitalismo. Las relaciones humanas constituyen la realidad de la sociedad. Pese a la división del trabajo, deben ser inmediatas, es decir, personales. Los medios de producción deben ser controlados por la comunidad. Entonces la sociedad humana será real porque será humana: una relación de personas.

En la filosofía de Spann es, precisamente, la condición autoalienada del hombre la que se establece como la realidad de la sociedad. De ese modo, la seudorrealidad se justifica y se perpetúa. Los fenómenos sociales están universalmente representados como si fueran cosas; sin embargo, se niega que haya una autoalienación. No solo el Estado, la ley, la familia, la costumbre, etcétera, son “objetivaciones”, como en Hegel, sino también cada tipo de función y de contacto de grupos sociales, incluida la vida económica y la privada. Esto no deja bases para el individuo; el hombre está atrapado en su autoalienación. El capitalismo no es solamente correcto, también es eterno.

No es difícil descubrir por qué las implicaciones antiindividualistas de esta posición van mucho más allá de Hegel. Su apología del absolutismo del Estado y su glorificación del Estado semifeudal prusiano se limitan, después de todo, a la esfera de la ética política, mas no afectan a la persona. Proclamaba al Estado, no a la sociedad, como “La Idea Divina tal como existe en la Tierra”.

Pero para Hegel, el Estado es, en sí mismo, una persona y en cuanto tal nunca puede liberarse enteramente de la sustancia metafísica de la libertad, vale decir, de la autorrealización. Si se desea eliminar por completo el concepto de libertad del mundo del hombre, entonces es preciso conceder la supremacía a la sociedad, no al Estado. Allí reside, precisamente, la diferencia entre Spann y Hegel. Spann relega el Estado a una posición más modesta en su sistema –acorde con las concepciones orgánicas medievales– y reserva la totalidad para la sociedad en su conjunto. En virtud de este sutil movimiento, elimina la posibilidad misma de libertad. Pues incluso un Estado esclavizado es un Estado y, por tanto, puede llegar a ser libre. Pero una sociedad esclavizada cuya organización es tan perfecta que no necesita del poder coercitivo del Estado para existir nunca podría liberarse: le faltaría la maquinaria misma de su autoemancipación. Así, pese al uso del método hegeliano, el mundo del hombre en su totalidad no es una persona, sino un cuerpo impotente desprovisto de conciencia. No hay libertad y no hay cambio. Cabe preguntarse si alguna vez se concibió una ausencia más completa de autodeterminación en la sociedad.

VI. Klages, Nietzsche y Marx

Si el espíritu objetivo supone un tipo de conciencia que no vincula a los seres humanos en relaciones personales, el vitalismo implica seres humanos sin ninguna conciencia racional, sea esta cual fuere.

La filosofía de Ludwig Klages fue el señuelo que llevó a la generación alemana más joven a adherir a esta alarmante línea de pensamiento.

Klages se inspira, evidentemente, en Nietzsche, pero de las dos diferentes versiones albergadas por este, siguió solo una y lo hizo con una coherencia extrema. Nietzsche había dividido, tal vez de manera inconsciente, su fidelidad entre el superhombre y la bestia rubia. Klages se decidió por esta última y le sumó tanto la grandeza como las limitaciones de su maestro: “Nietzsche fue el filósofo de lo orgiástico –dijo–. El resto no ha sido bueno”. El resto significaba Zaratustra, el individualismo titánico, el superhombre.

Klages estaba horrorizado por la incoherencia de Nietzsche. Vitupera el cristianismo –esa religión de esclavos vil, cobarde y carente de vigor– en rebelión contra las leyes de la naturaleza y de la vida y, a la vez, se rehúsa a cumplir él mismo con estas leyes, persiguiendo estúpidamente el fantasma de alguna forma “superior” y más “noble” de existencia. Según Klages, pese a su apasionada aversión al cristianismo, Nietzsche nunca superó del todo la superstición cristiana de que la vida animal no era suficiente. Su filosofía de los valores naturales está contaminada de elementos espirituales. Klages dedicó su vida a la tarea de descontaminarla.

A partir del pensamiento orgiástico de Nietzsche dedujo una antropología que abarca una teoría de la conciencia del carácter humano, de la cultura

prehistórica y de la mitología. Su obra se inspiró también en la antítesis de J.J. Bachofen, entre los principios ctónico y solar en la cultura prehistórica.

El núcleo de la antropología de Klages se halla entre el *cuerpo* y el “*alma*”, por un lado, y el espíritu, por el otro. El cuerpo y el “alma” constituyen una unidad, pues el “alma” significaba para Klages no el *anima* sino el *animus*, vale decir, el compañero fisiológico del cuerpo. El espíritu se mantiene aparte; es el principio de la conciencia y una irrupción antagónica en el mundo del cuerpo-alma. De hecho, es una enfermedad. Antes de ocurrir esta intromisión funesta, el hombre habitaba la Tierra en armonía animal con su entorno, era una parte de la naturaleza impregnada de vida. Su irrupción significa el comienzo de la conciencia. El *ego* emerge. El espíritu se apodera del “alma” y la convierte en una persona, valiéndose de una suerte de parasitismo a expensas de la vida que reduce el “alma” a un mero satélite del *ego*. Pero el modo específico en que el espíritu se apodera de la vida es la voluntad, pues la dominación es una parte constitutiva del espíritu y el origen de toda voluntad de poderío. El impulso del instinto animal no tiene propósito alguno; se asemeja más a las fuerzas que operan en la parición, tal como el *anagkè* de los griegos. La conciencia y la ética son los síntomas de un proceso mental cuya forma más perniciosa es el cristianismo. Lo que denomina espiritual constituye un veneno para el alma; no es sino la voluntad de poderío empeñada en la destrucción de la vida. Cuando ello haya sucedido, la humanidad habrá llegado a su fin.

Para Klages, la psicología no es en modo alguno una teoría de la conciencia, puesto que la vida es inconsciente. De los seis conceptos fundamentales de su psicología, solo dos son conscientes. El cuerpo se expresa en el proceso de la sensación y en el impulso al movimiento; el “alma”, en el proceso de contemplación y en el impulso a la forma (es decir, a la realización mágica o mecánica de imágenes); el espíritu, en el acto de aprehensión y en el acto de volición. Los primeros cuatro procesos relativos al cuerpo y al “alma” pueden darse sin la aparición de la conciencia, por cuanto son procesos “genuinos” cuya totalidad constituye la vitalidad animal y humana. La aprehensión y la voluntad son conscientes, son el producto de ese principio superfluo y destructor de la vida que es el espíritu.

Esto no se parece en nada al voluntarismo de Nietzsche, según el cual la volición es una función natural de la vida, y la voluntad de poderío, la encarnación misma de la vitalidad. En Klages, la voluntad es un producto del espíritu, pero el espíritu no constituye una parte genuina de la vitalidad, sino que es la progenitora del más mortífero de todos los parásitos de la vida: lo espiritual, denunciado por el propio Nietzsche como el enemigo dentro del cristianismo.

Aquí se encuentra entonces la fuente de todas las incoherencias de Nietzsche, quien procuró en vano oponer la voluntad de poderío al cristianismo, porque son fundamentalmente afines. Al afirmar la voluntad de poderío, reafirmó sin proponérselo el cristianismo bajo otra máscara. En la ética del amor, el

peligro no estriba en el amor, sino en la ética. Cabe preguntarse, sin embargo, si la ética de Zaratustra es menos ética por ser anticristiana. La personalidad es un parásito de la vida, ora se trate de la personalidad del hombre, ora de la del superhombre. De ese modo, una psicología errónea conduce de una contradicción a otra. Pues, o bien aceptamos la voluntad como una expresión natural de la vitalidad –en cuyo caso afirmamos lo que Nietzsche se rehúsa a afirmar: la conciencia moral y la ética–, o bien negamos, como Klages, que la voluntad y el espíritu son naturales al hombre, y en tal caso podemos rechazar coherentemente, como él lo hace, la dominación del “espíritu” cristiano del amor sobre la vida. Se trata, en última instancia, de la elección entre dos conceptos del ser humano: el hombre dotado de conciencia y el hombre desprovisto de ella. La postura del vitalismo es indudable: el hombre natural y la sociedad natural no implican la conciencia individual. La realidad del hombre reside en su capacidad de no ser una persona.⁸

Hay dos teorías de la comunidad que concuerdan en cierta medida con el vitalismo. Una se basa en el principio de enemistad de Karl Schmitt. La política, según él, es una categoría fundamentada en el fenómeno de la enemistad. Al ser el Estado la principal institución de tipo político, su preconditione consiste en reconocer la necesidad de la destrucción física del enemigo. El Estado es, por consiguiente, sinónimo de un instrumento de la lucha armada. Existe solo en la medida en que esta es su hipotética tarea. Un Estado mundial no es sino una contradicción en sus términos, pues no podría estar en guerra dada la ausencia de todo enemigo. Las alternativas éticas o económicas a la guerra están conceptualmente excluidas del ámbito político.

La teoría política de Schmitt se adapta bien al tribalismo inherente al enfoque social del vitalista.⁹ En este sentido, es un producto típico de esa *morale close* que, de acuerdo con Bergson, era la expresión de la moral tribal instintiva del miedo, y cuya contraparte es la *morale ouverte* del cristianismo.

Mas la teoría política de la enemistad no da cuenta del contenido que indudablemente existe dentro de la comunidad humana. Aun cuando la mantanza de los no nacionales sea la justificación lógica del Estado nacional, no es posible negar que hay también elementos de armonía en la comunidad. Hans Prinzhorn, el principal discípulo de Klages, explica el fenómeno de la siguiente manera: los instintos animales del hombre nos remiten a un orden de cosas en el que reina la perfecta armonía. Todo animal ciertamente terminará en el vientre de otro animal. Este es el trasfondo existencial de ese sentimiento omnipresente de completa confianza, característico de toda vida animal en su

8 La formación de imágenes por el “alma” aún no corrompida constituye una parte central de su antropología. Asimismo, es una parte de la teoría del eros, el cual se presenta como un éxtasis emocional, cuya naturaleza es esencialmente no posesiva, y solo se relaciona superficialmente con la sexualidad.

9 No es nuestra intención sugerir que el propio Karl Schmitt pertenece a la escuela vitalista.

entorno natural. El principio de una “secuencia determinada de devorar y ser devorado” junto con la falta de conciencia son las precondiciones naturales de ese estado de beatitud que se asocia con el recuerdo de la comunidad original.

Este teorema sobre la naturaleza de la comunidad humana indica que Klages no tuvo éxito en la tarea de descontaminar a Nietzsche de su presunto cristianismo, aunque logró eliminar todo vestigio de su individualismo. La enorme influencia de Nietzsche en el moderno nacionalsocialismo se debe en gran medida a la convicción inducida por Klages, difundida a través de su obra, de que el vitalismo de Nietzsche puede –y lógicamente debe– desprenderse del individualismo. De ese modo, puede servir como la otra alternativa a una sociedad que no consiste en una relación de personas.

El redescubrimiento de Bachofen por parte de Klages merece algún comentario. Es siempre un hecho sugestivo cuando una línea de pensamiento toma vuelo inconscientemente en un punto que demuestra ser una encrucijada.

La obra de Bachofen sobre el matriarcado era, aparte de la de Morgan, la principal fuente de la visión marxista con respecto a la sociedad primitiva. Marx y Engels hubieran estado tan fascinados como el propio Klages por su énfasis poético en la supuesta unidad de la existencia humana en los tiempos prehistóricos. Pero sus impulsos apuntaban en direcciones opuestas. El principio dionisiaco de Nietzsche y el de cuerpo-alma de Klages implican una regresión a esas regiones beatíficas de la armonía primitiva. El marxismo constituye un avance hacia una réplica superior de la concordancia primigenia del hombre con su entorno. Por consiguiente, el socialismo y el fascismo aparecen por un instante en el mismo plano representando, por así decirlo, caminos alternativos para llegar a una comunidad humana más unida. No obstante, el camino emprendido por los reaccionarios es ilusorio. La regresión puede admitirse, pero ¿hasta dónde? Los nacionalistas germanos propusieron remontarse más allá de 1918. Los reaccionarios románticos como Moeller van der Bruck lo hicieron hasta 1789. Spann y los cristianos de Alemania proclamaron un contra-Renacimiento extendiendo así la regresión a medio milenio. El Movimiento en pro de la Fe alemán comprendió que, a menos que se atrasara el reloj unos dos mil años, la reacción no tendría ni seguridad ni permanencia. El logro de Klages consiste en haber demostrado que la destrucción del cristianismo no es suficiente: ¡diez mil años está más cerca de la marca!

La solución revolucionaria se asentaba en realidades; la contrarrevolucionaria conducía, en cambio, a una regresión infinita.

Pero retornemos al vitalismo y al totalitarismo. Desde luego, no es menester considerarlos alternativas lógicas pues su drástico contraste demuestra la existencia de algo más que una oposición superficial entre ellos: supone también un cierto grado de polaridad. El vitalismo es preconsciente y prehistórico; el totalitarismo es postconsciente y posthistórico. En el primero, la historia no ha comenzado; en el segundo, “ya ha sido”. En el vitalismo no hay necesidad de

cambio; en el totalitarismo no hay posibilidad de cambio. En uno, el “alma” es la realidad y el espíritu, una desviación fatal; en el otro, el espíritu es la realidad y son los vestigios del alma la causa de los problemas. En el primero, la persona aún no ha nacido respecto de la sociedad; en el segundo, ya ha sido absorbida por ella. En el vitalismo no hay dialéctica porque el “alma” no es dialéctica; en el totalitarismo no la hay porque la sociedad capitalista no conduce a una personalidad superior, sino que retorna al organismo social inconsciente. El primero fluye desde el presente hasta el pasado animal; el segundo es una apoteosis del inhumano presente. En realidad, la visión vitalista de una vida socavada y destruida por las entidades impersonales del mundo del espíritu no es totalmente ficticia, pues tal es la situación de una sociedad de mercado vista en el totalitarismo. Pero en una sociedad en alto grado desarrollada perteneciente a la era de la máquina, no hay ninguna alternativa al capitalismo, excepto el socialismo. El vitalismo coherente significa el fin de la civilización y de la cultura de cualquier tipo. El totalitarismo implica perpetuar la pérdida de libertad en la autoalienación y la irrealidad; el vitalismo, el retorno a la torpe ceguera de la caverna. La única manera de justificar a cada uno de ellos es remitirse a la espantosa alternativa presentada por el otro.

VII. Racismo y misticismo

El verdadero pensamiento fascista consiste en una oscilación continua entre los dos polos del vitalismo y el totalitarismo. Ambos tienen éxito en cuanto a establecer lo que constituye el principal requisito de la filosofía fascista: el concepto de una sociedad humana que no sea una relación de personas. Logran este objetivo presentándonos una visión de la existencia humana que, si la aceptamos, obligaría a nuestra conciencia a adaptarse a un molde diferente del que fue creado por la doctrina de la Hermandad del Hombre. Sin embargo, la tendencia del fascismo es claramente hacia el vitalismo, y es allí donde las raíces más profundas de su irreductible enemistad con el cristianismo se tornan evidentes.

En el ámbito germano, el fascismo revela su inclinación al vitalismo de un modo más consistente. El racismo y el misticismo no son sino los corolarios de este desarrollo, al tiempo que permiten al vitalismo cumplir con dos exigencias esenciales del capitalismo corporativo que este no puede satisfacer por sí mismo, vale decir, la racionalidad tecnológica y el nacionalismo.

No deja de ser curioso que la estructura conceptual tanto del vitalismo como del totalitarismo conceda tan poco espacio al nacionalismo. Klages afirma haber descubierto leyes antropológicas de validez general. El método de Spann del espíritu objetivo no puede no llegar casi al punto de hacerse cargo de la humanidad. De hecho, Nietzsche y Hegel eran emocionalmente antinacionalistas.

Con la ayuda de una ficción, sin embargo, es posible adaptar fácilmente la idea de nación a un modelo materialista de vitalismo. El concepto de raza actúa como un común denominador de la realidad tribal y de la índole artificial de la nación moderna. La filosofía nacionalsocialista es el vitalismo que utiliza la raza como un sustituto de la nación. El carácter axial de la raza y la nación en el pensamiento fascista aparecerá más adelante.

La necesidad de racionalidad plantea cuestiones más profundas. No es solo el concepto, sino su realidad la que debe garantizarse si la maquinaria moderna va a ser hecha funcionar en el capitalismo corporativo. Los productores de todo tipo deben hacer uso del intelecto y la voluntad con miras a lograr resultados, es decir, la conciencia organizada del *ego* psicológico. Mas el vitalismo es una afirmación de las funciones no conscientes de la vida; busca la realidad del hombre en su capacidad de no ser una persona, y es precisamente este principio el que lo singulariza como la filosofía del fascismo. No obstante, cabe preguntarse si es posible reintroducir la conciencia racional sin restablecer a la vez a la persona, y si puede emerger el *ego* sin un otro (*thou*) que le responda. La necesidad de racionalidad, inseparable de la civilización tecnológica, pone en peligro toda la trama de la filosofía fascista.

El problema es ciertamente religioso. En realidad, se trata del problema filosófico del fascismo bajo su forma religiosa, y puede enunciarse de la siguiente manera: ¿es posible dar un significado a mi vida sin encontrarlo, en última instancia, en la del otro?

La solución fascista consiste en un seudomisticismo. El verdadero misticismo es el producto y la prueba de la fe, no su sustituto. Sin la fe, el misticismo degenera en un estado formal del espíritu susceptible de ser llenado con cualquier contenido estético o religioso. Tal misticismo no pertenece a la esfera de lo espiritual sino a la del alma. Sea el misticismo orgiástico del paganismo o el misticismo a la moda del esteticismo moderno, siempre es psicológico, no espiritual. El uso de este método para aseverar la realidad del alma (o incluso del cuerpo animal) contra lo espiritual es, en resumidas cuentas, un seudomisticismo. Desde el punto de vista de la religión, que es intrínsecamente social, se trata de un fenómeno negativo. Pues el misticismo es la comunión del hombre con Dios y, por tanto, también la separación del hombre con respecto al hombre a causa de Dios. El místico está siempre cerca de Dios, aunque lo separa una eternidad de su semejante. La experiencia mística abarca el universo íntegro excepto a mi vecino. El *ego* místico no tiene un otro (*thou*) humano que le corresponda. Al afirmar el misticismo medieval germano –solo que esta vez como una alternativa a la fe–, el fascismo se vale del misticismo para dar una salida a las emociones estéticas y religiosas, un método más seguro contra cualquier extravío en la ética. En el estado de espíritu místico, la valoración más exaltada de la razón y la voluntad, verdadera deificación de las facultades del alma, coexiste con una completa disolución de la personalidad misma. Pero la

racionalidad y la voluntad así mistificadas continúan siendo esencialmente no sociales. El misticismo cristiano de Eckhart fue la expresión del alma medieval que anhelaba mantener su reclusión a despecho de un nuevo mundo que requería imperativamente un contacto y un compañerismo mucho mayores. En el nacionalsocialismo, sirve para construir un centro artificial de conciencia racional en el individuo sin establecerlo como una unidad social. Por cuanto en el sistema místico de Eckhart, Dios mismo nace del alma humana, e incluso son sus leyes las que lo gobiernan, no es posible concebir ninguna salvaguardia más potente de la racionalidad de la naturaleza. Así pues, el seudomisticismo satisface a la perfección los requerimientos de un irracionalismo curiosamente circunspecto que combina la racionalidad extrema en las relaciones entre el hombre y la naturaleza con una completa falta de racionalidad en las relaciones del hombre con el hombre. Por último, la adoración de la sangre y la raza proporciona a este vaso místico un contenido estrechamente homogéneo a la filosofía vitalista, que se convierte de ese modo en una fe. Se trata, entonces, de la religión nacionalsocialista en marcha.

VIII. El vitalismo victorioso

La tendencia del nacionalsocialismo a crear una religión política es palmaria en la obra de Rosenberg, quien calificó a esta creación de mito. Sus trabajos reflejan los diferentes aspectos del fascismo con los cuales nuestro análisis nos ha familiarizado: la doble dependencia del vitalismo y el totalitarismo; la adaptación del vitalismo a las necesidades de la era de la máquina; la tendencia a la supremacía vitalista; y el antiindividualismo como la prueba final de dicha adaptación.

Rosenberg procuró definir su posición filosófica rechazando tanto el sistema de Klages cuanto el de Spann. No obstante, cabe destacar una importante diferencia: a pesar de su crítica a Klages, Rosenberg continúa profundamente comprometido con el vitalismo, pero su repudio a Spann cala mucho más hondo.

Rosenberg se vuelve acerbamente contra “la perspectiva pesimista acerca de la civilización” de Klages. “Las fuerzas de la precivilización no pueden ponerse al servicio de la supercivilización”, comenta. Es plenamente consciente de la inutilidad de todo intento de organizar el capitalismo moderno sobre la base de una conciencia humana forjada según el modelo del hombre paleolítico. El neovitalismo, se queja, no ha superado a Nietzsche por el hecho de proscribir la voluntad de poderío, tal como Nietzsche había proscripto el evangelio del amor. Es consciente de la deuda de gratitud que el pensamiento nacionalsocialista ha contraído con el descubrimiento de Klages en lo referente a la unidad original del cuerpo y el alma, y a ese estado de “completa confianza” en que el animal humano disfruta de una armonía no perturbada

por la conciencia moral. Pero además del prejuicio reaccionario de Klages contra el progreso, Rosenberg ataca su odiosa tendencia a estipular las leyes generales del desarrollo humano. Ello es enteramente contrario a las premisas de la filosofía racista, según las cuales no hay nada bueno ni malo de por sí, sino que la raza es la que lo decide. Rosenberg procede a reconfigurar la antropología de Klages siguiendo lineamientos raciales. Según él, tanto la armonía del cuerpo y del alma, atribuida por Klages al hombre primitivo, como las radiantes cualidades del espíritu y lo espiritual, que en otras razas resultan tan destructivas para esa armonía, deben acreditarse a los nórdicos. Pues con ellos las formas superiores de la conciencia nunca degeneran en aquellas excreciones patológicas del espíritu propias del cristianismo, las cuales son el producto de la sangre mala de las razas inferiores o mezcladas como las que habitaban el Asia Menor, Siria y la cuenca del Mediterráneo en los tiempos históricos. La mentalidad del nórdico “es naturalmente vitalista”; su religión es la adoración al sol, un credo sensato que jamás cae víctima de la magia, la brujería y la superstición orientales.

Sin embargo, Rosenberg encuentra difícil adaptar la antropología de Klages a las necesidades de la mitología aria. Sospecha que su noción del “alma” idealizada, capaz de vivir en completa confianza y armonía por naturaleza, la extrajo de los documentos religiosos, mitológicos, poéticos y arqueológicos de los pueblos del Asia Menor durante el período prehelénico, es decir, precisamente de esa raza “siria” y de esa “mezcolanza mediterránea” tan despreciada por la ideología antisemita y anticatólica de Rosenberg. Asimismo, Klages cree en los teoremas de Bachofen sobre el matriarcado femenino y Rosenberg, por su parte, no solo cree en el patriarcado de los nórdicos, sino que se muestra inflexible en ese punto.

La propia filosofía de Rosenberg es esencialmente vitalista. “La verdad es aquello que el principio orgánico de la vida determina como tal”; o bien: “Los valores más elevados en la lógica y la ciencia, en el arte y la poesía, en la moral y la religión no son sino diferentes aspectos de la verdad orgánica de la raza”. Quizá sus objetivos teórico y práctico se resuman mejor en esta frase: “Toda civilización verdadera no es otra cosa que la configuración y el moldeado de la conciencia de acuerdo con las características vegetativas y vitales de la raza”. Es importante notar que este concepto de raza no es necesariamente biológico. Aunque por lo general se identifica la raza con la sangre, también se considera con frecuencia que consta de elementos diversos, de los cuales los ancestros son solo uno, aun cuando sea el dominante. Por consiguiente, no es el cuerpo sino el “alma” la portadora de la raza (una extensión del concepto que permite injertar el nacionalismo en la teoría de la raza, lo que no sería posible si otro fuera el caso).

Pero si bien Rosenberg condena el sistema de Klages, el cual, en definitiva, constituye la base inconsciente de su filosofía, su repudio a Spann es infini-

tamente más categórico. Rosenberg ataca el universalismo con un odio y un desprecio inauditos. El Antiguo Testamento y la mentalidad judía, el Nuevo Testamento y la mentalidad cristiana, la Iglesia romana y el socialismo marxista, el pacifismo y el humanismo, el liberalismo y la democracia, el anarquismo y el bolchevismo, son denunciados de uno en uno como universalistas. Esta serie incluye casi todo cuanto el autor desprecia, desde los Salmos hasta el sermón de la montaña y el *Manifiesto comunista*. Entender el significado preciso que Rosenberg le atribuye a ese término es casi indispensable para captar esa apasionada hostilidad hacia el cristianismo que se manifiesta en la vertiente vitalista del pensamiento fascista.

Para empezar, no tiene nada en común con el “universalismo” de Spann, el término utilizado por el filósofo vienés para describir su propio sistema totalitario. En la terminología de Spann, universalismo denota un método de análisis lógico inspirado en el aristotélico “el todo es anterior a las partes” o en el hegeliano “la verdad es el todo”. Cuando Rosenberg califica este sistema de universalista, emplea la palabra en un sentido por completo diferente. En realidad, su significado se corresponde aproximadamente con el uso corriente que, por ejemplo, le dan las Iglesias cuando denuncian el racismo por su denegación implícita del universalismo inherente a su misión cristiana. “Universalismo” es, por tanto, una suerte de sinónimo de “no racismo”. Su significado positivo, deducible del uso más abarcante del término en *El mito del siglo xx*, es el de una idea que comporta el concepto de humanidad. En otras palabras, es la afirmación de una idea aplicable a la humanidad como un todo, es decir, a todos los individuos o grupos de individuos que la constituyen. En rigor, es el estricto opuesto del principio racista que convierte en un axioma la diferencia de valor de las diferentes razas y, de ese modo, niega tácitamente tanto el concepto de igualdad de los individuos como el de unidad de la humanidad. En este sentido, el universalismo y el individualismo, lejos de ser opuestos, son términos correlativos. Según proclama Rosenberg, el antagonismo último en filosofía es el que se da entre el principio racial-nacional por un lado, y el principio individualista-universalista por el otro.

Ello explica la crítica de Rosenberg a la filosofía totalitaria de Spann, a la que ataca por ser “individualista porque es universalista”. Esto puede sorprendernos cuando recordamos que Spann hizo del antiindividualismo el principio rector de su sistema. No obstante, Rosenberg argumenta correctamente que ninguna línea de pensamiento puede escapar a la implicación individualista de la igualdad humana si se niega a aceptar el principio racial-nacionalista como lo hace Spann, quien, por otra parte, se limita a rechazar el individualismo racionalista y materialista decimonónico, no el individualismo en cuanto tal.

De hecho, utilizamos exactamente el mismo argumento cuando tratamos de mostrar que el ataque de Spann no daba en el blanco en lo concerniente a la refutación del individualismo cristiano.

Una filosofía antiindividualista bien definida debe rechazar el concepto de humanidad, salvo en el sentido zoológico más crudo. De ahí la vehemencia con que los fascistas de todos los colores vituperan los ideales mismos de la humanidad. Al principio racional-nacional se le encomienda entonces la doble función de resistirse a los polos individualista y universalista de la idea de humanidad, entendida como una comunidad de personas. La denegación fascista del internacionalismo no es sino la contraparte de su denegación de la democracia. El capitalismo corporativo es tanto autoritario cuanto nacionalista, pues asevera la desigualdad de los individuos en igual medida que la desigualdad de las naciones. “El internacionalismo y la democracia son inseparables”, anunció Hitler en su discurso de Dusseldorf –que hasta el momento ha pasado casi inadvertido– sobre los fundamentos del nacionalsocialismo.

La oposición racial-nacional al principio individualista-universalista conduce al corazón mismo del problema religioso. La raza o la nación constituyen el valor supremo del fascismo, sea nacionalsocialista o de cualquier otra índole. El individuo y la humanidad son los dos polos de la ideología cristiana en el ámbito del mundo humano en su conjunto. Por lo tanto, el nacionalsocialismo fue consciente, desde el comienzo, de la imposibilidad de evitar el inminente conflicto religioso. Si en su programa original el partido se declaraba a favor del cristianismo positivo, los acontecimientos han demostrado que esta parte de su plataforma no era para ser respetada más estrictamente que otras pues fue completamente abandonada. La propia filosofía de Hitler no solo incluía convicciones raciales contrarias al cristianismo, sino que también apoyaba los principios tácticos de Machiavello, lo que le permitía obrar de acuerdo con estas convicciones, mientras simulaba defender el cristianismo positivo, sin dar lugar a que se lo acusara abiertamente de hipócrita a este respecto. De hecho, en una época comparativamente temprana, los comentarios de Gottfried Feder sobre el programa del partido hacían referencia al eventual surgimiento de una nueva religión dentro de la órbita del movimiento nacionalsocialista. Esta velada alusión a un posible incumplimiento por parte los autores del programa fue seguida por lo que equivalía a una declaración de guerra al “cristianismo positivo” en *El mito* de Rosenberg. Allí calificaba al cristianismo de los Evangelios de “cristianismo negativo”, lo cual, además de ser un calificativo ingenioso, le permite valerse de este simple ardid para salvar la brecha entre el respaldo al cristianismo y una política dirigida a su deliberada sustitución por una nueva forma de paganismo. La designación de Rosenberg como “el comisionado del fñhrer en asuntos relacionados con la filosofía de la vida” tuvo lugar cuando *El mito del siglo xx* ya había revelado la postura filos3fica de su autor a toda Alemania. No es posible saber a ciencia cierta si las diferencias de tono y matiz en las opiniones de Hitler y de Rosenberg manifestadas en pñblico se explican principalmente por sus funciones y posiciones respectivas. Las guerras religiosas del siglo xvii que convirtieron a

Alemania en un páramo son, para Hitler, la verdadera analogía con esa escisión mental y espiritual que constituye la característica de nuestro tiempo. La sangre y la nación, la lucha y la supervivencia son las realidades últimas de una religión, en tanto que la otra las niega en nombre de las perniciosas ilusiones de la igualdad humana y la unidad de la humanidad. El comisionado, por su parte, reitera su convicción de que el agotamiento morboso del pacifismo y el humanitarismo, tan arraigado en la mentalidad europea, se debe al virus cristiano. Remonta el inveterado internacionalismo de los comunistas rusos a ese espíritu de infinita devoción al servicio de la humanidad, tan evidente en la obras de Tolstoi y Dostoievski, las cuales constituyen la encarnación poética de la inspiración cristiana. Para él, la Revolución socialista rusa no es sino una nueva irrupción de ese “espíritu del desierto” que socavó la fuerza vital de Occidente en el transcurso de su historia; en suma, una regresión a la plaga espiritual que abatió el alma pagana de la Europa teutona: el cristianismo.

Al dar testimonio del universalismo, las Iglesias defienden la esencia de su fe. Pero también lo hacen los fascistas germanos cuando niegan la igualdad humana hasta sus últimas consecuencias. La batalla se libra, pues, entre los representantes de una religión que ha descubierto a la persona humana y aquellos que han hecho de la determinación de abolir la idea de la persona el centro de su nueva religión.

IX. La sociología del fascismo

La filosofía fascista es el autorretrato del fascismo. Su sociología pertenece más a la naturaleza de la fotografía. Una parece reflejarse en su propia conciencia; la otra se presenta a la luz objetiva de la historia. Cabe preguntarse, entonces, hasta que punto se corresponden las dos imágenes. Si la filosofía del fascismo es una tentativa de crear una visión del mundo humano en el que la sociedad no sea una relación consciente de personas, su sociología demuestra ser un intento de transformar la estructura de la sociedad de tal manera que se elimine toda tendencia hacia el socialismo en su desarrollo. El nexos pragmático entre ambas se encuentra en el campo político y estriba en la necesidad de destruir las instituciones democráticas, pues en la experiencia histórica del continente, la democracia conduce al socialismo. De modo que si el socialismo no debe existir, la democracia debe ser abolida. El antiindividualismo fascista es la racionalización de esta conclusión política. Por tanto, es esencial para la filosofía fascista considerar el individualismo, la democracia y el socialismo como ideas correlativas que derivan de una y la misma interpretación de la naturaleza del hombre y de la sociedad; una interpretación que, dicho sea de paso, no tuvimos dificultad alguna en identificar como cristiana.

Sin embargo, en este orden de cosas es menester tomar en cuenta no solo la naturaleza sociológica del movimiento fascista, sino también la del siste-

ma fascista. Lógicamente, el fascismo debe apuntar a algo más que a la mera destrucción de la democracia; debe intentar establecer una estructura de la sociedad que elimine la posibilidad misma de una reversión a la democracia. Pero ¿cuál es la naturaleza exacta de las tareas implícitas en tal intento? ¿Y por qué el fascismo se ve obligado a continuar en esa actitud de antiindividualismo radical que es la ideología necesaria de su etapa militante? La respuesta supone, al menos, una visión somera de la índole del Estado corporativo.

Hoy en día se acepta, en términos generales, que la mutua incompatibilidad de la democracia y el capitalismo constituye el trasfondo de la crisis social de nuestro tiempo. Las diferencias de opinión se limitan a la formulación y al énfasis. Según la *Dottrina* de Mussolini, la democracia es un anacronismo “pues únicamente un Estado autoritario puede afrontar las contradicciones inherentes al capitalismo”. Está convencido de que el tiempo de la democracia ha pasado, pero el capitalismo recién empieza su carrera. El discurso de Hitler en Dusseldorf, al cual ya hicimos referencia, proclama que la absoluta incompatibilidad del principio de igualdad democrática, en política, y el principio de la propiedad privada de los medios de producción, en la vida económica, es la principal causa de la crisis actual; pues “la democracia en la política y el comunismo en la economía se basan en principios análogos”. Los liberales de la escuela de Mises argumentan que la interferencia en el sistema de precios practicada por la democracia representativa disminuye, inevitablemente, la suma total de los bienes producidos. El fascismo se justifica entonces como la salvaguardia de la economía liberal. Tanto los fascistas “intervencionistas” cuanto los “liberales” están convencidos de que la democracia conduce al socialismo. Los socialistas marxistas pueden diferir en cuanto a las razones, pero no con respecto al hecho de que el capitalismo y la democracia se han vuelto mutuamente incompatibles; y los socialistas de todos los credos denuncian el ataque fascista a la democracia como una tentativa de salvar por la fuerza el presente sistema económico.

Básicamente, hay dos soluciones: extender el principio democrático de la política a la economía o abolir por completo la “esfera política” democrática.

La extensión de principio democrático a la economía implica la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, la desaparición de una esfera económica separada y autónoma; en ese caso, la esfera política democrática pasa a ser el todo de la sociedad. Esto es, esencialmente, el socialismo.

Tras la abolición de la esfera política democrática, solo queda la vida económica. El capitalismo, en cuanto organizado en las diferentes ramas de la industria, se convierte en el todo de la sociedad. Tal es la solución fascista.

Ni el uno ni el otro se han llevado a cabo todavía. El socialismo ruso aún está en su fase dictatorial, aunque la tendencia a la democracia ya es claramente discernible. El fascismo procede, no sin renuencia, al establecimiento de un

Estado corporativo. Tanto Hitler como Mussolini piensan, al parecer, que una generación que ha conocido la democracia no es confiable ni está lista para formar parte de una ciudadanía corporativa.

Dicho en pocas palabras, el contenido sociológico del socialismo consiste en la plena realización de la dependencia del todo con respecto a la voluntad y al propósito del individuo, así como de un incremento correspondiente de la responsabilidad del individuo por la parte que le toca del todo. El Estado y sus órganos operan con vistas al cumplimiento de ese fin. El fomento de la iniciativa de todos los productores, la discusión de los planes desde cada ángulo, la supervisión global del proceso de la industria y del rol desempeñado en ella por el individuo, la formación para el autogobierno político y económico, la representación funcional y territorial, el entrenamiento para el autogobierno político y económico, el ejercicio de la democracia intensiva en pequeños círculos, la educación para la dirigencia, son las características de un tipo de organización que apunta a transformar la sociedad en un medio cada vez más maleable de la relación consciente e inmediata de las personas.

El contenido sociológico del fascismo consiste en un orden estructural de la sociedad que excluye la dependencia del todo con respecto a la voluntad y al propósito de los individuos que la constituyen. Si ello se logra, entonces ni esa voluntad ni ese propósito tendrán vigencia alguna. La objeción no estriba en la forma de la democracia sino en su sustancia. En el fascismo, dicha sustancia debe desaparecer igualmente, sea bajo la forma del sufragio universal y la democracia parlamentaria; de la opinión pública organizada de acuerdo con pequeños grupos democráticos; de la libre expresión del pensamiento y del juicio en los organismos municipales y culturales; de la libertad académica y religiosa que guía a la sociedad a través de canales peculiares a este tipo de influencia, o en cualquier combinación de estas formas. Según el orden estructural del fascismo, los seres humanos son considerados como productores y solo como productores. Las diferentes ramas de la industria se reconocen legalmente como corporaciones, y se les concede el privilegio de ocuparse de los problemas económicos, financieros, industriales y sociales que surgen en su esfera; se convierten así en las depositarias de casi todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, que antiguamente pertenecían al Estado político. La verdadera organización de la vida social se construye sobre una base vocacional. La representación se corresponde con la función económica; es técnica e impersonal. Ni las ideas, ni los valores, ni el número de seres humanos involucrados encuentran expresión en ella. Ese orden estructural no puede existir si se fundamenta en la conciencia humana tal como la conocemos. El período de transición a otro tipo de conciencia debe ser, necesariamente, largo. Hitler mensura su longitud en términos de generaciones. El partido fascista y el Estado trabajan a rajatabla con vistas a la realización institucional de este

cambio. A menos que tengan éxito en lograr este objetivo, la transición abrupta de la sociedad al socialismo es casi inevitable.

Un somero bosquejo de la naturaleza objetiva del fascismo nos ayuda, entonces, a respaldar nuestra interpretación de su filosofía. El sistema fascista tiene que llevar a cabo, de manera persistente, la tarea iniciada por el movimiento fascista, esto es, la destrucción de los partidos, organizaciones e instituciones democráticas en la sociedad. Luego debe proceder a cambiar la naturaleza misma de la conciencia humana. Las razones pragmáticas de su choque con el cristianismo se desprenden de esta necesidad. Pues un Estado corporativo implica una situación en la cual no existe voluntad o propósito consciente alguno del individuo en lo relativo a la comunidad, ni tampoco una responsabilidad correspondiente del individuo por la parte que le toca en ella. Pero ni tal voluntad ni tal responsabilidad podrán excluirse totalmente de nuestro mundo en la medida en que continuemos concibiendo la sociedad como una relación de personas.

El fascismo y la terminología marxista (1934)*

Nada es más vulgar que pedir a gritos cosas nuevas. Se trate de mundos nuevos o simplemente de nuevas palabras, si las reclamamos a voz en cuello es porque, en términos generales, hemos fracasado en el intento de dominar lo antiguo.

Sin embargo, es preciso insistir en nuestra demanda de una nueva sociología, o al menos de nuevas palabras que nos libren del compulsivo mal de ser totalmente incapaces de describir los acontecimientos más triviales de nuestros tiempos sin implicar precisamente lo contrario de lo que procuramos comunicar.

Diferentes tipos de revolución

Tomemos, por ejemplo, la palabra “revolución”. En la sociología marxista actual, su uso se limita estrictamente a cambios radicales en el sistema económico. Un tabú semejante nos impide dar una descripción sociológica adecuada de un terremoto histórico como, digamos, la aparición del movimiento nacionalsocialista en Alemania, ¿por qué?

Por la sencilla razón de que está en la naturaleza de una convulsión fascista dejar el sistema económico intacto. De hecho, es la *raison d'être* misma del fascismo mantener en marcha el sistema económico vigente. Sin embargo, constituye la más cabal y completa ruptura del sistema social desde las grandes revoluciones de los siglos xvii y xviii. Incluso quienes consideran el fascismo como un mero “capitalismo sin la cortina de humo de la democracia” deberían tener claro que un sistema económico sin una fachada política de algún tipo es, por decir lo menos, una novedad sociológica insólita. Pero ¿cómo podemos esperar claridad con respecto a las implicaciones epocales del fascismo si ni siquiera nos está permitido llamarlo revolución?

* Versión original: “Fascism and Marxian Terminology”, en *New Britain*, vol. 3, nº 57, 1934, pp. 128-129.

¿La democracia como cortina de humo?

Luego, está la “cortina” misma. En la sociología seudomarxista, la democracia se define como la superestructura política apropiada del capitalismo. Conforme a esta definición, el sufragio universal y las instituciones representativas en las que se basa son los corolarios del sistema económico capitalista. Los gobiernos democráticos, afirman los marxistas de viejo estilo, son entonces nada más que el consejo ejecutivo de los capitalistas en cuanto clase social. Es evidente que usar el término “democracia” de esta manera significa otro escollo para comprender el fenómeno del fascismo. ¿Por qué?

El enredo mortal

Por la sencilla razón de que el fascismo no es sino el resultado de la mutua incompatibilidad entre la democracia y el capitalismo en nuestros tiempos.

Si la democracia fuese verdaderamente la superestructura política apropiada para el capitalismo, nunca hubiera existido el fascismo. Pero ese no es el caso. En la primera etapa del capitalismo, las instituciones democráticas de la política concuerdan, de hecho, con el liderazgo capitalista de la economía. Pero en una sociedad industrial plenamente desarrollada es inevitable que aparezca un estancamiento funcional entre la política y la economía: la democracia pasa a ser un instrumento utilizado por la clase obrera para influir o ejercer presión, en tanto que el capitalismo sigue siendo lo que era: el ámbito de la producción administrado bajo la exclusiva responsabilidad de los capitalistas. Esta incompatibilidad no consiste solo en el hecho de que rijan principios opuestos en una y otra esfera. Las contradicciones ideológicas nunca tienen demasiada importancia, a menos que afecten una parte vital de la realidad social misma. Pero es precisamente la realidad social la que se encuentra afectada en grado sumo por esta contradicción. La gran mayoría de la población, dominada en el ámbito económico por los propietarios, se ha convertido ahora, real o potencialmente, en el factor decisivo de la política. Mas la clase constituida por los empleados solo puede defenderse de los nefastos efectos producidos por las vicisitudes de la industria en su vida personal interfiriendo políticamente en todas las leyes automáticas que gobiernan los mercados capitalistas. Tal interferencia deliberada no es sino una reacción contra los secretos contubernios capitalistas que procuran tergiversar las funciones naturales de la democracia política. Prácticamente se los incita a comportarse de ese modo cuando, durante las graves depresiones económicas, las grandes empresas mismas recurren a la democracia política para salir del aprieto. El miedo a la destrucción los obliga literalmente a obrar así, pues el cese de la actividad industrial significa para ellos nada menos que la inanición.

La perversión de las funciones

La interferencia política en la economía y la interferencia económica en la política se han convertido en la norma. Los propietarios intentan debilitar, desacreditar y desorganizar el aparato político de la democracia por todos los medios a su disposición, sin tomar mínimamente en cuenta los gravísimos peligros que amenazan a la comunidad en su conjunto cuando se paralizan las funciones reguladoras y legislativas de la política. El Parlamento, consciente o inconscientemente, debilita, desacredita y desorganiza la maquinaria económica del capitalismo cuando trata de impedir que su mecanismo autorregulador reinicie el ciclo de producción a costa del sacrificio de incontables vidas humanas. El resultado de todo ello es el funcionamiento harto defectuoso de la democracia y la palmaria reducción del dividendo social del capitalismo. Su mutua incompatibilidad tiene por consecuencia una pérdida real tanto en términos de estabilidad política como del nivel de vida para todos.

La sociedad en su conjunto no puede soportar una situación de esta índole durante mucho tiempo y, por consiguiente, reacciona contra ella con una vehemencia tan grande como el peligro que la amenaza. Para remediar la situación se necesitará nada más y nada menos que un cambio total en la base de la estructura social. El nefasto entretrejo de la democracia con el capitalismo debe resolverse si la sociedad va a sobrevivir. *El fascismo es esa forma de solución revolucionaria que mantiene al capitalismo intacto.*

El socialismo es funcional

Hay, ciertamente, otra solución: conservar la democracia y abolir el capitalismo, vale decir, la solución socialista. Pues así como el capitalismo necesita de la política fascista como su complemento, también la democracia necesita de la economía socialista como su extensión.

El socialismo es democrático o no es nada. Es funcional solo porque es la forma más elevada de la democracia en la sociedad en su conjunto. La economía de una sociedad genuinamente funcional es, por tanto, necesariamente socialista. Que la sociología funcional pueda utilizarse también para propósitos fascistas no contradice el punto. La anatomía no es menos una ciencia del cuerpo humano porque pueda usarse para amputar una pierna; ni tampoco la fisiología es menos el estudio de nuestras funciones normales porque los fanáticos de la eugenesia la usen para privar a los seres humanos de algunas de ellas.

El simulacro de una reforma es posible

Pero es menester no conformarnos aquí con los términos en uso. Cuando dijimos que el fascismo deja intacto el capitalismo, no era nuestra intención subrayar el calificativo “intacto”. De hecho, no deberíamos excluir por completo la posibilidad de un capitalismo “reformado” de manera que cumpla con alguna medida de planificación en el proceso de producción y con una alguna medida de seguridad y estabilidad para quienes están comprometidos en dicho proceso. En la jerga terminológica actual, esto parecería una suerte de ficción sin ningún rigor científico pues la planificación y la seguridad del empleo son consideradas (hasta cierto punto, correctamente) como características “socialistas” de la industria. Parecería, por tanto, casi una contradicción en términos concebirlas, bajo cualquier circunstancia, como posibles características del capitalismo. Pero pensarlo así es otra peligrosa falacia escolástica.

En el fascismo, la democracia se va y el capitalismo se queda. La planificación y la estabilidad del empleo pueden, en principio, ser introducidas bajo el fascismo por la totalidad de los propietarios si entre todos se hacen cargo de los riesgos. Este grupo social posee aquí las fábricas, planea la producción y comparte los costos de la perecuación del empleo. El fascismo no es, por naturaleza, incompatible con cualquier falsa reforma del capitalismo, y aquí radica quizá su mayor peligro. Dado que puede prometer e intentar esa “reforma” solamente porque la abolición de la democracia permite la centralización absoluta del poder en manos de un pequeño grupo que administra los intereses colectivos en beneficio propio. Ningún camuflaje que se valga de la *soi-disant* representación funcional puede eliminar el hecho de que aun la “reforma” parcial del sistema capitalista dentro del fascismo solo revela la imposibilidad intrínseca de introducir cualquier tipo de funcionalismo auténtico en una forma de sociedad que convierte a los propietarios privados en una clase de semidioses, situados muy por encima de sus compatriotas. Ningún partidario del Estado tripartito pondrá en duda que una agrupación humana, en la cual no solo la vida industrial y política, sino también la vida intelectual, cultural y espiritual se ven coartadas por los intereses personales de un grupo minúsculo, está condenada a la ruina y a la ignominia.

Pero lo más engañoso de todo es la terminología con que a menudo de introducen los intereses de clase y la cuestión del poder en los debates sobre el fascismo. Un tema del que nos ocuparemos la semana próxima.*

* Ver el artículo siguiente en este volumen: “El marxismo redefinido”. [NdE]

El marxismo redefinido (1934)*

La semana pasada tratamos de definir el fascismo utilizando una terminología marxista revisada. Ello se tradujo en los siguientes argumentos:

El fascismo surge de la mutua incompatibilidad de la democracia y el capitalismo en una sociedad industrial plenamente desarrollada.

La democracia tiende a convertirse en el instrumento de influencia de la clase obrera. El capitalismo sigue siendo el ámbito en el que la producción está bajo la autoridad exclusiva de los propietarios. Llegar a un punto muerto es inevitable.

De pronto, la sociedad se ve amenazada por el funesto entrelazamiento de sus funciones políticas y económicas.

La interferencia de la política con la economía y la interferencia de la economía con la política pasan a ser la norma. Esta distorsión de las funciones tiene como consecuencia la pérdida real de la seguridad política y del nivel de vida para todos.

O bien la democracia, o bien el capitalismo, debe desaparecer. El fascismo es esa solución del estancamiento que deja intacto al capitalismo.

La otra solución es el socialismo. El capitalismo desaparece y la democracia continúa.

El socialismo es la extensión de la democracia a la esfera económica y, por tanto, es esencialmente funcional; el fascismo es lo opuesto. El fascismo significa la fusión de las funciones política, económica y cultural en un minúsculo grupo de propietarios que gobierna según sus propios intereses. A la larga, una sociedad semejante está condenada a extinguirse.

Las objeciones ortodoxas

La crítica marxista vigente argumentará, probablemente, que esta formulación no hace plena justicia a la teoría de los intereses y la lucha de clases. ¿Por qué desencadenar una batalla imaginaria entre la democracia y el capitalismo

* Versión original: "Marxism Re-stated. Part. 1", en *New Britain*, vol. 3, nº 58, 1934, p. 159. "Part. 2", en *New Britain*, vol. 3, nº 59, 1934, pp.187-188.

cuando el tema es, en sí, claro y simple? No son los fantasmas de la democracia y el capitalismo los que están luchando, sino las fuerzas reales y concretas del capital y la mano de obra, o, para decirlo sin rodeos, la clase propietaria y la clase obrera. Los capitalistas temen que los obreros introduzcan el socialismo y, por consiguiente, quieren eliminar el poder político de los partidos de los trabajadores. La lucha de clases entre capitalistas y obreros desbarata la sociedad. De modo que solo una de las dos soluciones es posible: o gobierna la clase obrera o lo hace la clase capitalista. Lo primero implica el socialismo; lo segundo, el capitalismo. Se trata de una cuestión de poder. ¿Por qué embarcarse entonces en una discusión sobre una perversión funcional de la democracia y del capitalismo, y sobre el establecimiento de una democracia funcional basada en una economía socialista?

Tal sería la pregunta del hipotético comentarista marxista, quien podría citar incluso el capítulo y el versículo del propio Karl Marx a manera de cachiporra. Sin embargo, se equivocaría de todos modos, pues su forma de expresarse indica que ha malinterpretado hechos sociológicos esenciales y que no ha comprendido cabalmente el trasfondo filosófico fundamental del mismo marxismo.

Hegel en Marx

Dicho trasfondo filosófico es bien conocido. Se trata de la dialéctica, y consiste en hacer un uso riguroso del método hegeliano en términos del realismo sociológico. ¿Cómo puede llevarse esto a cabo? Y, sobre todo, ¿cómo es posible afirmar, en términos de un método originalmente idealista, que la lucha de clases es el factor *central* de la historia humana y que los intereses materiales constituyen sus fuerzas propulsoras *últimas*? Marx no descubrió meramente la lucha de clases ni los intereses de clase. Linguet, Saint-Simon, Lorenz von Stein, entre otros, lo hicieron antes que él. Lo que Marx sostenía era algo muy diferente, pues afirmaba que de todos los innumerables hechos acaecidos en la sociedad, la lucha de clases era el hecho central; y de todas las fuerzas antagonicas operantes en la vida histórica de la humanidad, la lucha de clases constituía el factor decisivo. Pero infinitamente más importante que estas declaraciones fue su insistencia en que el futuro de la sociedad humana estaba vinculado a los intereses materiales de la clase obrera industrial. Por lo demás, proclamó sin duda que los estratos más pobres y menos educados de la sociedad eran los elegidos como líderes de la humanidad. Esta afirmación tan asombrosa es la gran contribución de Karl Marx al pensamiento y a la filosofía humanos. ¿Cómo pudo el método dialéctico de Hegel, fuera del cual su espíritu se rehusaba a moverse, conducir a una evaluación sociológica de los intereses de los hombres pertenecientes a la clase obrera?

La respuesta a esta pregunta debe proporcionarnos la definición correcta del contenido pleno de la idea marxista de clase, así como la de sus limitaciones intrínsecas.

De la idealidad a la realidad

Permítasenos reformular el trasfondo intelectual de la teoría social de Marx en un lenguaje lo menos técnico posible. La sociedad humana en su conjunto se halla sometida a la ley del desarrollo. En este proceso de desarrollo, la sociedad avanza hacia formas cada vez más superiores de su organización total. La sociedad parece si se le impide cumplir hasta el final con esta ley de crecimiento. Sin embargo, no hay sociedad que se extinga antes de realizar plenamente todas sus potencialidades, entre las cuales la más importante es la capacidad de aumentar su producción total. Si en algún lado el progreso contribuye a los intereses de la sociedad en su conjunto, es en la producción. Y es en este punto donde la necesidad puramente ideal del progreso dialéctico se vincula de manera definitiva con la realidad, por cuanto el mayor desarrollo posible de la capacidad productiva requiere el máximo uso de los instrumentos de producción realmente existentes en la sociedad. Todo cambio en la estructura de la sociedad que, valiéndose de métodos técnicos u organizacionales, tienda a acrecentar la suma total de los bienes producidos, es, por tanto, dialécticamente inevitable. Pero, aunque sea “inevitable”, ¿cómo llega a ocurrir realmente? ¿Cómo es posible que medios de producción inanimados conduzcan a una perfección mayor? Aquí aparece otra vez el vínculo esencial y perdurable del sistema marxista: el elemento humano. Las herramientas son usadas, manejadas y organizadas por los hombres. Es el “ardid de la historia” convertir a los seres humanos en instrumentos, conscientes o inconscientes, para alcanzar los fines últimos de la humanidad. Y la lucha de clases hace que lo inevitable verdaderamente acontezca.

¿Por qué acontece lo “inevitable”?

Las clases sociales son grupos de seres humanos cuya posición respecto del proceso productivo es similar. Un cambio en la sociedad en su conjunto afectará, necesariamente, la posición de cada grupo. Y dado que sus niveles de vida dependen de la posición que ocupan dentro del sistema productivo, cualquier cambio en dicho sistema favorecerá, naturalmente, a uno o a otro de ellos. El grupo cuyos intereses se ven perjudicados por el cambio tratará de oponerse a este. Pero habrá otros grupos cuyos intereses serán servidos, o incluso quienes no tienen nada que perder con el cambio. *Este último grupo es el que hará que lo inevitable acontezca* pues logrará que la sociedad se desplace

en la dirección hacia la cual le permite desplazarse la situación histórica objetiva. Las revoluciones burguesas de los siglos xvii y xviii fueron inevitables debido al uso exhaustivo de las recién descubiertas posibilidades de organizar la producción en la industria manufacturera y de organizar la distribución de bienes en los mercados siempre en expansión. Los dueños de las máquinas fabriles debían ser libres de usarlas a su guisa pues ello contribuía al interés general de la humanidad. Hoy en día, el medio de aumentar al máximo la producción es el uso racionalmente planificado y coordinado de las máquinas por parte de toda la sociedad. Y hay un grupo que no tiene nada que perder con este cambio: la clase obrera. Si los trabajadores anhelan este cambio, su voluntad será irresistible. Y deben desearlo dado que la sociedad en su conjunto decaerá y perecerá a menos que así lo hagan. El factor humano del mecanismo de cambio es de carácter psicológico. Si toda la sociedad sufre, la clase obrera, al estar sometida, sufre mucho más. Lo único que los trabajadores pueden perder son sus cadenas, pero también tienen la posibilidad de salvar al mundo. Pues “el mundo que el proletariado debe conquistar” no es sino nuestro mundo salvado de la destrucción.

El interés personal y el liderazgo

En consecuencia, la respuesta a nuestra pregunta es la siguiente: la lucha de clases constituye un hecho central porque el desarrollo de los medios de producción descansa en los intereses de la sociedad en su conjunto y porque los mecanismos de la lucha de clases aseguran este desarrollo.

Los intereses de clase son las fuerzas propulsoras últimas por cuanto son esa parte de la realidad social que hace que lo inevitable realmente acontezca.

Solo la clase obrera puede conducir a la sociedad al socialismo por cuanto es el único grupo, dentro del proceso de producción, que no tiene nada que perder con el cambio.

Quien lea estas afirmaciones con atención debe inferir, necesariamente, que Marx nunca pensó en la lucha de clases ni en los intereses de clase como las *realidades* últimas. Para él, la veracidad de su sistema dependía de *razones* susceptibles de convertir la lucha de clases en un hecho central de la historia y de las *razones* por las cuales los intereses de clase se transforman efectivamente en la fuerza propulsora última. Así como Marx se negó a aceptar la opinión de que la posición dominante de la Iglesia medieval era el simple resultado de la astucia egoísta del clero y de las patrañas con que embaucaba al pueblo, también se negó a rebajar el gobierno de la clase económica al egoísmo diabólico de quienes se benefician de él. No hay ninguna cualidad mágica en los intereses de un grupo capaz de arrastrar tras de sí a una multitud de personas con intereses opuestos. Postular una cualidad semejante implicaría un intento para nada científico de explicar la historia por medio de un fraude milagro-

samente exitoso. Ni los intereses de las clases gobernantes ni los intereses de los gobernados tienen esa burda cualidad mágica. El éxito de un grupo no depende de la fuerza de sus propios intereses. De hecho, el secreto del éxito estriba, más bien, en la medida en que los grupos sean capaces de representar –incluyendo los propios– los intereses de los *otros* antes que los suyos. Para lograr esta inclusión, a menudo deben adaptar sus intereses a aquellos de los grupos más amplios que desean liderar. La tarea no es difícil, pues la mayoría de la sociedad, por lo general, no tiene “intereses” en los acontecimientos. A la clase media menor y al campesinado les importa muy poco si la sociedad es socialista o capitalista. Lo único que sí les importa es cuál de ellas les favorecerá más. Se inclinan a seguir a la clase obrera si esta conduce al socialismo y adapta sus propios intereses a los de ellos a fin de poder guiarlos. Pero las masas indiferentes también están preparadas para seguir a los capitalistas si piensan que no hay otro modo de salir del fatídico punto muerto.

Y entonces llega el fascismo.

Las clases y la crisis

Las limitaciones de la teoría de clase de Marx son, por tanto, las siguientes:

La lucha de clases no es una *realidad* última. La realidad última es el interés de la sociedad en su conjunto, cuyo cumplimiento se logra en virtud del máximo desarrollo de los medios de producción. El interés de clase es eficaz solo en la medida en que, en una coyuntura histórica específica, tiende a solucionar definitivamente el problema de la organización de los medios de producción.

El interés de clase se convierte en una fuerza motriz de la sociedad cuando, en una coyuntura histórica específica, representa los intereses de la sociedad en su conjunto. Una clase social es capaz de *liderazgo* en tanto y en cuanto sus propios intereses coincidan, en una coyuntura concreta, con los intereses de todos, o si es capaz de adaptar sus intereses a fin de incluir en ellos los intereses de los demás en un grado suficiente.

La lucha de clases y los intereses de clase entran, en cierta medida, en toda situación histórica en la cual la sociedad entera se ve negativamente afectada. *Pero son solo una parte o un factor de esta situación.* Lo esencial es entender cómo y por qué entran en la situación.

El precio del liderazgo

En la actualidad, los intereses inmediatos de toda la sociedad se ven afectados del siguiente modo:

La democracia y el capitalismo, esto es, el sistema político y económico existente, se encuentran en un punto muerto porque han pasado a ser los

instrumentos de dos diferentes clases sociales con intereses opuestos. Pero la amenaza de una completa parálisis no proviene de la oposición de intereses, sino del mismo punto muerto. La diferencia es de vital importancia. Las fuerzas que entran en acción para evitar el estancamiento son infinitamente más fuertes que las fuerzas de los intereses opuestos que lo causan. Ello explica, por lo demás, la vehemencia catastrófica de las convulsiones sociales de nuestro tiempo.

Sin embargo, más allá y por encima de las limitaciones de la idea del interés de clase, hay algo que surge con claridad meridiana: el significado real del liderazgo.

La humanidad ha arribado a un *impasse*. El fascismo lo resuelve a expensas de una regresión moral y material. El socialismo nos brinda una salida mediante un avance a la democracia funcional.

Se necesita, pues, una gran iniciativa. El fracaso o el éxito de la empresa dependen del reconocimiento de una verdad esencial: la clase obrera no demostrará su capacidad de liderazgo siguiendo sus intereses materiales inmediatos, sino si los adapta a los de las masas indiferentes a fin de liderar a toda la sociedad.

Es de suma importancia comprender acabadamente la naturaleza de la crisis actual. Y si para ello se requiere una revisión del marxismo, entonces la tarea no debe eludirse ni postergarse.

Marx sobre el corporativismo (1934-1937)*

A principios de la década de 1840, Karl Marx anticipó algunas de las características esenciales del movimiento fascista de nuestra época, un hecho que pasó casi inadvertido.

Esta omisión obedece a varias razones. La obra póstuma de Marx, a la que nos estamos refiriendo, fue publicada solo después de la Gran Guerra por D. Rjazanoff, en Moscú. Allí figura un comentario, no destinado a la imprenta, sobre los parágrafos 261-313 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, esto es, la parte que versa sobre el Estado. Los comienzos del manuscrito (correspondientes a los parágrafos 257-260) al parecer faltan. El texto mismo es de una longitud desmesurada e inevitablemente un tanto repetitivo, pero de un interés excepcional. En algunos de sus pasajes más brillantes, Marx refuta la aplicación mistificadora de la lógica de Hegel con una penetración difícil de superar. Pese a todo, podría parecer inapropiado buscar esclarecimiento sobre un movimiento industrial y político típicamente moderno, tal como el corporativismo fascista, en un ensayo filosófico escrito varias generaciones antes, simplemente porque analiza las guildas o corporaciones.

En efecto, podría parecer que, confundidos por la identidad del término “corporativismo”, estamos comparando cosas no comparables. En el siglo que separó a Hegel de Mussolini, el capitalismo liberal siguió su curso desde el principio hasta el final. La economía liberal aún no había nacido en la Alemania de 1841-1842 (la presunta fecha del voluminoso ensayo de Marx), mientras que los experimentos corporativos de las décadas de 1920 y 1930 en Italia, Austria y otros países indicaban su final. El *ancien régime* todavía ejercía una considerable influencia en la época de Hegel, y aún no se habían descartado las guildas a favor de una economía competitiva; en la era de Mussolini, la economía competitiva misma estaba desapareciendo, al tiempo que empezaba a reemplazarla la nueva guilda de la industria. Por supuesto,

* Versión original: “Marx on Corporatism” (dos manuscritos inéditos, s/f), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 19, File 11, 8 p. Puede asumirse que fueron escritos en el período 1934-1937. El primer manuscrito está completo; la primera página del segundo manuscrito no se encuentra en el archivo. [NdE]

las guildas del siglo XVIII estaban basadas en la artesanía tradicional, mientras que el corporativismo del siglo XX estaba usando plantas fabriles altamente mecanizadas. Las redivivas corporaciones iban a servir ahora como bastiones del nuevo feudalismo industrial, que tendría el monopolio del poder sobre el proletariado indefenso... Por consiguiente, las dos clases de corporaciones eran por completo disímiles tanto en el plano técnico como en su función histórica. La crítica de Marx al corporativismo (publicada en Alemania por la editorial Landshut & Meyer en 1932) se asentaba en razones totalmente distintas de aquellas que utiliza el moderno marxista para atacar a las corporaciones fascistas.

Sin embargo, la posición era análoga en uno de sus aspectos más importantes. *Ahora, como entonces, las corporaciones forman parte de un sistema industrial hostil a la democracia.* Tanto las guildas preliberales como las post-liberales constituían una forma de organización industrial antagónica con el gobierno popular y muy adecuada para obstruir su desarrollo o destruirlo (si ya existía). En 1841, Marx censuraba el corporativismo en nombre de la democracia; en la actualidad, los liberales y los socialistas están luchando contra su recrudescimiento bajo la misma bandera. Esta circunstancia nos ayudará a explicar la profunda perspicacia con que Marx develó la naturaleza del fascismo en un tiempo en que este movimiento funesto estaba todavía más allá del horizonte de la época.

Marx tenía veintitrés años cuando escribió las notas sobre las opiniones de Hegel acerca de la naturaleza del Estado. En ese período aún no era socialista. Políticamente, era un radical que se oponía apasionadamente al absolutismo reaccionario del régimen prusiano, que le negaba una constitución al pueblo; también detestaba, casi en igual medida, las falsas constituciones de algunos Estados alemanes con sus prerrogativas monárquicas, sus métodos paternalistas de vigilancia estatal y sus anticuados Estados provinciales. Estos regímenes anacrónicos estaban apoyados por la influencia de las no menos anacrónicas guildas. Marx fue, por lo tanto, igualmente categórico en su defensa del voto popular y en su denuncia del corporativismo. La reforma radical en la esfera política exigía una reforma similar en la esfera económica. Ningún político democrático podía aceptar la permanencia indefinida de una organización obsoleta de guildas en la industria.

Ello nos lleva directamente a la cuestión que nos interesa. El joven Marx, aunque todavía envuelto en la filosofía idealista, ya era un "marxista" cabal a este respecto. No dudaba en defender el progreso y prefería el capitalismo al feudalismo por muy "inhumano" que fuese el primero y "humano" el segundo. Contrario al "medievalismo" romántico de Hegel, apoyó incluso las reivindicaciones del capitalismo liberal en su forma más pura. La vida industrial requería mercados competitivos libres, en tanto que la vida política debía sustentarse en una democracia popular igualmente libre.

Tal como Marx lo reconoció, un desarrollo de esa índole implicaba la completa separación de las esferas política y económica en la sociedad. No obstante, así lo creía Marx, solo si el individualismo económico no estaba obstaculizado por normas y regulaciones corporativas, podía la vida pública fundarse en el individualismo político y el pueblo acceder al poder dentro del Estado.

Marx mostró en este punto una visión casi profética. Nadie antes que él y nadie, al menos durante mucho tiempo, después de él había reconocido la importancia de la separación institucional entre la esfera económica y la esfera política en la sociedad. Tal separación es la verdadera característica del capitalismo liberal. Más aún, Marx no dejó de advertir que el capitalismo liberal, comparado con la sociedad feudal de la Edad Media, representaba un avance pues hacía posible el desarrollo de la democracia política. Más tarde, cuando adhirió al socialismo, comprendió que la democracia política no bastaba y que era preciso configurarla de tal modo que abarcara a toda la sociedad, incluida la esfera económica. Fue con respecto a esto último que el fascismo procuró soslayar el progreso humano. Lejos de extender el poder del Estado democrático a la industria, por ejemplo, el fascismo se dedicó a extender el poder de una industria autocrática por encima del Estado y, de esa forma, a destruir la base misma de la democracia política. El análisis de Marx del rol reaccionario desempeñado por el corporativismo en su época anticipaba un aspecto vital del pasado que se repetiría en el corporativismo fascista de nuestro tiempo.

Hegel nunca ocultó su deseo de justificar la posición “constitucional” existente en Prusia, aunque ese país no tuviera, en rigor, constitución alguna. Se trataba de un sistema en el que el gobierno estaba a cargo de un monarca apenas limitado por la existencia de las Dietas provinciales, algunas de las cuales gozaban del derecho al erario en lo referente a los gravámenes tradicionales. Ni siquiera la Dieta Nacional estaba en vigencia en Prusia. Las Dietas provinciales tenían un carácter de lo más multifacético. Los estamentos combinaban diversas formas de representación, desde la participación personal, como en el caso de la nobleza feudal, hasta la delegación en corporaciones—algunas municipales, casi todas profesionales— que se correspondían con la organización en gildas de la vida económica. No existía ninguna clase de sufragio ni representación del ciudadano en cuanto tal. La demanda de una constitución planteada por los liberales de todos los colores incluía desde la humilde demanda de una Dieta Nacional hasta la completa abolición de los estamentos provinciales y su reemplazo por una asamblea representativa elegida por los ciudadanos.

La apología de Hegel del *statu quo* dependía de dos cuestiones: en primer término, defendía los estamentos [y] argumentaba que solo la “representación” a través de ellos tenía un carácter “orgánico” y, por lo tanto, salvaguardaba la unidad de la sociedad; en segundo término, hacía hincapié en que las actua-

les corporaciones o gildas de artesanos ofrecían la única base sólida para la “constitución” (como insistía en llamar a la situación en Prusia).

El comentario crítico de Marx puede resumirse de la siguiente manera:

1) Los ideales medievales de Hegel son contrarios a la realidad de la sociedad moderna. Las clases económicas y los estamentos políticos eran idénticos en el Estado medieval. Por consiguiente, no existía una esfera política separada de la esfera económica en la sociedad. En las condiciones modernas ocurre lo contrario. La vida económica, regulada por el interés privado y la competencia generalizada, se ha separado y es diferente de la esfera política del gobierno. Ello convierte a los individuos, no a las clases, en las unidades de la sociedad, y todo cuerpo político que aspire a representar a los ciudadanos debe ser elegido por estos en su capacidad de individuos. Tal es el verdadero sentido de la democracia. Hegel –así dice Marx– piensa justamente que la separación entre la vida económica y la vida política es una anomalía. Sin embargo, en lugar de insistir en la resolución del problema, se conforma con *una solución aparente*.

En realidad, Hegel simplemente prefería una constitución basada en *estamentos* a una constitución basada en instituciones *representativas*. Estas últimas, sin embargo, significaban un paso en la dirección correcta, pues revelaban *abiertamente y sin camuflaje* la situación real *del Estado moderno*. Tenían la ventaja de hacer patente la anomalía. Al supuesto armonismo y organicismo hegeliano, Marx opuso la exigencia de una *disyunción* de la sociedad en una esfera política democrática y en una esfera económica, esencialmente no política. El ciudadano debía participar en la vida pública como individuo, no como una mera unidad de la vida económica, dado que “él es un ciudadano solo *en cuanto persona individual*”.

2) Ello también respondía, de hecho, al elogio de las gildas por parte de Hegel y a su derecho a ser representadas en un sistema de estamentos, es decir, en el sistema tradicional. Les otorgaba a los estamentos provinciales la pretensión de ser representativos. Era lo contrario de una representación genuina. Era lo contrario de una verdadera separación de la política y la economía, tal como lo requería el capitalismo liberal, puesto que le daba poder político a la institución económica de las gildas. “*El corporativismo –decía Marx– es un intento de establecer la vida económica como Estado*”... Una frase iluminadora si alguna vez hubo [una]. Pues con respecto a Hegel, esto significaba permitir a las corporaciones desempeñar un papel político en lugar de otorgarle derechos políticos al ciudadano individual, impedía la separación de la política y la economía y mantenía en vigencia la vieja “constitución” no democrática. Pero la frase de Marx era igualmente aplicable a un futuro todavía distante, cuando la separación entre la vida política y la económica ya había sido un hecho consumado, y cuando el fascismo procuraba desplazar a la democracia política valiéndose otra vez de métodos corporativos. Literalmente hablando, el propósito de la tentativa fascista no era sino establecer la vida económica

como el Estado, solo que en este caso la vida económica ya no se limitaba a los simples oficios, ritos iniciáticos y misterios, tal como acontecía en el siglo previo, sino que abarcaba vastos establecimientos capitalistas en los que se sometía a su arbitrio a una hueste de obreros sin propiedades.

El principio, sin embargo, era el mismo. Pues aun la descripción más superficial de las corporaciones fascistas demuestra que estaban concebidas para asumir las funciones del Estado en el campo enormemente expandido de las relaciones industriales modernas. Al igual que en los tiempos de Hegel, el rol político de las corporaciones industriales constituía un peligro para la democracia popular.

... *para el constitucionalismo prusiano, es decir, un absolutismo apenas camuflado por la presencia de los llamados estamentos; Marx abogó por el gobierno representativo, por el voto popular y por la abolición de la anticuada institución de los estamentos provinciales. La parte principal de sus notas era un ataque al intento de Hegel de establecer los métodos del *ancien régime* como el apogeo de la libertad humana.

En este punto, el tema de las guildas cobró relevancia. En el *ancien régime*, las guildas o *Korporationen* (como se las denominaba en la Alemania del siglo XVIII) formaban una parte importante de la “constitución” porque estaban representadas en los estamentos. En su ataque contra estos últimos, Marx tuvo que enfrentarse a la insistencia de Hegel en organizar la industria según guildas y en la supuesta necesidad de permitirles desempeñar una función en el Estado.

Así pues, podemos ver con toda claridad por qué el rol de las guildas era una de las mayores preocupaciones de Marx, por qué estaba obligado a oponerse a ellas en cuanto propulsoras del *ancien régime* y por qué en la lucha contra el corporativismo estaba involucrada la causa de la democracia política.

Ahora bien, el Estado corporativo del moderno fascismo era, en un sentido muy real, una tentativa de utilizar los rasgos esenciales del sistema tradicional de guildas en diferentes circunstancias. Hasta qué punto esas circunstancias eran tecnológica y sociológicamente distintas es un tema del que nos ocuparemos más adelante. No obstante, la analogía decisiva con el pasado reside en la función antidemocrática del sistema de guildas tanto ahora como entonces. Marx investigó la cuestión con extraordinaria lucidez y, de paso, descubrió la alternativa básica subyacente al desarrollo social en nuestro tiempo.

Estamos aludiendo aquí a la insistencia de Marx en la propensión de la economía de mercado a destruir la unidad de la sociedad estableciendo en esta una esfera económica distinta. Puesto que tal desarrollo debe conducir a la separación institucional de la esfera política y de la económica, la que solo puede ser transitoria y, por tanto, plantea necesariamente una pregunta fundamental: ¿sobre qué base habrá de restablecerse la unidad de la sociedad?

* Comienzo de la segunda página del segundo manuscrito.

Al fin, a esta cuestión el socialismo y el fascismo proporcionaron respuestas opuestas y mutuamente incompatibles. Marx había dado con un problema decisivo, cuya enorme importancia para el futuro aún no podía, ciertamente, calibrar.

Estas observaciones introductorias pueden dejarnos pensando por qué la cuestión había pasado inadvertida hasta ahora; el corporativismo de la Prusia de 1842 y el de Italia o Austria de la década de 1930 ¿tenían realmente tanto en común como suponemos? ¿Y hasta qué punto cabe afirmar con seriedad que los pensamientos de Marx hacen referencia y, por tanto, son aplicables a los grandes problemas suscitados por las tendencias corporativas en nuestro propio tiempo?

El manuscrito

El voluminoso manuscrito de Marx solo ha sido asequible al público de Europa occidental en una época comparativamente reciente. Hasta el final de la Gran Guerra, se hallaba en custodia del partido alemán socialdemócrata. Fue publicado por primera vez en 1927, con el título de “Crítica a la filosofía del Estado de Hegel”, por el instituto Marx-Engels de Moscú, cuyo director y editor era D. Rjazanoff. Pero solo en 1932, el texto fue reimpresso en Alemania por Landshut & Meyer, en una edición de dos volúmenes en la que figuraban los primeros trabajos de Marx. Esta edición contenía también un manuscrito hasta entonces desconocido, que atrajo el interés de los lectores, titulado “Nationalökonomie und Philosophie”.

En cuanto a la “Crítica a la filosofía del Estado de Hegel”, incluida en el volumen I, Landshut y Meyer no dejaron de enfatizar su importancia que, sin embargo, consideraron principalmente para el campo de la filosofía y de la lógica. Destacaron la brillante crítica al uso mistificador de la dialéctica por parte de Hegel, la cual marcaba indudablemente un punto de inflexión en el desarrollo del joven Marx. El naturalismo de Feuerbach venía a ayudarlo a emanciparse del influjo de la dialéctica idealista. Hasta donde sé, MacMurray comentó en 1935 el pasaje en el que Marx habla de la “democracia de la no libertad” y, más tarde, Adams hizo un análisis sutil de su rol en el desarrollo de la lógica de Marx. Pero el contenido político de la “Crítica a la filosofía del Estado de Hegel” prácticamente no fue tenido en cuenta.

La guilda o *Korporation*

“*Korporation*”, dijimos, era el término usado comúnmente por “guilda” en la Prusia del siglo XVIII. También se utilizaban otros términos tales como *Innung* [gremio], *Genossenschaft* [hermandad] o *Zunft* [cofradía]. Hegel,

quien prefería definir las palabras de acuerdo con sus propios fines, usó el término genérico “*Korporation*” como sinónimo de “guilda”. En numerosos pasajes explicó exhaustivamente el papel y la función de la “*Korporation*”, entendida como la organización monopólica de quienes se dedicaban a un oficio industrial.

En su monumental *Deutsches Genossenschaftsrecht*, Gierke analizó cada ramificación de la organización de la guilda y siguió paso a paso la evolución que condujo, hacia el siglo XVIII, a adoptar el término “*Korporation*” para denotar todas las formas de las guildas industriales en Alemania.

El moderno término “corporativismo” es una derivación de la guilda italiana denominada *corporazione*. La idea de recuperar el sistema de guildas bajo las condiciones de la industria moderna en gran escala fue propuesta por los socialistas y los fascistas luego de la Gran Guerra. En el socialismo de las guildas, representado por G.D.H. Cole en la década de 1920, los productores se convirtieron en los dueños de la industria y la forma de organización en guildas tenía por finalidad garantizar tanto la democracia funcional cuanto la armoniosa cooperación con el Estado y la municipalidad. En el fascismo italiano, la guilda servía en cambio a un propósito opuesto. La propiedad seguía estando en manos de los capitalistas, es decir, de los no productores, en tanto que las uniones gremiales o sindicatos constituían solo una sección de la guilda o corporación. Una sociedad asentada sobre semejantes fundamentos no era sino la total denegación tanto de la democracia industrial cuanto de la democracia política. Fue propuesta por primera vez por Rossoni (o Bottai) en 1919 y auspiciada por Mussolini en 1920. Al año siguiente, Othmar Spann produjo una elaborada filosofía social en su “*Wahre Staat*” (1921) que, en términos un tanto diferentes, presentaba el mismo plan general. En parte a esta inspiración se debió la Encíclica papal *Quadragesimo anno* de 1931, destinada a universalizar la idea del Estado corporativo. Aparentemente, la Encíclica hizo concesiones a la idea democrática, aunque en esencia mantuvo el gobierno único de la clase capitalista por sobre el Estado y la industria.

Dicho sea de paso, en el mundo anglosajón, el término “corporación” tenía distintos significados que son diferentes al de la guilda. Podía denotar la amplia concepción medieval de comunidad organizada, o la más moderna de un organismo público incorporado en virtud de una carta constitucional o de un estatuto. En Estados Unidos, su significado más frecuente es el de compañía de responsabilidad limitada.

Queda claro, entonces, que las corporaciones prusianas de principios del siglo XIX, cuando Hegel publicó sus escritos, y las corporaciones de comienzos del siglo XX constituían asuntos muy diversos. Cuando los programas de los partidos fascista italiano (1922), nazifascista alemán (1929) y fascista de la *Heimwehr* austríaca de Starhemberg (1929) y Dollfuss (1932), así como la Encíclica papal (1931), se declararon a favor de la idea corporativa, el capi-

talismo liberal había completado su ciclo. En la época de Hegel aún no había comenzado su trayectoria. Mientras que en los tiempos de Hegel y del joven Marx, la economía de mercado estaba aún por venir y su pleno desarrollo estaba obstaculizado por la supervivencia medieval de las guildas, durante el período de Mussolini y Hitler, la economía de mercado había gastado sus fuerzas y el principio corporativo se invocaba ahora en circunstancias por completo diferentes.

Sin duda, la situación había cambiado en casi todos los aspectos. La guilda era un remanente de la era premaquinista, cuando las artes y oficios se realizaban con la ayuda de herramientas relativamente simples. El nuevo corporativismo se había concebido para aplicarlo a una planta en alto grado mecanizada y a empresas gigantescas. Las guildas se habían formado en un entorno de trabajadores calificados y artesanos independientes, en el que los oficiales pertenecían a la misma clase social que sus amos, o al menos no estaban totalmente excluidos de ella. La corporación fascista, por el contrario, se fundaba en una rígida distinción entre clases de propietarios y no propietarios, capitalistas y proletarios, separados unos de otros como por las barreras de casta. Estas dos clases de corporaciones eran, por cierto, muy disímiles en lo relativo al equipo técnico y a la función social, y quizá parezca un tanto artificial vincularlas mutuamente a causa de una similitud de nombre.

La función antidemocrática de las corporaciones

Hay, en realidad, una notable semejanza entre el rol político de las corporaciones defendidas por Hegel y el de aquellas defendidas por casi todos los movimientos fascistas de nuestra época. En ambos casos, la organización en guildas de la industria privada era un poderoso enemigo del gobierno popular, un obstáculo para instaurarlo y un medio de abolirlo una vez instaurado.

En conclusión, lo que Marx llamaba aquí la separación de las esferas política y económica de la sociedad ha sido reconocido, al menos durante algún tiempo, como la incompatibilidad del capitalismo liberal y la democracia popular.

La unidad de la sociedad puede restablecerse eliminando ora a uno, ora a la otra. En 1934, aun antes de haber leído los comentarios de Marx sobre las opiniones de Hegel acerca del Estado, había resumido el punto de la siguiente manera:*

Básicamente, hay dos soluciones: extender el principio democrático de la política a la economía, o abolir por completo la “esfera política” democrática.

* Se refiere a “La esencia del fascismo”, incluido en este volumen. [NdE]

La extensión del principio democrático a la economía implica la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, la desaparición de una esfera económica separada y autónoma; en ese caso, la esfera política democrática pasa a ser el todo de la sociedad. Esto es, esencialmente, el socialismo.

Por el contrario: “Tras la abolición de la esfera política democrática, solo queda la vida económica. El capitalismo, en cuanto organizado en las diferentes ramas de la industria, se convierte en el todo de la sociedad. Tal es la solución fascista”.

En otras palabras, en tanto que en el socialismo la unidad de la sociedad se restablece mediante la extensión de la democracia política a la esfera económica, el fascismo representa la tentativa diametralmente opuesta de unificar la sociedad convirtiendo a la industria no democrática en el amo del Estado.

Esto equivale, poco más o menos, a una paráfrasis de la crítica de Marx al corporativismo, escrita en 1841-1842.

El cristianismo y la vida económica (1934-1937)*

I. Comunidad y sociedad

El cristianismo se interesa por la relación del hombre con Dios tal como nos la reveló Jesús. La vida económica abarca, en líneas generales, esa esfera de la existencia en la que las necesidades del hombre se satisfacen con la ayuda de bienes materiales. ¿Cuál es, entonces, la pertinencia del cristianismo para esta o para cualquier otra esfera de la existencia social del hombre?

La respuesta que cabe deducir de las Sagradas Escrituras es peculiar al cristianismo. También es la clave que explica el predominio de la ética en su filosofía social.

El axioma cristiano acerca de la esencia de la sociedad tiene un carácter en extremo audaz y paradójico, y puede enunciarse en una simple frase: la sociedad es una relación personal de individuos. Ahora bien, considerar la sociedad de ese modo significa no tomar en cuenta la parte de la vida institucional como de otras fuerzas impersonales que operan dentro de la existencia social. En un sentido, constituye la completa negación de la existencia objetiva de la sociedad. Se crea, pues, una tensión entre el aspecto fenoménico y el aspecto esencial de la existencia social del hombre, un hiato metafísico que se supera mediante un bien definido impulso ético. Es nuestra tarea lograr que la sociedad se ajuste a su esencia. La filosofía social-cristiana se convierte así en la elaboración de un axioma ético.

Esta posición es el resultado de la herencia judía del cristianismo. La sociedad judía era una teocracia en la que se daba por sentado que aun el más mínimo detalle de su estructura y de su funcionamiento se ajustaba a la voluntad revelada de Dios. Jesús aceptó esta relación de la voluntad de Dios

* Versión original: "Christianity and Economic Life" (manuscrito, s/f), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 19, File 22, 16 p. Puede asumirse que fue escrito entre 1934 y 1937. [NdE]

con la sociedad como una verdad manifiesta. Pero su visión de la sociedad era diferente de la judía. Para él, la sociedad estaba compuesta, esencialmente, de seres humanos individuales y la voluntad de Dios concernía a la mutua relación entre ellos.

Las enseñanzas de Jesús así como las doctrinas de la Iglesia son, a este respecto, solo reafirmaciones y clarificaciones de la relación básica entre individuos humanos. La doctrina del amor, de la hermandad, de la paternidad de Dios es parte de una definición de esta clase de relación que pertenece a la esencia de la sociedad.

Ninguna palabra en la lengua inglesa parece designar inequívocamente este aspecto de la existencia social. El término que más se aproxima es “comunidad”, en el sentido de una relación personal afirmativa de individuos humanos, vale decir, de una relación directa, no mediada y, en sí misma, significativa, “una respuesta personal a un pedido de las personas”. Por lo tanto, para nosotros “comunidad” *no* es sinónimo de “sociedad”. De hecho, la dialéctica de la relación en la cual se enfrentan la una a la otra constituye la clave de la ética social del cristianismo.

Dos aseveraciones negativas parecen derivarse de esta posición:

1. La *sociedad* en cuanto tal, entendida como un agregado de instituciones funcionales condicionadas por factores ambientales, como los geofísicos, tecnológicos y otros, no le interesa al cristiano. Su preocupación es por el individuo dentro de la comunidad, no por la sociedad.
2. Tampoco le preocupa la *historia* en cuanto tal. Las guerras entre razas y naciones, las pestes y los terremotos que asuelan a la humanidad, la espectacular acumulación y pérdida de fortunas, sean individuales o grupales, no significan nada para él. Sin embargo, entrelazado con esa historia y encastrado en ella se encuentra aquello que le preocupa: la realización de la comunidad.

Por otro lado, según las Sagradas Escrituras, la comunidad entre seres humanos no puede existir separada de la sociedad real. Conforme a la parábola del buen samaritano, la comunidad entre personas consiste en compartir cosas materiales, no en el mero compartir ideal de tradiciones y credos comunes. En otras parábolas se afirma que la comunidad, para ser real, debe ser continua. Y es este continuo compartir la vida en su totalidad lo que hace al concepto cristiano de comunidad coextensivo con la sociedad, es decir, con la forma permanente de la organización material de la vida humana. De la misma manera, la historia le interesa solamente en tanto es un escollo o, por el contrario, un vehículo para la realización de la comunidad.

Dicho sea de paso, ello explica la paradoja cristiana: el cristianismo es indiferente a la sociedad y a la historia en cuanto tales. Pero si las demandas de comunidad exigen un cambio en la sociedad, el juicio emitido respecto de

la sociedad es inexorable. Y cuando la historia señala un nuevo escalón en el logro de la comunidad universal, el cristiano es llamado a comprometerse incondicionalmente.

II. El factor ambiental en su relación con la comunidad y la sociedad

Por consiguiente, para descubrir nuestra relación real con Dios, es menester comprender la relación de la comunidad con la sociedad en un tiempo y en un lugar determinados. La importancia de todo conocimiento sobre la sociedad depende, para el cristiano, de la luz que arroje sobre este punto.

Una comunidad consiste en relaciones personales definidas entre individuos. Básicamente son las mismas para grupos particulares de personas en una sociedad específica, cualquiera fuera su posición relativa en ella. Tales relaciones, como es el caso de las económicas, están condicionadas tecnológicamente de manera idéntica para todos los miembros del grupo. Sin duda, dichas relaciones son, hasta cierto punto, las mismas para todos los miembros de una sociedad dada al margen de la posición relativa que ocupen dentro de esa sociedad. Por esa razón, ningún individuo puede escapar a la responsabilidad de contribuir a la permanencia de la sociedad de la cual es miembro.

En una sociedad primitiva tal como el antiguo pueblo judío, la posición del individuo era relativamente simple. Las viejas leyes judías definían la clase de sociedad en la cual Dios quería que viviera su pueblo. Si ellos desobedecían las leyes, no era difícil ver dónde y en qué medida se habían desviado del camino recto. Aun en la sociedad medieval era posible referir las relaciones humanas a la voluntad de Dios, quien obraba con miras a establecer una comunidad universal. También aquí, como con el caso de los judíos, la sociedad en su conjunto se justificaba por su referencia positiva a la voluntad de Dios. En nuestro orden industrial competitivo actual se ha vuelto prácticamente imposible rastrear las relaciones individuales a través de los canales indirectos de la sociedad o referir de manera definida el conjunto de la sociedad a la voluntad de Dios.

La apelación a una “sociología cristiana” surge, en definitiva, de estas condiciones. Su preocupación reside en la realización de la comunidad dentro de la sociedad en términos de relaciones humanas. En la civilización moderna, ¿es posible un conocimiento ordenado de los factores sociales que pueda ayudarnos a definir las verdaderas relaciones humanas de un modo que nos permita juzgar hasta dónde nuestra organización social cumple con las demandas de comunidad? Esa es la cuestión.

La dialéctica de la relación entre comunidad y sociedad debe, por fuerza, hacer referencia al factor ambiental, vale decir, a los elementos geofísicos, tecnológicos, psicofisiológicos y otros accesorios de las agrupaciones humanas permanentes. Gran parte de la estructura misma de la sociedad está determinada por este factor. Ese entorno afecta al hombre en cuanto ser físico sometido a las

leyes de causalidad mecánica; lo afecta también en cuanto animal sujeto a las leyes psicológicas y fisiológicas de la vida orgánica. El impulso hacia la comunidad debe buscar su expresión dentro de los límites establecidos por estas leyes que gobiernan, necesariamente, gran parte de la estructura de la organización social. Dichas leyes determinan la medida en que las organizaciones sociales pueden, en condiciones ambientales dadas, basarse en relaciones personales directas, a diferencia de las indirectas y funcionales. Asimismo, determinan la forma en que los móviles del amor y el miedo se combinan y producen la clausura del grupo con respecto al exterior. La ética personal de la perfección se transforma en lo social concreto, esto es, en la ética política y económica, así cualificada y reducida a lo social históricamente condicionado; en suma, a la ética política y económica de un tiempo y un lugar específicos.

Pero, aceptando todo esto, ¿cómo podemos descubrir si el movimiento hacia la comunidad está garantizado o no por el entorno del hombre? ¿Es posible identificar, en un tiempo y en un lugar determinados, ese aspecto de la existencia social que representa el obstáculo inmediato para dicho movimiento?

III. Comunidad y sociedad según el marxismo

Llegados a este punto, se impone considerar el marxismo como una contribución extraordinaria a la denominada “sociología cristiana” en la medida en que toma en serio su tarea. Hace casi cien años que Karl Marx comenzó su carrera filosófica con una obra inédita titulada *Kleanthes* [Cleanthes] (1836), que él mismo consideró “Un tratado filosófico y dialéctico sobre la naturaleza de la divinidad y sus manifestaciones como idea pura, como religión, como naturaleza, y como historia”. Aun cuando Marx destruyó el manuscrito, es indudable que este fue el punto de partida real de todos sus trabajos posteriores. El recién descubierto y brillante manuscrito “Nationalökonomie und Philosophie”, otra obra que no juzgó digna de ser publicada, demuestra que la antropología estuvo en el fondo de la filosofía marxista. La economía de Marx era, en efecto, una aplicación de su sociología a un aspecto especial de la sociedad capitalista, en tanto que su sociología no era, en sí misma, sino una simple parte de su antropología.

Así, para el teólogo, el marxismo es, esencialmente, un intento de determinar la relación real de la humanidad con Dios. Su preocupación es definir aquello que los cristianos llaman “la plenitud del tiempo”, es un intento de relacionar el tiempo humano con el “tiempo” eterno.

Según Marx, la historia de la sociedad humana es el proceso de autorrealización de la verdadera naturaleza del hombre. En la sociedad actual, se frustra el impulso de nuestra naturaleza hacia lo directo, personal, es decir, hacia las relaciones humanas, por cuanto los medios de producción son hoy propiedad de individuos aislados. Pese a la división del trabajo resultante en la sociedad,

el proceso diario de la producción material no vincula a los productores en una actividad común, consciente, sino que los mantiene apartados unos de otros. *La vida económica está separada del resto de la vida*; constituye una parte autónoma de la existencia social, gobernada por su propio automatismo. Tal situación podría haber sido moralmente indiferente siempre y cuando los medios de producción no pudieran utilizarse o desarrollarse de ninguna otra manera. Pero una vez que los cambios tecnológicos y otros cambios ambientales en la esfera económica permitieron la propiedad y uso de las máquinas por parte de la sociedad en su conjunto, estaba dada la precondition ambiental necesaria para avanzar hacia la realización plena de la comunidad y la ética social exigía un cambio en el sistema de propiedad.

La interpretación materialista de la historia es una tentativa de relacionar fases bien definidas de la historia con la infinitud de la evolución humana. Ello se logra introduciendo el principio de adecuación-inadecuación del sistema social con respecto al factor ambiental. De acuerdo con Marx, un sistema social es adecuado si salvaguarda el uso pleno de los medios de producción disponibles al tiempo que permite la máxima autorrealización posible de los seres humanos.

El obstáculo inmediato para una realización más plena de la comunidad estriba, por tanto, en la presente etapa de la esfera económica.

Desde este punto de vista, las implicaciones de esta proposición no pueden entenderse completamente sin una clarificación adicional de las opiniones marxistas sobre la naturaleza del orden económico.

IV. Categorías históricas en la economía

El proceso económico, según Marx, tiene un carácter dual, pues es un proceso entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre.

El principal proceso económico es la producción. En el transcurso de este proceso, en virtud del cual la humanidad asegura su existencia material en interacción con la naturaleza, se establecen relaciones definidas entre hombre y hombre, esto es, entre los miembros individuales de la sociedad.

En consecuencia, los dos factores originales de la producción son el hombre y la naturaleza (el trabajo y la tierra).

1. *El trabajo*. En el proceso de producción interactúan el hombre y la naturaleza. El trabajo consiste en la acción del hombre en este proceso.

2. *La naturaleza*. La dependencia de la naturaleza es otra característica permanente de la vida humana. La naturaleza determina los deseos y las necesidades físicas del hombre; la cantidad de bienes asequibles gracias a una mano de obra desprovista de otros medios; los usos alternativos de los materiales; la velocidad a la que es posible extraer la materia prima: en

suma, todo cuanto en la producción de riquezas se debe al medio ambiente, del que surgen y exigen satisfacción las necesidades del hombre.

Las leyes y fenómenos económicos propiamente dichos son aquellos que derivan de la relación del hombre con la naturaleza y se caracterizan por ser “naturales” y “atemporales”, a diferencia de las simples leyes y fenómenos históricos. Estos últimos son una expresión de las relaciones definidas del hombre con el hombre, vale decir, del orden económico existente en un determinado tiempo y lugar.

Así pues, llegamos a dos series de leyes y fenómenos. Por un lado: el trabajo del hombre; los deseos y necesidades humanos; la materia prima y los bienes; las herramientas, plantas fabriles y maquinarias (o capital). Ellos constituyen el fenómeno económico propiamente dicho que se da en todos los tiempos y lugares.

Por otro lado: la demanda, la oferta, el poder adquisitivo, los ingresos, el dinero, los salarios, los beneficios, el interés, la renta y el Capital (con “c” mayúscula) son las categorías históricas características de nuestro sistema económico actual.

La distinción tiene una validez general y cobra especial importancia cuando nos ocupamos del término “capital” en sus dos diferentes significados.

El Capital propiamente dicho es solo otro nombre para referirse a la maquinaria, las plantas fabriles, las herramientas o los recursos acumulados cualesquiera que lo constituyen, son las precondiciones de la producción de casi todo tipo. En este sentido, el capital es una categoría “natural” y “atemporal” de la economía.

El Capital (con C) en cuanto fondo de valor monetario cuya propiedad comporta una fuente de ingresos es un fenómeno histórico que se da solo en una organización específica de la vida económica. En última instancia, es el resultado del sistema de la propiedad privada de herramientas, plantas fabriles, maquinarias y otros medios de producción, vale decir, *del Capital propiamente dicho*.

En resumidas cuentas, el capital como medio de producción es, propiamente dicho, una categoría económica. El Capital como fuente de ingresos es una categoría histórica pues forma parte de un orden económico transitorio.

Pero es precisamente como categoría histórica que el capital se inviste de una dignidad inmerecida: la de ser un *factor original de la producción junto con el hombre y la naturaleza*.

La aparente existencia independiente del capital no es, sin embargo, la única apariencia de la realidad objetiva con que tropezamos hoy en la esfera económica de nuestra sociedad. El valor objetivo o de cambio de las mercancías es un ejemplo. El mismo carácter de mercancía de los bienes en nuestro sistema económico actual no es sino otro resultado del funcionamiento de ese sutil proceso para el cual Marx acuñó el término “fetichización”.

V. El carácter fetichista de las mercancías

¿Qué quería decir exactamente Marx con el término “fetichismo”? ¿Y de qué manera las categorías de valor de cambio, de capital, etcétera, son la consecuencia de las operaciones de este misterioso proceso? La teoría del carácter fetichista de las mercancías está considerada, con justicia, como la clave del análisis de Marx de la sociedad capitalista. Es otro resultado de la distinción básica establecida por Marx entre la economía en cuanto relación del hombre con la naturaleza y la economía en cuanto relación del hombre con el hombre.

Al ocuparse del problema del precio, la economía ricardiana sacó a relucir la cuestión del origen del valor objetivo o valor de cambio de las mercancías. Las mercancías son bienes producidos para la venta en el mercado. Su valor es, en apariencia, inseparable de ellas. Se comercializan a un precio más o menos determinado por su valor; se las intercambia por otras mercancías cuyos valores relativos son proporcionales; desaparecen del mercado cuando los precios caen por debajo de su valor; reaparecen cuando los precios suben: en una palabra, van y vienen, cambian de manos, permanecen en existencia o son consumidas, según su valor objetivo o de cambio. El movimiento de las mercancías en el mercado parece entonces regido por una fuerza (su valor) que reside en las propias mercancías, como si estos objetos estuvieran dotados de una vida secreta o de un espíritu propio que los hace actuar según su voluntad.

Por supuesto, esto no es más que una apariencia. Así como la piedra o el árbol en el que el salvaje proyecta su espíritu deja de ser un objeto sin vida para convertirse en un fetiche venerado de manera supersticiosa, los bienes producidos para el mercado “poseen un valor de cambio” como consecuencia de un proceso similar de introyección inconsciente.

Aquello que parece ser el valor de cambio objetivo de las mercancías no es sino el mero reflejo de la relación mutua de los seres humanos involucrados en la producción de los bienes. Aunque los productores de botas o de leche no sean conscientes de que están produciendo en relación entre sí, los valores de cambio relativos de las botas y la leche son el resultado de su relación como productores, sobre todo en lo tocante al costo que representa la producción de esos bienes. Por tanto, en el capitalismo, los productores determinan los precios “a sus propias espaldas”. Inconscientemente, ellos son autores de un proceso de cuyo resultado depende su propia existencia económica. Cabe decir, entonces, que las mercancías gobiernan a sus propios creadores. Cuando y donde la norma es producir para el mercado, el carácter fetichista de las mercancías es inevitable.

VI. ¿Qué es el Capital?

Retomemos ahora la indagación de Marx sobre la naturaleza del Capital.

En el sistema económico actual, el factor dominante en la vida económica es, sin duda alguna, el Capital. El flujo de Capital determina las condiciones para crear riqueza. El trabajo no puede producir casi nada sin la ayuda del Capital. La propiedad de Capital es una fuente de ingresos. Los ingresos derivan, lógicamente, de la “productividad” del Capital del que se dispone. Ya sea que el Capital tome la forma de una planta fabril o materia prima, o bien la forma abstracta de dinero y títulos nobiliarios, es el principal factor de la vida económica. No solo el trabajo sino la naturaleza misma parecen estériles sin el Capital requerido para tener acceso a sus tesoros y ponerlos a disposición de la comunidad industrial. Es la escasez de Capital lo que impide a los países potencialmente ricos desarrollar sus riquezas naturales pese a la abundancia de fuerza de trabajo. Si hay un concepto profundamente arraigado en la mentalidad de la clase media es el del Capital como un factor principal de la producción.

De acuerdo con el análisis marxista de la seudorrealidad de las categorías económicas históricas, el carácter ilusorio de este concepto de Capital es evidente. Basta con echar una mirada a la sociedad en su conjunto para destruir la noción superficial del Capital como uno de los principales factores de la producción, al lado de la naturaleza y el trabajo. Pues las herramientas, la materia prima, las máquinas o el suministro de alimentos llamados capital (ya sea que estén concebidos en su verdadera realidad o representados por el poder adquisitivo necesario para obtenerlos) no son más que diferentes combinaciones de los dos factores originales –el trabajo y la naturaleza– y el resultado de su interacción.

La ilusión de que el Capital constituye un factor primario de la producción se debe a la organización social de la vida económica en nuestro orden vigente. Este punto es de suma importancia. La propiedad privada de la máquina implica que los dueños de la máquina se apropian de los resultados de un trabajo hecho con la ayuda de la máquina. No es el trabajador sino la máquina la que aparece como la generadora de la riqueza producida con su ayuda. Más aún, se atribuyen los servicios productivos de las herramientas no a los instrumentos mismos sino a sus dueños, cuya voluntad de proveerlos es esencial para asegurar su participación en la producción. Al final, la creación del producto es acreditada al propietario de la máquina. Los ingresos derivados de la mera posesión de la máquina pueden así ser explicados (y justificados) como resultado de las funciones productivas de la propiedad. De aquí a considerar que el dinero es productivo debido a las máquinas y a otros medios de producción que pueden ser adquiridos con su ayuda hay un solo paso.

Esta serie de imputaciones se debe a la falsa perspectiva creada por la distorsión de los fenómenos económicos propios de una sociedad en la que los

medios de producción son de propiedad privada. Es esta falsa perspectiva la que explica, además, la aceptación común del concepto fetichista de Capital en nuestro sistema económico.

De todas las conclusiones prácticas extraídas de este concepto ilusorio de Capital, una de las más importantes es la inferencia de que la solución de la cuestión social reside en la cooperación del trabajo y el Capital en un pie de igualdad. Dicha cooperación es vista casi como la consecuencia de una ley natural que los convierte en socios igualitarios en la tarea de producción. Bajo el sistema salarial esto es, por cierto, un truismo pues en ese sistema nada es más “natural” que las dos partes ocupen posiciones equivalentes y colaboren una con otra.

Desde el punto de vista cristiano, la idea de paridad entre el Capital y el trabajo es un concepto erróneo y fantasioso. Significa igualar la humanidad con un fetiche. El trabajo es humano y personal, el Capital es el trabajo alienado de sí mismo. El trabajo representa un conjunto de seres humanos; el Capital es su mero reflejo distorsionado. La separación de los dos es una apariencia que se desprende del sistema de la propiedad privada. Cuando los medios de producción no están en manos privadas, tampoco existe el Capital opuesto al trabajo. La única distinción válida es la que se establece entre el trabajo presente y el pretérito, entre el trabajo invertido en los bienes de consumo y el invertido en los medios de producción. Para los pensadores cristianos, la ecuación entre trabajo y Capital sobre una base de igualdad es peor que un malentendido: es la prueba de la falta de seriedad con que se evalúa la naturaleza espiritual de la economía moderna. En las resoluciones de los diversos congresos ecuménicos, la harta reiterativa sugerencia de que una cooperación entre trabajo y Capital sobre una base de paridad solucionaría los problemas sociales debe considerarse no solo como un ejemplo notable del fracaso de las reuniones representativas cristianas para formular, en términos adecuados, lo que constituye el mayor problema social de nuestro tiempo, sino también como un síntoma de la decadencia de la sensibilidad religiosa común.

VII. La abolición de la propiedad privada de los medios de producción

Es posible apreciar ahora con más exactitud la proposición marxista según la cual, en la actualidad, el obstáculo inmediato para la autorrealización del hombre en la sociedad radica en el ámbito económico.

Dada la doble dependencia del individuo para su existencia material tanto de la naturaleza como de su prójimo, es evidente entonces el importante papel desempeñado por los medios de producción en la determinación de las posibles relaciones que los seres humanos entablan unos con otros. El hecho de compartir la existencia material es parte de la comunidad humana.

En consecuencia, alcanzar la comunidad no puede ser independiente de las condiciones de la existencia material pues estas determinan, inevitablemente, lo adecuado o inadecuado de la organización actual de la sociedad, sea desde el punto de vista político o económico.

Es propiamente la organización económica de la sociedad la que constituye, según Marx, el obstáculo inmediato para la realización de la comunidad en el estado actual de desarrollo.

La organización económica de la sociedad se sustenta hoy en la propiedad privada de los medios de producción. Ello ocurrió mediante la introducción de la máquina en un sistema de producción que fue adaptado a fin de satisfacer la demanda de mercados cada vez más amplios. La producción competitiva con máquinas destruyó la comunidad imperfecta, las “democracias sin libertad” de la Edad Media, pero fue incapaz de crear una nueva comunidad, una democracia de la libertad.

Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social (1937)*

I. ¿Cómo debemos abordar nuestro debate sobre temas relacionados con la sociedad, tales como la política y la economía?

- a) La política y la economía son temas esencialmente religiosos porque la religión se ocupa del ámbito personal, y estos temas no son sino diferentes aspectos de la relación de los seres humanos (Cf. “The Christian Task”: “No hay problemas concernientes a la vida humana que no sean problemas religiosos, que no sean problemas suscitados en la relación de personas. Los problemas concretos de nuestra vida política y económica son también, en cada caso, problemas de la relación mutua de las personas. Por consiguiente, si se intenta dar solución a los problemas políticos y económicos sin tratarlos como problemas religiosos, entonces no será posible resolverlos”).

Esto no significa que los problemas políticos o económicos sean meramente religiosos, o que la religión sea meramente un problema de la política y la economía correctas; pero sí significa que, a veces, los problemas planteados en la sociedad pueden ser insolubles, a menos que se dé prioridad a las razones religiosas. (La relevancia de Dios en relación con el pan que nos ganamos cada día).

- b) La religión, por otra parte, no puede separarse de nuestra vida en sociedad, de la política, la economía, etcétera. (“La religión, pensamos, es nuestra actitud hacia la realidad entendida como un todo, y, por tanto, hacia cada aspecto del todo, incluido el pan que nos ganamos cada día”). (La relevancia del pan que nos ganamos cada día en relación con Dios).

* Versión original: “Community and Society. The Christian criticism of our Social Order, The Auxiliary Movement, with the heading: Notes from Christian Left Training Week-ends” (manuscrito, 1937), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 19, File 22, 16 p.

II. ¿Por qué el análisis marxista de la sociedad puede ser aceptado por los cristianos?

Porque el concepto marxista del socialismo y de la sociedad es esencialmente personal.

Según la definición marxista, la sociedad socialista es una sociedad “humana”. En este contexto, en los escritos de Marx, el término “humano” significa un modo de existencia en el cual prevalecen claramente los móviles humanos, vale decir, las relaciones son directas, inmediatas, personales. Tienen valor por sí mismas. (Esta definición de socialismo se encuentra en su obra *Tesis sobre Feuerbach*, 1845).

De acuerdo con el concepto de Marx, la sociedad es una relación de seres humanos. En tal caso, la relación no es siempre personal, pues con la misma frecuencia es impersonal, puramente factual, como las relaciones que se entablan entre personas comprometidas en un proceso productivo.

Hay una relación entre el dueño de un molino y los seres humanos que hacen funcionar el molino, una relación que tiene una realidad objetiva, al margen de si las personas son conscientes o no de sus posiciones relativas.

En el socialismo, la sociedad realiza su propia naturaleza. En él, las relaciones efectivas de los seres humanos son tales que pueden ser “humanas”, es decir, personales.

La posición marxista puede expresarse en términos religiosos de la siguiente manera: la realidad de la sociedad se encuentra dondequiera que las condiciones tecnológicas produzcan una comunidad de personas. La sociedad de clases es una denegación de la comunidad.

III. Las limitaciones del marxismo en cuanto filosofía

La filosofía marxista hace referencia a la *sociedad*. Considera que la comunidad constituye la realidad de la sociedad, pero, al mismo tiempo, limita la importancia de la comunidad *restringiéndola a la sociedad*; pero la esfera personal no se limita a ella. *La comunidad humana es tanto immanente como trascendente a la sociedad*. La sociedad, como tal, en cuanto es irrelevante para los cristianos. La comunión consiste en compartir nuestra persona, pero aquello que compartimos no depende necesariamente de la organización social. El contenido de la vida personal es ilimitado; el arte, la naturaleza, la vida, la acción y la contemplación, en sus formas conocidas y desconocidas, aún pertenecen a sus insondables profundidades. Solo en el intervalo de las edades, la comunidad personal llega a vincularse con la organización de la sociedad en su conjunto. Cuando ello ocurre aparecen los profetas para anunciar la plenitud del tiempo. La teoría marxista de la revolución se ocupa de este período excepcional. Desde el punto de vista religioso, intenta definir el lazo entre el tiempo histórico y el tiempo “eterno”. La limitación de la perspectiva marxista

estriba en que no conoce otra esfera de realización de la comunidad que no sea la social e histórica. Aunque “la verdadera historia humana comience con el socialismo”, no hay nada en la filosofía marxista que guíe a la humanidad una vez alcanzada la etapa de la verdadera historia.

IV. La crítica cristiana a la sociedad

La crítica cristiana atañe a la sociedad entendida como un todo. En nuestro sistema económico actual, las relaciones institucionales entre los seres humanos obstaculizan la extensión de la comunidad tanto en el plano nacional cuanto en el plano internacional. El problema no reside en las partes, sino en el todo. La negación de la comunidad reside en el rechazo a cambiar nuestro sistema social en su conjunto, aunque tal cambio se haya vuelto materialmente posible. Y se ha vuelto posible porque hoy *podríamos* utilizar nuestros medios de producir bienes materiales en comunidad, no solo sin dañar el bienestar de nuestros compatriotas, sino incluso incrementándolo. Este simple hecho convierte hoy lo que puede haber sido una actitud moralmente neutral o indiferente en una negación de la humanidad compartida. Cuando el capitalismo liberal se afianzó en la sociedad, los cristianos, incluidos los ortodoxos, lo denunciaron por ser claramente inhumano. Impresionados por el enorme incremento de la producción debido al sistema, su indignación fue cediendo y se transformó en tolerancia. Las necesidades inherentes a la producción material ya no requieren el mantenimiento de este sistema, pero los cristianos aún no han protestado contra su continuidad, en parte porque la sensibilidad de la Iglesia ha sido fatalmente debilitada por su permanente tolerancia a lo intolerable, en parte porque sus intereses materiales y financieros están ahora inextricablemente entrelazados con el presente orden mundial.

V. La economía de mercado

El capitalismo liberal fue un experimento único en su género. Bajo este sistema, la producción y distribución de bienes materiales forma una esfera separada y autónoma dentro del cuerpo social. Dicha esfera incluye los principios duales de competencia y la propiedad privada de los medios de producción, y está sometida a la regla ciega de los precios, que son la consecuencia del mecanismo del mercado. De esa suerte, todos los bienes materiales o servicios llegan a tener precios cuyos nombres son muchos y diversos: interés, renta, costo de las mercancías, salarios, etcétera. Puesto que todos los fines humanos y sociales dependen de medios materiales para su logro, en definitiva, las fuerzas ciegas que rigen los medios determinan también los fines. Así, dada la naturaleza de las cosas, los medios tienden a

predominar sobre los fines. Las grotescas perversiones del sentido común cobran la apariencia de racionalidad bajo el dominio de una supuesta ley económica. Un caso emblemático es el tratamiento del trabajo humano como una mercancía pasible de ser comprada y vendida como si fueran pepinos. El hecho de que a esta mercancía vaya adjunto un ser humano es juzgado como un rasgo accidental del sistema, carente de relevancia sustancial. Y si a ese ser humano, convertido en una mercancía por la ley del mercado, se lo explota de un modo que podría implicar la destrucción del tejido de la sociedad, la cual está compuesta por él y por sus semejantes, es un tema que trasciende el alcance del sistema. Lo mismo ocurre con respecto a todos los valores sociales y humanos de los cuales depende la existencia de una sociedad. Bajo el capitalismo liberal no hay medios orgánicos de salvaguardar esos valores; solo pueden sobrevivir a pesar del sistema. El problema es el sistema en su conjunto. En la sociedad capitalista, el sistema económico se desarrolla separado del resto de la sociedad. La reabsorción de dicho sistema en la sociedad es el próximo paso hacia la realización de la comunidad en la sociedad. El liberalismo ha desintegrado la sociedad en esferas separadas de carácter económico, político, “religioso”, entre otras. Su reintegración en un todo constituye la tarea de nuestro tiempo. Es esto lo que nos obliga a emprender la tarea de cambiar el sistema económico.

VI. Los límites del desarrollo moral

El vínculo que se establece en virtud del dinero es un medio de alienación. El mercado actúa como una barrera invisible que divide y aísla a todos los individuos en sus actividades diarias como productores y consumidores. Producen para el mercado y se abastecen a partir del mercado. Más allá de esto, no pueden llegar a servir a sus semejantes por mucho que lo deseen. Cualquier tentativa de ayuda por su parte se frustra instantáneamente a causa del mecanismo del mercado. Regalar sus bienes a un precio menor que el de mercado puede beneficiar a alguien durante un breve lapso, pero también podrá expulsar el emprendimiento de un vecino y, finalmente, llevar a la ruina a quien actuó así por bondad, con la consiguiente pérdida del empleo de quienes dependen de su fábrica o empresa. Hacer más de lo debido como trabajador empeorará las condiciones laborales de sus camaradas. Negarse a gastar el dinero en objetos suntuarios arrojará a la calle a un sinnúmero de individuos, y lo mismo ocurrirá negándose a ahorrar. En la medida en que, cualquiera sea su ocupación, se ciña a las reglas del mercado, comprando al precio más bajo y vendiendo al más alto, se estará comparativamente a salvo. El daño que hacemos a nuestro prójimo cuando procuramos favorecer sus intereses es, entonces, inevitable. Por consiguiente, cuanto más desechemos la idea de servir a nuestros semejantes, más reduciremos la responsabilidad

que nos toca por el daño ocasionado a los otros. En un sistema de esa índole, a los seres humanos no se les permite ser buenos, aunque lo deseen.

VII. La fetichización

El mercado es la fuente de esa irrealidad de la existencia humana que caracteriza la vida en una sociedad capitalista. Los valores de las mercancías tienen la apariencia de una realidad objetiva. Los bienes que aparecen o desaparecen del mercado se acopian o se vuelven invendibles según sea la relación del precio estipulado por el mercado con su “valor”. El valor de cambio de los bienes es, sin embargo, solo un reflejo de las relaciones entre los seres humanos comprometidos en la producción de dichos bienes. El productor de leche y el fabricante de botas trabajan inconscientemente el uno para el otro. El valor de cambio de su producción es un reflejo de las condiciones en las que llevan a cabo sus respectivos trabajos. Bajo ciertas condiciones, la leche y las botas se comercian en relación con las horas de trabajo necesarias para producirlas. Al misterioso proceso que cristaliza la relación personal y subjetiva de los productores en la apariencia de una entidad objetiva como, por ejemplo, el valor de la mercancía, la tasa de interés, el capital, etcétera, Marx lo denomina fetichización. El término proviene de una analogía con un fenómeno de la religión primitiva. El proceso inconsciente de introyección por el cual el adorador de una piedra o un árbol inviste al objeto inanimado con las cualidades milagrosas del espíritu que se supone habita en ese objeto es casi análogo a la forma en que se elevan las cosas útiles al rango de mercancías en el sistema capitalista, y, en consecuencia, se las dota de un valor que reside en los bienes mismos, tal como el espíritu del árbol o la piedra se supone que reside en el fetiche.

VIII. El fetiche del capital

De todos los fetiches, el fetiche del capital es el más nefasto para la emancipación de la humanidad. El trabajo pretérito asume, bajo la forma de capital, la apariencia de una existencia independiente y pasa por ser el tercer factor originario de la producción junto con el hombre y la naturaleza. Pero eso no es así. El capital no es sino el resultado de la interacción del hombre con la naturaleza; su cantidad puede incrementarse deliberadamente y ser producido a voluntad. Aunque se lo juzgue correctamente como uno de los factores importantes de la producción, no es en modo alguno un factor originario como lo son el hombre y la naturaleza. Si en el capitalismo este factor derivado aparece como el factor principal, de cuya presencia y cantidad depende la eficacia del hombre y la naturaleza, ello es el resultado de un proceso de

fetichización que se debe, en última instancia, a la propiedad privada de los medios de producción. De no ser por esta, el capital se consideraría por lo que realmente es, vale decir, herramientas, maquinarias, plantas fabriles, bienes copiados, etcétera; en suma, el resultado del trabajo pretérito que hoy utiliza el trabajo vivo en el proceso de producir bienes de consumo.

IX. La sociedad de clases

La propiedad privada de los medios de producción implica la responsabilidad de un grupo de personas (los propietarios) con respecto al uso adecuado de las herramientas y maquinarias para asegurar las diversas producciones. Al mismo tiempo, implica la existencia de otro grupo de personas (los trabajadores), quienes no tienen ni pueden tener voz y voto en el asunto y, por tanto, no les incumbe ninguna responsabilidad. La justificación de un sistema de esa naturaleza estriba en las necesidades inherentes a una situación tecnológica en la que los medios de producción no pueden utilizarse de otra manera. Al comienzo de la era industrial tal era el caso. Desde entonces la situación ha cambiado. Hoy en día la maquinaria puede ser utilizada por la comunidad en su conjunto. La división en clases se ha vuelto injustificada desde el punto de vista de las necesidades productivas de la sociedad, y el hecho de que dicha división aún se mantenga en vigencia se convierte, por lo tanto, en una negación de la comunidad. En la medida en que el desempleo, la desigualdad de ingresos, la desigualdad de oportunidades eran la inevitable secuela de un sistema económico que se justificaba en otros aspectos, fueron vistos como el precio que había que pagar por el progreso y el bienestar material de la comunidad. Desde que tales secuelas se han vuelto evitables y, por consiguiente, indefendibles, constituyen una desembosada negación de la humanidad en común. La desnutrición de algunos en medio de la opulencia de otros, la desocupación impuesta a unos en medio de la no ocupación voluntaria de unos pocos dedicados al ocio, la falta de oportunidades en cuanto a recibir educación y formación para algunos junto con el monopolio de una educación clasista y cara para otros, pasan a ser el equivalente de delitos y crímenes deliberados. A causa de esta negación de la comunidad, nuestra sociedad está en vías de ser destruida.

X. El próximo paso

El próximo paso consiste en la transformación de la sociedad mediante un cambio del sistema económico. Es menester abolir la propiedad privada de los medios de producción, que deben ser propiedad de la comunidad. Nuestra sociedad dejaría entonces de estar dividida en clases económicas y, de ese modo, se lograría su unidad. *No hay otra manera* de salvar a nuestra sociedad

de la destrucción ocasionada por la guerra en general y por la guerra civil en particular. Es fácil demostrar que nuestras comunidades nacionales no pueden llevar a cabo la organización internacional de la vida de la humanidad, pues son comunidades solo de nombre. En la medida en que solo una parte de las personas sea responsable del sistema productivo y se excluya de esa responsabilidad a la otra parte, al conjunto le faltará la voluntad y el poder de proceder a un ajuste económico masivo, necesario para hacer hoy posible la existencia de una comunidad internacional. La razón última del desplazamiento impotente del mundo hacia la destrucción es la negación de la comunidad dentro de las naciones, que se expresa en el mantenimiento del sistema capitalista.

XI. La economía marxista y la teoría del valor-trabajo

Marx partió de un concepto antropológico de la naturaleza humana. Tanto su filosofía de la historia como su filosofía de la sociedad son partes constitutivas de su antropología. Tal enfoque era incompatible con la aceptación de la sociología como una ciencia independiente. Aquello que en Marx aparece como sociología no es sino la aplicación de sus principios antropológicos a la esfera de la sociedad. Su principal teorema en este campo del conocimiento es la así llamada interpretación materialista de la historia (así llamada porque no es materialista en el sentido filosófico, sino meramente en el sentido de dar pleno peso al factor de la producción en la orientación de los fenómenos sociales).

La teoría marxista del capitalismo fue solo una instancia de la aplicación de la interpretación materialista de la historia. Marx no apuntaba a la teoría de un sistema económico, sino a encontrar una clave para explicar una sociedad. Estaba convencido de que había descubierto esa clave en el sistema económico que regía nuestra sociedad. Su descripción del sistema económico era, sobre todo, relevante desde este punto de vista. Como teoría de la economía real no nos lleva demasiado lejos, y como teoría de los precios resulta insuficiente. Su gran valor científico reside, pues, en otros dos aspectos.

- a) Marx pronosticó las corrientes y tendencias del capitalismo con una exactitud sorprendente, a saber: la acumulación de capital, la centralización de la producción, las depresiones recurrentes del comercio, las contradicciones inherentes al capitalismo liberal, tanto en el plano nacional como en el plano internacional.
- b) Mostró que las formas predominantes de la conciencia en nuestro tiempo eran el resultado inevitable de la propiedad privada de los medios de producción bajo condiciones modernas (la fetichización, la autoalienación del hombre, la seudorealidad de las objetivaciones económicas tales como el valor de las mercancías, el capital, etcétera).

XII. Leyes naturales y leyes históricas

Marx describe el proceso económico como un proceso entre: 1) el hombre y la naturaleza; 2) el hombre y el hombre. El primero es un fenómeno intemporal que se presenta dondequiera que el trabajo y la naturaleza interactúen a fin de satisfacer las necesidades humanas. El segundo es un fenómeno histórico que refleja la situación dada de una sociedad, vale decir, la relación real de los seres humanos que participan en la producción. En consecuencia, los *elementos naturales* de la economía son el trabajo, las materias primas, las herramientas, las necesidades humanas, etcétera. En nuestra sociedad actual, dichos elementos asumen las formas *históricas* (es decir, transitorias) del salario, la mano de obra, el capital, la demanda, el poder de compra, etcétera. Mientras que en la economía socialista los elementos naturales aún seguirían presentes, estarían despojados de su forma capitalista, y aparecerían entonces en su verdadera forma perteneciente a la relación entre hombre y naturaleza. De esa suerte, el hombre podría liberarse de las seudorealidades que hoy limitan su vida e ingresar en un estado de libertad en el que la relación con sus semejantes ya no sería falseada por elementos ilusorios.

XIII. El papel desempeñado por las clases

La teoría de Marx de la lucha de clases se suele tergiversar al interpretarla como la afirmación de que el interés económico de las clases constituye la fuerza impulsora primordial en la historia y, en consecuencia, que la explicación del progreso histórico se debe encontrar en los intereses sectoriales de las clases económicas. Evidentemente, tal teoría no explica aquello que necesita, ante todo, de una explicación, vale decir, por qué a veces es una clase y a veces otra la que conduce la transformación social. A menos que la teoría dé una respuesta a esta pregunta, no hay nada que relacione los intereses de clase con el progreso. De hecho, la teoría marxista postula que los intereses de la sociedad en su conjunto constituyen los factores decisivos de la historia; que estos intereses coinciden con el mejor uso de los medios de producción; que, por lo tanto, la clase más capaz de salvaguardar el mejor método de producción está destinada a liderar la sociedad; que de producirse un cambio en el sistema de producción, puede haber una nueva clase apta para tomar la iniciativa si el cambio en dicho sistema favorece también sus intereses económicos, en cuyo caso los intereses de esta clase representarán la dirección en la que la sociedad en su conjunto debe desplazarse para que el progreso económico no sea artificialmente bloqueado.

En otras palabras, el agente último de la historia social no es la clase sino el interés de toda la sociedad; la clase es eficaz solo si representa la punta de lanza de la evolución. La misión histórica de las clases medias consistió en introducir el método capitalista de producción, bajo el cual las fuerzas productivas de la

humanidad y el patrón de libertad e independencia del individuo superaron con mucho el nivel feudal, aunque la organización económica de la sociedad involucrada en esta transformación tuvo por consecuencia un deterioro casi intolerable de la vida comunitaria. La misión histórica de las clases obreras industriales es conducir a la sociedad hacia otra transformación. Los medios de producción que el capitalismo impuso a la humanidad requieren hoy una organización socialista de la vida económica. Los intereses de la clase obrera la singularizan como el único grupo que puede llevar a cabo esta misión, pues de todas las clases sociales, solo sus intereses no se verán menoscabados por tal cambio. Cuando llegue la hora de la inevitable transformación, las otras clases de la sociedad la buscarán para que asuma el liderazgo. La propiedad comunal de los medios de producción marcará el comienzo de una sociedad sin clases. No es por la fuerza de sus intereses ni por la solidez de su organización, sino por la necesidad de la humanidad como un todo que las clases obreras deben y van a cumplir su misión histórica, y es debido a esta necesidad que las otras clases sociales las apoyarán para garantizar la victoria final.

XIV. No sociedad perfecta

En este, como en otros casos, el socialismo marxista supone tácitamente que la sociedad puede ser perfecta. Tal supuesto le es extraño a los cristianos. El Estado y la sociedad son, por su naturaleza misma, imperfectos. La comunidad trasciende la sociedad. Ninguna sociedad puede ser la realización de la comunidad, no porque el hombre sea malo, sino porque la sociedad es necesariamente imperfecta. El poder y el valor son inherentes a la sociedad; la coerción política y la económica pertenecen a todas y a cada una de las formas de la cooperación humana. Es parte de la ineluctable alternativa de la existencia humana el hecho de que podamos elegir solo entre diferentes tipos de poder y entre los diferentes usos a los cuales se lo destina, pero nos resulta imposible elegir *no* originar poder o *no* influir en su uso una vez creado. La opinión pública, por ejemplo, es poder y nadie puede dejar de participar en él. Cualesquiera sean nuestras opiniones, existe siempre la posibilidad de que alguien concuerde con ellas, en cuyo caso seremos un referente de la opinión pública. Lo queramos o no, habremos estado originando poder. Lo mismo se aplica a la esfera del *valor*. Cualesquiera sean nuestras necesidades, nos es imposible no valorar algunos bienes más que otros; al hacerlo, inevitablemente depreciaremos aquellos aspectos de la vida que dependen del valor de esos otros bienes o servicios. Sin embargo, solo podemos elegir entre valorar diferentes clases de cosas o, eventualmente, prescindir de ellas. No podemos elegir no tomar una decisión, aunque sea negativa. La sociedad ideal es aquella que hace concebible una existencia humana totalmente responsable obligándonos a asumir la responsabilidad de nuestras propias elecciones y permitiéndonos,

cuando ninguna elección se posibilita, cargar conscientemente con el peso inevitable de nuestra responsabilidad por coartar la vida de nuestros semejantes e interferir con ella.

La medida de la verdadera libertad es la medida en que somos libres de elegir cuando la elección es posible. Cuando y donde no lo es, hacernos cargo entonces de la parte que nos corresponde en el mal común. No hay posibilidad de optar por no participar en la sociedad. Mas cuando se alcanzan los límites de lo socialmente posible, la comunidad despliega ante nosotros su realidad trascendente. Es a este reino de la comunidad situado más allá de la sociedad al que el hombre anhela trasladarse.

[La existencia personal no es social] Pero la personalidad solo comienza cuando las deudas se reconocen y saldan. En el capitalismo, ello es imposible pues en dicho régimen no puede verse o comprenderse la medida y la forma de nuestro endeudamiento con el prójimo. En el socialismo, la creciente transparencia de la sociedad nos permite pagar nuestras deudas. Al hacerlo, vamos más allá de la sociedad y alcanzamos la esfera de lo personal. El individuo independiente dentro del capitalismo liberal es independiente por la sencilla razón de que no tiene conciencia de su dependencia. Sin embargo, su inconciencia se debe a la falta de sensibilidad moral, lo que le permite no tomar en cuenta los efectos de sus acciones y omisiones individuales. Quien quiera ser independiente de verdad debe cargar primero con el peso de la dependencia a fin de construir una sociedad en la que sea posible ser real y verdaderamente independiente. Tal independencia no se obtiene desconociendo o no dando importancia a nuestro endeudamiento con los demás, ya que solo cabe lograrla si nos liberamos del sometimiento a la sociedad mediante el pago de nuestras obligaciones. Asimismo, se equivoca quien piensa que puede realizar la perfección uniéndose a sus semejantes en el amor y la camaradería, pues en realidad está evitando escuchar el llamado de la verdadera comunidad, que se encuentra allende las fronteras de nuestra sociedad actual. La mal denominada comunidad por la comunidad misma es una bebida venenosa que nos induce a soñar precisamente con aquellas cosas que nos impide conseguir. La comunidad universal por la comunidad misma es hoy la única camaradería que no constituye una negación de la camaradería. Tanto la tentación de la sociedad perfecta (en el futuro) como la de la comunidad perfecta (en el presente) deben ser resistidas en nombre de la comunidad universal.

¿DETERMINISMO O LIBERTAD?

¿Capitalismo universal o planificación regional? (1945)*

I

De todos los grandes cambios atestiguados por nuestra generación, ninguno ha demostrado ser más incisivo que el que está transformando la organización de la vida social. Detrás de la rutina de la política del poder, la cual responde a razones ideológicas o, más a menudo, se sirve de ellas, podemos vislumbrar las políticas significativas y de gran alcance capaces de satisfacer, aunque sea incidentalmente, las aspiraciones profundamente arraigadas del hombre común. Es probable que las oportunidades del socialismo democrático (que hasta hace poco se juzgaban nulas) aumenten de manera considerable, aun cuando lo hagan por caminos inesperados. Pero cualquiera que sea el destino de los asuntos internos, es indudable que el sistema político mundial en su conjunto ha llegado a un punto de inflexión y, como consecuencia de ello, Gran Bretaña se encuentra hoy en una encrucijada. El hecho es todavía demasiado reciente y demasiado amplio para ser claramente discernible, pero cuanto antes tomemos una postura al respecto, tanto mejor.

En realidad, solo comprendemos el fenómeno cuando tratamos de describir con más precisión las tendencias subyacentes en la política exterior de Gran Bretaña, Rusia y Estados Unidos; pues lo que está en cuestión entre las potencias no es tanto su lugar en un modelo dado de poder *cuanto el modelo mismo*. Hablando en términos generales, Estados Unidos se ajusta al modelo de la sociedad decimonónica, mientras los otros poderes (incluida Gran Bretaña) pertenecen a otro modelo en vías de transición a una nueva forma. Cada una de las partes favorecerá, o al menos debería hacerlo, el modelo que tiende a asegurar su parte del balance de poderes. Por lo tanto, es de capital importancia interpretar correctamente el significado de dichos modelos.

* Versión original: "Universal Capitalism or Regional Planning?", en *The London Quarterly of World Affairs*, vol. 10, n° 3, 1945, pp. 86-91.

El acontecimiento más descollante de nuestra época fue la caída simultánea del capitalismo liberal, del socialismo revolucionario mundial y de la dominación racial; en suma, las tres formas de sociedades universalistas en pugna. Su desaparición súbita fue seguida por cambios drásticos y sorprendentes en los asuntos humanos y por el comienzo de una nueva era en la política internacional. El socialismo revolucionario mundial fue superado por el socialismo “regional”, con los sufrimientos y glorias ocasionados por sus planes quinquenales, las tribulaciones de los juicios y el triunfo de Stalingrado. El capitalismo liberal llegó a su fin con el colapso del patrón oro, que dejó tras de sí a millones de desempleados y una privación social sin precedentes. El principio de dominación postulado por Hitler se hace añicos en un campo de batalla que abarca todo el planeta que él pretendía conquistar; y a partir de la gran mutación surgen diversas formas cuya existencia es intrínsecamente limitada: las nuevas formas de socialismo, de capitalismo o de las economías planificadas o semiplanificadas que son, por su misma naturaleza, *regionales*.

Este proceso era una réplica casi exacta del establecimiento del sistema europeo de estados a finales del siglo xv. En ambos casos, el cambio se originó en el colapso de la sociedad universal de ese período. En la Edad Media, esa sociedad medieval era principalmente religiosa; en nuestro tiempo fue principalmente económica. Resulta obvio que la descomposición del sistema económico mundial del siglo xix tuviera como inevitable consecuencia la aparición inmediata de unidades económicas de limitada extensión. En términos del patrón oro –ese verdadero símbolo de la economía universalista–, esto es evidente de suyo dado que su desaparición obligó a cada país a proteger su propia “economía externa”, la cual “se cuidaba a sí misma” en épocas anteriores.¹ Fue menester desarrollar nuevos órganos y establecer nuevas instituciones para afrontar la nueva situación. Los pueblos del mundo viven ahora bajo estas nuevas condiciones, que los compelen a evolucionar hacia un nuevo estilo de vida. El gobierno se ocupa de la “economía externa”, del manejo de la moneda y del control del comercio exterior y los empréstitos extranjeros. Sus instituciones internas pueden diferir en un grado considerable, pero las instituciones con cuya ayuda encaran su “economía externa” son prácticamente idénticas. El nuevo modelo permanente de los asuntos mundiales consiste, pues, en sistemas regionales que coexisten codo con codo, por así decirlo.

Hay, sin embargo, una notable excepción. Estados Unidos ha continuado siendo la sede del capitalismo liberal, y es lo bastante poderoso para seguir solo la línea política utópica implícita en esta fatídica dispensa. Hablo de una línea utópica porque, en última instancia, el intento de restablecer el orden mundial anterior a 1914 junto con el patrón oro y las soberanías múltiples es intrínsecamente imposible. Pero Estados Unidos no tiene alternativa. Los americanos

1 Por “economía externa” nos referimos al movimiento de bienes, préstamos y pagos más allá de las fronteras de un país.

identifican casi unánimemente su estilo de vida con la empresa privada y la competencia en los negocios, aunque no del todo con el *laissez faire* clásico. Esto es lo que significa para ellos la democracia, sean ricos o pobres, ya que comporta la igualdad social para la gran mayoría de la población. La Gran Depresión ocurrida a principios de la década de 1930 no incidió en esa predilección y solo opacó el aura de adulación que rodeaba a la economía del *laissez faire*. Excepto unos pocos socialistas, por lo general pertenecientes al movimiento revolucionario mundial, y un número tal vez mayor de fascistas conscientes, los norteamericanos juzgan los extraordinarios logros del capitalismo liberal como el hecho central en el ámbito de la sociedad organizada. La legislación fabril, el seguro social, las tarifas, los sindicatos y los experimentos realizados en los servicios públicos, incluso en la escala del T.V.A.,* no han influido prácticamente en la posición del capitalismo liberal, tal como los desvíos similares hacia el intervencionismo y el socialismo no habían influido en la Europa anterior a 1914. El New Deal bien podría ser el punto de partida de una solución independiente—norteamericana—a los problemas planteados por una sociedad industrial, y una verdadera salida para el *impasse* social que destruyó la mayor parte de Europa. Ese momento, sin embargo, aún no ha llegado.

Con una oferta libre de tierras, de mano de obra no calificada y de papel moneda, la economía liberal operó en Estados Unidos, al menos hasta principios de 1890, sin generar peligros mortales al tejido de la sociedad, al hombre y al suelo que, por otro lado, son inseparables de un capitalismo “autorregulado”. Por esa razón, los norteamericanos todavía adhieren a un estilo de vida que ya no respalda el común de la gente en el resto del mundo, aunque implique, sin embargo, una universalidad que compromete a quienes creen en ella a reconquistar el globo en su nombre. En resumidas cuentas, en lo relativo a la economía externa, Norteamérica representa el siglo XIX.

Se infiere de todo ello, al menos potencialmente, que Gran Bretaña y la Unión Soviética, junto con otros países, conforman un modelo y Estados Unidos, otro. La Commonwealth británica y la URSS forman parte de un nuevo sistema de poderes regionales, mientras Estados Unidos insiste en una concepción universalista de los asuntos del mundo que se corresponde con su anacrónica economía liberal. Pero los reaccionarios esperan que aún no sea demasiado tarde para que Gran Bretaña cambie el rumbo de su economía externa y se alinee con Estados Unidos. Esta es hoy la verdadera cuestión en juego.

II

La potencia actual de Rusia se deriva de su compromiso con el regionalismo. La victoria del estalinismo sobre el trotskismo significó el cambio de su

* La Autoridad del Valle de Tennessee. [NDE]

política exterior desde un rígido universalismo, sustentado en la esperanza de una revolución mundial, hasta un regionalismo que linda con el aislacionismo. En efecto, Trotsky siguió la línea tradicional de la política revolucionaria, en tanto que Stalin fue un osado innovador. Mas al negar estos hechos, los comunistas causaron una confusión inútil y nos hicieron innecesariamente difícil comprender la extraordinaria novedad de la política de Stalin.

Para comenzar, hay una actitud totalmente nueva hacia los usos del cambio social. El victorioso imperio ruso da por descontada su independencia y su principal interés estriba en una paz duradera. (Dado esto, la URSS podría alcanzar el nivel de vida y la eficiencia industrial americanos, e incluso superarlos, poniendo en práctica una media docena de Planes Quinquenales). Dado que ha excluido las soluciones universalistas en el modelo de la Liga de las Naciones o en el de la Federación Mundial, la paz depende meramente de las políticas exteriores de sus vecinos. Los rusos están determinados a tener solo Estados amigos en sus fronteras occidentales, pero están poco dispuestos a extender dichas fronteras para incluirlos. Los nuevos cambios constitucionales están concebidos para ayudar a Rusia en este sentido, pues permiten armonizar las políticas de los Estados más pequeños con las de sus vecinos inmediatos situados dentro de la Unión Soviética sin tener que llevar necesariamente a cabo las negociaciones con el coloso mismo. La URSS les ofrece solidaridad eslava contra la agresión germana y supone que nada que no sea el interés de clase podría inducir a sus gobernantes a aliarse con Alemania en su contra. Su objetivo no es otro que destruir la influencia política de la clase feudal y de los dueños de la industria pesada en esos países y procura utilizar medios socioeconómicos para lograr esta finalidad, pero solo para esta finalidad. En otras palabras, quiere poner el radicalismo económico al servicio de fines políticos limitados. Las reformas básicas que preconiza –por ejemplo, en Polonia– no significan revoluciones socialistas en el sentido habitual del término, en las cuales el socialismo constituye un fin en sí mismo, sino simplemente levantamientos populares cuya finalidad es la destrucción del poder político de las clases feudales dejando de lado cualquier transformación generalizada del sistema de propiedad. Tales revoluciones son mucho más seguras que las tradicionales revoluciones socialistas ilimitadas que podrían provocar, al menos en Europa oriental, una contrarrevolución fascista o, en caso de acceder al poder, la necesidad de mantenerlo con la ayuda de las bayonetas rusas, algo que la Unión Soviética no tiene intención de prestar.

Nada puede ser menos atractivo para los revolucionarios convencionales que una perspectiva de esa índole. No es exagerado decir que no solo no la aprobarían, ni siquiera con enormes reservas mentales, sino que incluso les resultaría difícil comprenderla. Tradicionalmente, consideran la acción política como un medio para lograr fines socioeconómicos, e invertir esta secuencia utilizando medios socioeconómicos tales como la nacionalización

y la reforma agraria para fines políticos no les parece natural. En realidad, Rusia misma se niega a calificar estos métodos de socialistas dado que están puramente concebidos para salvaguardar su propia seguridad. Por todo lo cual son capaces de lograr una transformación socialista democrática con más eficacia que cualquiera de las que han tratado de poner en práctica los socialistas revolucionarios mundiales.

Así pues, el socialismo ideológico de la estratosfera aterriza en nuestro planeta. Nuestra generación aprendió hasta qué punto el pueblo adhiere a las políticas destinadas a proteger a la comunidad del peligro externo. Los rusos prometen a sus vecinos una existencia nacional segura con la condición de que se libren de las clases incurablemente reaccionarias, y es con vistas a ese fin que sugieren expropiaciones y, eventualmente, confiscaciones. Nadie debería sorprenderse si tales métodos, impopulares en otras partes del mundo, encontraran un fuerte apoyo en las comunidades que ven en ellos una manera de garantizar la seguridad nacional. Cabe recordar que cuando la Reforma comenzó a involucrar la secularización de las propiedades de la Iglesia, la escena cambió con rapidez de las celdas de los monasterios a las salas de consejo de los príncipes. De manera similar, el pueblo puede decidir con celeridad tomar medidas socialistas capaces de brindarle bienes políticos.

Concluimos, por lo tanto, que el carácter regional de este socialismo es el que le asegura su éxito y le impide convertirse en una mera introducción a guerras y revoluciones futuras. Estas serían, necesariamente, el resultado de la tentativa de difundir el socialismo por el socialismo mismo en los países vecinos. Pero el socialismo de nuevo cuño no es en absoluto un artículo de exportación, sino un fundamento de la existencia nacional.

En Europa oriental, el regionalismo es también la cura de por lo menos tres enfermedades políticas endémicas: el nacionalismo intolerante, las soberanías minúsculas y la falta de cooperación económica. Los tres son los subproductos inevitables de la economía de mercado en una región compuesta de asentamientos racialmente mixtos. El virulento nacionalismo del siglo XIX era desconocido fuera de los confines de tales economías, y su extensión a Europa central, a Europa oriental y al Asia coincidió con el control de dichos territorios mediante un sistema de créditos en manos de las clases medias autóctonas. En las áreas multinacionales, como las cuencas del Vístula y del Danubio, ello tuvo por consecuencia la aparición de un chauvinismo histérico en aquellos Estados que, incapaces de poner orden en el caos político, contagiaban a los otros el virus de la anarquía. Más aún, las cuestiones raciales no resueltas impedían el buen funcionamiento de los mercados a través de las fronteras en disputa, lo cual hubiera sorprendido al librecambista utilitario con su perspectiva ingenua limitada a lo económico. Los bolcheviques deben de haber descubierto muy pronto que este tipo de nacionalismo no era sino el resultado de aplicar la economía decimonónica en áreas multinacionales. De hecho, su experiencia tanto dentro

como fuera de sus fronteras les demostró que al desechar cualquier método de mercado por la planificación del intercambio, el aparentemente insoluble chauvinismo perdía su virulencia, la soberanía nacional se volvía menos maníaca y la cooperación económica se consideraba otra vez como una ayuda mutua en lugar de temerla como una amenaza para la prosperidad del Estado. En efecto, tan pronto como el sistema de crédito ya no se asienta en la “confianza” sino en la administración, son depuestas las finanzas, que gobiernan mediante el pánico, y es posible entonces recuperar la salud. Conviene advertir que cualquier tipo de regionalismo económico, sea socialista o no, cualquier planificación –sea democrática o no– podría tener un efecto similar en el rompecabezas racial del Danubio, del Vístula, del Vardar y del Estruma. Pero, como suele suceder, la historia les dio la oportunidad a los rusos, quienes naturalmente tomaron lo que se les ofrecía.

El regionalismo no es una panacea. Muchos problemas, viejos y nuevos, no responderán a su tratamiento. Sin embargo, constituye un remedio para gran parte de las enfermedades que aquejan a Europa oriental, y esto explica la superioridad de las políticas rusas en esta región. Si el Pacto Atlántico nos comprometió realmente a restablecer los mercados libres donde habían desaparecido, podríamos, por ese medio, permitir la reintroducción de un nacionalismo demencial en las regiones que ya se habían librado de él. No solo estaríamos importando desempleo y hambruna en las zonas liberadas por el mero hecho de “liberar” los mercados locales; también seríamos responsables de arrojar al pueblo a una anarquía de la cual acababa de emerger por su propio esfuerzo. Los partisanos del mariscal Tito piensan que es posible resolver el problema de los odios balcánicos porque parten del supuesto de un sistema ya no basado en el mercado ni manejado por la clase media. Tal es la clave del milagro macedonio. Tal vez mañana toda Europa anhele la cura aplicada a los Balcanes y entonces el regionalismo cobrará una importancia capital.

III

Así, se hace obvio que el capitalismo liberal no constituye hoy un asunto principalmente doméstico. Ante todo, es una cuestión que concierne a las políticas exteriores, puesto que es en el campo internacional donde los métodos de la empresa privada están en crisis como lo demuestra el fracaso del patrón oro; y es en ese campo donde la adhesión a tales métodos se ha convertido en un obstáculo para lograr soluciones prácticas. El capitalismo liberal se fundamenta en una simple premisa: comprar y vender, prestar y tomar en préstamo en el exterior, y llevar a cabo el intercambio de divisas entre *individuos* como si ellos fueran miembros de uno y el mismo país. La “economía externa” es, en consecuencia, un asunto de personas privadas, al tiempo que se dota al mecanismo del mercado del poder casi milagroso de

“equilibrar” *automáticamente* las economías exteriores de todos los países, vale decir, sin la intervención de los respectivos gobiernos. Esta concepción utópica fracasó en la práctica, tal como estaba destinada a hacerlo; y el patrón oro se destruyó debido al desempleo que causaba. En realidad, los nuevos métodos de “economía externa” que reemplazaron al patrón oro son incomparablemente más efectivos en lo tocante a la cooperación internacional. Con su ayuda, podemos resolver problemas que antes eran insolubles. Por ejemplo, la distribución de materias primas, la estabilización de los precios e incluso garantizar el pleno empleo en todos los países. Cada uno de estos problemas fue una fuente permanente de anarquía bajo el sistema de mercado. De todos modos, nunca sabremos a ciencia cierta si un sistema aún más universal de mercado podría tener éxito o no, ya que ello implicaría la tarea imposible de reinstaurar primero el sistema de mercado en todo el mundo. No obstante, Estados Unidos se ha comprometido a cumplir esa tarea, y quizá pase mucho tiempo antes de caer en la cuenta de que su intento está condenado al fracaso. La alternativa a la utopía reaccionaria de Wall Street consiste en el desarrollo deliberado de nuevos instrumentos y órganos de comercio, préstamo y pago en el ámbito de la “economía externa”, los cuales constituyen la esencia de la planificación regional.

Aquí reside la oportunidad de Gran Bretaña. La “economía externa” debe ser, necesariamente, el eje de las políticas de un imperio isleño que depende de las importaciones para mantener un nivel de vida civilizado, así como de la libre cooperación con los dominios de ultramar para asegurar la supervivencia de la Commonwealth. En un país de esas características, no puede haber ni pleno empleo, ni una moneda flexible, ni continuas importaciones sin una economía externa planificada. Con su ayuda, sin embargo, el Reino Unido estará en condiciones de cosechar las enormes ventajas políticas y económicas de la nueva organización regional del mundo. En 1931 dio un paso decisivo cuando salió del patrón oro, introdujo el embargo de capitales y volvió al papel moneda; otro paso lo dio en Ottawa; y un tercero, en el establecimiento de gobiernos nacionales como instituciones semipermanentes, además de la avalancha de cambios ulteriores mucho más incisivos hechos durante la guerra. Gran Bretaña ya no es un país de libre comercio; no descansa en el patrón oro; ha interferido de todas las maneras concebibles con la empresa privada en el plano interno; es perfectamente capaz de organizar toda su economía externa con un criterio basado en el control, al margen de quién esté ocasionalmente a cargo de esos controles; y todo ello ha ocurrido sin infringir las libertades vitales o la libertad de formar la opinión pública. De hecho, la opinión pública nunca ha tenido tanta influencia sobre el gobierno.

Lejos de estar paralizada en su vida nacional o frustrada en su existencia imperial por la ruptura del tabú de no interferir con la industria, Gran Bretaña se ha vuelto cada vez más saludablemente unida con cada año que pasa, pues

dejó atrás la atmósfera nociva del capitalismo liberal, la libre competencia, el patrón oro y todos los otros nombres con que se santifica a la sociedad de mercado. No hay nada que le impida utilizar los nuevos métodos de la economía regional para abolir el desempleo, ajustar periódicamente las monedas, organizar importaciones a granel, dirigir sus inversiones en el exterior, arreglar trueques en gran escala, financiar las exportaciones de la industria pesada, cerrar tratos con otros gobiernos relacionados con la colaboración industrial a largo plazo, y de ese modo coordinar el empleo y los niveles de vida internos con sus políticas comerciales, marítimas, financieras y monetarias de manera de asegurarse las ventajas que ofrece el mundo moderno a partir de un sistema nacional deliberadamente establecido y manejado con determinación. Precisamente porque la economía externa requiere más control y a la vez es más propensa a este que el comercio interno, las islas británicas, a pesar de su rígida estructura clasista, han tenido la suerte de aventajar al joven continente americano al ajustarse a las exigencias de la nueva economía.

Esta ventaja está ahora en peligro. La libertad que Gran Bretaña compró a tan alto precio en las críticas semanas de 1931, cuando sus bancos amenazaban con desplomarse y se salvaron solo a expensas del patrón oro, sería puesta en peligro con una política desequilibrada de cooperación anglo-americana. En lugar de garantizarle las extraordinarias ventajas del regionalismo, que le permitirían cooperar en igual medida con la Unión Soviética y Estados Unidos –una cooperación esencial para ocuparse de los problemas de sus subcontinentes–, se vería privada de aquellos órganos del comercio exterior que necesita para su supervivencia. Se convertiría en el mero socio impotente de un sistema anacrónico adaptado a la economía continental de Estados Unidos, en la cual el comercio exterior desempeña una parte muy pequeña. Sin embargo, en nombre de este dudoso privilegio se la invita a renunciar a la perspectiva de una estrecha cooperación industrial en el continente europeo con la URSS, que le aseguraría libertad de acción, un nivel de vida más alto y las aventuras de una paz constructiva durante los años por venir.

El gran símbolo del universalismo es el patrón oro. Puede objetarse que el patrón oro anterior a 1914 no será ni puede ser reinstaurado y que la tan difundida alarma acerca de la intención de Estados Unidos de restablecerlo equivale a arremeter contra los molinos de viento. Pero ello es una tontería. El *viejo* patrón del dinero está, por cierto, más muerto que nunca; nadie sueña con resucitarlo, aun cuando hasta hace poco los expertos de la Liga de las Naciones declaraban que era *la* condición de la prosperidad futura. Mas, lamentablemente, aquello por lo que está luchando América no es una mera sombra o un nombre vacío, sino la sustancia misma del patrón oro; y esto –como ya deberían saberlo las personas bien informadas– no es otra cosa que el equilibrio de “la economía externa” a través de los movimientos automáticos del comercio, vale decir, a través del libre intercambio de individuos y empre-

sas privadas. La batalla por el patrón oro, que aparentemente consiste en una simple disputa acerca de tecnicismos financieros, es en realidad una batalla a favor y en contra de la planificación regional. Hay, sin duda, una oscura ironía en algunas declaraciones rusas que favorecen los planes americanos de restablecer el patrón oro. Dado que Rusia no tiene comercio privado, la cuestión no le concierne y, en su condición de simple espectadora, quizá incluso le diviertan en secreto las payasadas en las que incurren Estados Unidos y Gran Bretaña por el hecho de estar atrapados en las redes del patrón oro.

Por consiguiente, Gran Bretaña tendrá que definir su política con respecto a dicho patrón, cualquiera sea la forma que esta pueda tomar. Los órganos como el AMGOT*, el UNRRA** y la UFEA***, entre otros, no son sino instrumentos principalmente americanos para restablecer los métodos de mercado en los países liberados. Pero utilizar tales métodos en condiciones de escasez tiende a generar la hambruna y el desempleo; sin embargo, el hecho no parece haber inquietado a algunos intérpretes del Pacto Atlántico. Incluso cabe dudar de la supuesta predilección de estos órganos destinados a la reconstrucción por los países monárquicos y clericales; pues aquello que los lleva a alinearse invariablemente con el *ancien régime* contra las fuerzas populares no es tanto su visión reaccionaria como su determinación de reinstaurar las prácticas de libre mercado, un objetivo al cual se opondría, necesariamente, cualquier cuerpo representativo popular. Será interesante observar las reacciones del inglés común y corriente cuando tome conciencia de que hay una conspiración universalista en el corazón mismo de la política mundial, cuyo propósito no es otro que preparar al mundo para establecer un patrón global.

Es innegable que Gran Bretaña corre el riesgo de perder su oportunidad. Una clase dirigente estancada desde el punto de vista industrial está menos influida por consideraciones económicas que por las ventajas conferidas por el nacimiento y la educación. Una cooperación estrecha y duradera con Rusia en el continente europeo, una propuesta comercial enormemente provechosa, podría implicar el peligro de un nuevo impulso igualitario surgido esta vez del continente, convertido ahora en la sede del gobierno popular debido a la influencia rusa. En ese caso, ya no se temería a la URSS como la madre de los soviets; ella podría resultar ser una hija legítima de la Revolución francesa. La nube en el horizonte todavía no es más grande que la mano de un hombre. Pero ¿qué pasaría si comenzara a crecer y, finalmente, a causa de una crisis extrema o de una gran aventura progresista, aparecieran nuevas fuerzas y fusionaran en una sola las dos naciones de Disraeli? Aquellos que fundan en el pasado y no en el futuro su derecho al liderazgo temen sin duda tal consumación. Harán lo posible por mantener sus privilegios sociales aun a expensas de grandes

* Allied Military Government Occupied Territories. [NdE]

** United Nations Relief and Rehabilitation Administration. [NdE]

*** United Foreign Economy Administration. [NdE]

pérdidas financieras. A despecho del interés nacional, es posible que traten de restablecer el capitalismo universal en lugar de hacer algo nuevo y transitar resueltamente por los caminos de la planificación regional.

El significado de la democracia parlamentaria (1944-1945)*

El término “democracia” tiene muchos significados diferentes y el futuro de la paz ha llegado a depender en gran medida de su correcta interpretación. La democracia parlamentaria corresponde a uno de estos significados, en tanto que la democracia británica constituye su más alta encarnación. Conjeturo que nadie estará en desacuerdo si digo que el pueblo de dicha sociedad adhiere fuertemente a su estilo de vida y está dispuesto a defenderlo. ¿Cuáles es, entonces, el significado de la democracia francesa o norteamericana? ¿Y el de la rusa? Pues Rusia también afirma ser una democracia. ¿Y cuánta realidad cabe atribuir al choque de ideales en el conflicto que amenaza la escena internacional? Concretamente, ¿hasta qué punto la insistencia en una interpretación similar de los ideales democráticos en otros países implica un compromiso con los ideales de la democracia británica? Comenzaremos primero por investigar el significado de democracia y, en segundo lugar, su relación con el panorama internacional.

I. Los significados históricos de la democracia

¿Cómo la democracia llegó a tener significados tan diferentes? La democracia moderna fue, en todas partes, el resultado de una rebelión contra el *absolutismo regio*. En Inglaterra, el evento ocurrió en las revoluciones del siglo XVII; en Francia, en la Revolución de 1789 y en Rusia, en la Revolución de 1917. La democracia americana fue también la consecuencia de una lucha por la libertad constitucional contra las prerrogativas monárquicas. La Declaración de la Independencia de 1776 estaba dirigida contra el semiabsolutismo de Jorge III.

1. Inglaterra. Las principales diferencias entre los diversos tipos de democracia se explican fácilmente por las condiciones en las cuales aconteció la

* Versión original: “The Meaning of Parliamentary Democracy” (manuscrito, s/f, probablemente entre 1944 y 1945), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 19, File 8, 14 p.

lucha constitucional. En Inglaterra, el Parlamento estableció su predominio tras una larga guerra civil. Pero todas las fuerzas sociales triunfantes estaban representadas en el Parlamento: los mercaderes de Londres, los puritanos terratenientes y los pequeños propietarios rurales, cuya alianza fue incluida en el Parlamento Largo. Por consiguiente, no hubo necesidad de extender el derecho al voto del que gozaban los *levellers* [niveladores o igualitarios]. Desde el punto de vista social, el régimen era bastante conservador, de modo que no le resultaba difícil tratar con los *levellers*, y menos aún con el movimiento de los *diggers*. De hecho, tan atrasadas estaban las clases trabajadoras de esa época que los *levellers* mismos se opusieron al sufragio universal por temor a que los pobres del campo utilizaran el voto para respaldar a sus amos realistas (en términos modernos, que el sufragio universal condujera a un régimen fascista). *En Inglaterra, el constitucionalismo fue garantizado sin la ayuda de los estratos aún no habilitados para votar, y no se tomó medida alguna con vistas a la extensión democrática de las instituciones representativas. Nada de ello fue contemplado en el período de la Grand Remonstrance [la Gran Protesta] en 1641, ni tampoco durante los 190 años siguientes (1832).*

Empero, estos cambios de un gobierno monárquico a uno parlamentario estuvieron acompañados en Inglaterra por un gran desplazamiento del equilibrio social de poderes. Las fuerzas realistas representaban una parte abrumadora de la aristocracia más antigua, en tanto que la Iglesia representaba, supuestamente, a los estratos rurales más incultos, especialmente en el norte y en el oeste. El desarrollo capitalista de la agricultura –bajo la forma de áreas acotadas de cultivo con veda de pastoreo– constituía una amenaza para los pobres y la corona no vaciló en alinearse con la pobreza rural contra los ricos hacendados, quienes pertenecían principalmente a la nueva aristocracia de mercaderes y potentados condales. En el Parlamento, ahora soberano, la ciudad junto con el nuevo capitalismo rural tenían una enorme influencia. No es de extrañar, entonces, que una larga guerra civil, el dominio del Parlamento por una sola fracción, la violenta expulsión de la mayoría de sus miembros, la ejecución del rey y la dictadura del ejército fueran las inevitables secuelas de la revolución. Después de 1660, la contrarrevolución produjo un incómodo equilibrio entre las viejas y las nuevas clases hasta que un cuarto de siglo más tarde, gracias a la Revolución Gloriosa, prevalecieron los principios de la Commonwealth. El ascendiente de los nuevos estamentos capitalistas en alianza con la aristocracia whig se había consolidado de forma definitiva. La Declaración de Derechos de 1689 y la Ley de Instauración de 1701 establecieron la línea protestante de sucesión al trono y completaron así la victoria del movimiento puritano iniciada por las clases mercantiles y por la oligarquía financiera y comercial.

El período revolucionario inglés duró en conjunto unos cuarenta a cincuenta años, y no concluyó antes de que se hubieran estipulado las reglas bajo las cuales el constitucionalismo inglés continuaría operando durante otros 140

años, sin que se produjera ningún progreso ulterior hacia una democracia popular. En rigor, fue en el lapso transcurrido entre ambas revoluciones cuando los dos partidos o, más bien, las camarillas aristocráticas de los whigs y los tories entraron en vigencia, y cuya alternancia en el poder se convirtió en la regla fundamental del gobierno constitucional británico.

2. Francia. Aquí el absolutismo monárquico fue derrocado por una revolución que comenzó en 1769 y duró veinticinco años. En este caso, el desplazamiento del equilibrio social fue aún mayor pues implicaba la abolición casi completa de la aristocracia terrateniente y su reemplazo por la clase media, el llamado *tiers état*, que llegó al poder mediante la revolución, como lo haría en Inglaterra en 1832. La extensión del sufragio a la clase media francesa bajo la nueva constitución significó un enorme avance hacia la democracia popular, así como la instauración de un principio igualitario. Pero el nuevo equilibrio social no logró consolidarse durante largo tiempo. Una sangrienta guerra civil continuó asolando el país, en la que perdieron la vida el rey y la reina, mientras el platillo de la balanza se inclinaba ostensiblemente hacia la izquierda. Robespierre procuró detener la radicalización del movimiento, pero fue destituido por los moderados, quienes deseaban volver a la derecha. Tales oscilaciones de la derecha a la izquierda y viceversa estuvieron, por lo general, acompañadas por extensiones y restricciones del voto popular. En Francia, la democracia había llegado a significar igualdad, en tanto que en Inglaterra significaba libertad. Pese a la caída de la monarquía absoluta, el derecho al voto no se extendió en ese país a otros estratos sociales durante casi dos centurias, e incluso entonces se le negó el sufragio a la clase obrera. En Francia, el ascenso de las clases medias apoyado por la clase trabajadora tomó la forma de la democracia popular. En suma, la lucha por la abolición del absolutismo, que en la Inglaterra del siglo xvii condujo a una constitución libertaria bajo un régimen aristocrático, condujo a la Francia del siglo xviii a una constitución igualitaria bajo un régimen popular.

3. América. Aproximadamente en la misma época, el pueblo americano manifestó también su voluntad de liberarse del absolutismo realista, pues el gobierno inglés, bastante constitucional en su país, era autocrático respecto de las colonias. Al igual que en Francia, para lograr un verdadero desplazamiento en el equilibrio interno de poderes, era preciso incorporar al pueblo común en la constitución. Unas pocas décadas después de la revolución, se establecieron regímenes populares en todos los estados norteamericanos. Tanto en París como en Washington, la democracia significaba igualdad.

4. Rusia. El absolutismo ruso fue derrocado en 1917 y culminó con el fusilamiento del zar Nicolás II, la zarina y sus hijos, casi 270 años después de la ejecución de Carlos I y luego de 125 de haber sido guillotinado Luis XVI de Francia y la reina María Antonieta. El desplazamiento de la balanza social fue mucho mayor que en Francia, así como Revolución francesa había sido

mucho más sanguinaria y radical que las inglesas, acontecidas una centuria y media antes. Pues en Rusia el poder pasó de las manos de una aristocracia feudal bajo un monarca absoluto por derecho divino y de una Iglesia ortodoxa osificada a las manos de un pequeño grupo de obreros procedentes de la industria moderna en gran escala, quienes mantenían una precaria alianza con millones de campesinos. Rusia carecía de una burguesía desarrollada, de una clase media comercial y próspera o de capitalistas rurales como la Inglaterra del siglo xvii y la Francia del siglo xviii. El campesinado semiservil, tan atrasado como los pobres rurales de Inglaterra en el siglo xvii, era poco ilustrado y tendía a ponerse del lado de sus superiores feudales. Una vez abolido el zarismo, no era posible establecer un equilibrio de poderes en Rusia si no era mediante un cambio radical del antiguo orden a un nuevo orden social, que podía arrebatarse el poder a la aristocracia terrateniente y a la burocracia reaccionaria y entregárselo a estratos totalmente distintos, capaces de impedir la restauración del zarismo y de los latifundios feudales. Al igual que en Inglaterra y Francia, la guerra civil y la dictadura acompañaron el cambio de la soberanía por derecho divino a la soberanía popular. Como en Francia, una revolución agraria de considerables proporciones asoló el país, en la que se expropiaron los bienes de la clase terrateniente y de la Iglesia. Siguió un largo período de semianarquía durante el cual solo la clase trabajadora demostró poseer capacidad de liderazgo y de gobierno, e impidió el retorno del zarismo y la victoria de los generales y latifundistas zaristas. Dicho sea de paso, es posible que se encuentren aquí las raíces del giro eventual de la Revolución rusa hacia el socialismo. A pesar de la expropiación de las industrias pesadas, de los grandes establecimientos manufactureros y del sistema bancario, la vieja clase dominante se habría aprovechado rápidamente de las falencias del gobierno revolucionario para someterlo y restaurar al zar. Como en Inglaterra y Francia, la solidaridad por la nueva constitución podía descansar únicamente en la estabilidad de un nuevo equilibrio interno de poderes, que solo se podía establecer mediante luchas civiles prolongadas y crueles.

La Revolución rusa respondió a los mismos motivos que las revoluciones inglesa, francesa y norteamericana. Así como el Parlamento en Westminster luchó contra las prerrogativas monárquicas, los “estados generales” franceses afirmaron representar a la nación contra el rey y la Declaración de la Independencia americana apeló a los ingénitos “derechos del hombre” contra el gobierno foráneo; del mismo modo, la revolución Rusa surgió del impulso de autodeterminarse. Mas las revoluciones son un proceso largo y paradójico. En Inglaterra, la guerra civil generó formas dictatoriales de gobierno solo para reinstaurar a los antiguos gobernantes, quienes, tras ocupar de nuevo el trono, habrían de ser expulsados por segunda vez. En Francia, la libertad también hubo de ser defendida en guerras civiles y en guerras externas contra la coalición de monarcas cuyos tronos se veían amenazados y, por consiguiente, se

aliaban bajo la conducción de los aristócratas franceses *émigrés*. La Convención Francesa gobernó con mano de hierro y durante largo tiempo no hubo el menor indicio de libertad en la gran batalla emprendida en nombre de la igualdad. Hasta 1688 en Inglaterra y hasta 1830 en Francia, el equilibrio social no estaba lo bastante consolidado para permitir que la libertad se asentara en normas cuya observancia es libre. La razón es, por cierto, muy simple. En cualquier período anterior a esas fechas, la libertad hubiera significado libertad para que la contrarrevolución reinstaurara el poder perdido.

Hay, por tanto, una notable *similitud* en el esquema general de las cuatro grandes revoluciones de Occidente: todas estaban dirigidas contra el absolutismo y el derecho divino al tiempo que reivindicaban en diversos grados las ideas tocantes a la soberanía popular; todas condujeron a largas y violentas luchas en las cuales desempeñaron un papel las formas dictatoriales de gobierno y el soberano depuesto fue condenado a muerte por las autoridades públicas; todas se basaron en grandes desplazamientos tanto entre las clases sociales cuanto en el equilibrio de poderes, y en todas partes se hizo posible el imperio de la ley solo después de la consolidación final del nuevo equilibrio con fundamentos solidarios. Rusia, sin embargo, aún no ha llegado a esa etapa.

Asimismo, hay diferencias *notables* en los significados atribuidos a la democracia. La Revolución inglesa fue libertaria y no concedió espacio alguno al concepto de igualdad. La Revolución francesa fue igualitaria e hizo mucho menos hincapié que la inglesa en los ideales de la libertad individual. La Revolución americana fue también igualitaria como la francesa, pero la libertad significaba para los norteamericanos el capitalismo liberal. La Revolución rusa fue esencialmente distinta, por cuanto no se refería ni al derecho al voto ni a las libertades cívicas, sino a las formas de la vida cotidiana de los trabajadores, sea en el campo, sea en la ciudad. Se centraba, más bien, en la práctica de la cooperación y en el ideal de la fraternidad humana antes que en la libertad y la igualdad. En consecuencia, la libertad implicaba aquí el socialismo, no el capitalismo; y la igualdad significaba oportunidades laborales para todos, así como la fraternidad, su principio rector, exigía cooperación en el trabajo diario y en la mano de obra.

Además de estas diferencias de puntos de vista, existe asimismo otra diferencia capital: la Revolución rusa aún no ha alcanzado la etapa en que el nuevo equilibrio social se afianza de manera que la nueva situación pueda estabilizarse y evolucionar.

En suma, no solo el significado de democracia, tal como lo entienden los rusos, difiere de nuestra propia interpretación, sino que los rusos se encuentran, además, en una fase diferente de su revolución. Todavía están en una etapa en la cual las revoluciones están lejos de haber alcanzado su plena realización y el gobierno no puede depender del nuevo equilibrio de fuerzas para permitir la vigencia de normas formales cumplidas libremente.

Casi todas las presentes dificultades con respecto a la interpretación rusa de la democracia son la consecuencia de este hecho.

Ello nos conduce al panorama internacional.

II. El panorama internacional

Todas las grandes revoluciones han desencadenado guerras internacionales. La Revolución puritana *inglesa* hubo de contender con las poderosas fuerzas contrarrevolucionarias encabezadas por la Francia católica. El período de la Restauración, especialmente los últimos años de Carlos II y el reinado de Jacobo II, se vio opacado por el peligro que significaba Francia. La Revolución *francesa* libró una larga y acerba batalla contra sus numerosos enemigos, entre los cuales el principal era Gran Bretaña. La Revolución *americana* aconteció en medio de una lucha internacional que fue, en cierto sentido, la precursora de las subsiguientes guerras franco-británicas. La Revolución *rusa* fue el blanco de una serie de intervenciones, y aún hoy los conflictos internacionales pueden complicar su evolución.

Esto nos lleva directamente al presente. La tensión entre Gran Bretaña y la URSS así como la que existe entre Estados Unidos y la URSS perturban la cooperación de las grandes potencias. Dentro de esta tensión de carácter internacional, en cuyo centro es fácil discernir la existencia de graves cuestiones relativas a la seguridad y al poder, se ha introducido un choque de ideologías. Las diferentes interpretaciones de la democracia y los diferentes regímenes establecidos por Rusia y los poderes occidentales intensifican el antagonismo entre los dos grupos. Cabe preguntarse qué debe atribuirse a un choque de intereses nacionales y qué a divergencias ideológicas.

En ambos casos, la verdadera fuente de la discordia estriba en la esfera nacional, donde la protección y la seguridad constituyen factores primordiales y de donde no pueden ser eliminados bajo un sistema de estados soberanos. La antigua rivalidad de Gran Bretaña y Francia llegó a su punto culminante en el siglo xvii, cuando la decadencia de España elevó a Francia al rango de potencia clave del continente. La guerra de los Treinta Años convirtió a España en una potencia secundaria y determinó la supremacía de Francia. Durante muchas generaciones, Francia continuó siendo el principal adversario de Inglaterra. Las guerras de sucesión austríaca y española, la guerra de los Siete Años y las guerras coloniales se mezclaron con las guerras napoleónicas. En este conflicto de naciones, Inglaterra luchó por impedir que la costa del Canal cayera en manos de otra potencia, es decir, de Francia. En la etapa de la lucha correspondiente al siglo xvii, los quinta columnistas católicos, apoyados en gran medida por las amenazas de la intervención militar francesa, pusieron en peligro la revolución puritana. En la etapa del siglo xviii, la Revolución francesa desequilibró la balanza mucho antes de que las desmesuradas ambi-

ciones de Napoleón lo llevaran a derrocar el gobierno de París y a emprender sus hazañas imperiales. Los franceses habían sido atacados, en un principio, por las fuerzas austríacas y prusianas instigadas por sus compatriotas *émigrés*. Francia se hallaba claramente a la defensiva en la primera etapa de la guerra (1792). Hacia 1793, sin embargo, ya estaba en condiciones de defenderse, y los nuevos ejércitos masivos revolucionarios podían enfrentarse y vencer a sus enemigos. Así pues, Francia contraatacó, invadió los Países Bajos y, por consiguiente, puso en peligro los intereses británicos tocantes a la seguridad, o sea, la protección de los puertos del Canal. Ello aconteció antes del desarrollo de una política agresiva por parte de Francia. En otras palabras, la Revolución francesa se había convertido en una amenaza para la seguridad británica, incluso antes de que Francia diera comienzo a una política de expansión nacional. Ciertamente es que Napoleón emprendió más tarde una política sustentada en la conquista imperial y la dominación nacional, y que fue en esta etapa cuando se introdujo el conflicto ideológico en la lucha entre Gran Bretaña y Francia por el poder nacional. Inglaterra acusó a la Revolución francesa de ser un mero despotismo por los actos sangrientos y tiránicos cometidos durante su transcurso, aunque, al mismo tiempo, las ideas francesas de libertad e igualdad impregnaron el continente y ayudaron a muchos pueblos rezagados a liberarse de los señores feudales, de las dinastías patrimoniales y del fanatismo de la Iglesia. Las ideas de la revolución constituían así una ventaja política y hasta militar para Francia, mientras que Gran Bretaña dependía de los adversarios políticos de la revolución, cualquiera que fuese su nacionalidad, para afrontar la lucha militar contra Francia en cuanto potencia mundial.

Pero Gran Bretaña salió victoriosa. Nelson derrotó a la flota francesa en Trafalgar; Wellington derrotó al propio Napoleón en Waterloo. Indudablemente, la libertad de muchas naciones había sido amenazada por los planes imperiales de Napoleón. Por otro lado, Inglaterra había pagado un alto precio por la guerra ideológica en términos de bienestar interno. Los historiadores ingleses coinciden casi unánimemente en lamentar los efectos de los llamados años de represión en el desarrollo social y cultural de Inglaterra. A pesar de sus rígidas clases tradicionales, Inglaterra había sido una sola nación; ahora, en cambio, eran dos: una nación de ricos y una nación de pobres. La feroz persecución de quienes adherían al progreso y a la reforma, durante y después de las guerras napoleónicas, dejó una marca indeleble en la cultura nacional en el transcurso de la era victoriana. La denegación del voto, la denegación del derecho a formar sindicatos, la denegación de la educación pública, la denegación de la posibilidad de comprar periódicos o panfletos impidieron el desarrollo moral y mental del pueblo y crearon males permanentes. El egoísmo económico dio pábulo a las angustias nacionales y permitió a la codicia de las clases altas pasar por patriotismo. De no ser por la fatídica conjunción de las inevitables guerras francesas con el pánico que provocaron sus ideas

igualitarias, el nivel de vida nacional de Inglaterra podría haber mejorado enormemente. Los barrios bajos de las ciudades industriales, los bajos estándares respecto a la cultura, al entretenimiento, a los intereses generales y a la literatura se debieron, sobre todo, a la introducción de una lucha ideológica en lo que no era sino un problema de seguridad nacional que podía ser resuelto en el plano de la política exterior.

Permítasenos retornar a la actualidad y, especialmente, a Rusia. Así como Inglaterra, en el siglo xvii, fue amenazada por la Francia católica que se valió de la diferencia racial y religiosa para fomentar la guerra civil en ese país; y así como Francia, en el siglo xviii, utilizó sus conflictos nacionales con Inglaterra para influir ideológicamente en otros países, mientras Inglaterra organizaba en todas partes las fuerzas contrarrevolucionarias en apoyo de su propia política nacional, del mismo modo los serios conflictos de intereses que hoy padece Rusia se han complicado debido a la introducción de elementos ideológicos.

En el siglo xvii, las diferencias ideológicas fueron, principalmente, religiosas. Inglaterra era protestante, España y Francia, católicas. Ambas partes se aprovechaban de las divisiones existentes en la otra. En el siglo xviii, las diferencias ideológicas se referían a la política. Francia proclamaba los principios igualitarios y revolucionarios; Inglaterra representaba, en cambio, la evolución y la libertad. En el siglo xx, el choque de ideologías se centra en las instituciones y métodos de la democracia.

Los rusos usan el término “democracia” para apoyar dos sistemas diferentes: en primer lugar, el sistema del socialismo soviético, que implica mucho más la idea de fraternidad y cooperación que la idea de libertad e igualdad; la libertad y la igualdad tienen ambas una connotación económica diferente de la nuestra, sobre todo porque la democracia parlamentaria es desconocida en Rusia. Su sistema político es totalmente distinto del sistema americano. Esto se refiere a la misma Rusia. Pero, en segundo lugar, los rusos también aplican el término “democracia” a un sistema muy diferente apoyado por ellos fuera de sus propias fronteras, en los países liberados como Polonia, Checoslovaquia o Yugoslavia, o en un país derrotado como Alemania. Este sistema no incluye el socialismo económico, aunque avanza hacia la nacionalización; tampoco representa un sistema de soviets, sino que, por el contrario, es una forma de gobierno representativo basado en partidos políticos. No obstante, existe una notable diferencia con nuestras democracias, pues allí se ejerce una fuerte presión moral e incluso económica para inducir a los partidos a formar gobiernos de coalición; hay una tendencia a evitar la proliferación de pequeños partidos y no se les permite a los partidos opositores tener por finalidad el debilitamiento de las instituciones democráticas. Es palmario que tal sistema no es sino un medio de lograr un equilibrio social de poderes en el cual pueda asentarse la democracia popular. Tal vez la principal razón del fenómeno resida en que las revoluciones occidentales de los siglos xvii y xviii

acontecieron en Rusia en el siglo xx sin pasar primero por Europa central. En Prusia, Polonia o Hungría, el carácter feudal del sistema social permaneció intacto. Al expandirse a Occidente, la Revolución rusa, en realidad, lleva consigo los cambios propuestos por la Revolución francesa. ¡De este modo, las revoluciones occidentales están llegando a sus países de origen desde el este! Casi todas las medidas tomadas por los rusos son meramente la continuación de la guerra civil de una forma atenuada.

Así pues, el panorama internacional es el siguiente: los americanos creen a pie juntillas que la independencia y la libertad son idénticas al capitalismo. Woodrow Wilson supuso que garantizar la seguridad mundial para la democracia implicaba los negocios privados y el patrón oro. Bretton Woods proclamó los mismos principios; los norteamericanos solo son coherentes al insistir en la necesidad de abolir las preferencias en el comercio del imperio, pues insisten en igual medida en el restablecimiento del capitalismo liberal en Alemania y en el comercio no planificado a lo largo del Danubio. Los americanos igualan en todas partes la democracia con el capitalismo. Los rusos prefieren, obviamente, igualar la democracia con el socialismo tal como se lo practica en su país. Cuando luchan por el equilibrio social requerido por esa igualación, utilizan las formas exteriores de la democracia representativa principalmente como un medio para asegurar los fundamentos de su revolución en el caso de una contrarrevolución fascista. Gran Bretaña aún no ha decidido si apoyar el socialismo democrático o el capitalismo del tipo americano. Ciertamente, no está dispuesta a apoyar un socialismo al estilo ruso.

Tanto hoy como antaño, la pugna internacional es el tema obligado y a él se subordinan las diversas interpretaciones de democracia. Los rusos utilizan deliberadamente y en todas partes las formas menos flexibles de democracia para garantizar su propia influencia; el gobierno británico no oculta su determinación de respaldar solamente a los gobiernos que no muestren predilección alguna por Rusia. Es inevitable, entonces, que los detalles de la política tiendan a contradecirse a sí mismos; por ejemplo, cuando Rusia se muestra amistosa con la Argentina porque este país se opone a Estados Unidos, o cuando Gran Bretaña apoya un gobierno no representativo en Atenas, mientras insiste en incluir a todos los partidos opositores en los gobiernos de Bucarest o Sofía.

Todo esto da pie a importantes consideraciones; entre ellas, si no sería preferible aceptar abiertamente las serias dificultades con Rusia en el plano de la seguridad y la protección nacional en vez de inyectar, por así decirlo, una guerra ideológica en la cuestión. Las ventajas de tal postura serían dobles: en primer lugar, podríamos estar seguros de no perder ninguna posibilidad de llegar a un acuerdo a causa de innecesarias complicaciones ideológicas; en segundo lugar, no correríamos el riesgo de coartar el desarrollo de Gran Bretaña en su propio país, como sucedió en las guerras napoleónicas hace ciento cuarenta años. En esa época Inglaterra perdió durante largo tiempo

la oportunidad de convertirse en un país democrático; hoy podría perder la oportunidad de convertirse en un país socialista.

Nada de cuanto he dicho debería debilitar nuestra determinación de defender el estilo de vida de este país. En realidad, pienso que el interés nacional estriba, principalmente, en adherir a ese estilo de vida. La democracia parlamentaria británica ha demostrado a tal punto su valor en esta guerra que hasta los ciegos pueden verlo. Asimismo, hoy demuestra su valor en la transformación pacífica del sistema social e industrial que se está llevando a cabo en el presente. Pero la mejor de todas las instituciones británicas en la esfera política y de todas las contribuciones que este país hizo alguna vez al mundo del pensamiento político es, sin duda alguna, la idea de tolerancia. Ante todo y por sobre todo, seamos tolerantes; no pensemos que el ideal británico de democracia debe imponerse por la fuerza a los demás países. La democracia parlamentaria está en su mejor momento cuando es la encarnación de la libertad y la tolerancia. Quizás el mundo pueda salvarse todavía de los gravísimos peligros que lo acechan si la democracia británica demuestra ser no solo la más libre, sino también *la más tolerante de todas las democracias*.

Nuestra obsoleta mentalidad de mercado (1947)*

La civilización debe encontrar un nuevo modelo de pensamiento

La primera centuria de la era de la máquina llega a su fin en medio del temor y la agitación. Su fabuloso éxito material se debió a la voluntaria y, de hecho, entusiasta subordinación del hombre a las necesidades de la máquina.

El capitalismo liberal fue, en efecto, la respuesta inicial del hombre al desafío impuesto por la revolución industrial. Con el propósito de dar amplio espacio al uso complejo y poderoso de la nueva maquinaria, transformamos la economía humana en un sistema de mercados autorregulados y vaciamos nuestros pensamientos y valores en el molde de esta innovación única en su género.

Hoy hemos empezado a dudar de la verdad de algunos de estos pensamientos y de la validez de algunos de estos valores. Pero el capitalismo liberal prácticamente ya no existe, excepto en Estados Unidos, de modo que debemos enfrentar de nuevo la cuestión de cómo organizar la vida humana en la sociedad de la máquina. Tras la destejada trama del capitalismo competitivo, se cierne el ominoso presagio de una civilización industrial caracterizada por la paralizante división del trabajo, la uniformización de la vida, la supremacía del mecanismo sobre el organismo y de la organización sobre la espontaneidad. La ciencia misma está acosada por la insanía. Esta es nuestra constante preocupación.

El mero retorno a los ideales del siglo pasado no nos mostrará el camino. Debemos hacer frente al futuro, aunque ello signifique el intento de desplazar el sitio ocupado por la industria en la sociedad de modo tal que el hecho exógeno de la máquina pueda ser absorbido. La búsqueda de la democracia industrial no tiene como único objetivo solucionar los problemas del capitalismo, como

* Versión original: "Our Obsolete Market Mentality", en *Commentary*, vol. 3, n° 2, 1947, pp. 109-117.

la mayoría de la gente imagina, sino encontrar una respuesta para la industria misma, pues allí reside el problema concreto de nuestra civilización.

Una tal dispensa requiere una libertad interior para la cual aún estamos mal equipados. La economía de mercado nos legó una visión en extremo simplista de la función y el rol del sistema económico en la sociedad, una herencia que se ha anquilosado. Si la crisis va a ser superada, es preciso entonces recapturar una visión más realista del mundo humano y dar forma a nuestro propósito común a la luz de este reconocimiento.

El industrialismo es un vástago precariamente injertado en la existencia perenne del hombre. El resultado del experimento todavía pende de la balanza. Pero el hombre no es un ser simple y puede morir de más de una manera. La cuestión de la libertad individual, planteada tan apasionadamente por nuestra generación, es solo un aspecto de este angustioso problema. En rigor, forma parte de una necesidad mucho más vasta y profunda: la necesidad de una nueva respuesta al desafío absoluto de la máquina.

La herejía fundamental

Cabe describir nuestra situación en los siguientes términos: la civilización industrial aún puede destruir al hombre. Pero dado que el riesgoso desafío de un ámbito cada vez más artificial no puede ni, de hecho, debe descartarse voluntariamente, es menester entonces llevar a cabo la tarea de adaptar la vida en *semejante entorno* a los requerimientos de la existencia humana, si es que el hombre va a continuar sobre la Tierra. Nadie puede predecir si tal ajuste es posible o si el hombre deberá perecer en tal intento. Por eso, el tono sombrío de la preocupación.

Mientras tanto, la primera fase de la era de la máquina ha seguido su curso. Dicha fase implicaba una organización de la sociedad cuyo nombre se desprendía de su institución central: el mercado. Ese sistema está en decadencia. Sin embargo, nuestra filosofía práctica fue abrumadoramente configurada por este episodio espectacular. Las novedosas nociones acerca del hombre y de la sociedad se convirtieron en moneda corriente y adquirieron el estatus de axiomas. Pasaremos a enumerarlos.

Con respecto al *hombre*, se impuso la herejía según la cual sus motivaciones pueden ser descriptas como “materiales” e “ideales” y que los incentivos sobre los cuales se organiza la vida cotidiana emanan de las motivaciones “materiales”. Tanto el liberalismo utilitarista como el marxismo vulgar favorecieron tales puntos de vista.

Con respecto a la *sociedad*, se impuso la doctrina afín según la cual el sistema económico “determinaba” sus instituciones. Esta opinión fue aún más popular entre los marxistas que entre los liberales.

En una economía de mercado ambas aseveraciones eran, por cierto, verdaderas. *Pero solo en una economía de mercado.* Con respecto al pasado, esa visión no era sino un anacronismo, y en lo tocante al futuro, un mero prejuicio. No obstante, bajo la influencia de las escuelas contemporáneas de pensamiento, reforzada por la autoridad de la ciencia y la religión, de la política y los negocios, estos fenómenos estrictamente transitorios llegaron a considerarse intemporales y, por tanto, trascendentes a la era del mercado.

Superar estas doctrinas que constriñen la mente y el alma, además de aumentar la dificultad de realizar el ajuste que nos salve la vida, puede requerir nada menos que una reforma de nuestra conciencia.

El trauma del mercado

La aparición del *laissez faire* significó un *shock* para la visión que el hombre civilizado tenía de sí mismo, de cuyos efectos aún no se ha recuperado por completo. Solo gradualmente estamos comprendiendo lo que nos sucedió hace apenas un siglo.

La economía liberal, la reacción primaria del hombre ante la máquina, implicó una violenta ruptura con las condiciones que la precedieron. Comenzó entonces una reacción en cadena: los que antes no pasaban de ser simples mercados aislados se transmutaron en un *sistema* autorregulado de mercados. Y con la nueva economía, emergió una nueva sociedad.

El paso crucial fue el siguiente: el trabajo y la tierra se convirtieron en mercancías, vale decir, se las trató *como si* fueran producidas para la venta. Desde luego, no eran realmente mercancías, pues o bien no eran producidas en lo absoluto (como la tierra), o bien, en caso de serlo, no estaban destinadas a la venta (como el trabajo).

Cabe decir, sin embargo, que jamás se concibió una ficción más acabadamente efectiva. Al comprarse y venderse libremente el trabajo y la tierra, el mecanismo de mercado resultaba hecho para ellos. Había ahora oferta y demanda de trabajo, así como oferta y demanda de tierras. En consecuencia, había un precio de mercado para el uso de la fuerza de trabajo, denominado salario, y un precio de mercado para el uso de la tierra, denominado renta. Tanto el trabajo como la tierra contaron con sus propios mercados, semejantes al de las mercancías propiamente dichas, producidas con su ayuda.

El verdadero alcance de este paso crucial puede evaluarse si recordamos que el trabajo es solo otro nombre para el hombre, y la tierra, para la naturaleza. La ficción de que eran mercancías entregó el destino del hombre y la naturaleza al capricho de un *automaton* que discurría por sus propios canales y se gobernaba por sus propias leyes.

Nada similar se había visto antes. En el régimen mercantil, aunque ejerciera una deliberada presión en cuanto a crear mercados, todavía operaba el princi-

pio inverso. El trabajo y la tierra no estaban en manos del mercado, sino que formaban parte de la estructura orgánica de la sociedad. Donde la tierra era comercializable, la determinación del precio quedaba, por lo general, librada al arbitrio de las partes. Donde el trabajo estaba sujeto a contrato, las autoridades públicas eran quienes calculaban habitualmente los salarios. La tierra se mantenía de acuerdo con la costumbre imperante en el feudo, el monasterio y el municipio, sometida a las limitaciones del derecho consuetudinario [*common-law*] en lo tocante a los derechos de propiedad efectiva. El trabajo se regulaba por las leyes contra la mendicidad y la vagancia, los estatutos de obreros y artífices, las leyes de pobres y las ordenanzas municipales y de las gildas. En efecto, todas las sociedades conocidas por los antropólogos e historiadores restringían los mercados a las mercancías en el sentido propio del término.

La economía de mercado creó así un nuevo tipo de sociedad y se confió el sistema económico o de producción a un dispositivo autónomo. Ahora un mecanismo institucional controlaba tanto a los seres humanos en sus actividades diarias como los recursos de la naturaleza.

Tal instrumento de bienestar material estaba bajo el único control de los incentivos del hambre y la ganancia o, dicho con más precisión, del temor a la falta de los productos indispensables para la vida y de la expectativa de obtener ganancias. En la medida en que ninguna persona carente de propiedades podía satisfacer su urgente necesidad de alimentos sin antes vender su trabajo en el mercado, y en la medida en que a ningún propietario se le impedía comprar en el mercado más barato y vender en el más caro, el ciego molino produciría una cantidad cada vez mayor de mercancías para beneficio de la raza humana. El miedo al hambre del obrero y el afán de lucro del empleador mantendrían en funcionamiento el inmenso sistema.

De esa suerte, cobró vigencia una esfera económica claramente delimitada con respecto a las otras instituciones de la sociedad. Puesto que ninguna agrupación humana puede sobrevivir sin un aparato productivo que funcione, su integración como una esfera separada y distinta tuvo por consecuencia obligar al “resto” de la sociedad a depender de dicha esfera. Repito: esta zona autónoma estaba regulada por un mecanismo encargado de controlar su funcionamiento. Como resultado de ello, el mecanismo de mercado se convirtió en el factor determinante en la vida del cuerpo social. No es de extrañar que la nueva agrupación humana fuera una sociedad “económica” en un grado nunca visto ni siquiera aproximadamente. “Los motivos económicos” reinaban supremos en un mundo propio y el individuo se vio forzado a actuar según estos móviles so pena de ser aplastado bajo el pie de un mercado paquidérmico.

La conversión forzosa a un punto de vista utilitario distorsionó fatalmente la manera en que el hombre occidental se comprendía a sí mismo.

El hambre y la ganancia entronizadas

El nuevo mundo de los “motivos económicos” se basaba en una falacia. Intrínsecamente, el hambre y la ganancia no son más “económicas” que el amor o el odio, el orgullo o el prejuicio. Ningún motivo humano es económico *per se*. No existe una experiencia económica *sui generis* en el sentido en el cual el hombre puede tener una experiencia religiosa, estética o sexual, pues estas últimas dan origen a motivos cuyo propósito es evocar experiencias similares. En el caso de la producción material, estos términos carecen de un significado manifiesto.

El factor económico, que subyace a toda vida social, no genera más incentivos específicos que la ley igualmente universal de la gravitación. Huelga decir que si no comemos, estamos condenados a perecer, así como pereceríamos si una roca se desprendiera de la montaña y nos partiera el cráneo. Pero las punzadas del hambre no se convierten en un incentivo para producir. La producción no es un asunto individual sino colectivo. Si un individuo tiene hambre, no hay nada concreto que pueda hacer al respecto, y aunque la desesperación lo lleve a hurtar o robar, es casi imposible calificar esa acción de productiva. En el hombre, entendido como un animal político, todo está dado por las circunstancias sociales, no por las naturales. Si en el siglo XIX se consideró que el hambre y la ganancia eran “económicas”, ello fue la mera consecuencia de organizar la producción bajo una economía de mercado.

El hambre y la ganancia se vinculan aquí con la producción a través de la necesidad de “ganar un ingreso”. Porque en tal sistema, el hombre solo puede mantenerse vivo si compra bienes en el mercado con la ayuda de un ingreso que se deriva de vender otros bienes en el mercado. El nombre de estos ingresos –salarios, renta, interés– varía según sea lo que se ofrece para la venta: el uso de la fuerza de trabajo, de la tierra o del dinero; el ingreso llamado ganancia –la remuneración del empresario– se desprende de vender bienes a un precio más alto que el de los bienes necesarios para producirlos. Por tanto, todos los ingresos se derivan de las ventas y todas las ventas, directa o indirectamente, contribuyen a la producción. Esta última es, de hecho, *secundaria en cuanto a obtener un ingreso*. En la medida en que un individuo “gana un ingreso” está contribuyendo automáticamente a la producción.

Obviamente, el sistema funciona siempre y cuando los individuos tengan una razón válida para emprender la actividad de “ganar un ingreso”. Los móviles del hambre y la ganancia –separada y conjuntamente– les proporcionan dicha razón. De esa suerte, ambos motivos se engranan con la producción y, en consecuencia, se denominan “económicos”. El supuesto de que el hambre y la ganancia son *los* incentivos que deben servir de soporte a cualquier sistema económico es muy convincente.

Sin embargo, este supuesto carece de fundamento. En todas las sociedades humanas descubrimos que no se apela al hambre ni a la ganancia como incentivos para producir, y cuando sí se lo hace es porque están fusionados con otros móviles tanto o más poderosos.

Aristóteles tenía razón: el hombre no es un ser económico, es un ser social. Su objetivo no consiste en salvaguardar sus intereses particulares mediante la adquisición de bienes materiales, sino, antes bien, en asegurarse la buena voluntad, el estatus y la aprobación sociales. Valora las posesiones principalmente como un medio para lograr este fin. Sus incentivos tienen ese carácter “mixto” que asociamos con el intento de obtener la aprobación social; los esfuerzos productivos son solo incidentales a ese fin. *La economía humana está, por lo general, inmersa en las relaciones humanas.* El cambio a una sociedad que se hallaba, por el contrario, inmersa en el sistema económico constituyó un desarrollo por completo novedoso.

Los hechos

A esta altura, conviene remitirnos a la evidencia de los hechos.

En primer lugar, los descubrimientos acerca de la economía primitiva hechos, sobre todo, por Branislav Malinowski y Richard Thurnwald. Junto con otros investigadores, revolucionaron nuestras concepciones en ese campo y, al hacerlo, fundaron una nueva disciplina. Ya se había demostrado que el mito del salvaje individualista era insostenible. Tampoco había prueba alguna de su acendrado egoísmo, ni de su propensión al trueque y al intercambio, ni que tendiera a satisfacer solo sus propias necesidades. Pero igualmente desacreditada fue la leyenda de la psicología comunista del salvaje y de su presunta falta de apreciación por sus propios intereses personales. (En términos generales, parecía que el hombre ha sido casi siempre el mismo a lo largo de la historia. Tomando sus instituciones no separadamente, sino de manera interrelacionada, se encontraba que mayormente se comportaba de una manera comprensible para nosotros). Lo que aparecía como “comunismo” no era sino el hecho de que el sistema económico o productivo se organizaba de tal modo que ningún individuo corriera peligro de padecer hambre. Su lugar alrededor de la hoguera del asentamiento y su parte en los recursos comunes le estaban garantizados, al margen del rol que desempeñara en la caza, en el pastoreo, en la labranza o en la horticultura.

Aquí nos remitimos a unos pocos ejemplos: bajo el sistema de las parcelas de tierra (*kraal*) de los kaffirs, “la indigencia es imposible: cualquiera que necesite asistencia la recibe de inmediato” (L.P. Mair, *An African People in the Twentieth Century*, 1934). Ningún kwakiti “corrió jamás el riesgo de pasar hambre” (E.M. Loeb, *The Distribution and Function of Money in Early Society*, 1936). “No hay inanición en las sociedades que viven en el umbral de la pobreza” (M.J.

Herskovits, *The Economic Life of Primitive People*, 1940). En efecto, el individuo no está en peligro de morir de hambre a menos que toda la comunidad se encuentre en una situación similar. La ausencia de esta amenaza de destitución individual es la que, en cierto sentido, hace más humana la sociedad primitiva que la decimonónica y, al mismo tiempo, menos “económica”.

Lo mismo se aplica al estímulo de la ganancia individual. “El rasgo característico de la economía primitiva es la ausencia de todo deseo de obtener beneficios de la producción y el intercambio” (R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, 1932). “La ganancia, que suele constituir un aliciente para el trabajo en las comunidades más civilizadas, nunca lo es en las condiciones nativas originales” (B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 1930). Si los así llamados motivos económicos fueran naturales en el hombre, entonces deberíamos juzgar todas las sociedades arcaicas y primitivas como totalmente no naturales.

En segundo lugar, no hay ninguna diferencia entre la sociedad primitiva y la civilizada en este aspecto. Ya sea que analicemos la antigua ciudad-estado, el imperio despótico, el feudalismo, la vida urbana del siglo XIII, el régimen mercantilista del siglo XVI o el reglamentado del siglo XVIII, encontramos invariablemente un sistema económico inmerso en lo social. Los incentivos provienen de una gran diversidad de fuentes, tales como la costumbre y la tradición, el deber público y el compromiso privado, la observancia religiosa y la lealtad política, la obligación judicial y la regulación administrativa, establecidas por el príncipe, el municipio o la guilda. El rango y el estatus, la obligatoriedad de la ley y la amenaza de castigo, el encomio público y la reputación privada garantizan la contribución del individuo a la producción.

El temor a la privación y el deseo de obtener beneficios no necesitan desaparecer por completo. Existen mercados en toda clase de sociedades, y la figura del mercader es conocida en muchas civilizaciones. Pero los mercados aislados no se eslabonan en una economía. El incentivo de la ganancia era específico del mercader, así como al caballero lo incentivaba el valor, al sacerdote, la piedad y al artesano, el orgullo. La idea de convertir el motivo de la ganancia en universal nunca se les pasó por la cabeza a nuestros ancestros. Hasta el segundo cuarto del siglo XIX, los mercados no fueron más que un rasgo subordinado de la sociedad.

En tercer lugar, estaba lo asombrosamente abrupto del cambio. El predominio de los mercados no surgió como una cuestión de grado sino de género. Los mercados donde antaño los jefes de familia autosuficientes se deshacían de sus excedentes no regían la producción ni proporcionaban un ingreso al productor. Esto solamente ocurre en una economía de mercado, en la que todos los ingresos se desprenden de las ventas y las mercancías son asequibles exclusivamente a través de la compra. En Inglaterra, recién apareció un mercado laboral libre hace una centuria, poco más o menos. La tristemente célebre

Reforma de la Ley de Pobres (1834) abolió las rudimentarias disposiciones de los gobiernos patriarcales para atender a los paupérrimos. El asilo de pobres dejó de ser el refugio de los indigentes y se convirtió en un refugio signado por el oprobio y la tortura mental, mucho peor que la miseria y el hambre. Al pobre no le quedaba otra alternativa que morirse de inanición o trabajar. Así fue creado un mercado nacional competitivo de trabajo. En el transcurso de una década, la Ley Bancaria de 1844 estableció el principio del patrón oro; la emisión de dinero ya no estuvo a cargo del gobierno, al margen de los efectos negativos que ello pudiera tener en el plano del empleo. La reforma de las leyes de tierras favoreció la movilidad de la tierra y la derogación de las Leyes de Granos (1846) permitió la creación de un *pool* de granos de carácter mundial, que dejó a los desprotegidos granjeros-campesinos del continente a merced de los caprichos del mercado.

De ese modo se instauraron las tres premisas del liberalismo económico, es decir, los principios según los cuales se organizó la economía de mercado: el precio del trabajo o mano de obra estaría determinado por el mercado; el dinero se suministraría por un mecanismo que se reajustaba automáticamente; las mercancías circularían libremente de un país a otro sin tomar en consideración las consecuencias; en suma, el mercado laboral, el patrón oro y el libre comercio. Se introdujo así un proceso autoinflamatorio, cuyo resultado fue la expansión del antiguo e inocuo modelo de mercado en una enormidad sociológica.

El nacimiento de un espejismo

Estos hechos bosquejan, en líneas generales, la genealogía de una sociedad “económica”. En tales condiciones, debe parecer que el mundo humano está determinado por motivos “económicos”. No es difícil descubrir la razón.

Elijamos cualquier motivo y organicemos la producción de modo que dicho motivo constituya el aliciente individual para producir; obtendremos una imagen del hombre totalmente absorbido por ese móvil en particular. El aliciente puede ser o bien religioso, político o estético, o bien el orgullo, el prejuicio, el amor o la envidia. En todos los casos, el hombre aparecerá como esencialmente religioso, político, estético, orgulloso, prejuicioso, rebosante de amor o de envidia. Los otros motivos, por el contrario, se considerarán lejanos y carentes de peso dado que no se puede depender de ellos para operar en las cuestiones vitales concernientes a la producción. En una palabra, el motivo seleccionado representará al hombre “real”.

En rigor, los seres humanos trabajarán por una gran variedad de razones en la medida en que las cosas se organicen consecuentemente. Los monjes comerciaban por razones religiosas, y los monasterios llegaron a ser los establecimientos comerciales más grandes de Europa. El comercio kula prac-

ticado por los isleños trobriandeses –una de las formas más complejas del trueque conocidas por el hombre– fue principalmente una búsqueda estética. La economía feudal discurrió por canales determinados por la costumbre. En el caso de los kwakiutl, la principal finalidad de la industria era, al parecer, la satisfacción del pundonor. Bajo el despotismo mercantilista, la industria se planificaba con frecuencia para servir al poder y la gloria. Por consiguiente, propendemos a pensar que los monjes o villanos, los isleños, los melanesios occidentales, los kwakiutl o los estadistas del siglo xvii se regían por la religión, la estética, la costumbre, el honor o la política, respectivamente.

En el capitalismo, todo individuo debe ganar un ingreso. Si es un obrero, tiene que vender su trabajo al precio vigente. Si es un propietario, tratará de obtener el mayor beneficio posible, pues su posición ante sus pares dependerá del nivel de sus ingresos. El hambre y la ganancia –incluso indirectamente– lo hacen arar y sembrar, hilar y tejer, extraer carbón de las minas y pilotear aviones. Los miembros de esa sociedad pensarán, por lo tanto, que están gobernados por estos motivos gemelos.

En realidad, el hombre nunca fue tan egoísta como lo exigía la teoría. Aunque el mecanismo de mercado puso de manifiesto su dependencia de los bienes materiales, los motivos “económicos” nunca constituyeron el único incentivo para trabajar. En vano los economistas y los moralistas utilitarios lo exhortaron a eliminar en sus negocios todos los móviles que no fuesen “materiales”. Una investigación más detallada demostrará que también obraban impulsados por móviles considerablemente “mixtos”, que no excluían, entre otros, el deber hacia sí mismo y los otros, y tal vez, secretamente, incluso el placer de trabajar por el simple hecho de hacerlo.

Empero, no nos interesan aquí los motivos reales, sino los supuestos, ni tampoco la psicología, sino la ideología subyacente en los asuntos económicos. *Nuestras opiniones sobre la naturaleza del hombre no se basan en los primeros, sino en los últimos.* Pues una vez que la sociedad espera una conducta definida por parte de sus miembros, y las instituciones predominantes son básicamente capaces de imponer esa conducta, al menos en una medida considerable, la visión de la naturaleza humana propenderá a reflejar ese ideal, al margen de si responde o no a la realidad.

En consecuencia, el hambre y la ganancia se definieron como motivos “económicos” y se dio por sentado que el hombre actuaba impulsado por ellos en su vida cotidiana, en tanto que los otros móviles parecían demasiado etéreos y alejados de la existencia rutinaria. El honor y el orgullo, la obligación cívica y el deber moral, y aun el respeto por sí mismo y la común decencia, eran ahora juzgados irrelevantes para la producción y significativamente resumidos en la palabra “ideal”. De ahí la creencia de que el hombre estaba formado por dos componentes: uno era más afín al hambre y a la ganancia, el otro al honor y el poder. Uno era “material”, el

otro “ideal”; uno “económico”, el otro “no económico”; uno “racional”, el otro “no racional”. Los utilitaristas llegaron hasta el punto de identificar los dos conjuntos de términos invistiendo así el lado “económico” del carácter del hombre con el aura de la racionalidad. Quien se negase a pensar que el ser humano actuaba únicamente por la ganancia era considerado no solo inmoral sino también demente.

El determinismo económico

El mecanismo de mercado creó, además, el espejismo del determinismo económico como una ley general para toda sociedad humana.

Esta ley es, por cierto, aplicable a una economía de mercado, pues aquí el sistema económico no solamente “influye” en el resto de la sociedad, sino que lo determina. Lo mismo ocurre en un triángulo, donde los lados no meramente influyen en los ángulos, sino que los determinan.

Tomemos, por ejemplo, la estratificación de las clases sociales. La oferta y la demanda en el mercado laboral eran *idénticas* para la clase obrera y la clase patronal, respectivamente. Las clases sociales de los capitalistas, los terratenientes, los arrendatarios, los agentes de bolsa, los comerciantes, etcétera, estaban acotadas por los respectivos mercados de tierras, de dinero, de capitales y sus usos, o bien de diversos servicios. Los ingresos de dichas clases estaban fijados por el mercado; su rango y posición, por el ingreso.

Ello significaba la completa inversión de la práctica secular. Según la famosa frase de Maine, “el *contractus*” reemplazó al “*status*”; o, como prefería decirlo Tönnies, “la sociedad” sustituyó a la “comunidad”; o bien, tal como lo expresa el autor del presente artículo: *en lugar de un sistema económico encastrado en las relaciones sociales, estas relaciones se hallaban ahora encastradas en el sistema económico.*

Mientras las clases sociales estaban directamente determinadas por el mecanismo de mercado, otras instituciones lo estaban indirectamente. El Estado y el gobierno, el matrimonio y la crianza de los hijos, la organización de la ciencia y la educación, de la religión y las artes, la elección de una profesión, las formas de la vivienda y de los asentamientos, la estética misma de la vida privada, todo debía cumplir con el modelo utilitario o, al menos, no interferir en el funcionamiento del mecanismo de mercado. Pero, dado que son muy pocas las actividades que pueden llevarse a cabo en el vacío –pues incluso un santo necesita su pedestal–, el efecto indirecto del sistema de mercado estuvo cerca de determinar a la sociedad en su conjunto. Fue casi imposible no llegar a la conclusión errónea de que el hombre “económico” era el hombre “real” y, por tanto, el sistema económico era “realmente” la sociedad.

El sexo y el hambre

Sería más veraz, empero, decir que las instituciones humanas elementales aborrecen los motivos “sin mezcla”. Así como el abastecimiento del individuo y de su familia no depende del móvil del hambre, del mismo modo, la familia como institución no se basa en el móvil sexual.

El sexo, al igual que el hambre, constituye uno de los incentivos más poderosos cuando se libera del control de los otros incentivos. Probablemente por esta razón nunca se le permitió a la familia en todas sus variadas formas centrarse en el instinto sexual, con sus intermitencias y caprichos, sino en la combinación de algunos motivos eficaces que impiden al sexo destruir una institución que determina a tal punto la felicidad del hombre. El sexo en sí mismo nunca producirá nada mejor que un burdel, y aun en ese caso, tendría que recurrir a algunos incentivos propios del mecanismo de mercado. Un sistema económico que dependiera exclusivamente del hambre sería tan perverso como un sistema familiar basado en el desnudo impulso sexual.

La tentativa de aplicar el determinismo económico a todas las sociedades humanas no es sino una fantasía. Nada hay nada más obvio para el estudiante de antropología social que la compatibilidad entre una diversidad de instituciones con instrumentos prácticamente idénticos de producción. La creatividad institucional del hombre ha estado en desuso desde que se permitió al mercado triturar el tejido humano y convertirlo en una uniformidad anodina semejante a una corrosión selénica. No es extraño entonces que su imaginación social muestre signos de fatiga, o que a la larga ya no sea capaz de recuperar la flexibilidad, la riqueza creativa o el poder de su herencia salvaje.

Ninguna de mis protestas, lo sé de sobra, evitará que me tilden de “idealista”. Pues quien descrea de la importancia de los motivos “materiales” debe, al parecer, sustentarse en la fuerza de los motivos “ideales”. Sin embargo, este es el peor de todos los malentendidos. No hay nada específicamente “material” en el hambre y la ganancia, ni tampoco el orgullo, el honor y el poder son, necesariamente, móviles “superiores” a ellas.

La dicotomía misma es arbitraria. Permítanme remitirme una vez más a la analogía del sexo, pues es posible establecer aquí una distinción significativa entre los motivos “superiores” e “inferiores”. No obstante, ya se trate del hambre o del sexo, no es conveniente *institucionalizar* la separación de los componentes “materiales” e “ideales” que constituyen el ser del hombre. Ello es verdad con respecto al sexo, cuya vital importancia para la esencial integridad del hombre ha sido reconocida desde un principio, además de constituir la base de la institución del matrimonio. Pero no se lo ha tomado en cuenta en el campo igualmente estratégico de la economía. Dicho campo fue “apartado” de la sociedad como el ámbito del hambre y la ganancia. Nuestra dependencia animal del alimento ha quedado al desnudo y se ha dado rienda suelta al

miedo cerval a la inanición. Nuestra humillante esclavitud de lo “material”, cuya mitigación ha sido el designio de toda cultura humana, se hizo deliberadamente más inexorable. Allí se encuentra la raíz de “la enfermedad de una sociedad adquisitiva” contra la cual nos advirtió Tawney. Y el genio de Robert Owen estuvo en su mejor momento cuando, una centuria antes, describió el motivo de la ganancia como “un principio enteramente desfavorable para la felicidad individual y pública”.

La realidad de la sociedad

Yo abogo por el restablecimiento de esa unidad de motivos que debería informar al hombre en su actividad cotidiana como productor, por la reabsorción del sistema económico en la sociedad, por una adaptación creativa de nuestros estilos de vida a un entorno industrial.

Tomando en consideración estos aspectos, cabe decir que la filosofía del *laissez faire*, con su corolario de una sociedad de mercado, se desmorona. Es responsable de haber dividido la unidad vital humana en un hombre “real”, inclinado a los valores materiales, y su yo “ideal”, considerado mejor. Al promover, más o menos inconscientemente, el prejuicio del “determinismo económico”, paraliza nuestra imaginación social.

Cumplido su papel en la fase de la civilización industrial que acabamos de dejar atrás, ha enriquecido la sociedad al precio de empobrecer al individuo. En la actualidad, nos enfrentamos a la tarea de devolver a la persona la plenitud de la vida, aun cuando ello signifique una sociedad tecnológicamente menos eficiente. De diversas maneras, el liberalismo clásico se está dejando de lado en muchos países. Tanto la izquierda como la derecha y el centro exploran hoy nuevos caminos. Los socialdemócratas británicos, los americanos del New Deal y también los europeos fascistas y los americanos anti-New Deal, pertenecientes a diversas ramas “gerencialistas” [*managerialist*], rechazan la utopía liberal. La actitud política actual de rechazo a todo lo que venga de los rusos nos ciega para advertir sus logros en cuanto al ajuste creativo a algunos aspectos fundamentales de un entorno industrial.

En términos generales, la expectativa comunista de la “desaparición del Estado” parece, a mi juicio, combinar elementos del utopismo liberal con la indiferencia práctica hacia las libertades institucionales. Con respecto a la desaparición del Estado, es imposible negar que una sociedad industrial es una sociedad compleja, y ninguna sociedad compleja puede existir sin un poder central organizado. Empero, repito, este hecho no justifica el desprecio de los comunistas por la cuestión de las libertades institucionales concretas.

En este nivel de realismo debe abordarse el problema de la libertad individual. Ninguna sociedad humana es posible si el poder y la obligación están ausentes, ni tampoco es posible un mundo en el cual la fuerza no cumple

función alguna. La filosofía liberal dio una dirección falsa a nuestros ideales pues, al menos en apariencia, prometía hacer realidad esas esperanzas intrínsecamente utópicas.

Pero la sociedad como un todo continuó siendo invisible en la economía de mercado. Cualquiera podía imaginarse libre de toda responsabilidad de las coerciones impuestas por el Estado, que él, personalmente, repudiaba, ni por el desempleo y la indigencia, que no lo beneficiaban personalmente. En lo personal, seguía sin enredarse en los males del poder y el valor económico, y su negación de esa realidad no implicaba mala conciencia porque lo hacía en nombre de su imaginaria libertad.

El poder y el valor económico son, en rigor, un paradigma de la realidad social. Ni el poder ni el valor económico surgen de la volición humana, de modo que resulta imposible no cooperar con ellos. La función del poder consiste en garantizar el grado de conformidad necesario para la supervivencia del grupo; y tal como lo demostró David Hume, su fuente última es la opinión, y ¿quién podría abstenerse de tener opiniones de algún tipo? El valor económico, en cualquier sociedad, garantiza la utilidad de los bienes producidos: es el sello que legitima la división del trabajo. Su fuente son los deseos humanos, y ¿cómo podríamos no preferir ciertas cosas a otras? Toda opinión o deseo, independientemente de la sociedad en que vivamos, nos hará partícipes de la creación del poder y de la constitución del valor. De no ser así, ninguna libertad para actuar es concebible. Un ideal que eliminara de la sociedad el poder y la compulsión carece, intrínsecamente, de toda validez. Al no tomar en cuenta esta limitación en los deseos significativos del hombre, la visión de la sociedad basada en el mercado revela su inmadurez esencial.

El problema de la libertad

El colapso de la economía de mercado pone en peligro dos clases de libertades: algunas buenas, otras malas.

Si la libertad de explotar al prójimo o de obtener ganancias extraordinarias sin prestar un servicio equivalente a la comunidad, si la libertad de evitar que las invenciones tecnológicas se usen para beneficio público o la libertad de aprovecharse de las calamidades públicas ideando en secreto la manera de sacar ventajas privadas de esa situación, pudieran desaparecer junto con el libre mercado, ¡bienvenido sea!

Pero la economía de mercado bajo la cual prosperaron estas libertades también dio origen a libertades que valoramos en alto grado por sí mismas: la libertad de conciencia, la libertad de expresión, la libertad de reunión, la libertad de asociación y la libertad de elegir el propio trabajo. Sin embargo, todas fueron, en gran medida, subproductos de la misma economía responsable de las “malas” libertades.

La existencia de una esfera económica separada de la sociedad creó, por así decirlo, una brecha entre la política y la economía, entre el gobierno y la industria, que generó una tierra de nadie. Así como la división de la soberanía entre el papa y el emperador permitió a los príncipes medievales gozar de una libertad rayana en la anarquía, del mismo modo la división decimonónica entre el gobierno y la industria permitió incluso a los pobres disfrutar de libertades que compensaban, en parte, su lamentable condición social.

Tal es la fuente del actual escepticismo con respecto al futuro de la libertad. Según argumentan algunos –por ejemplo, Hayek–, dado que las instituciones libres eran un producto de la economía de mercado, serán suplantadas por la servidumbre una vez que esa economía desaparezca. Otros, como Burnham, afirman la inevitable aparición de una nueva forma de servidumbre llamada “gerencialismo” [*managerialism*].

Estos argumentos solo prueban en qué medida todavía tiene vigencia el prejuicio economicista. Pues tal determinismo, como ya vimos, no es sino otro nombre del mecanismo de mercado. No es lógico basar los efectos de su ausencia en la fuerza de una necesidad económica que deriva justamente de su presencia. Por lo demás, ello contradice la experiencia anglosajona. Ni el congelamiento del trabajo ni el servicio militar obligatorio anularon las libertades esenciales del pueblo americano, como cualquiera que vivió en ese país durante los años cruciales de 1940-1943 puede atestiguarlo. En el transcurso de la guerra, Gran Bretaña introdujo una economía totalmente planificada y abolió la separación entre el gobierno y la industria de la cual había surgido la libertad decimonónica; no obstante, nunca las libertades públicas estuvieron más afianzadas que en el apogeo de la contienda. En rigor de verdad, tendremos tanta libertad como queramos y sepamos crear y salvaguardar. No hay *un único* determinante en la sociedad humana. Las garantías institucionales de la libertad personal son compatibles con cualquier sistema económico. Solamente en la sociedad de mercado, el mecanismo económico impone la ley.

El hombre frente a la industria

Lo que a los ojos de nuestra generación aparece como el problema del capitalismo es, en realidad, un problema mucho mayor que atañe a la civilización industrial. El liberal económico no advierte este hecho. Al defender el capitalismo como sistema económico, ignora el desafío que representa la era de la máquina. Mas los peligros que hacen temblar a los más valientes trascienden hoy la economía. Las idílicas preocupaciones de los tayloristas y de quienes apoyan la disolución de los monopolios [*trust-busting*] han sido desbancadas por Hiroshima. El barbarismo científico ya nos alcanza. Los alemanes procuraban inventar un dispositivo para hacer que el sol emanara rayos letales. Nosotros, en cambio, produjimos una explosión de rayos mortíferos

que eclipsó el sol. Sin embargo, los alemanes tenían una filosofía nefasta y nosotros, una filosofía humana. Aquí es donde deberíamos ver el símbolo del peligro que nos acecha.

Entre los americanos conscientes de las dimensiones del problema, pueden discernirse dos tendencias: algunos creen en las elites y en las aristocracias, en el gerencialismo y en la corporación. Piensan que la sociedad tiene que ajustarse más íntimamente al sistema económico, el cual desean mantener intacto. Tal es el ideal del Brave New World, en el que el individuo está condicionado a apoyar un orden concebido para él por hombres más sabios que él. Otros creen, por el contrario, que en una sociedad verdaderamente democrática, los problemas de la industria se resolverían mediante la intervención planificada de los productores y consumidores mismos. Una acción tan consciente y responsable constituye, de hecho, una de las encarnaciones de la libertad en una sociedad compleja. Pero tal como el contenido de este artículo lo indica, una tarea semejante no puede tener éxito a menos que responda a una visión completa del hombre y de la sociedad muy diferente de aquella que heredamos de la economía de mercado.

Sobre la creencia en el determinismo económico (1947)*

Mi tesis principal es la siguiente:

- (a) El determinismo económico fue un fenómeno fundamentalmente decimonónico que ha dejado de operar hoy en la mayor parte del mundo; fue efectivo solo bajo un sistema de mercado que está desapareciendo rápidamente en Europa;
- (b) el sistema de mercado distorsionó de manera violenta la visión del hombre y de la sociedad;
- (c) estas visiones distorsionadas constituyen el principal obstáculo para solucionar los problemas de nuestra civilización.

Definición de la presente fase de nuestra civilización

Ningún historiador debería tener dificultad alguna en definir la etapa a la que hemos arribado. El viaje se denomina civilización industrial. La primera etapa ha concluido y nos embarcamos en la segunda. La era de la máquina o la civilización industrial, cuyo comienzo se remonta al siglo XVIII, aún está lejos de haber terminado. Su primera fase se ha denominado con diversos nombres, tales como capitalismo liberal o economía de mercado; la próxima se llamará con algún otro nombre, aunque todavía no podemos saber a ciencia cierta cuál será. El punto consiste en distinguir entre el aspecto *tecnológico*, que comprende la totalidad de la era de la máquina o civilización industrial, y el aspecto *sociológico*, que diferencia la fase que acabamos de dejar atrás de aquella que está por venir. La condición actual del hombre puede ser descripta en términos simples. Hace 150 años, la revolución industrial introdujo una civilización de tipo tecnológico. La humanidad tal vez no sobreviva a esa revolución; la máquina aún puede destruir al hombre. Nadie es capaz de evaluar

* Versión original: "On Belief in Economic Determinism", en *Sociological Review*, vol. 39, nº 1, 1947, pp. 96-112.

si el hombre y la máquina serán, a la larga, compatibles. Pero tomando en cuenta que la civilización industrial no puede ser ni será descartada voluntariamente, *es preciso* entonces resolver la tarea de adaptarla a los requisitos de la existencia humana, si es que la humanidad ha de continuar sobre la Tierra.

Tal es, en términos del sentido común, la visión a vuelo de pájaro de nuestros problemas. Entretanto, como dijimos, hemos dejado atrás la primera fase de la nueva civilización, que implicaba una peculiar organización social y cuyo nombre se derivaba de la institución central del mercado. En la actualidad, la economía de mercado está desapareciendo en la mayor parte del mundo. Pero la actitud hacia el hombre y la sociedad que nos legó persiste y obstaculiza nuestros intentos de incorporar la máquina en la trama de una existencia humana estable.

La civilización industrial desarticuló los elementos constitutivos del ser del hombre. La máquina interfirió en el íntimo equilibrio obtenido entre el hombre, la naturaleza y el trabajo. Ya fuera que nuestros remotos ancestros fueran criaturas que se trepaban a los árboles o que en sus ratos de ocio permanecían acucillados en cuevas, el hecho ominoso sigue siendo que no fue hasta hace unas pocas generaciones que nuestro hábitat fue separado de la naturaleza. Aunque la maldición de Adán a veces hace el trabajo irritante, este no amenazó con reducir nuestras horas de vigilia a una serie de sacudidas sin sentido junto a una línea de montaje. Aun la guerra, a despecho de todos sus horrores, no fue sino un medio para tomar una decisión al servicio de la continuidad de la vida, no una trampa mortal de carácter universal. No es posible predecir si esa civilización puede ajustarse con éxito a las necesidades permanentes del hombre, o si el hombre debe perecer en el intento.

Sin embargo, como vimos, la condición actual del hombre está determinada por un hecho ulterior de orden social y no de orden tecnológico. Pues su principal dificultad para tratar de resolver el problema planteado por una civilización industrial surge de la herencia intelectual y emocional de la economía de mercado, la fase decimonónica de la civilización maquinista que está desapareciendo con rapidez en la mayor parte del planeta. Su funesto legado es la creencia en la determinación económica.

Nuestra situación es, por lo tanto, peculiar en grado sumo. En el siglo XIX, la máquina nos impuso una forma de organización social sin precedentes, una economía de mercado, que demostró ser nada más que un episodio. Pero tan incisiva fue esa experiencia que nuestras nociones actuales se derivan casi por completo de este breve período. A mi entender, las opiniones sobre el hombre y la sociedad inducidas por las condiciones decimonónicas eran irreales; fueron el resultado de un trauma moral tan violento en su impacto sobre la mente y el alma como la máquina misma fue extraña para la naturaleza. Estas opiniones se basaban, sobre todo, en la convicción de que el incentivo humano podía

clasificarse como “material” e “ideal”, y que en la vida diaria los hombres actuaban principalmente movidos por lo material.

Tal proposición era, por cierto, verdadera con respecto a la economía de mercado, *pero solo con respecto a esa economía*. Si el término “económico” se usa como sinónimo de “lo relativo a la producción”, sostenemos entonces que no existe motivo humano alguno que sea intrínsecamente “económico”; y en cuanto a los así llamados motivos “económicos”, debería aclararse que los sistemas económicos normalmente no se asientan en ellos.

Esto puede parecer paradójico, aunque la visión contraria fue, tal como dijimos, un mero reflejo de las condiciones peculiares que existieron durante el siglo xix.

La ilusión de los motivos “económicos”

Pese a mi extrema renuencia, me veo obligado a importunar la sutileza intelectual de ustedes y proceder ahora al análisis de la economía. Empero, me limitaré a llamar su atención sobre el bosquejo elemental del sistema económico del siglo xix, denominado sociedad de mercado. En tal sistema, no podemos subsistir a menos que compremos mercancías en el mercado con la ayuda de los ingresos obtenidos en la venta de otras mercancías en el mercado. El nombre del ingreso varía según lo que ofrecemos para la venta: el precio del uso de la fuerza de trabajo se denomina salario; el precio del uso de la tierra se denomina renta; el precio de uso del capital se denomina interés; el ingreso denominado ganancia se deriva de la venta de mercancías cuyo precio es mayor que el de los bienes necesarios para producirlas, y de ese modo dejan un margen que constituye el ingreso del empresario [*entrepreneur*]. Así pues, las ventas producen ingresos y todos los ingresos se originan en las ventas. Circunstancialmente se encara la producción, y los bienes de consumo producidos durante el transcurso del año se distribuyen entre los miembros de la comunidad con la ayuda de los ingresos que han ganado. Tal sistema funciona en la medida en que cada miembro de la comunidad tiene un motivo válido que lo induce a obtener un ingreso. Ese motivo existe realmente en el sistema: es el hambre, o el miedo a padecerlo, de quienes venden el uso de su fuerza de trabajo, así como el motivo de ganar, que impulsa a quienes venden el uso del capital o de la tierra, o bien obtienen ganancias por la venta de otras mercancías. Dicho en términos generales, un motivo se vincula con la clase de los empleados; el otro, con la clase de los empleadores. Dado que ambos móviles aseguran la producción de bienes materiales solemos llamarlos “motivos económicos”.

Detengámonos un momento para considerar la siguiente cuestión. ¿Hay algo intrínsecamente económico a dichos motivos en el mismo sentido en que hablamos de motivos religiosos o estéticos cuyos fundamentos son experiencias

religiosas o estéticas? ¿Hay algo con respecto al hambre o, para el caso, con respecto a la ganancia o al juego, que pueda resultar atractivo, aunque esa atracción no sea intrínsecamente “económica”? En otras palabras, la relación entre estas sensaciones y la actividad de la producción no es algo inherente a dichas sensaciones, sino contingente a la organización social. Como vimos, bajo la organización del mercado, la existencia de tal conexión es indudable; en virtud de esa organización, el hambre y la ganancia están vinculadas con la producción. Ello explica por qué llamamos “económicos” a esos motivos en un sistema de mercado. Pero ¿qué ocurre con otras organizaciones sociales, aparte de la economía de mercado? ¿Descubrimos aquí que el hambre y la ganancia también se relacionan con las actividades productivas, sin las cuales la sociedad podría no existir? La respuesta es decididamente negativa. Normalmente descubrimos que en las sociedades humanas no se recurre a los motivos del hambre y la ganancia para organizar la producción; de hecho, cuando el motivo del hambre se relaciona con las actividades productivas, encontramos que ese motivo está unido a otros móviles igualmente poderosos. Cuando hablo de motivos sociales me refiero a esa mezcla de móviles, esto es, a la clase de incentivos que nos inducen a adaptarnos al comportamiento aprobado. Al analizar la historia de la civilización humana, no descubrimos a nadie que adquiera bienes materiales para salvaguardar su interés individual, sino, más bien, para asegurar su posición, sus derechos y sus aspectos sociales. El hombre valora los bienes materiales principalmente como un medio para lograr este fin. La economía está, por lo general, inmersa en sus relaciones sociales. Cabe preguntarse, sin embargo, cuáles son los fundamentos de estas aseveraciones. En primer lugar, la investigación realizada por los antropólogos en el campo de la economía primitiva ha sacado a luz resultados fundamentales. Dos nombres se destacan: Bronislaw Malinowski y Richard Thurnwald. Junto con otros estudiosos, hicieron descubrimientos esenciales acerca del lugar ocupado por el sistema económico o productivo en la sociedad. La leyenda de la psicología individualista del hombre primitivo se viene abajo. No hay prueba alguna de que fuera egoísta, ni propenso al trueque o al intercambio, ni que tendiera a satisfacer solo sus propias necesidades. Igualmente desacreditada queda la leyenda de la psicología comunista del “salvaje” y su supuesta falta de valoración de sus intereses personales aislados, y así siguiendo. La verdad es que el hombre se ha mantenido prácticamente igual a través de la historia. Si tomamos las instituciones no separada sino interrelacionadamente, descubriremos que se comportan de una forma comprensible para nosotros. Empero, el sistema productivo o económico generalmente está organizado de tal manera que ningún individuo participa en la producción movido por el hambre (o por el miedo de padecerlo). La parte que le corresponde de los recursos alimentarios comunes está garantizada, independientemente de la parte que le toca en las actividades productivas de la comunidad. Me remitiré

a algunas breves citas. “Bajo el sistema de las parcelas (*kraal*) de tierra de los kaffires, la ‘indigencia’ es imposible: cualquiera que necesite asistencia la recibe de inmediato” (L.P. Mair, *An African People in the Twentieth Century*, 1934). Ningún kwakiult “corrió jamás el riesgo de pasar hambre” (E.M. Loeb, *The Distribution and Function of Money in Early Society*, 1936). “No hay inanición en las sociedades que viven en el umbral de la pobreza” (H.J. Herskevits, *The Economic Life of Primitive People*, 1940). Por lo común, en la sociedad primitiva, el individuo no está amenazado por la hambruna, a menos que toda la comunidad se encuentre en una situación similar. Dado que el hambre no constituye un problema, la sociedad primitiva es, en cierto sentido, más humana y, al mismo tiempo, menos económica que la sociedad del siglo XIX. Lo mismo se aplica al estímulo de la ganancia individual. “El rasgo característico de la economía primitiva es la ausencia de todo deseo de obtener beneficios de la producción y el intercambio” (R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, 1932). “La ganancia, que a menudo es un aliciente en lo relativo al trabajo en las comunidades más civilizadas, nunca constituye un incentivo para trabajar en las condiciones nativas originales” (B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 1930). “En la sociedad primitiva no influida por la civilización Occidental, la idea de trabajo no está asociada, en ninguna parte, a la idea de pago” (R. Lowie, *Social Organization*, vol. XIV). En segundo lugar, existe una continuidad ininterrumpida entre la sociedad primitiva y los tipos civilizados de sociedad. Sea la antigua civilización despótica, la sociedad feudal, la ciudad-estado, la sociedad urbana medieval, la sociedad mercantil o el sistema reglamentado de la Europa occidental del siglo XVIII, descubrimos en todos ellos un sistema económico inmerso en el sistema social. Si los motivos reales caen bajo la categoría de la costumbre o tradición cívica, del deber o el compromiso, de la observancia religiosa, de la lealtad política, de la obligación legal o de la regulación administrativa promulgada por el Estado, la municipalidad o la guilda, ello no establece diferencia alguna. No es el hambre ni la ganancia, sino el orgullo y el prestigio, el rango y el estatus, la alabanza pública y la reputación privada los que proporcionan los incentivos para que el individuo participe en la producción. Por cierto, no es preciso que estén ausentes ni el temor de sufrir necesidades materiales ni el aliciente de la ganancia. La difusión de los mercados en todos los tipos de civilización es muy amplia, y la ocupación del mercader es también bastante general. Los mercados son, sin embargo, las sedes del comercio y, tal como son las cosas, se espera que los mercaderes actúen movidos por la ganancia. Pero los mercados son meros parches aislados que no se conectan en una economía y no cobran preponderancia en la sociedad antes del siglo XIX.

En tercer lugar, es necesario tomar en cuenta que la transformación fue abrupta e inesperada, pues no era una cuestión de grado sino de especie. Se indujo una reacción en cadena y la aparentemente inocua institución del

mercado provocó una explosión sociológica. Al convertir el trabajo y la tierra en mercancías, el hombre y la naturaleza fueron sometidos al mecanismo de oferta-demanda-precio. Esto significó la subordinación del conjunto de la sociedad a la institución del mercado. En lugar de un sistema económico encastrado en las relaciones sociales, las relaciones sociales se encastraban ahora en el sistema económico. En lugar de un ingreso determinado por el rango y la posición, el rango y la posición social estaban determinados por los ingresos. Se revirtió la relación entre el *status* y el *contractus*, y este último reemplazó en todas partes al primero. Hablar meramente de una “influencia” ejercida por el factor económico en la estratificación social sería quedarse corto. Si nos expresamos como es debido, no podemos decir que los lados de un triángulo “influyen” en los ángulos cuando en realidad los determinan. El funcionamiento de una sociedad capitalista no está “influido” por el mercado, sino determinado por él. Las clases sociales eran ahora idénticas a la “oferta” y la “demanda” en los mercados laborales, de tierras, de capitales, etcétera. Más aún, dado que ninguna comunidad humana puede existir sin un aparato productivo operante, todas las instituciones de la sociedad deben adaptarse a las exigencias de dicho aparato. El matrimonio y la crianza de los hijos, la organización de la ciencia y la educación, de la religión y las artes, la elección de la profesión, los tipos de vivienda, la forma de los asentamientos, e incluso la estética de la vida cotidiana, deben amoldarse las necesidades del sistema. Así era la “sociedad económica”. Y aquí se puede decir, sin faltar a la verdad, que la sociedad estaba determinada por la economía. Lo más importante de todo fue, sin embargo, el violento ajuste de las opiniones sobre el hombre y la sociedad al más artificial de todos los escenarios sociales. En un lapso increíblemente breve, los criterios más fantásticos e irreales acerca de la condición humana pasaron a ser moneda corriente y adquirieron el estatus de axiomas.

Permítaseme explicar el punto.

Por su misma naturaleza, las actividades diarias de hombres y mujeres están relacionadas en gran medida con la producción de bienes materiales. Pero tomando en cuenta que a la sazón el único motivo de estas actividades era, en principio, el miedo al hambre o el afán de lucro, esos motivos—ahora descriptos como “económicos”— fueron elegidos de entre todos los otros móviles y se juzgó que constituían los incentivos normales del hombre en sus actividades cotidianas. Los demás incentivos, tales como el honor, el orgullo, la solidaridad, la obligación cívica, el deber moral o simplemente el sentido de la decencia, se consideraron móviles no relacionados con la vida cotidiana en razón de su naturaleza menos común y más esotérica, resumida en la fatídica palabra “ideal”. Se dio por sentado que el hombre consistía de dos componentes: aquellos similares al hambre y la ganancia, y aquellos similares a la piedad, el deber y el honor. Los primeros fueron vistos como “materiales”, los últimos, como “ideales”. Las actividades productivas se vincularon para siempre con

lo material. La estricta dependencia del hombre con respecto a los medios de subsistencia dio lugar a una moral materialista. Los intentos de erradicarla en la práctica estaban condenados al fracaso, pues ahora había tomado la forma de la defensa de una moral “idealista” igualmente irreal. Tal es la fuente del fatal divorcio de lo material y lo ideal que constituye la cruz de nuestra antropología práctica: en lugar de los “motivos mixtos”, en los cuales el hombre es uno consigo mismo, se hipostasió su división en un hombre supuestamente “material” e “ideal”. El dualismo paulino de la carne y el espíritu no era sino una mera proposición de la antropología teológica y tenía muy poco que ver con el materialismo. Bajo la economía de mercado, la sociedad humana misma fue organizada según una concepción dualista: la vida cotidiana dio prioridad a lo material y se reservaron los domingos para lo ideal.

Ahora bien, si esta definición del hombre era correcta, entonces cada sociedad humana debería tener un sistema económico separado, fundamentado en “motivos económicos” tales como los que existían en la sociedad del siglo XIX. Ello explica por qué la visión mercantilista del hombre es también una visión mercantilista de la sociedad. Bajo la influencia de las condiciones decimonónicas, parecía obvio que en toda sociedad deben existir instituciones económicas separadas, pero, en realidad, la característica de las sociedades humanas es, precisamente, la ausencia de instituciones económicas separadas y distintas. El hecho de que el sistema económico se encuentre “encastrado” en las relaciones sociales significa justamente esto.

Ello explica la creencia común en el determinismo económico. Donde hay un sistema económico emancipado, sus requisitos determinan las restantes instituciones de la sociedad. No existe alternativa posible al determinismo, pues la dependencia del hombre de los bienes materiales no permite ninguna otra. Si la determinación económica caracterizó la sociedad del siglo XIX, fue precisamente porque en dicha sociedad el sistema económico constituía una esfera aparte y diferenciada del resto de la sociedad, basado en un conjunto separado de móviles: el hambre y la ganancia.

Llegados a este punto, conviene sacar algunas conclusiones.

La tarea de ajustar la organización de la vida a la realidad de una civilización industrial aún no se ha llevado a cabo. Es menester reconfigurar nuestras relaciones con los hombres, el trabajo y la naturaleza. La bomba atómica simplemente ha hecho el problema más urgente.

La civilización que buscamos es una civilización industrial en la que se satisfagan las exigencias elementales de la vida humana. La actual organización de la sociedad bajo el predominio del mercado ha colapsado y alguna otra organización está en vías de desarrollo. La tarea de integrar la sociedad de una nueva forma es, sin duda, tremenda. Es el problema de una nueva civilización. Pero no nos dejemos intimidar por el fantasma del determinismo económico; ni tampoco, confundir por una noción de la naturaleza humana que es pobre

y carente de realidad –la falacia dualista–, según la cual los incentivos que organizan y promueven el esfuerzo comunal, la buena ciudadanía y los altos logros políticos se derivan de un conjunto diferente de motivos. No imaginemos que el sistema económico debe limitar el cumplimiento de nuestros ideales sociales. Solamente la sociedad encastrada en el mercado se halla determinada por el mercado; las demás no lo están.

Tomemos el problema de la libertad. Gran parte de la libertad de que gozamos –las libertades civiles, la libertad de expresión, etcétera– fueron subproductos del capitalismo. Cabe preguntarse entonces si desaparecerán con el capitalismo. De ninguna manera. Imaginarse tal cosa no es sino una ilusión del determinismo económico, *que solo es válido en una sociedad de mercado*. El temor de Hayek a la servidumbre es la aplicación ilógica del determinismo económico a una economía que no es una economía de mercado. Podemos tener más libertades cívicas e incluso extenderlas a la esfera industrial. Burnham ha vaticinado asimismo un gran pacto, supuestamente marxista, acerca de la clase social encargada de asumir el liderazgo, etcétera, siempre sobre la base del determinismo económico. Pero se olvida que este se aplica solo a la economía de mercado, que él supone llega a su fin. *El lasciate ogni speranza* del determinismo económico ha quedado atrás. Además de liberarse de estar esclavizado al mercado, el hombre obtiene una libertad aún más importante; su imaginación es nuevamente libre de crear y configurar su sociedad, pues sabe que puede poseer en plenitud la libertad que está preparado para planificar, organizar y salvaguardar.

Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?*

Las interpretaciones opuestas de la paradoja de la libertad, que representan los cuernos individualista y totalitario del dilema de Rousseau, han dividido nuestro mundo en dos. Tradicionalmente, se las considera los dos significados de la democracia: la libertad y la igualdad.

Pero la proposición de Rousseau era algo más que una paradoja en el engañoso campo de la filosofía política, dado que comportaba un contenido sustancial que trascendía las limitaciones formales de su sistema. Ello se hará evidente a partir del análisis de sus términos, un análisis imprescindible para comprender acabadamente el punto. Pues lo que subyacía tácitamente en todas sus concepciones era la visión de un nuevo héroe cuyo advenimiento daba por descontado no solo en el ámbito de la política, sino, además, en el ámbito de la vida y de la cultura, algo que nunca antes se había concebido. El héroe era el pueblo, validado como el representante de la humanidad. Según Rousseau, aquel era el portador de todos los valores humanos y, por consiguiente, abogaba por una cultura popular, por una civilización susceptible de expresarse en la vida del pueblo. Había descubierto en este la fuente de la vida colectiva, de la que dimanaban lo emocional, lo imaginativo y lo religioso, lo cual implicaba también el rechazo de los valores emocionales, imaginativos y religiosos que no podían ser compartidos por los ciudadanos comunes y corrientes. Instauró el pueblo como medida y esperaba que actuara en cuanto tal. Una cultura separada del pueblo, una civilización asignada a unos pocos, constituía para Rousseau una contradicción en sus términos. La vida que idealizaba era la vida vivida por el pueblo.

Aunque nunca se lo dijera explícitamente, esta visión no fue sino un corolario del *Contrato social*. E incluso es posible descubrir que disminuía la brecha entre las implicaciones en apariencia contradictorias de la democracia roussoniana. En una cultura popular –una entidad a la que todos contribuimos–,

* Manuscrito, s/f. Por indicación del Instituto Karl Polanyi, posiblemente sea la versión revisada en 1953 de una conferencia dictada en 1943. [NdE]

la libertad y la igualdad pueden ser principios no tan antagónicos como lo supone la lógica pura, un tema que retomaremos más adelante.

Por cierto, el modesto nivel cantonal de su experiencia suiza le permitió a Rousseau tomar en préstamo las soluciones de la antigua *polis* más adecuadas a las dimensiones del mundo moderno. Aquí prevalecen los fenómenos propios de la existencia masiva que están repletos de peligros *sui generis*. Más aún, las condiciones de la civilización industrial inducen a ejercer una presión sin precedentes hacia el conformismo. Millones de ciudadanos impotentes dependen, hora tras hora, de la decisión de una mano desconocida para tener agua, luz e incluso paz. Un miedo informe y sin nombre los lleva a insistir en la instauración de un poder ilimitado dentro de la sociedad. Un *woodoo** de pánico latente los impulsa a imponerse a sí mismos una uniformidad mortecina con respecto a las opiniones y puntos de vista, como si ese fuera el único camino a la salvación. Estas cuestiones angustiosas, que constituyen nuestra pesadilla cotidiana, estaban todavía fuera de la visión que Rousseau tenía sobre el problema de la libertad. Sin embargo, ha logrado plantear el dilema fundamental de tal modo que nadie puede recusarlo a la ligera. Nosotros lo reformularemos en términos de nuestro tiempo, en el que una cultura popular está alcanzando la madurez.

Lo haremos en términos levemente modernizados identificando plenamente la voluntad general con la supervivencia del grupo como tal. Descubriremos luego que la manera en que combinó los factores naturalistas con los factores normativos, tratados con innegable realismo, puede apuntar a líneas aún no exploradas en el estudio del cuerpo político.

La paradoja de la libertad en la sociedad no ha sido resuelta por Rousseau, aunque ha proporcionado a la ética moderna la fórmula clave de la autonomía de la personalidad. Pero, lo más importante de todo, se convirtió en el profeta de una cultura popular, fuera de la cual –en acuerdo con la convicción de nuestros días– ninguna sociedad libre es posible.

El componente totalitario de la sociedad se deriva de la ley naturalista de supervivencia. Esta reza:

Toda sociedad humana se comporta de manera de garantizar su supervivencia, independientemente de la voluntad de los individuos que la componen.

El componente individualista de la sociedad se desprende del principio normativo de la ley natural. Esta reza:

Toda sociedad libre o legítima funda su conducta en las voluntades de las personas que la constituyen.

Ello plantea un problema básico de la ciencia política: ¿es posible una sociedad libre o legítima?

* Se respeta la grafía del original. [NdE]

[1]

Ninguno de los dos postulados puede invalidarse. El primero se toma en préstamo de la ciencia general de la sociedad. Se lo considera, universalmente, como el punto de partida para la comprensión de la conducta de los cuerpos o grupos sociales en cuanto tales. El segundo es un postulado que la ciencia política debe incorporar, pues abstenerse de él equivaldría a renunciar al privilegio de ocuparse de los principios del derecho político y de las fuentes de la obligación política.

Los filósofos griegos formularon la cuestión por primera vez y la respuesta fue la teoría de la *polis*. Mas el hecho de admitir la esclavitud y privar a quienes realizaban tareas serviles del estatus de ciudadano le evitó a la *polis* tener que habérselas con el *quid* del problema.

Tras el largo interregno del mundo eclesiástico, en el que no se reconocía ciudad ni Estado alguno fuera de la mancomunidad cristiana, Rousseau fue el primero en volver a sacar a luz el problema de la *polis*, y esta vez lo hizo en la plenitud de su significado. Puesto que el mundo eclesiástico había desaparecido en cuanto realidad y había pasado a ser nada más que un recuerdo literario; por lo demás Rousseau, a diferencia de Platón y Aristóteles, no era miembro de una sociedad en la que se permitía la esclavitud. Por consiguiente, se vio obligado a aceptar el desafío de enfrentarse a los dos postulados en todo su rigor: el principio de supervivencia y el principio de libertad.

Su respuesta se hace eco del realismo de los antiguos filósofos. La forma de gobierno en el Estado debe adaptarse a las condiciones geográficas y otras objetivamente determinadas. A menos que así se haga, la comunidad no podrá sobrevivir. Los usos y hábitos, las costumbres y la moralidad de la población han de ajustarse a estas circunstancias, pues si ese no fuera el caso, no sería dable esperar de los individuos que deseen lo que hace sobrevivir a la comunidad.

Por lo tanto, no hay “una forma de gobierno mejor”, ninguna espontaneidad ni libertad natural, espontánea, que pueda hacer que la sociedad perdure. La sociedad humana es un artefacto, pero hecho con un arte natural al hombre. La libertad es posible solo si la tendencia general de los individuos los lleva a manejar espontáneamente sus instituciones de manera de permitir que la sociedad sobreviva. Ello exige una comunidad capaz de brindar educación a sus miembros, y que toda la influencia moral y psicológica que emana de la comunidad tienda a provocar tal disposición en el pueblo.

Con esta respuesta, Rousseau alcanzó el punto más alto alcanzado hasta entonces por la ciencia política. O, mejor dicho, con estas tesis puede haber anticipado incluso niveles de desarrollo aún no alcanzados por dicha ciencia.

[2]

El principal problema inherente a una sociedad libre es la doble condición que tiene cada individuo en la sociedad.

Por definición, en una sociedad libre, el pueblo es el soberano y el que gobierna. Todo cuanto contribuye a la supervivencia del pueblo es correcto. Cada miembro de la comunidad forma parte de la clase dirigente. Como miembro de esa dirigencia –en los tiempos modernos, como votante–, ninguna persona puede tener otra voluntad que no sea la voluntad para lograr la supervivencia de la comunidad. Esto define un aspecto de la situación del individuo.

Pero, a la vez, todo individuo también es gobernado, pues está sometido a la ley. En su condición de sujeto ante la ley, es él quien habrá de trabajar, decir, servir, luchar en la guerra, etcétera. Este es el otro aspecto de su situación. Ahora bien, ¿cómo votará y en calidad de qué?

El individuo vota como miembro del gobierno, el cuerpo que dicta las leyes; no vota como un individuo privado, sometido al imperio de la ley. Una vez que ha comprendido este hecho, habrá captado el significado de la cuestión que se espera que responda. Si se trata, digamos, de la guerra y la paz, la cuestión estriba en decidir, en su calidad de gobernante, si es preferible la guerra o la paz en lo relativo a los intereses del país. No se trata de si él, como una persona particular, desea tomar parte en la guerra. Su supervivencia física, y, en algunos casos, incluso la integridad de su personalidad moral, exige que se abstenga de hacerlo. En la medida en que crea que la guerra contribuirá mucho más al bien común en esta coyuntura, mentiría si emite un voto contra la guerra. Para el votante no hay dilema alguno y el problema moral está resuelto.

Rousseau denomina a la voluntad de supervivencia como la Voluntad General (que, por cierto, lo es), y a los designios particulares de los individuos los llama la Voluntad de Todos. Cuando los votantes están bien informados sobre las cuestiones, descubrirán que casi todos albergan los mismos propósitos y proclamarán la voluntad general, sea la paz, sea la guerra.

Hemos llegado a la conclusión de que siempre y cuando los individuos expresen su propia y particular voluntad y estén informados como corresponde, en una sociedad libre, la voluntad de todos se acerca en gran medida a la voluntad general.

De acuerdo con las palabras de Rousseau, “si cuando el pueblo delibera, una vez adecuadamente informado, y los ciudadanos no mantuvieron ninguna comunicación entre sí, del gran número de pequeñas diferencias resultará la voluntad general y la decisión será siempre buena” (*El contrato social*, libro II, capítulo III).*

* En la edición en español: J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 2002, p. 53, este párrafo fue traducido así: “Si los ciudadanos no tuvieran comunicación alguna entre sí cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, del gran número de pequeñas

[3]

Obviamente, ello da lugar a un grave problema. La voluntad de todos a menudo no coincide con la voluntad general, pues hay siempre una minoría que vota de una forma diferente de la mayoría. ¿Cómo afecta esto las obligaciones políticas?

La respuesta de Rousseau es coherente. Solo si cada individuo vota como persona independiente y aislada, será verdad que el común denominador de sus deseos particulares tiende a eliminar las pequeñas diferencias e instaurar la voluntad general. Las divergencias aleatorias se eliminarán mutuamente y prevalecerá el interés común. Pero si las personas han coagulado sus “intereses” en facciones, grupos o partidos, entonces ya no votan como individuos aislados. En lugar de ello, han desarrollado lealtades de grupo. Tienen una pequeña voluntad general de su propio grupo. En ese caso, el número de votantes solo es tan grande como el número de facciones o asociaciones privadas. Ya no hay razón alguna para suponer que se eliminarán las mutuas diferencias y que la voluntad de todos se aproximará a la voluntad general. Por tal motivo, Rousseau despreciaba la formación de grupos de presión en una sociedad libre. En su nombre, la Revolución francesa disolvió en 1789 todas las corporaciones y en 1791 prohibió por ley la afiliación a los sindicatos.

[4]

Empero, aun cuando no haya grupos de presión que representen intereses sectoriales, las opiniones no tienen por qué coincidir. La unanimidad no es la regla, incluso si los individuos bien informados votan por sí mismos, como personas aisladas. En verdad, Rousseau simplemente dice que el voto *demostrará* la voluntad general, la voluntad de la mayoría que sirve como un indicador. Quienes votan a favor de la ley no hacen otra cosa que ratificar lo que ellos mismos han decretado y, por tanto, son libres. Pero ¿en qué sentido un miembro de la comunidad es libre si no ha votado a favor de la ley?

La respuesta nos la da una reflexión fundamental basada en el significado de libertad implícito en lo dicho previamente. El opuesto de la libertad es la esclavitud, la situación de verse forzado o compelido por una voluntad ajena. Quien obedece la ley que él mismo sancionó es libre. Cuando nos atenemos a las reglas del juego del béisbol, a las reglas de la universidad en la que ingresamos, a las leyes de nuestro país, a las cuales adherimos, o a los principios morales que incluimos en nuestra personalidad, somos, por cierto, libres. Este es el significado de la libertad moral, tal como lo dedujo Kant de Rousseau y

diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena”.
[NdE]

que ninguna persona [sensata] pondría en duda. Quien imagina que es libre, cuando es libre de hacer lo que le guste, nunca ha querido hacer algo que valga la pena en la vida porque sabe que una vez que has deseado hacer algo que valga la pena, no eres libre de hacer lo que te guste.

Me he permitido una breve digresión sobre la moral personal, en la que la libertad puede definirse, en definitiva, en distintos niveles tales como la libertad física o la independencia financiera. En relación con la sociedad, ninguna libertad que no sea la libertad hacia su interior es la que importa. Ni la libertad del salvaje en el desierto, ni la libertad del filibustero en alta mar, ni la libertad de los chantajistas, grandes o pequeños, que medran en los intersticios de la comunidad, guardan relación alguna con la libertad en la sociedad. Ellos están libres de la ley ya sea porque está ausente, o bien porque no basta para impedir u obstaculizar sus designios, no son libres bajo el imperio de la ley. Son libres porque están fuera de la sociedad, no libres a través de la sociedad. Su libertad se halla al margen de la sociedad, no en la sociedad. Pueden resultar romántica, psicológica o comercialmente atractivos para una mentalidad inmadura. Pero desde el punto de vista moral, su libertad carece de todo valor: es irrelevante.

Incluso el problema de la empresa privada no tiene nada que ver con la libertad moral. En su ensayo *Sobre la libertad* –el locus clásico del liberalismo–, Stuart Mill postuló que, al margen de nuestra firme creencia en los méritos de la libre empresa (a la cual él mismo adhería en esa época), no debemos confundir la libre empresa con una sociedad libre. La creencia de un pueblo en una determinada forma de comercio no tiene relación alguna con la libertad. Y el comercio –según utilizaba aquí el término Mill– incluía categóricamente la organización de la industria.

Volvamos ahora a nuestra pregunta: ¿en qué sentido un miembro de la comunidad es libre de obedecer una ley que no ha votado? La respuesta la proporciona el mecanismo que rige la vida social. Todo miembro del Estado es un miembro del pueblo soberano y, además, un miembro de un cuerpo sometido a la ley. En suma, conduce y es conducido; gobierna y es gobernado. Ello es lo que se quiere decir con el lazo social, que es la fuente de toda obligación política.

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y en nuestra capacidad como cooperantes, recibimos también a cada miembro como parte indivisible del todo” (*El contrato social*, libro I, capítulo vi).*

* En la edición española (ob. cit.), la traducción de esta frase de Rousseau está como sigue: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente también a cada miembro como parte indivisible del todo” (*El contrato social*, libro I, capítulo vi). [NdE]

En términos concretos: si la parcela más minúscula del territorio de nuestro país es atacada, si la propiedad del hombre más humilde se halla amenazada por la acción del enemigo, todo el pueblo del país acudirá de inmediato a recuperar esa ínfima parcela, a socorrer a ese único hombre.

El lazo social es la fórmula que describe el doble rol desempeñado por cada ciudadano adulto, en la medida en que promete dar todo de sí para apoyar a todos, y recibe a cambio la misma promesa por parte de sus conciudadanos. Hablar acerca de un contrato o pacto social que origina ese vínculo no significa que los seres humanos hayan existido realmente fuera de la sociedad, ni que esta se haya fundado cuando se unieron un día y decidieron, en virtud del pleno uso de sus voluntades, que debía existir algo llamado sociedad. Rousseau jamás incurrió en una ingenuidad semejante. Utilizó el constructo del contrato o pacto social como cualquier científico hubiera utilizado una hipótesis –y así lo dijo– solo para explicar los hechos. El mecanismo del pacto social no nos explica cómo se creó la sociedad –Rousseau confiesa que no lo sabe–, sino cómo es realmente. No muestra los orígenes de la cosa, pero la describe tal como es. Al hacerlo, contesta la pregunta capital: ¿en qué situación se encuentra una persona en una sociedad libre? El artificio del contrato social sirve perfectamente para ese cometido.

La característica esencial del lazo social consiste en su amplitud: es el hombre total, que ya era una persona concreta e íntegra antes de ingresar en el contrato, quien pasa a formar parte, completa y totalmente, de la sociedad. En primer término, acepta el pacto pues de otra manera no le es dable esperar que los otros hagan lo mismo. ¿Por qué los demás habrían de ajustar sus vidas por él si él mismo, abierta o encubiertamente, planteara reservas al pacto? Ello sería contrario a la razón. En segundo término, si se hicieran tales reservas, ello provocaría la ruptura de la sociedad, pues nadie sabría entonces cuál es el grado de compromiso asumido por cualquier otro. Los miembros de la sociedad tendrían que recurrir a un tercer poder para decidir cuáles son los verdaderos límites respecto de sus obligaciones entre sí. Una situación de esa índole frustraría el propósito del lazo social y, por consiguiente, sería contraria a la razón. Según lo dice Rousseau:

Si los individuos conservan ciertos derechos, y dado que no hay ninguna autoridad superior común a todos para decidir entre ellos y el público, cada uno, al ser su propio juez en algún aspecto, querrá serlo en todos; subsistiría el estado de naturaleza, la asociación se volvería, necesariamente, inoperante o tiránica (Libro I, capítulo vi).*

* En el texto de Polanyi se cita erróneamente como libro II. En la traducción de Alianza (ob. cit., p. 39), el texto se lee así: “... porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana”. [NdE]

De ser así, el lazo social, como fuente de la obligación política, sería contrario a la razón, a menos que cada uno se atuviera a la mutualidad, vale decir, a poner “en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general”. Mas “dándose cada uno en todas sus partes, la condición es la misma para todos y nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás”.*

Ahora bien, ¿hasta qué punto pueden hacerla onerosa? Al entregarnos totalmente a la sociedad, ¿debe darse por sentado que la sociedad nos absorberá por completo? ¿Y qué pasa con los “derechos naturales” del hombre, que constituyen el fundamento del sistema rousseauiano? ¿Y con la persona privada, cuya vida y libertad, de acuerdo con la frase de Rousseau, “son naturalmente independientes” de la persona pública, el todopoderoso soberano, el pueblo? Dicho en términos más modernos: ¿cómo impedir que el elemento totalitario de la democracia anule totalmente al individuo?

Rousseau concibe la sociedad en términos duales simbolizados por la supervivencia y la libertad. La supervivencia significa aquí los principios de la naturaleza; la libertad, los principios del derecho, la moral y la justicia. Rousseau declaró: “En esta indagación, trataré siempre de unir lo que sanciona el derecho con lo que está prescripto por el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no puedan ser divididas en ningún caso”.** Cuando una teoría de la sociedad no soporta la prueba de estos términos duales, ha fracasado. Creando un sistema capaz de soportar dicha prueba –aunque fuese imperfecto en otros aspectos–, Rousseau estableció la ciencia política en un plano distinto de la sociología y la antropología, las cuales se ocupan de la sociedad en términos diferentes de aquellos relativos a la ley moral.

Al reconocer la realidad de la sociedad política en cuanto sometida a las leyes de la naturaleza y la moral, Rousseau pone un límite a las ilusiones y a la mera expresión de deseos. Pues no es sino una ilusión pensar que la libertad es un principio sobre el cual la sociedad puede asentarse con firmeza, y que los individuos se adaptarán espontáneamente a todas las exigencias.

Las condiciones establecidas por Rousseau en lo tocante a una sociedad libre son, de hecho, muy amplias:

Las instituciones mismas deben ajustarse a las condiciones imperantes. Los países, sean grandes o pequeños, populosos o poco poblados, tropicales o no tropicales, pobres o ricos, demandan instituciones diferentes y formas de gobierno diferentes; solamente los países pequeños y pobres pueden gozar de una democracia ideal, esto es, simple y directa.

Es preciso educar, entrenar y adaptar a los hombres con vistas a la clase de vida que sus formas de gobierno requieren; la noción de que en una “sociedad

* Ob. cit. p. 39. [NdE]

** En la traducción de la edición de Alianza se lee: “trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas” (ob. cit., p. 25). [NdE]

libre” es posible dar rienda suelta a cualquier deseo, capricho, moda, estado de ánimo, espontaneidad o comportamiento emocional, no deja de ser una ilusión.

Aun así, una sociedad libre solo puede existir si sus ciudadanos están animados por el bien público, son desinteresados, cultivan las virtudes cívicas y están preparados para sacrificarse y sacrificarlo todo al servicio de su país y de sus instituciones libres.

Como último recurso, el individuo debe *verse obligado a ser libre*.

Sin embargo, en el plano puramente normativo, la paradoja de la libertad social todavía no se ha resuelto.

En realidad, es probable que Rousseau hubiera pasado inadvertido como científico político, fuera de un círculo de eruditos y estudiosos, de no ser por la otra vertiente de su *oeuvre* que no era un concepto ni un pensamiento, sino un descubrimiento intuitivo único en su género. Nadie había tenido antes una visión similar y nadie se había preocupado por abordar aquello con lo cual Rousseau se identificaba. Así pues, nuestro pensador se había convertido en el germen de un movimiento de una incomparable importancia. Me refiero, por cierto, a su descubrimiento del pueblo, no como un término político cuyo significado es la multitud, ni como un término económico cuyo significado son los pobres, sino al pueblo como depositario de la cultura. Su corolario implícito era la convicción, hoy generalmente aceptada, de que una cultura no compartida por el pueblo no es una verdadera cultura.

El contrato social proclamaba la soberanía del pueblo. Ahora bien, tal como el contrato social mismo era una vieja idea, también lo era la idea de la soberanía del pueblo. Hobbes –polo opuesto a Rousseau y defensor del despotismo–, por ejemplo, había apoyado ambas. Pero tales concepciones no tenían ninguna incidencia. La razón era muy simple: cualquiera que fuese el régimen político en vigencia, nadie pensaba en la raza humana en términos distintos de aquellos relativos a la jerarquía: los mejores en la cima, los más débiles y numerosos en la base. Ello no significaba que se hubiera pasado por alto al pueblo. La Iglesia emprendió la tarea de ocuparse de sus almas y, ocasionalmente, alguno de sus reclutados podría incluso convertirse en papa. Los escolásticos pensaban educarlos y tal vez uno u otro de sus discípulos podrían alcanzar el rango de príncipe entre los eruditos. Los manufactureros podrían aplicar sus conocimientos prácticos de un modo productivo y, una vez más, podrán enriquecerse. Mas invariablemente se los concebía como un *material* del que era menester hacer algo diferente de cuanto eran en sí mismos; un nivel a partir del cual elevarse; una oscuridad que debía ser iluminada; quizás un diamante en bruto a ser pulido. Pero con respecto a lo que eran, la gente común, constituían “la canalla”, “la fuente de todo fanatismo y de toda desconfianza”, según Voltaire; “el estúpido populacho”, según Holbach; “el más insensible y brutal de todos los seres humanos”, según Diderot, quien opinaba

además que “despoblar’ al pueblo o mejorarlo eran una y la misma cosa”. Así pensaban los líderes de la Ilustración.

El reconocimiento de Rousseau fue, por el contrario, impresionante: aquello que el pueblo sentía, pensaba y hacía, su manera de trabajar y de vivir, sus tradiciones y lealtades, era válido y sensato. Su fe y sus creencias eran profundas e inspiradas. Su vigor y sentido moral nativo, su patriotismo y su religión natural los convertía en la materia misma de la creación de Dios. En su aspecto positivo, fue un descubrimiento del rol desempeñado por el pueblo en la cultura humana. En su aspecto negativo, indujo a las generaciones posteriores a rechazar una cultura que no incluyera a la masa del pueblo.

La filosofía política de Rousseau, junto con su descubrimiento del pueblo en carne viva, está transformando la historia de la raza. Implícitamente, y en virtud de este ideal, se hicieron posibles la Revolución francesa, la Revolución americana, la Revolución rusa y el socialismo británico. Pues lo que significa la democracia para el mundo en general es, esencialmente, un estilo de vida cuyos criterios los determinan los pueblos y no los mejores o sus superiores.

En definitiva, Jean-Jacques Rousseau vinculó indisolublemente el concepto de una sociedad libre con la idea de una cultura popular. La contradicción entre la libertad y la igualdad, un problema que la *polis* solo había resuelto parcialmente, llegaría a su punto crítico en cualquier comunidad que superara las dimensiones de “nuestra ciudad”. En Inglaterra, Norteamérica, Francia, Rusia, China e India, el término “democracia” implica estilos de vida muy diferentes. Mas lo que las separa en igual medida del *ancien régime* y sus privilegios estamentales es el hecho de dar por sentado el ideal de la cultura popular. La forma y el molde de sus culturas específicas están lejos de provocar arrebatos de mutua admiración. Sin embargo, lo que todas tienen fundamentalmente en común es la intención de aproximarse al postulado de universalidad en su estilo de vida. En la esfera abstracta de la normatividad, la tentativa de la democracia de realizarse a sí misma está siempre condenada al fracaso debido al antagonismo, inherente a toda sociedad, entre los ideales de libertad e igualdad. En consecuencia, es en el ámbito concreto de las culturas, por muy diferentes que sean, en el que la libertad y la igualdad pueden coexistir y en el que deben buscar una realización simultánea.

La libertad y la tecnología (1955)*

I

La preocupación por la libertad ha sido siempre una preocupación americana, pero la libertad que se veía amenazada era, en cada caso, de un tipo diferente.

La libertad religiosa fue la preocupación de los Padres Peregrinos. Aquí la amenaza emanaba de una religión estatal que imponía vivir de conformidad con la fe. La solución la proporcionó Roger Williams. La separación de la Iglesia y del Estado, tal como la postulaba en su libro *Bloody Tenets of Persecution* [*El sangriento dogma de la persecución*], iba a convertirse en la salvaguardia de la conciencia religiosa y laica en gran parte del globo.

La guerra de la Independencia fue librada en nombre de la libertad nacional. En este caso, la amenaza provenía de las prerrogativas regias y de un poder no representativo. “Ninguna tributación sin representación” era la consigna de una nación que reclamaba su libertad. El Preámbulo de la Declaración de la Independencia enunciaba la respuesta.

La Constitución versaba sobre la libertad de la sociedad con respecto al Estado. El peligro residía en el Estado tradicional y en su presunto derecho a controlar y dominar a la sociedad civil. La solución constitucional fue, por cierto, la separación de poderes. La sociedad sería libre en la medida en que se mantuviera el equilibrio entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

La Declaración de Derechos versaba sobre la libertad personal y los derechos de las minorías, entendidos como una salvaguardia contra el abuso del poder gubernamental, sea ejecutivo o legislativo. El derecho de pertenecer a una minoría fue consagrado en la Declaración de Derechos. La amenaza dima-

* Versión original: “Freedom and Technology” (manuscrito, conferencia en la Universidad de Minnesota, Minneapolis, 1955), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 36, File 9, 9 p.

naba de todas las coacciones –legales o extralegales–, incluidas las ejercidas por las mayorías legalmente constituidas.

La Guerra Civil Americana pertenece a la historia de la libertad. Sus causas pueden haber sido múltiples, pero la más importante de todas era, sin duda alguna, la preocupación por la libertad. Los Estados Unidos no podían continuar siendo un estado unido a menos que se aboliese la esclavitud. En este caso, el peligro provenía de condiciones económicas y sociales específicas, que para los estados sureños aparecían como condiciones de su supervivencia.

Los escritores, oradores y poetas reflexionaron sobre esta inquietud. Las declaraciones más brillantes –entre ellas, aquellas que el mundo aceptó como las más americanas– expresaban una profunda preocupación por la libertad. Pero nunca se escuchó, en una democracia de masas, una retórica que superase la de Abraham Lincoln en ese aspecto.

Walt Whitman reveló el significado y el contenido de la libertad del hombre en una civilización industrial en términos jamás oídos hasta el momento. Y si alguna vez el espíritu de libertad [alimentó] la literatura para la juventud, fue en las historias de Mark Twain dedicadas a los jóvenes, las cuales, por esa razón, perdurarán para siempre. La mayor parte de la humanidad se ha nutrido y seguirá nutriéndose de ellas.

Pero volvamos a la cuestión que nos interesa.

La preocupación por la libertad, repito, ha sido siempre una preocupación americana. Mas el significado y el contenido de esas libertades fue muy diferente en diferentes épocas. ¡Y muy distintas las soluciones propuestas para enfermedades tan distintas!

De acuerdo con la procedencia del peligro –las prerrogativas regias; la jerarquía eclesiástica de una Iglesia estatal; un estado heredado frente a la sociedad; las mayorías frente a los derechos de la persona y las minorías; la esclavitud frente al pleno estatus humano–, se escribió un nuevo capítulo de la historia de Estados Unidos. Y cada estrato de este acontecimiento múltiple contribuyó a forjar otra faceta del carácter nacional americano. Una de ellas es la rectitud de la personalidad individual que habla a través del orador, el poeta, el escritor: el hombre detrás del discurso de Gettysburg; la amplitud de la vida en Whitman; el inconformismo con que se moldeó el carácter de Huckleberry Finn. Es la inquietud por la supervivencia de esa *personalidad individual libre* la que me conduce directamente a la primera parte del tema: la creciente tendencia al *conformismo en estos últimos años*. Ello implica un complejo proceso psicológico –*el temor a las desviaciones*, tal como lo demuestra categóricamente el valor conferido a la medianía o uniformidad [*averagism*]–, una verdadera competencia por asemejarse a las personas pertenecientes a una misma categoría, y no solo eso: se pretende, además, que casi todos los miembros se parezcan al grupo más de lo que se parecen unos a otros. Ello puede resultar curioso, mas la infiltración de este espíritu en la academia, en

la investigación científica y aun en las actitudes teóricas, resta validez a los criterios nacionales aplicados a los logros, e incluso puede poner en peligro la defensa y la seguridad del país. Sin embargo, esta *nueva* preocupación por la libertad es muy diferente de las anteriores, pues (a) no se trata de luchar a favor o en contra de algo. Aquí no hay una clara distinción entre aquellos *cuya libertad* está en peligro y *quienes la ponen en peligro*; o, lo que es prácticamente lo mismo: (b) *la causa subyacente del proceso continúa siendo, en gran medida, oscura*. No hay un enemigo externo. La libertad de ser libres está socavada desde dentro.

Hay, por así decirlo, una desgana general en obtener, conservar y salvaguardar la propia libertad, como si la libertad se estuviera extinguiendo, como si hubiéramos renunciado voluntariamente a la libertad, a la libertad de ser uno mismo.

La “escisión” se produce *dentro* del individuo: el ciudadano mismo es mitad esclavo, mitad libre. Esta es *una* de las diferencias entre las primeras y las recientes amenazas a la libertad: la ausencia de una *cuestión* bien definida entre los lados opuestos. Hay también *otra* diferencia, generalmente pasada por alto; se refiere a la causa, la fuente y el origen de la amenaza. Si la historia de Estados Unidos se puede narrar en términos de la defensa de la libertad, es porque los eventos *fueron, en gran parte, eventos americanos*: acaecidos en el [ojo] del tornado.

II

Esta vez estos Estados no son los únicos afectados, aunque hay una *enorme diferencia de grado* en lo tocante a la amenaza. Conviene, pues, echar una mirada imparcial al resto del mundo, sobre todo en esta última generación.

A primera vista, el resultado es sorprendente. Lo que aquí solo parece un hundirse hasta los tobillos en el conformismo, en la Rusia totalitaria es una inmersión completa, como lo fue en la Alemania nazi. Si aquí la tendencia a la uniformidad está presente, entonces allí pasó una aplanadora. Si aquí se ha debilitado la libertad, allí la tiraron por la borda. No obstante, el fascismo alemán y el totalitarismo ruso aparecen como los precursores de un movimiento general antilibertario en la civilización humana, que fue anunciado por importantes filósofos de varios países y del cual Norteamérica sintió solamente el olor.

Pero ¿qué tienen en común estas civilizaciones tan diferentes o, mejor dicho, tan antitéticas? Y es aquí donde *entra la tecnología*, o sea, la segunda parte de nuestro tema. En cada caso nos encontramos con una sociedad amplia y compleja en la que el progreso tecnológico es dominante. ¿Es posible *que el avance tecnológico abra el camino a las tendencias totalitarias*? De ser así, ¿sabríamos de dónde viene el peligro y podríamos contrarrestarlo!

En Alemania, una de las potencias líderes en tecnología a principios del siglo xx, Hitler fue proclamado por ocho millones de desempleados. Un país tan extenso como Rusia intentó crear, mediante un plan quinquenal y bajo una dirección centralizada y autoritaria, una industria nacional a partir de cero. En condiciones por completo diferentes, sin elementos fascistas o comunistas a la vista, *una civilización tecnológica como Estados Unidos produce, en menos de veinte años*, una parálisis casi total de su economía, con algunas decenas de millones de desempleados, la completa cesación de su sistema de crédito, así como una alta potencialidad industrial en la liberación de energía atómica, en un momento en el que las nuevas técnicas ya habían *sincronizado la percepción visual y auditiva de docenas de millones a través de la introducción general de los medios electrónicos de comunicación masiva*, el cine mudo, luego el cine hablado y, finalmente, la *televisión*.

La pregunta es la siguiente: ¿se trata de una mera casualidad que en las tres grandes potencias en las que *la tecnología constituía la principal característica de esta última generación*, aparecieran los síntomas peculiares de las formas modernas de una [...] de libertad individual y un aumento del conformismo, o el fenómeno debe atribuirse al espinoso problema de *la libertad y la tecnología*?

III

Pero ¿por qué es dable esperar que se produzca una pérdida de libertad en una civilización tecnológica? La pregunta nos lleva a considerar la relación entre tres términos: *poder, miedo y libertad*.

(a) Es evidente de suyo que el poder puede provocar miedo. El poder arbitrario, tal como el poder legalmente irrestricto de las personas sobre las personas, debe tener ese efecto; lo mismo produce el *poder anónimo* de una *opinión pública consolidada*, capaz de silenciar y matar tanto como lo haría un pelotón de fusilamiento.

(b) Pero la conexión entre poder y miedo no es de modo alguno unilateral. Es razonable que el poder genere miedo. Pero lo contrario es aún más cierto. No en el sentido trivial de que cuanto mayor es el miedo, más efectivo será, por cierto, el poder. Eso es otra manera de decir que el poder está sustentado y apoyado por el miedo de sus víctimas, mas no demuestra que *el miedo crea poder*. Una de las fuentes primarias del poder mismo es, sin embargo, el miedo: *no* el miedo al poder del ejército, digamos, sino el *miedo* a la aniquilación, que surge de un modo espontáneo e independientemente de una causa real.

Tal poder es el *reflejo del miedo*; está alimentado por el miedo; es el miedo transpuesto a otra clave, pues donde existe esta clase de miedo, *la mente genera poder para protegerse y librarse del miedo*. Ese miedo se encuentra hoy en el

* Texto ilegible en el original. [NdE]

corazón mismo del problema de la libertad y se manifiesta de dos maneras: la tendencia de la civilización tecnológica a crear un *poder ilimitado*, sea de los gobiernos o de la opinión pública; y su capacidad de inducir al conformismo a través de los *nuevos medios de comunicación*.

En este punto debo pedir disculpas por el uso un tanto libre de los términos. El *miedo* es un término psicológico; se refiere a un estado de conciencia. Hablar del miedo inconsciente sería tomarse demasiadas libertades, de modo que usamos la palabra “miedo” en un sentido metafórico, un estado *como si la persona sintiera miedo*. El miedo a la muerte no suele arraigarse en las personas psíquicamente sanas. Sin embargo, la necesidad de perdurar después de la muerte, sea en nuestro trabajo, en nuestros hijos, en la memoria de aquellos a quienes amamos, en los frutos de las buenas obras, sea en el arte y el saber, es una necesidad común a todos y forma parte de la vida: *como si viviéramos en un constante miedo a la muerte*. Nuestro [miedo] es entonces un marco de la creatividad, y el miedo a la muerte, en cuanto parte de la vida misma, está siempre con nosotros.

(c) También “poder” se usa aquí en el mismo sentido metafórico. No se establece ninguna diferencia entre el poder personal ejercido conscientemente –del individuo sobre el individuo– y el poder anónimo, es decir, los efectos atribuidos al agente anónimo denominado “opinión”. El poder es tanto el *elemento compulsivo* de la mente como la coacción que ejerce sobre ella. Las “órdenes” de la opinión pública se internalizan en igual medida que los valores y las normas proclamados por la Iglesia y el Estado. La presión silenciosa del vecino y del público en general es *poder*, un poder implacable e inapelable. Ciertamente, el individuo heroico puede *desafiar* la opinión pública, así como nosotros podemos desafiar a un pelotón de fusilamiento. Sin embargo, hay una diferencia: no nos es posible *ignorar* la opinión ajena como ignoramos al pelotón de fusilamiento. *La fuerza física no tiene acceso directo a la mente, la opinión sí*. La mente se ve forzada a reaccionar ante la opinión, se la desafía o no. Podemos aislarnos del entorno, evitar el contacto físico y no tener relación con él, pero del contacto mental solo nos protege la propia energía psíquica estructurada por el yo, vale decir, la voluntad de ser libres.

Pero ¿por qué debería amedrentarnos una sociedad tecnológicamente compleja? La tecnología es solamente los instrumentos materiales mediante los cuales el hombre domina la naturaleza, además de dotarlo del poder de eliminar las causas de sus miedos y de proporcionarle seguridad y estabilidad. Constituye la encarnación material de la libertad; es creadora de vida y de la abundancia de vida. Se manifiesta de cientos de maneras. Es pura perversidad insistir en los inconvenientes secundarios y transitorios de las tinieblas nocturnas, cuando, finalmente, el hombre emerge de la ignorancia y del desamparo a la luz diurna de una civilización tecnológica.

Esto es perfectamente cierto. Pero, mientras tanto –durante la transición–, sufrimos las limitaciones del miedo a causa de los peligrosos efectos de la tecnología en nuestra compleja sociedad. Una sociedad de esa índole es destructible. Su existencia es precaria. En este aspecto, es similar a algunas comunidades primitivas: unos cuantos fracasos en las cosechas pueden acabar con ellas. Se ha sostenido a menudo que la superstición primitiva es una consecuencia del miedo de los salvajes a las calamidades naturales. A ese miedo lo llamamos correctamente irracional. Sin embargo, es muy posible que el ingreso de una gran sociedad en una existencia en la que todo depende de apretar un botón pueda producir miedo. Una civilización tecnológica vive en un orden controlado por esa clase de adminículos. Su efecto debe crear poder. Si es así, la tecnología quizás esté más relacionada de lo que pensábamos con las modernas cuestiones tocantes a la libertad. De hecho, el peligro puede ser totalmente racional. Y a menos que dispongamos del poder suficiente, no podemos enfrentarlo.

Por último, la diferencia entre una *sociedad compleja* y la situación familiar o tribal estriba en que los efectos sociales de nuestras acciones no son directamente rastreables. No hay libertad individual absoluta en la sociedad, y menos aún fuera de ella. No somos libres de abandonar la sociedad a voluntad. Y ninguna persona razonable se queja de la restricción de su libertad, la cual proviene del hecho de ser un miembro de la sociedad humana.

Pero dejemos que la complejidad social sea apuntalada por los factores *artificiales de la tecnología y surgirá una situación muy diferente*. La tecnología vuelve precaria la existencia social misma, y lo hace de varias maneras. La vida puede depender del éxito de una fuente centralizada de poder, de la que depende, a su vez, el éxito de una industria allí donde no había ninguna. En la sociedad moderna normal, la vida se desplaza hacia una situación en la cual la calefacción, la iluminación, el transporte, las comunicaciones y los servicios alimentarios, además del suministro de noticias, de directivas y de la coordinación y aplicación de la ley, son las funciones de alguna agencia técnica distante, cuyo fracaso equivale a una destrucción segura o, lo que es peor, un tipo de incertidumbre que combina la total impotencia con la extrema ansiedad.

La máquina y el descubrimiento de la sociedad (1957)*

El tejido invisible de la sociedad salió realmente a la luz cuando fue teñido por el contacto con la maquinaria. Así pues, la tecnología creó en parte, y reveló en parte, la existencia de una estructura interpersonal en nuestro entorno, que poseía una consistencia propia; ya no se trataba de un mero conjunto de personas, ni siquiera de un leviatán hobbesiano hecho de vermes humanos: se trataba de la realidad, no en sus formas cambiantes, sino en su existencia perdurable, tan inquebrantable como la muerte.

La crisis de la vida campesina en las zonas rurales inglesas, ocasionada por el cercado de tierras comunales, había demostrado desde el comienzo que “la mejora” interferiría con el “hábitat” de la gente. La máquina aceleró el proceso. El perfeccionamiento de las bombas hidráulicas envió a docenas de niños pequeños a las minas de carbón. El rápido crecimiento de las ciudades significó la ruina de la aldea y convirtió en una pesadilla las subvenciones otorgadas a un miserable salario mínimo. Aun la reforma de la Ley de Pobres era preferible a esa muerte en vida, y comenzaron a aumentar los salarios a expensas de una tortura moral administrada con crueldad científica. El ludismo había probado ser un antídoto contra las invenciones mecánicas al precio de la violencia y de su inevitable y definitiva derrota. La industria de la construcción, alimentada por la especulación, produjo una necrópolis de tugurios. Los sueldos bajos tuvieron por consecuencia la adicción a la ginebra, la prostitución y un notable aumento de la mortalidad infantil, de la tisis y de la delincuencia. Eventualmente, el enorme incremento de los bienes utilitarios empezó a salvar no la brecha, sino el abismo económico creado entre las clases.

En el ínterin, de los sectores más inesperados surgió un nuevo peligro por el incremento de la centralización del poder mecánico. El suministro común de agua corriente, alumbrado, calefacción, transporte, redes cloacales, hos-

* Versión original: “The Machine and the Discovery of Society” (manuscrito, 1957), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 37, File 6, 5 p.

pitales, médicos, policías, junto con numerosas instalaciones destinadas al servicio doméstico, surgieron con el molde de una solidaridad compulsiva. La sustancia orgánica de la sociedad fue adquiriendo una rigidez crustácea, con decenas de millones de vidas que dependían de un artilugio estratégico. El miedo impregnó las mentes, y la disposición a someterse a un poder ilimitado fue alimentada por las rotativas de los periódicos, de los que manaba a chorros una información cuyo objeto no era otro que atizar la excitación popular. Pero ese fenómeno empalideció en nuestros días cuando la máquina dio comienzo a un nuevo movimiento –un movimiento del cual venían ocupándose los periodistas como si se tratara de una droga para estimular su agotada imaginación–: la división del átomo.

Simultáneamente, la palabra y la imagen móvil fueron transmitidas a fin de que las escucharan y vieran multitudes de oyentes y espectadores virtualmente cautivos de cuanto se les decía o mostraba. Tales instrumentos de dominio colectivo de la mente se pusieron a disposición de los funcionarios públicos y de las empresas privadas para utilizarlos en caso de una emergencia, que ahora se esperaba en cualquier momento. La máquina había recorrido toda la gama de sus posibilidades.

Cada efecto del novedoso mecanismo había contribuido a forjar una nueva faceta de esa entidad recién descubierta: la sociedad. El cristianismo tradicional del siglo XVIII encendió un fervor evangélico en la gente común que exaltaba, bajo el signo de la cruz, el sufrimiento causado por la mina y el molino. Se convocó a John Wesley y Hanna Moore –el primero por su fe, la segunda por su don para las relaciones públicas– para exorcizar los demonios de la bocamina. La apologética eclesiástica endilgó al individuo mismo la culpa de sus sufrimientos. Según Malthus, la pecaminosidad del individuo residía en su propensión animal a la procreación, esa fuente orgánica de la realidad de la sociedad tal como se manifiesta en las leyes de hierro que engendran, necesariamente, la guerra, el vicio, la pestilencia y el crimen. David Ricardo reconoció en esos groseros frutos de la creación la causa suficiente de los bajos salarios. De acuerdo con su punto de vista, la aplastante carga moral impuesta a los pobres por el cristianismo evangélico era más adecuada para los amplios hombros de la sociedad. De ahora en adelante, todo movimiento tecnológico que afectara el destino o la configuración de la humanidad daría comienzo a un nuevo capítulo de la filosofía social. Los ludistas fueron los últimos en responsabilizar a la máquina por sus fechorías y no vacilaron en destruirla. Los llamados utópicos se resignaron a la revolución tecnológica y fueron optimistas en cuanto a las posibilidades de un ajuste social. El propio Owen inventó una serie de prácticas y mecanismos que impedirían la brutalización del obrero, su degradación a una escoria social, la humillación de un empleo incierto, la miseria de una ropa de trabajo inadecuada, la fealdad e insalubridad de las ciudades industriales y la mengua del nivel de vida personal implícita en la

fábrica o el taller. Fourier pensó que la máquina daría inicio a una era de milagros científicos. Las leyes psicológicas descubrirían que la serie matemática de la fuga es la clave universal para lograr la armonía en la división del trabajo, así como en todo lo demás. La explotación inteligente de los instintos naturales y las tendencias personales de los hombres –y de los niños–, mediante un manejo científico humanitario, tendría por consecuencia una producción sin sufrimiento alguno. Saint-Simon convirtió a los trabajadores y a sus empleadores en asociados en una empresa común y dejó la solución de sus posibles conflictos al orden industrial constitucional del futuro.

El nuevo interés se enfocó directamente en la sociedad y en la libertad de acción que le permitía al individuo en cuanto un miembro de ella. Los pesimistas esgrimieron cifras y hechos señalando la precisión con que las series aritméticas quedaban por debajo de las geométricas y en qué medida las leyes de la utilidad marginal podían reducir los salarios de todos los trabajadores a un mínimo racional. Los optimistas afirmaban haber descubierto las hasta ahora omitidas armonías del interés en los dones de los hombres y en las tendencias de los grupos etarios. Saint-Simon emprendió la reforma del cristianismo postulada por Owen para “separar al hombre” de las enseñanzas “individualistas”. En suma, la sociedad era el portento, el nuevo enemigo, la nueva esperanza, el problema candente, la cuestión que requería imperiosamente una respuesta.

Se buscaron soluciones en todas las direcciones posibles. El ilusorio pesimismo de Malthus se basaba en la naturaleza animal del hombre; el no menos ilusorio optimismo de los utopistas puso sus esperanzas en sus dones espirituales. Solamente Owen trascendió la mera expresión de deseos con su premonición de una realidad social subyacente, cuyo conocimiento estaba aún por llegar. Dada su grandeza intelectual, procedió a aconsejar mejoras prácticas como el pasaporte a la sociología. El intelecto científico de Comte ignoró estos requerimientos filantrópicos y, con la fundación formal de la sociología, se hizo responsable de un derecho prematuro al conocimiento. Así pues, se invocó por vez primera el espectro de la jerarquía, del totalitarismo y del dogmatismo como la reacción adecuada a los fenómenos de *cualquier* sociedad humana. La aplicación de Quetelet de la ley de grandes números produjo un malentendido similar con respecto a la naturaleza de la ley social. Un determinismo inmaduro protegía las puertas de la estadística moral, en la que la realidad de la sociedad había anunciado su entrada bajo la forma de la precisión matemática. En Herbert Spencer, la sociología se convirtió en una rama de la ciencia del desarrollo orgánico. En la sociología de Hegel y Marx, sus aspectos ideales y materiales competían en cuanto a la explicación de la historia: Hegel elevó la sociedad a la categoría de heroína de la historia, en la forma de idea, en tanto que Marx, en un truismo fundamental, redujo la historia a una función de los instrumentos de producción, los cuales eran responsables de la manifiesta aparición de la sociedad en los tiempos moder-

nos. Se declaró que el contenido ideal de la sociedad se afirmaba a sí mismo rebelándose contra las limitaciones impuestas por la propiedad privada de los medios de producción al poder creativo de la nueva tecnología. La concepción socialista surgió de una aceptación entusiasta de la máquina en nombre del progreso. El idealismo hegeliano inherente al marxismo liberó la explosión nuclear de un concepto de progreso que no dejó de girar en torno a la libertad, pese a toda su movilización del equipamiento material de la sociedad al servicio del progreso. Pues la tecnología no solo había sido el principal motor en la aparición de la sociedad, sino que también representaba esa parte verdaderamente característica de su anatomía.

La libertad en una sociedad compleja (1957)*

Primera parte. Problemas

Ampliaré aquí la perspectiva filosófica de *La gran transformación* (1944), más allá de las breves sugerencias con que concluyó el libro.

En esta última etapa de nuestra civilización tecnológica, el centro de interés se aleja de la economía y se desplaza hacia cuestiones morales y políticas, algunas de ellas completamente nuevas.

Detrás del problemático velo de la economía de mercado, se plantean cuestiones que trascienden la economía y son constitutivas de la civilización tecnológica.

El mercado autorregulado bien puede haber sido la primera esfera de la sociedad en llevar las improntas de la máquina: eficiencia, automatismo y ajuste. Pero no solo la economía, la sociedad misma parece haberse reconstruido en torno a la máquina tomando sus formas y objetivos de las necesidades de la máquina. Pues la tecnología no solo nos obliga, como personas, a enfocar nuestro interés exclusivamente en lo externo; también pone a la sociedad del revés. Los entornos materiales, las proyecciones de la máquina, no son nuestro único ambiente artificial; este ambiente incluye, además, una sociedad cuya textura es la máquina misma.

En el núcleo de la circunstancia humana está la pérdida de libertad. La máquina movilizó a la masa en cuanto individuos en el mercado, en la fábrica y en el sindicato, dirigiendo sus mentes a las realidades institucionales de las que dependen sus vidas. La sociedad se volvió más mecánica y a la vez más intensamente humana. Esta polaridad alcanzó su punto culminante con la transformación de la materia y la invención simultánea de los medios masivos de comunicación, que atacan el espíritu. El individuo se vio atrapado y convertido en un mero trozo de materia susceptible de evaporarse en cientos

* Versión original: "Freedom in a Complex Society" (manuscrito, 1957), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 37, File 3, 8 p.

de millones, en tanto que como ser moral se lo incorporaba en una estructura humana de la que no es posible liberarse.

La historia de la última década refleja los nuevos peligros. La amenaza de otra guerra total vino de tres fuentes, que tienen como origen común la revolución industrial: el átomo, el despertar industrial afro-asiático y el vacío de poder que separa a los dos gigantes tecnológicos, y cada factor refuerza a los otros dos. Bajo la sombra de la guerra nuclear y el temor inherente a una existencia tecnológica asentada en cimientos precarios, se cuestionó la libertad, un cuestionamiento que en algunos grandes países significó su completa desaparición y en otros, un conformismo paralizante. Mas la violencia con que el nuevo temor debilitó la paz y la libertad surgía de la pasión por los absolutos morales. Incluso se llegó a prohibir la noción misma de tolerancia. Un estruendoso idealismo acompasaba una tecnología ilimitada. Las demandas pseudoidealistas de satisfacer los valores que dan sentido a la vida mediante la guerra y la devastación cobraron una vehemencia totalitaria sin relación alguna con las realidades éticas, de acuerdo con estándares sea personales, sea sociales.

Todo esto tiene sus raíces en la desesperación. La vida interior del hombre está a punto de extinguirse porque ha perdido la esperanza que nutría su vida: la libertad. La supervivencia interior y exterior requiere de un realismo que aún no poseemos. Sin una reforma de nuestra conciencia que postule la libertad frente a la realidad de la sociedad, no hay ninguna solución a nuestro alcance.

Estamos tentando encontrar respuestas.

Segunda parte. El crecimiento de una sociedad compleja

El relato humano de la máquina está todavía por escribirse.

La visión de Robert Owen abarcaba todas sus posibles fases: la creación de una economía concreta; el cambio de nuestro entorno físico; la reforma de la religión; la puesta a prueba del valor de la sociedad para el hombre; la generación de una nueva forma de conciencia humana.

Implícito en el certero pronóstico de Owen, solo igualado por las predicciones de Dostoievski, se hallaba el convencimiento de que es preciso aceptar la máquina, por cuanto nos libera del trabajo duro, requiriendo el ajuste de los usos y costumbres, a fin de que la vida humana continúe en un mundo de máquinas, y los cambios institucionales que garanticen justicia al pueblo común. El hombre descubriría entonces la sociedad y su poder de poner límites a la reforma. Sin embargo, no se permitía una renuncia prematura, pues el hombre no podía saber hasta qué punto la sociedad era moldeable y configurable. Ninguna ciencia sería capaz de decirnos lo que era humanamente posible en los límites, los cuales debían establecerse en el esfuerzo mismo de trascenderlos para contribuir desinteresadamente al bien común.

La sociedad creada por la máquina causó grandes calamidades y ayudó a curar otras.

El sistema de mercado mantuvo durante un siglo la paz entre las grandes potencias, pero infestó los continentes poblados por razas no blancas con crueles guerras de conquista y sometimiento. La servidumbre rural fue reemplazada por la ambigua libertad del vínculo monetario [cash-nexus]. Los satánicos molinos hundían al hombre en el fango, pero también liberaban un gran flujo de mercancías materiales para todos. De esa manera, se pulverizaron la paz, la libertad y la subsistencia, aunque a la larga fueron restablecidas en virtud de los efectos económicos de la máquina.

Su impacto acumulativo en las formas de vida alcanzó aun mayor profundidad.

Sobrevino un tiempo en el que el mundo exterior creado por la máquina dejó al hombre vacío, frustrado y alienado. Aun así, era posible hacer ajustes y la tecnología misma ayudaba a llenar los huecos provocados por ella en el tejido de la existencia.

Empero, la máquina no revirtió su curso. La sociedad hizo de la central eléctrica y la fábrica su hogar; el ideal era el hombre promedio, intercambiable, el repuesto. La ciencia, la criada de la máquina, produjo superexplosiones y medios de comunicación masivos. El miedo físico generado por el átomo era de un orden diferente del miedo común; y la congruencia entre los medios de comunicación y los modelos mentales producidos por ellos fue inmediata y precisa. El fagonazo de Hiroshima iluminó un vacío humano.

La promesa y el postulado de la religión judeocristiana en cuanto al carácter absoluto de la libertad interior del individuo, también libertad de la sociedad, habían gradualmente cedido terreno a la compleja sociedad engendrada por la máquina.

Tercera parte. El dilema

Desde que el hombre comenzó su existencia, el contenido de su vida dependió de poner en práctica verdades con las cuales no podía vivir tal como era.

Estaba el hecho de la muerte física, la finitud de la existencia animal en el tiempo. De su aceptación surgieron el trabajo, el arte, la ley y la moral.

Descubrió entonces que también podía perder la vida negando su verdadero yo, en cuyo caso corría el riesgo de perder el alma. Dicha muerte en vida era tan evidente como la muerte misma. Cuanto más claras resultaban las enseñanzas de Jesucristo, más horrible se tornaba ese conocimiento. Nuevamente, el hombre tal como era no podía vivir con esas verdades. De hecho, fue transpuesto a un estado de extrema singularidad. Cargaba ahora con un peso demasiado grande para ser aguantado, y del cual todavía le era imposible librarse.

Esta cruz es lo que llamamos libertad. La esperanza y la obligación de vivir en ese estado constituyen el contenido universalmente aceptado de la condición humana familiar al mundo occidental. De ahí la extraordinaria significación que tiene para nosotros esa esperanza.

Es comprensible que Robert Owen previera el fin de la libertad individual de la sociedad. Una vez más, la cuestión es cómo vamos a vivir en una situación semejante. Esa amenaza ha ido creciendo entre nosotros desde que la máquina, usada para la producción, provocó por primera vez una compulsión mecánica en el trabajador. De esa semilla nacieron las raíces y las ramas de nuestra existencia externa que nos condujo a una realidad tan inflexible respecto de la volición individual como lo es el sistema nacional de energía eléctrica que alimenta la luz de la lámpara junto a la cual estoy escribiendo. Solamente las lecciones de nuestra propia historia nos permiten conocer los límites de la sociedad. La utopía del mercado liberal decimonónico y el socialismo antiliberal de los rusos nos han enseñado algunas de las inevitables alternativas inherentes a la existencia social.

En resumidas cuentas, estamos en los cuernos de un dilema: o bien dejamos de lado la realidad de la sociedad en nombre de los absolutos morales y aceptamos, inermes, una libertad aparente, o bien reconocemos dicha realidad y fundamos nuestras libertades institucionales en ella.

Cuarta parte. Respuestas

La única manera de impedir que las libertades desaparezcan es expandiéndolas.

Las instituciones libres constituyen un rasgo cultural que nos compete desechar o restablecer. La conformidad no es sino una mengua de nuestra libertad de diferir. Las humanidades deben neutralizar, por principio, esta erosión de la libertad respaldando con todo el peso de su autoridad la opinión que protege los derechos de las minorías. El peligro de fomentar ocasionalmente el exhibicionismo intelectual y el egotismo moral no significa más que una molestia transitoria, en tanto que no promover de continuo la independencia del carácter y del intelecto pone en riesgo la supervivencia de la comunidad. Un millar de McCarthy de bolsillo que persiguiera cada uno alguna manía pasajera no equivale al daño hecho por uno solo cuando blande el látigo de nueve colas del conformismo. McCarthy no fue responsable del macarthismo; simplemente se limitó a recoger el veneno mortal del conformismo que los educadores nacionales habían inventado y diseminado por todas partes. Hubo días en que ni un solo americano, ni siquiera el jefe de Estado, se hubiera atrevido a cuestionar la autoridad de McCarthy en cuanto a condenar a la muerte moral a cualquier individuo, culpable o inocente. Una característica cultural casi inadvertida –el hábito social de

ajustarse a las costumbres— había disuelto la Constitución de los Estados Unidos. Sin embargo, otra característica cultural también casi inadvertida —el hábito social en extremo descortés de defender los propios criterios— puede restablecerla de la noche a la mañana. Para desalentar la autoridad de la mediocridad [averagism], se debería otorgar un estigma a quienes ganan el premio en la competencia.

La libertad en una sociedad compleja requiere un pasaporte inviolable. Es necesario proteger al individuo de una presión indebida, sea por parte de una persona o una empresa, de una asociación o una corporación, de la costumbre o la ley.

El principio de la objeción de conciencia implica como sanción una cláusula de renegociación [hardship clause] que ofrece una justa alternativa a quienes se eximen de la norma. Un nicho que sea solo la segunda opción válida para los conformistas, pero que constituya un verdadero amparo para los no conformistas, nos protegerá, en la medida de lo posible, de los peligros implícitos en la inevitable compulsión.

La extensión del “habeas corpus” a la industria permite a la representación de los trabajadores lograr una completa unidad y un estatus nacional responsable al tiempo que protege a cada uno de sus miembros de todo abuso de poder. Los tribunales pueden ser invocados para confirmar los derechos inalienables contra todos los participantes, siempre y cuando las leyes sean universalmente aprobadas.

El habeas corpus y la objeción de conciencia son los mecanismos utilizados por los anglosajones para lograr la tolerancia, pues muestran la dirección que toman las libertades civiles cuando se extienden al campo industrial. Otras culturas suelen usar mecanismos diferentes.

La tolerancia dejará de ser un hábito simpático y se convertirá en un principio sólido susceptible de controlar en nosotros las fuerzas demoníacas que buscan una compensación idealista por el fracaso de aplicar a nuestra vida y a nuestro entorno los preceptos que preconizamos. Todos los hombres de buena voluntad se unirán, por principio, para proteger a las minorías. La economía mundial se restablecerá instituyendo de facto la aplicación de políticas económicas que pasen por alto las diferencias entre las economías de los distintos países. El humilde rango cultural de la tolerancia puede transformarse en la estrella polar alrededor de la cual giran las virtudes morales.

La realidad de la sociedad es la consecuencia y la carga indisoluble de nuestras vidas en cuanto personas pertenecientes a una sociedad industrial.

No podemos perseguir nuestros absolutos morales en busca de salvación porque ello equivaldría a estrellarnos contra esa realidad. La realidad social consiste en nuestra inevitable y rotunda participación —no importa cuán involuntaria sea— en sus componentes básicos: la creación de poder y la determinación del valor económico. Es una ilusión pensar que en una sociedad

compleja podemos buscar nuestra libertad, entendida como salvación personal, sin referencia alguna a la participación en la sociedad misma.

Las fuerzas espirituales que están en condiciones de hacerse cargo de nuestra vida personal hoy se hallan dispersas en una lucha contra la realidad de la sociedad como la del Quijote contra los molinos de viento. El coraje moral descubrirá las limitaciones internas del progreso tecnológico y de la libertad. La búsqueda de límites significa madurez.

La sociedad opulenta según Aristóteles (1959)*

Utilizo aquí el famoso libro de John Galbraith, *La sociedad opulenta*, con el propósito de divulgar las opiniones de Aristóteles acerca de temas similares.

Para cerrar la brecha entre ambos autores, abordaré la cuestión desde un ángulo oblicuo. ¿Por qué, me pregunto, el libro de Galbraith tuvo tanto éxito si los economistas parecen coincidir en que no aporta nada desde el punto de vista teórico y los políticos afirman que sus propuestas políticas no son de ningún modo nuevas? En mi opinión, lo que hoy suscita el interés de los lectores en general son, por encima de todo, las cuestiones morales, una opinión que me conduce directamente a la evaluación de Aristóteles de la economía humana en el Libro I de la *Política* y en el Libro V de la *Ética*.

La psicología utilitaria en boga tenía una respuesta lista poniendo la cuestión a buen recaudo, es decir, soterrándola. El interés en los problemas morales planteados por la economía surge de una mera expresión de deseos, de una ilusión. De ser cierto, la visión utilitaria explicaría entonces por qué el público en general aclama al autor por haber descubierto que la opulencia ya está entre nosotros. Sin embargo, el adiós de Galbraith a la pobreza tuvo una recepción emocional mixta. No hubo repique de campanas ni “¡quién lo hubiera dicho, llegó la edad de la opulencia!”. El éxito de ventas no fue acompañado por ninguna señal de júbilo por parte del público. Para empezar, se dudó de la veracidad del mensaje. A pesar de la supuesta afluencia, la gente encontraba tan difícil como siempre cumplir con sus múltiples fines. Esto no era, desde luego, una verdadera paradoja: pertenece a la ambigüedad trivial de palabras tales como “riqueza” o “altura”, que poseen tanto un significado absoluto cuanto uno relativo. Pero además de la renuencia racional a aclamar una abundancia colectiva mientras los presupuestos industriales se niegan a equilibrarse, hay también una suerte de amortiguador emocional totalmente distinto: el miedo a lo desconocido. La simple proclama de opulencia –sería en vano negarlo– conlleva implicaciones psicológicas muy perturbadoras. La

* Versión original: “Aristotle on an Affluent Society” (manuscrito, 1959), en *Karl Polanyi Archive*, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Montreal, Canadá, Container 37, File 11, 10 p.

pobreza fue nuestra compañera más antigua, ¿cómo vamos a vivir sin ella? Ningún otro cambio, por drástico que fuese, pondría a tal punto en tela de juicio nuestro estilo de vida habitual.

Es, por tanto, en este campo, que podríamos denominar filosofía de la vida, en el que corresponde buscar la clave de su éxito. La popularidad del libro de Galbraith se debe a un hecho muy simple: la mera mención de la opulencia material hace temblar la estabilidad de nuestro mundo moral. Basta con eliminar mentalmente los imaginarios grilletes de la pobreza para experimentar un sobresalto mayúsculo. Porque no estamos preparados. Tomar el mensaje de Galbraith al pie de la letra significa decidir, este mismo año de 1959, qué vamos a hacer con nuestra nueva libertad. ¿Qué nos atreveríamos a desear si nuestros anhelos pudieran convertirse en realidad? ¿Y qué nos atreveríamos a emprender si fuéramos libres de obrar a nuestra guisa? Tal vez descubriríamos que hemos estado deambulando, involuntariamente, en torno a una encrucijada. Nuestros temores reprimidos a la indigencia, sobre los que descansaba nuestra disciplina puritana, están a punto de atraparnos. Nos recuerdan la inutilidad de los muchos pretextos a los que solemos recurrir cuando postergamos la decisión de llevar una vida más plena. En definitiva, todos ellos emanan de un pretexto central: no podemos darnos el lujo de tener como meta la plenitud de la vida.

Sea como fuere, mientras prevaleciera la pobreza, la decisión no era urgente. Malthus y Ricardo ya habían decretado, desde largo tiempo atrás, la ley de hierro de los salarios, la cual aseguraba que la indigencia no podía desaparecer de la sociedad, pues la población se veía obligada a ejercer presión para obtener el suministro de alimentos. Solo recientemente, William Graham Sumner, el profeta de Yale, postuló que “la pobreza no era sino la supervivencia de la naturaleza en la sociedad”. Todavía confiaba en la opinión de los economistas que creían que la abstinencia de los ricos y el hambre de los pobres constituían las fuentes de la acumulación de capital, y que solo la explotación del trabajo impuesta por las leyes de la competencia podría aliviar la escasez de capital. Aun Karl Marx, a quien una saludable sospecha de la doctrina malthusiana debería haber protegido del mito de la ineludible pobreza, cayó en el engaño por el espectáculo de la destitución masiva hasta el punto de aceptar algún sustituto de la ley de hierro de los salarios. A partir de Menger, la teoría neoclásica definió la economía como la distribución de medios escasos, una definición aparentemente tranquilizadora.

En rigor, tales matices sardónicos –similares a los utópicos– nos llevarán hasta el borde mismo de ese ámbito psicológico y casi metafísico en el que el análisis científico está destinado a alcanzar sus límites. ¿Son los bienes definidos como escasos o cabe decir que la escasez universal puede demostrarse empíricamente? De no ser así, ¿es posible que las consideraciones filosóficas contribuyan a la solución de los problemas económicos? Tal vez parezca un

tanto forzado analizar seriamente el impacto de la obra de Galbraith en el público y aún más, invocar el fantasma de Aristóteles para entablar un diálogo espectral entre los dos autores sobre los aspectos morales de la economía.

Pero no es ese mi cometido. Antes bien, sostenemos que el interés suscitado por el libro de Galbraith se debe mucho menos a su importancia para la teoría económica, o incluso para la política económica, que a ciertas implicaciones morales y filosóficas más amplias del problema planteado por él. Ello se verá con mayor claridad –al menos así lo espero– a partir del análisis de la visión crítica propuesta por Aristóteles hace unos veinticinco siglos. Su categórico desacuerdo con las opiniones de Solón acerca de la opulencia, formuladas dos centurias y media antes, constituye un pasaje clásico del Libro I de la *Política*. Un tema que retomaremos más adelante.

No es en absoluto mi intención establecer un paralelismo pedante entre los enfoques de Aristóteles y Galbraith a las preguntas aquí propuestas. Dicho intento sería totalmente anacrónico y descabellado por cuanto las tecnologías de sus respectivas épocas no pueden ser más disímiles. Por lo demás, las observaciones de Galbraith sobre un sistema de mercado no regulado se refieren a una organización económica inexistente en los tiempos de Aristóteles.

No obstante, los argumentos de Aristóteles y Galbraith son formalmente comparables, pues al ser el propósito de ambos la *crítica económica*, dan por sentada una visión de la sociedad a la cual contribuye la economía y, asimismo, una visión de los *deseos y necesidades humanos* que vincula la economía con la sociedad. Galbraith parte del pleno empleo como el criterio de la sociedad industrial moderna, y sus críticas a *nuestro sistema de mercado no regulado* culminan con la acusación de que este distorsiona el orden de los deseos y necesidades. El concepto de sociedad de *Aristóteles*, más amplio y, por tanto, más básico, es el de una *comunidad* capaz de generar, finalmente, *la buena vida*, vale decir, capaz de satisfacer mucho más que los requerimientos de la simple existencia animal. Tal es el marco de su crítica al intercambio comercial en el Libro I de la *Política*. A primera vista, las analogías parecen un tanto vagas. Sin embargo, la comparación puede ser útil siempre y cuando no se la fuerce ni se la subestime indebidamente.

Examinemos ahora el argumento de Galbraith. Según postula el autor, una sociedad industrial ofrece pleno (o casi pleno) empleo. Para Galbraith, se trata de una norma político-moral de un orden fundamental. La distinción entre la norma y el hecho se elimina en nombre de la presunta aceptación general de la norma en nuestra época. Es evidente la analogía entre el concepto de aceptación general y los pseudoaxiomas empíricos de Rousseau, quien proclamó que la sociedad debe su existencia a algún tipo de *contrato social libremente pactado entre individuos* que viven en estado de naturaleza, o de Hobbes –en un sentido opuesto–, quien declaró que la sociedad consistía en *individuos libres, ansiosos de devorarse unos a otros*. De acuerdo con Galbraith, el postulado de

pleno empleo rige, a la vez, la organización de la producción y la distribución en nuestra sociedad moderna. La producción debe mantenerse a un nivel máximo a fin de evitar la caída del empleo. En consecuencia, la distribución implica ejercer una presión continua en el consumidor, cuya finalidad es estimular sus deseos y necesidades correspondientes, de modo que estos se satisfagan con los bienes producidos a un precio que permite equilibrar el mercado. Ello se consigue cuando los deseos y necesidades se ajustan, eventualmente, a las exigencias del pleno empleo. Tal es, en lo esencial, la crítica de Galbraith al sistema de mercado no regulado.

La filosofía económica de Aristóteles dependía del concepto de comunidad humana y criticaba el incipiente intercambio comercial por considerarlo contrario a la “buena vida”. La comunidad (*koinonia*) y la buena vida (*eu zen*) son los pilares del teorema. La *koinonia* –cualquiera que sea– constituye la esencia del grupo humano en sus aspectos positivos. La comunidad se mantiene en virtud de un tipo de buena voluntad (*philia*) que caracteriza la relación entre sus miembros. Cada *koinonia* tiene su *philia* que se expresa en un comportamiento recíproco, lo cual conlleva compartir tanto los productos necesarios para la vida cuanto las responsabilidades y cargas inherentes, vale decir, hacer las cosas “por turno”. Los deseos y necesidades naturales del hombre representan la “buena vida” (*eu zen*), o sea, la manera como los miembros de una comunidad buscan una vida plena más allá de las exigencias básicas de la vida (*zen*) animal. La crítica de Aristóteles estaba dirigida a lo que él denominó *kapéliké*: el intercambio comercial con fines de lucro. El filósofo usa el término *kapéliké* de un modo bastante peculiar. Desde antiguo, toda ciudad-estado (*polis*) contaba con una plaza del mercado (*agora*) donde solo se vendían al menudeo alimentos frescos, cocidos o sin cocer. No existía la venta al por mayor, ni el crédito, ni el arbitraje. Tampoco se conocía el concepto de un mecanismo de oferta-demanda-precio ni la institución que lo representaba. El *kapelos*, un humilde buhonero, era menospreciado por dos razones. En primer lugar, porque compraba barato y vendía caro; en segundo lugar, porque, pese a todo, seguía siendo pobre. Sin embargo, a mediados del siglo IV se estaban enriqueciendo con el comercio ciudadanos respetables y de buena posición económica. A Aristóteles el hecho le parecía antinatural, casi escandaloso e indigno de la aprobación social. En una palabra, no era sino buhonerismo en gran escala. Esta forma antinatural de comercio que trascendía la autarquía, como lo denunció Aristóteles, emanaba del impulso por ganar dinero sumado a la distorsión del concepto de buena vida, el cual se había desviado de las gratificantes actividades públicas al ansia de bienes materiales (tener cada vez más toda clase de cosas). De esto se sigue que, bajo la influencia de una *escala de valores utilitaria*, el *ansia de dinero es ilimitada*.

La *Oración fúnebre* de Pericles constituye el epítome de la buena vida de Aristóteles. Aun cien años más tarde, la jornada normal del ciudadano ate-

niense reflejaba las innumerables actividades en las que participaba: jurados, puestos y cargos ocupados por turno, solicitud de votos, campañas electorales, presentación de mociones en la legislatura, participación en procesiones festivas, asistencia a los juegos nacionales y a los espectáculos teatrales que duraban todo el día, además de las transacciones de negocios, los convenios profesionales y los debates en calles y plazas, a menudo resplandecientes debido a la noble belleza de los edificios públicos; en suma, un sinnúmero de actividades cívicas, realizadas por el entusiasmo de las campañas militares y la emoción provocada por el arte de remar en las competencias navales.

Desde el punto de vista lógico, Galbraith eliminó la base misma del análisis económico, tal vez sin estar plenamente consciente de ello. Al poner la producción bajo el postulado del pleno empleo, desconectó el motor de la maquinaria analítica, puesto que, en un sistema de mercado, la *producción y la distribución* son funciones de la demanda. De ese modo, destruyó el concepto de deseos y necesidades humanas tal como fue concebido en el análisis del mercado. Sin embargo, no existe otra definición de los deseos y necesidades en el ámbito de la teoría económica.

En cuanto a Aristóteles, en ausencia de un sistema de mercados, nuestro análisis de los deseos y necesidades no estaba a su alcance. La correlación entre oferta y demanda es ajena al pensamiento y a la literatura griegos. Si bien abundan las referencias a los recursos y a las exigencias, se desconoce su relación a través de los precios. Cuando se producían cambios de equivalencias (tasas fijas), sabemos –por uno o dos casos registrados– que los cambios ocurrían *como si* el mecanismo del mercado hubiera entrado en acción. De hecho, aún no se había instituido ningún mercado formador de precios, y las equivalencias fueron modificadas por el mismo procedimiento constitucional con el que se habían establecido en un principio.

Aristóteles ignoró, pues, el análisis del mercado porque no lo conocía. Galbraith lo ignora porque el postulado de pleno empleo gobierna la producción y, en consecuencia, se rompe este vínculo directo entre la producción y los deseos y necesidades expresados en el mercado, a menos de incluir la acción inversa y permitir que la producción determine los deseos y necesidades del consumidor.

Estamos ahora en condiciones de comparar la manera en que Aristóteles y Galbraith presentan el concepto de *buena vida* como la clave de sus respectivos problemas. El análisis de Aristóteles parece ser el más riguroso de los dos. Si es así, aplicaremos sus percepciones críticas para perfeccionar las fórmulas de Galbraith.

Aristóteles –como Galbraith– comienza con un ataque al “buen juicio convencional”. Solón –cuya economía era, a la sazón, más antigua que la de Adam Smith respecto de nuestra época– había justificado las cosas tal como son declamando en un poema: “Pero de la riquezas ningún límite se le ha fijado al

hombre”. *Plutos*, la traducción griega de “riquezas”, significa también tesoro, herencia, objetos de valor y el *vaygu’a* de los trobriandeses. Aristóteles rechaza con desdén la noción de deseos y necesidades humanas ilimitados. Según él, las riquezas verdaderas no son sino *chremata*, “los productos indispensables para la subsistencia”. Ni el hogar ni la *polis* (la ciudad-estado) requieren cantidades ilimitadas de ellos. Los productos básicos que Aristóteles tenía en mente eran los granos, el aceite y los metales comunes. No se hace referencia a deseos individuales abstractos, sino a *deseos definidos culturalmente*, tal como los conciben la antropología y la psicología modernas, lo cual implica la existencia de *normas concretamente establecidas*. ¿Recuerda el lector que Hobbes ridiculizaba la “libertad del asno salvaje” cuya vida discurre, solitaria, en el desierto? Aristóteles cita a Homero para describir al hombre no político como alguien “sin clan, sin ley, sin corazón”. “Está claro entonces que, por naturaleza, la polis es también anterior al individuo... El hombre incapaz de ingresar en la comunidad, pues es tan autosuficiente que no necesita hacerlo, no forma parte de la *polis*, de modo que debe ser, o bien un animal inferior, o bien un dios”, dice nuestro filósofo.

En la lógica de Aristóteles, los medios están siempre limitados por los fines; las herramientas que sirven a un determinado propósito están limitadas por ese propósito. De ahí que podía concluir que la introducción del dinero y la ganancia monetaria deben desestabilizar el concepto de buena vida y reducirlo a ítems utilitarios. Si el dinero es un fin en sí mismo, entonces el deseo desmedido de dinero no está limitado por un fin concreto. Y cuando se lo acepta como el medio para adquirir cada vez más cosas placenteras, la noción de la buena vida se pervierte. Mientras que el comercio es originalmente “natural” pues contribuye solo a la subsistencia, con la aparición del lucro surge un intercambio comercial cuya finalidad no es la subsistencia, *sino el dinero como un fin en sí mismo*.

Se ha pensado con frecuencia que Aristóteles era ciego con respecto a la monetización en desarrollo y a las fuerzas que impulsaban al intercambio comercial. Indudablemente, no veía en qué medida ello podría favorecer al bien común y, por consiguiente, no tuvo reparo alguno en rechazar el comercialismo. Sin embargo, es erróneo suponer que su actitud era fútil. Su comprensión de las limitaciones de la economía contemporánea demostró ser un factor crucial en la historia de la cultura de la *polis* durante centurias, y no fue refutada sino confirmada por el helenismo, arraigado en la tradición de la buena vida de la *polis*. Sus principales soportes eran las magistraturas, el consejo de ciudadanos (*boulé*), la asamblea general (*ecclesia*), los jurados, el sufragio democrático, el sistema de apoyo público, el gimnasio y el teatro.

Tal vez sean las inquietantes implicaciones de la filosofía de la buena vida las que convirtieron *La sociedad opulenta* de Galbraith en un éxito editorial, apuntalado de un modo semiconsciente por los rápidos cambios acaecidos hoy en la escena cultural del mundo.

Nuestro tema se esclarecerá, sin duda, *si retomamos la argumentación de Galbraith luego de haber entrenado nuestra vista en el panorama aristotélico*. ¿Qué es la buena vida en una sociedad industrial? Cuando se rompe el motor, no es suficiente ajustar la palanca de cambios o las luces de estacionamiento. El trabajo del intelectual y del experto consiste en volver a investigar la situación teórica, no en racionalizar promesas tranquilizadoras pero improcedentes. En suma, implica *plantear cuestiones morales y filosóficas*.

Hay que tomar en cuenta tres consideraciones cardinales.

En primer término, nuestra cultura emplea una tecnología basada en la *eficiencia*, infinitamente más compleja que la de Grecia en el siglo IV. En segundo término, la *tendencia totalitaria o conformista* inherente a la tecnología de la producción y la comunicación masivas convierte la libertad en una cuestión propia de la buena vida. En tercer término, la *importancia del dinero* para la *eficiencia* y la *libertad* constituye el avance intelectual decisivo después de Aristóteles. Hoy vemos con claridad que de todos los sistemas simbólicos –la lengua, la escritura, los pesos y medidas, etcétera–, el menos comprendido ha sido el sistema y el mecanismo del dinero, el cual es indispensable en ambos polos del problema: la eficiencia y la libertad. Ello generalmente se reconoce en lo concerniente a la libertad de consumo, es decir, a la libre elección del individuo, pero también es posible que cobre una importancia similar como *vehículo de las finanzas* en la sociedad en su conjunto. La relación de la producción con las otras esferas vitales de la sociedad humana que han sido deprivadas puede depender de las finanzas para canalizar los medios económicos al cultivo de las esferas de la educación, el gobierno, la defensa, la salud y las comunicaciones, el turismo y las investigaciones, el arte y el gusto, la naturaleza y la privacidad.

El programa de la libertad:

I. El registro de la *producción* y las *finanzas* representa *un problema mayor de la ciencia de la economía*. El costo de la libertad puede tomar dos formas muy diferentes: en los bienes materiales y los servicios requeridos por nuestras necesidades humanas y libertarias; en la *disminución de la eficiencia* dentro del proceso económico.

La destitución de la eficiencia como el único principio guía es inevitable en una sociedad libre. La eficiencia solo es aceptable cuando compite con otros objetivos, valores e ideales.

II. El razonamiento no debe detenerse aquí. También habría que pensar en transferir la libertad al campo industrial mismo. La exigencia estriba en extender el ámbito de la libertad del campo político y puramente intelectual a la vida cotidiana.

a. La extensión de los principios de la objeción de conciencia es válida no solo para los pacifistas convencidos en tiempos de guerra. En cualquier lugar en que se utiliza la compulsión o semicompulsión tal como se lo hace en el campo de la industria, esto es, con su disciplina y dirección unificadas en la producción tecnológica, y donde es vital uniformar una mínima eficiencia, se deben reconocer entonces los principios libertarios del “caso difícil”. Quienes se desvían de la norma han de contar con una segunda mejor opción de buena fe, no como un subterfugio para la victimización, sino como un nicho protegido que ofrece una alternativa genuina. Si solo una de mil personas utilizara este recurso, la sociedad en su conjunto se beneficiaría enormemente por la atmósfera de libertad así instituida.

b. La extensión del habeas corpus a la industria permitirá la constitucionalización de los derechos sindicales confiriendo máxima libertad industrial a la persona del trabajador, la cual es efectiva contra la misma corporación cuando ya se han agotado otras medidas correctivas. También es menester contar con la total protección de los tribunales para defenderse de los abusos del poder empresarial de carácter representativo.

c. La incorporación en los contratos laborales de las necesidades diferenciales de los individuos con respecto a la libertad discrecional; por ejemplo, los días libres con compensación o sin ella, o bien compensados con servicios adicionales fuera del horario laboral. Tal reconocimiento por parte de los empleadores y sindicatos daría un estatus indispensable a la necesidad misma de libertad en la vida del individuo.

d. El tratar de adaptar la tecnología a las necesidades humanas mediante una mínima pérdida de eficiencia ocasionada por la instauración de la libertad en la industria.

e. La extensión de las áreas de libre mercado desde el gobierno, la empresa y el sindicato a los estratos sociales dedicados a la educación, la defensa, la medicina y las actividades artísticas.

Recientemente se ha formulado la siguiente pregunta:

¿Por qué competir en términos de eficiencia con los nuevos países que carecen, sobre todo, de la opulencia material alcanzada en Occidente? ¿Por qué no instituir, en cambio, la buena vida como el objetivo de una cultura nueva y más humana?

La Colección Lecturas de economía social tiene como objetivo difundir investigaciones científicas destacadas, predominantemente teóricas, clásicas o que actualizan el campo de las búsquedas de otra economía.

La colección busca compartir una visión crítica de los procesos y teorías que pretenden autonomizar la esfera económica como mecanismo sin sujeto y reducir la naturaleza humana al *homo economicus* y sus motivaciones al utilitarismo.

Hoy es evidente lo que Karl Polanyi anticipaba en contraposición al liberalismo económico: globalizar la economía como una economía de mercado es una utopía e intentar hacerlo es autodestructivo.

En los escritos seleccionados en este volumen, por primera vez disponibles en castellano, Polanyi aborda, además, una cuestión más amplia: la tensión entre modernidad democrática y economía. Tensión que actualiza el neoliberalismo con su afirmación fatalista de que la sociedad de mercado no solo es deseable, sino inevitable. El pensamiento de Polanyi alienta la idea de que la sociedad se defenderá construyendo otra economía, *con* mercado y no *de* mercado, reforzando las relaciones de reciprocidad y de redistribución y desmercantilizando el trabajo y la naturaleza

Para tal propósito, se requiere recuperar la relación entre ética, economía y política. A ello contribuyen sus escritos con una actualidad asombrosa.

Su obra está abierta a desarrollos diversos, en diálogo con teorías y cosmovisiones actuales y es extraordinariamente fértil para pensar críticamente en momentos de gran incertidumbre.

Universidad Nacional
de General Sarmiento 

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

