

ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO SOBRE EL DON COMO CAMINO NECESARIO DE LA ECONOMÍA REFLEXIONES A LA LUZ DE *GAUDIUM ET SPES* 35

Alejandro C. Llorente
Pontificia Universidad Católica Argentina
alejandro_llorente@uca.edu.ar

Abstract:

Gaudium et spes 35 nos invita a poner la economía al servicio del desarrollo integral del hombre subordinando la técnica a la ética. A la luz de este texto conciliar y ayudados por la reflexión contemporánea sobre el don, critico ciertas tesis simplificadoras que están presentes tanto la teoría como en la práctica de la economía actual. A la luz de la antropología católica, estos reduccionismos económicos esconden una manera de concebir al hombre que obstaculiza su auténtico desarrollo.

Gaudium et spes 35 invite us to foster full human development by subordinating having to being and technology to ethics. In the light of this council text and helped by the present reflection about gift I criticize some simplistic economical thesis seen both in theory and practice of today's economy. According to our catholic anthropology these economical reductionisms hide a way of conceiving man that impedes his authentic development.

“Nos podríamos preguntar si el movimiento de la economía moderna no esconde la pretensión de terminar con los dioses, con el don y con la deuda. Si reducir todo a la cuestión de lo cuantificable no apunta a desterrar la idea de «lo que no tiene precio». Si no existe una búsqueda velada de un estado de inocencia material en el cual no hay falta ni pecado, don ni perdón...”. (Marcel Hénaff, *El precio de la verdad*)

Introducción

Nuestras economías –en muchos aspectos– se han convertido en lugar de ejercicio de un poder abusivo y de una violencia disimulada, un ámbito impersonal y anónimo que favorece la disociación de la persona de sí misma y de los otros. Debido a una cierta manera de entender al hombre y a los bienes materiales, a menudo se termina convirtiendo al otro de la transacción en un objeto subordinado a los propios intereses económicos. Si la economía se regula sólo por un uso de la razón que margina de los intercambios todo lo que no sea buscar un beneficio económico, el hombre se reduce al rango de cosa (materia) y de medio (instrumento). La cuestión del “valor” muta en la del “precio”. De esta manera las relaciones económicas, un modo de actividad humana, pervierten la fundamental dignidad del hombre. Por ello, siguiendo la inspiración de *Gaudium et spes* 35, urge volver a pensar a partir de una razón integradora,

sapiencial, que pueda articular las cuestiones del sentido con las cuestiones de la eficacia, los fines con los medios, el desarrollo de las personas con el desarrollo económico.

Es necesario pensar los intercambios económicos como fenómenos multidimensionales, complejos, integrados en horizontes de sentido más amplios. Las transacciones económicas son una manera de vincular personas. En la huella de *Gaudium et spes* 35, habrá que discernir esos vínculos para establecer en qué medida promueven la vocación integral del hombre. Hoy asistimos a la difusión de un cierto modo de concebir la economía que excluye cualquier consideración que no provenga de una cierta concepción instrumental, utilitarista y materialista de la razón. Asimismo, pretende hacer de su propio discurso el eje rector de otros ámbitos de la vida: la parte intenta erigirse en criterio del todo.

¿Son las transacciones económicas el reino del puro interés? ¿Hay algún espacio para la gratuidad? Para muchos, la lógica del interés y la lógica de la gratuidad son antagónicas e irreductibles. Aún más, corresponden a ámbitos separados como el mercado y la familia. A lo sumo, si se acepta introducir valores en el mercado, será siempre en función del mismo. En esta visión el valor de la honestidad, por citar sólo un ejemplo, no será nunca un altar del sacrificio del propio interés. Al contrario, es lo que permite su libre despliegue. La ética se convierte en mero accesorio: la esencia del proceso económico permanece inalterada.

Si la economía no es únicamente el lugar del puro interés, es necesario pensar si hay lugar en ella para la gratuidad y cómo articular ambas dimensiones. Para esta tarea hay que liberar ambas cuestiones (gratuidad e interés) de aquello que no les permite dialogar: ciertos modos puros, incontaminados y antagónicos de concebirlas. El don puede ser atravesado por un “cierto interés”, sin poner en riesgo su carácter específicamente gratuito; la economía puede ser atravesada por una “cierta gratuidad” respetando su naturaleza interesada. Según mi entender, existe un modo de comprender las transacciones económicas que, sin absolutizar el aspecto del interés y del beneficio económico, puede integrar algo de lo gratuito. El binomio “interés-gratuidad” se relaciona respectivamente con la doble dimensión material-espiritual del hombre. El desafío es articular sabiendo que la integración nunca será plena.

Procederé de la siguiente manera. Comenzaré exponiendo el aporte de *Gaudium et spes* 35 y su articulación con el capítulo tercero de la Constitución pastoral para ver de qué manera el texto provoca y orienta en la reflexión (I). Luego haré un breve recorrido sobre cinco aspectos fundamentales que caracterizan el pensamiento del don. La selección de los mismos la hice como contrapunto de algunas características de la relación económica tales como equivalencia, impersonalidad, etc. (II). En un tercer momento, analizaré algunas facetas de lo que denomino el “anti-don”, centrado en la figura del *homo oeconomicus*. El anti-don es una manera cerrada e individualista de concebir al hombre y su actividad: excluye toda posibilidad de gratuidad. Esta sólo será posible si se parte de una antropología abierta y relacional (III). Finalmente, propondré un modo de pensar la acción económica que permita integrar aspectos que van más allá del puro y simple interés (IV).

I. El texto en el contexto

Como se sabe, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se divide en dos grandes partes: la primera de carácter más doctrinal: “La Iglesia y la vocación del hombre”; la segunda de carácter más pastoral: “Algunos problemas más urgentes”. Si la primera parte sienta las bases doctrinales, la segunda trata algunas cuestiones particulares que los padres conciliares consideraron relevantes. Los temas que trata la primera parte dan cuenta –en cierto modo– de la razón del interés de la Iglesia por el mundo.¹

En el centro de las consideraciones doctrinales se encuentra la dignidad de la persona humana individual y socialmente considerada (capítulos 1 y 2). La mirada sobre el “ser” del hombre en su doble dimensión individual y social culmina cristológicamente (cf. *Gaudium et spes* 22; 45). Asimismo, pone los fundamentos para pensar la actividad humana (capítulo 3), ya que el obrar expresa y acrecienta al hombre en su humanidad.²

El capítulo tercero, “La actividad humana en el mundo”, abarca los números 33 a 39. Estos se pueden dividir en tres. A) El número 33 pone la pregunta fundamental que regirá el resto del capítulo: ¿Cuál es el sentido y el valor de la actividad humana? B) Los números 34 al 36 tratarán de la actividad humana en sí misma. Esta tiene un valor que le compete como tal (34), está ordenada al hombre (35) y goza de una autonomía heterónoma, relacional o abierta (36). C) Finalmente, los números 37 al 39 versarán sobre la actividad humana al servicio del Reino. Aunque el estigma del pecado marca la actividad del hombre (37), ésta está llamada a perfeccionarse en el misterio pascual (38). No obstante, es importante no confundir progreso temporal con crecimiento del Reino, aunque el progreso interese en gran medida al Reino (39).³

Para poder abordar el número 35 es necesario entender la preocupación que subyace en el capítulo tercero. El avance de la técnica permite que el hombre obtenga por sus propias manos lo que antes le venía dado o simplemente no existía. Dado que el hombre se dignifica a través de su actuación, es pertinente preguntarse cómo usar el poder técnico del que dispone y hacia dónde orientar el esfuerzo por el progreso. Dentro de esta preocupación el número 34 dejará sentado que –como tal– el mejoramiento de las condiciones de vida forma parte del designio divino.⁴

El número 35 pone al hombre como origen y fin de la actividad humana. Esta centralidad del hombre se funda en la consideración de la acción humana en su doble carácter transitivo (técnico) e intransitivo (ético). La actuación humana integralmente considerada no es neutra: el hombre mediante su actuación transforma las cosas y se perfecciona. En este número, el cuño antropológico de la actividad humana se trata desde dos puntos de vista. Por una parte, se afirma la prioridad del ser sobre el tener: “*Magis valet homo propter id quod est quam propter id quod habet*”. Por otra, la de la ética sobre la técnica: “*Pariter, omnia quae homines, ad maiorem iustitiam, ampliorem fraternitatem, humanioremque ordinationem in socialibus necessitudinibus obtinendam agunt, plus quam progressus technici valent*”. Por consiguiente, la norma central que rige la consideración de toda la actividad humana es que ésta permita al hombre como individuo y miembro de la sociedad cultivar y realizar su íntegra vocación. Este principio antropológico es el criterio central de juicio del valor de las distintas realizaciones humanas (cf. *Gaudium et spes* 36).⁵

II. Aportes desde la reflexión contemporánea del don

En este punto destaco algunos de los aspectos más salientes del pensamiento del don provenientes principalmente de la reflexión filosófica, sin excluir la sociología y la teología. El desarrollo no se organizará a partir de los saberes mencionados, sino a partir de algunos aspectos que considero importantes en función de este trabajo. Aunque no dejo de tener en cuenta los debates suscitados en torno a la reflexión sobre el don, especialmente en el ámbito filosófico y sociológico, no entro en ellos. No obstante, la caracterización que hago del don mostrará mi posición al lector interiorizado en los mismos.⁶

Como señala Chiara Fumagalli:

“El lenguaje corriente indica habitualmente por “don” el gesto por el cual una persona transmite un bien a otra sin reclamar nada a cambio. Sin embargo, se señala universalmente que a un don sucede normalmente el intercambio de otro don, el «contra-don», aparentemente no debido –del mismo modo que el don anterior– pero entendido por los actores como la respuesta apropiada a éste. Así, una simetría diferida nace de una asimetría inicial; de allí provienen numerosas relaciones que estructuran nuestras comunidades sociales”.⁷

Aunque expresiones como “contra-don” y “simetría” necesiten ser aclaradas ya que se pueden prestar a malentendidos, este primer acercamiento a la comprensión del don que propone la autora plantea algunos interrogantes. Si el don significa –en el uso habitual– el traspaso gratuito de un bien de una persona a otra, emerge inmediatamente la pregunta sobre el motivo (¿por qué?) y el propósito (¿para qué?) de dicha transferencia.

Lo que resta de este punto se concentrará en torno a cinco rasgos presentes en la reflexión sobre el don: a) objetivo: transmite un bien real, aunque éste no coincida necesariamente con un objeto (cosa); b) excesivo: excede la búsqueda de equivalencia en la relación; c) deudor: no se agota en el intercambio porque siempre queda un resto imposible de saldar; d) relacional: gesta vínculos que promueven el encuentro entre personas; e) subjetivo: reconoce al otro como sujeto, gestando su alteridad y su carácter inapropiable (libre).⁸

El carácter “objetivo” del don

Tanto Heidegger como Marion y Derrida han intentado con distinto resultado garantizar la presencia del don separándolo de una ontología concentrada en el objeto: el don se encuentra propiamente en esta no coincidencia o hiato respecto de aquél. Estos autores temen que la gratuidad sea absorbida y metamorfoseada por la cuestión del interés, dado que para ellos el tipo de relación que se establece a través de la circulación de los objetos es siempre estratégica. En este tipo de vínculo el *partner* de la relación ejerce un rol que define su estatuto ontológico: su identidad es su rol. Asimismo, los roles se definen en función de los objetos y centran la relación en el primado de los mismos: la identidad se concentra en el rol y éste en los objetos.

No obstante, siempre y cuando se hagan algunas precisiones, opino que la mediación del objeto es, aún a pesar de los riesgos, positiva y necesaria. El don no se identifica con el objeto pero es mediado por él. Cuando se compra un objeto para regalar, el objeto entra en cierto modo en una relación estratégica e interesada: la compra. No obstante, ese tipo de relación es transfigurada por el destino que se le dará al mismo: el regalo. La relación instituida al comprar ese objeto no se basa en su posesión ni en su uso. Por tanto, lo que decide que un objeto sea un don no es su valor económico (uso o cambio) ni su valor estético, sino su pertenencia a un orden distinto de relación no finalizada a la producción, uso o consumo. Al contrario, estos aspectos económicos están orientados al aspecto relacional. Aún pudiendo ser un objeto, el ser del don no es el ser del objeto.⁹

Si el don se reduce a la simple presencia del objeto, su valor dependería de la producción y de las expectativas de uso y de cambio que se proyectan sobre el mismo. Si el don excede la mera objetualidad, el ser y el valor del objeto se transfiguran. En ciertas formas de entender la relación económica el valor de uso concentra la mirada en el objeto, haciendo irrelevante la identidad de los protagonistas de la transacción: es lo mismo un conocido que un desconocido. En la relación de don los sujetos no son indiferentes: el valor del don tiende a coincidir con el valor afectivo del lazo, más que con el valor material del objeto. Lo que decide la verdad del don es el lazo con el otro que ese don simboliza.

Sin embargo, la vida cotidiana suele ser un donar, recibir e intercambiar dones. ¿Cómo librar el intercambio de una deriva hacia la lógica económica? Hay dos aspectos que custodian el intercambio de dones de una desviación hacia un puro interés económico. Por una parte, la praxis simbólica garantiza la identificación ontológica del don con el objeto y sitúa el don en los términos de reconocimiento de un lazo que trasciende al objeto donado. El objeto “anuncia” algo que se ubica más allá de la mera objetualidad. Se encuentra simbolizado de una manera más profunda por el acontecimiento del don.¹⁰

Por otra, la liberación del parentesco con lo útil de las cuestiones del retorno y la circularidad, según el cual el “único” móvil de cada retorno sería un cálculo egoísta. Esta manera de pensar equipara interés y utilidad forzando al don a ubicarse en el registro del más absoluto desinterés. Sin llegar a ese extremo, se puede decir que la experiencia del don se encuentra “entre” el interés utilitarista y el absoluto desinterés del sacrificio. No se puede negar que cuando alguien dona prevé y desea un retorno bajo la forma de gratitud o refuerzo del lazo (social). Esperar una devolución no significa hacer de ella el móvil del don. Una cosa es el interés por el otro, por el vínculo que se pueda gestar, y otra bien distinta el interés ligado a lo útil como móvil y fin del obrar. La donación está al servicio de los sujetos de la relación.¹¹

El carácter “excesivo” del don

Lo propio de la economía es la equivalencia. El modelo de reciprocidad que caracteriza las relaciones económicas se basa en una contabilidad de retorno. Se trata de un modelo que pretende el equilibrio. El retorno es simbolizado por una unidad de cambio –la moneda– que busca emparejar las cuentas cerrando el círculo. No obstante, se debe tener en cuenta que la reciprocidad modelada sobre el equilibrio del sustituto económico es imposible: nunca se puede lograr un perfecto equilibrio de cuentas.

Lo propio del don es trascender, desbordar la equivalencia. Cuando la reciprocidad se piensa no ya como equilibrio sino como plus, se la puede concebir ligada a un retorno sin condición. El valor que pone en juego el don es irrecuperable en el orden económico. Dado que el móvil del obrar oblativo es “el otro”, es decir un sujeto, la reciprocidad se desliga de la medida económica del objeto. El don postula un tipo de reciprocidad que no decae en el retorno mercantil o en el afán de estricta equivalencia.¹²

Si el don se interpretase dentro del paradigma del intercambio comercial, se reduciría a un débito de tipo económico postulando una devolución de igual valor para dejar saldadas las cuentas. Sin embargo, en el caso del don, si se decidiera devolver o contra-donar sólo se devolvería un objeto: nunca el don que no tiene precio. El don comporta una lógica de “más” que no significa un “menos” para el donante. Su naturaleza no se ubica en el rango de la “pérdida”, como si fuera un objeto que al entregarse ya no se posee más. La pérdida no afecta ni al donante ni al beneficiario. El donante incrementa su valor de ser, confirmándose más allá de la mera subsistencia empírica. El beneficiario no pierde su libertad; al contrario, tiene la posibilidad concreta de actualizarla. Esto se debe a que el don instaura otro tipo de deuda en la cual el beneficiario, aún reconociéndose deudor, sabe que su deuda no se cancela.¹³

Podría suceder que el carácter permanente de cualquier deuda ligada al ser (deuda de existir) se haga insoportable y se convierta en motivo de angustia. Empero, si la deuda se entiende y resuelve bien, no es constrictión sino invitación a ser dando a su vez. El don no se constituye por una dinámica de degradación, sino por una dinámica de expansión: más se entrega, menos se

pierde. La relación de don reconoce la propia medida ontológica en el incremento de ser, no en su mera persistencia.

El carácter “deudor” del don

El carácter excesivo del don se puede convertir en una carga difícil y hasta imposible de llevar. Por ende no es raro que se pretenda cancelar el débito por la reducción del don a lo cuantificable. La mercantilización del vínculo intenta saldar el débito para volver la cuenta a cero. De esta manera se recuperaría el equilibrio a través de una reciprocidad cuya simetría es total y aparentemente inocua. Dado que este intento descansa sobre el fondo de una ilusión, la simetría absoluta es imposible, se trata de salir de la posición de deudor donando más de lo que se recibió: “si te doy más de lo que recibí, tú eres el que tiene una deuda conmigo”. Uno de los *partners* (beneficiario) busca una posición de ventaja en la asimetría.

Como las figuras se intercambian, el nuevo deudor, antes donante, intenta revertir su deuda. De este modo, se instaura un ir y volver interminable a través del constante movimiento de don y contra-don. En definitiva, lo que secretamente anima este tipo de reciprocidad es el ansia frustrada de simetría. Si la simetría perfecta no se logra, siempre habrá uno que aventajará al otro. Por tanto, cada uno buscará salir de la posición asimétrica desventajosa.¹⁴ Esta modalidad se halla presente en el don agonístico en el que la circulación de bienes está competitivamente ligada a su progresiva fastuosidad.

Estos intentos de cancelación se yerguen sobre el trasfondo de una imposible distancia de trasponer y revelan una errónea resolución de la cuestión. No obstante, el querer dar más a su turno muestra, por la vía negativa, la borrosa percepción que lo que se ha recibido es impagable, no ya cuantitativa sino cualitativamente. El don, en cuanto don del otro, no pertenece a la categoría de lo igualable (¿algo lo es?): sólo el exceso puede custodiar el exceso. Si la reciprocidad tiende al equilibrio se verá sometida al paradigma económico: las únicas relaciones posibles serán las que den cuenta de este tipo de simetría.

Es posible hablar de reciprocidad asimétrica en todos los vínculos que no estén sólo medidos por una regla objetiva (precio) y cuyos sujetos no estén únicamente equiparados en los roles (comprador-vendedor). Es decir, hay relaciones de reciprocidad que están más allá de toda objetivación, cálculo o medida común. Las relaciones intersubjetivas, aquellas que comprometen el ser más hondo de la persona (familiares, de amistad, etc.), son relaciones recíprocas que se basan en la insuperable asimetría de los *partners*.¹⁵

El carácter “relacional” del don

Una de las críticas en sede filosófica que se hace a la presentación del don en “*Essai sur le don*” de Marcel Mauss es que concentra la mirada en el “qué” (don) y no en los “quiénes” de la relación (sujetos). Esta explicación tautológica, necesaria y debida del don no da cuenta del carácter heterogéneo del otro (*autrui*).¹⁶ En el centro del móvil de la gratuidad se halla el otro: el valor del don reside en aquél a quien se dona. El don está signado por la cuestión del interés, en el sentido de “estar entre” los otros (*inter-esse*), gestando la relación. El interés no se actúa únicamente en vista de un retorno, sino también en función de una responsabilidad por el otro.¹⁷

La dinámica del don auténtico gesta un tipo de libertad que no es incondicionada, equidistante o indiferente: ya está originariamente afectada por el don que se le ofrece. El don se puede aceptar o rechazar, pero siempre sobre la base de un hecho que ya se ha producido: el rechazo es la confirmación por la vía negativa de este evento. El beneficiario es libre respecto de su acogida,

pero no respecto del mismo acontecimiento del don. El rechazo o la aceptación son formas de reconocimiento necesarias. Así dicho, queda la impresión de que el don es una realidad que se impone.

Sin embargo, el verdadero don libera la libertad dándole un espacio: la vincula sin negarla.¹⁸ La libertad no es neutra porque no lo es su inicio: ni donante ni beneficiario donan y reciben por nada. El “por” y “para” algo, motivo y fin del don, es lo que cualifica las libertades implicadas. El don verdadero apunta a suscitar la respuesta desde una intencionalidad oblativa que se dirige al otro por él mismo. Se distingue del falso don porque no está motivado por una intencionalidad interesada que se dirige al otro en función del propio interés. El falso don jamás dona la libertad al otro.¹⁹

Pero la libertad no caracteriza sólo al destinatario del don, sino también al donante: éste sólo puede donar libre y gratuitamente. No obstante, como en el caso del beneficiario mencionado más arriba, la libertad también es condicionada. No se dona arbitrariamente, no se dona de manera irrelevante, por el simple hecho de donar. Se dona por y para algo, un motivo y un fin que de alguna manera son razones que dan cuenta del donar. El amor, en tanto cuidado del otro por el otro, afecta positivamente la libertad del donante y la expande en un incremento de su ser.²⁰

La verdad del don se halla en el acrecentamiento del ser de los *partners* a través de la relación que se instaura. La circulación del don gesta una relación de reconocimiento recíproco que supera la mera funcionalidad del rol. El vínculo va más allá del “otro en cuanto otro”, si por “otro” entendemos una alteridad genérica o vaga. Se dirige a un “quién”, a un “tú” inserto en una trama de relaciones con rostro y biografía. El amor es factor de particularidad, una suerte de cincel que esculpe el rostro del otro. La dinámica del don busca suscitar la reciprocidad: se dona para dar tiempo y espacio a una relación, para posibilitarla y, llegado el caso, profundizarla.²¹

El carácter “subjetivo” del don

Por carácter subjetivo entiendo la capacidad intrínseca que posee el don no ya de generar alteridad, sino “tuidad”. Con este neologismo quiero señalar que el don no sólo gesta al otro en cuanto otro, es decir al otro en su “mera” alteridad, sino también al otro en cuanto “tú”. Esto es, al otro con un rostro concreto, inscripto en una historia y en su más radical particularidad. Lo más otro que tiene el otro, lo más irreductible, no es su alteridad o su ser “otro”, sino su tuidad o su ser “tú”. El tipo de vínculo recíproco que gesta el don se dirige a esta magnífica obra de acrecentar el ser en su inimitable e inapropiable particularidad.²²

Cuando las relaciones sociales se reducen al horizonte de lo idéntico no sólo no se acoge la diferencia, sino también se la aprisiona en una inmanencia que ejerce un dominio violento. Del mismo modo, la relación interpretada sólo desde el régimen económico incrementa el valor de lo idéntico, instrumentaliza y ejerce violencia respecto de la diferencia. El otro es subsumido en la utilidad individual.

Acoger la diferencia del otro como don no es mera pasividad, como si el otro imprimiese un sello en mí. Lo inapropiable del otro, su misterio, es una realidad dinámica, tanto como lo inapropiable que me constituye. Al entrar en comunión se producen una serie de transformaciones sinérgicas que alcanzan de diverso modo a sendas unicidades y al vínculo que las une. Si acoger es sólo pasividad, el don dejaría de ser redundante: quien recibe no podría jamás donar a su vez a quien le ha donado. Acoger significa recibir, asumir, incorporar y recrear desde sí.²³

La medida del don no se encuentra en la abundancia, sino en el deseo del otro. El donante tiene sed del otro, lo busca incesantemente, percibe su ausencia. Donar no es un accidente del bien respecto de su esencia, sino su misma bondad. El carácter bondadoso del bien es donar: a través del don percibimos lo propio del bien, su bondad. Donar es encontrar al otro poniendo en juego el ser de los *partners* de este encuentro. El acontecimiento del don revela la bondad del bien y la radical intimidad con el otro. El bien es “para” el ser porque su misma esencia consiste en donar el ser. El don manifiesta la bondad del bien porque gesta el ser. Esto sería imposible en una antropología clausurada en lo fáctico e incapaz de trascender al sujeto en su manifestación empírica.

Esta donación del ser adviene por una parte mediante el reconocimiento y, por otra, mediante el mantenimiento y acrecentamiento en el ser. Por medio del don se reconoce al otro en su ser “otro” sin objetivación ni juego de roles. El don no se dirige al otro por “lo que es”, sino porque “es” y para que “sea”. Asimismo, por medio del don se mantiene al otro en su ser, no sólo en su estar sino en su bien-estar (grados en el nivel biológico de la existencia) y se aumenta su ser en el nivel individual, colectivo e intergeneracional.²⁴

El don “impuro”, una herida en el corazón de la simetría

Los aspectos que he destacado del pensamiento del don se pueden resumir en las siguientes afirmaciones: el don no se identifica con un objeto, aunque se transmite mediante él; comporta un interés por la relación que no se identifica con la lógica interesada del *do ut des*; su reciprocidad es redundante: supera los estrechos límites de la equivalencia; instauro un tipo de deuda que es invitación a dar a su vez; se interesa por la libre relación de los participantes; apunta a un incremento del ser de los mismos a través de la promoción de su irreplicable subjetividad.²⁵

En las antípodas de esta caracterización se encuentran quienes entienden que las transacciones económicas se agotan en los objetos de intercambio y en el precio fijado: la operación queda completamente cerrada una vez pagado el precio por el bien (servicio) recibido. Si algo queda abierto en la misma es la memoria satisfecha del propio interés. Cualquier nueva búsqueda de satisfacción estará desgajada de lo anterior: las nuevas condiciones serán el único criterio para que una nueva operación sea posible. De esta manera las operaciones son como átomos ligados de manera única y extrínseca por la perspectiva del propio beneficio. Este modo de concebir los intercambios presenta a la libertad sólo como marco que permite el libre desarrollo de las operaciones y el libre ejercicio del rol. No está en función de acrecentar el ser de los involucrados; no existe una historia de la libertad que permita ligar biográficamente la sucesión de actos inconexos.

No obstante, también es verdad que la descripción dice –al menos en parte– la naturaleza de las transacciones económicas. Las relaciones de mercado son así. Si son así, ¿dónde reside el problema? El problema no está en reconocer que los intercambios son interesados, impersonales y regidos por criterios cuantitativos, sino en su pretensión de totalidad. Ellos son así, pero no únicamente así. En otras palabras, esa caracterización no agota todo lo que se pueda decir sobre ellos. Quitada la pretensión de exhaustividad, es necesario abordar las relaciones económicas desde una mirada más amplia y compleja. ¿No se puede decir que en la relación de intercambio hay algo “objetivo” que trasciende la medida de valor económico? ¿Es el precio la equiparación perfecta que agota la transacción?

Si la transacción no se agota en el precio establecido, entonces se emparenta con un cierto carácter excesivo y deudor. Si bien en la relación económica la deuda tiende a equilibrarse so pena de ruptura del vínculo, el exceso y la deuda atentan contra la noción de balance, eso no impide pensar la relación económica más en la línea de equilibrios inestables que en la de ecuaciones cerradas. Si la relación queda en cierto modo abierta, habrá que preguntarse si esa apertura no es el lugar por donde se puede filtrar otro modo de pensar el interés, es decir como interés relacional o recíproco (*inter-esse*).

Entre las notas que destaco sobre el pensamiento del don, el binomio “trascendente-deudor” corresponde a un tipo de pensamiento abierto: una herida en el centro de cualquier pretensión de equivalencia perfecta. Se trata de una concepción caracterizada por lo asimétrico, por lo que está fuera de la medida. El carácter de lo que no se puede devolver ni, por tanto, equivaler empuja a un límite del cual se desprenden dos actitudes: la expulsión o negación de lo asimétrico o su asunción en una lógica de dar a su vez lo recibido multiplicando el don.

Para escapar al problema que presenta lo asimétrico, algunos intentan separar las cuestiones: asimetría y simetría pertenecen a universos inconexos. De este modo se evitan riesgos de contaminación. Ciertas maneras “puristas” de pensar, tanto la problemática de la gratuidad como la del interés, obedecen a esto. Su pretensión de separar totalmente, el don no es la economía y viceversa, obedece finalmente a lo mismo: escapar de los problemas que plantea la paradoja de vincular lo que parece fuera de toda medida común o proporción.²⁶

Otros intentan expulsar la idea de asimetría reafirmando la ilusión de una perfecta simetría. Toda deuda implica una cierta asimetría entre acreedor y deudor, pero no siempre ésta es soportable. La atracción de lo Uno suele traducirse en pretensión de uniformidad y en negación de cualquier “resto”. Se trata, en fin de cuentas, de un pensamiento saldado que no tolera fugas. El temor que provoca lo asimétrico, lo sin proporción o medida común, puede desembocar en lo mismo que teme: el miedo a lo imposible termina consagrándolo.

La búsqueda de normalizar la asimetría convirtiéndola en simetría se verifica de dos maneras aparentemente opuestas. Por una parte, el pensamiento filosófico del “puro don” hace de la asimetría algo tan sublime que termina esfumándola: no es encarnada, no pertenece al modo humano de donar. Lo asimétrico es tan elevado e inalcanzable que deviene in-diferente y, por tanto, inexistente: lo que “no es diferente” termina consagrandó la irrelevancia de “lo que da igual”. Por otra, el pensamiento economicista del “puro interés” pretende reducir toda asimetría a simetría. Este modo de ver las cosas no procede por exceso, sino por defecto. El problema se termina cuando se lo simetriza, se lo devuelve a la medida, se lo proporciona igualándolo a través de magnitudes cuantificables e intercambiables. Sin embargo, ambas maneras inducen a la indiferencia: una por exceso de separación (sacralización del don), otra por exceso de unión (fusión de lo asimétrico en lo simétrico).

Es verdad, el concepto de don gratuito alude en principio a un gesto sin retorno, unilateral, incluso anónimo, que excede la medida y no se puede inscribir en una lógica de equivalencia. Pero esto no debe entenderse de una manera absoluta. La asimetría originaria que caracteriza la noción de don no obsta para reconocer asimismo la dependencia que instaura. El don no se da en vano, sino “por” y “para” algo. La dependencia es en cierta manera una exigencia de retorno. ¿Cómo? ¿A quién? ¿Cuándo? ¿Por qué? La clave se encuentra en entender qué tipo de devolución postula cada donación y de qué manera compromete la libertad entre donante y beneficiario.²⁷

La hipótesis del “puro don” plantea el problema acerca de cómo pagar lo impagable. ¿Qué sentido tiene un don que está en la inalcanzable trascendencia de un designio incomprensible o de una voluntad caprichosa? Un don irracional genera una deuda que no interesa devolver. La irracionalidad (incomprensibilidad; arbitrariedad) es una distancia imposible de recorrer. El don concebido de esa manera es su misma negación: la absoluta distancia se torna la “no distancia”, una invitación a no transitarla.

Viceversa, si nos situamos en la hipótesis del “puro interés” la pretensión de cancelar totalmente la deuda oculta su misma imposibilidad: la deuda nunca podrá ser totalmente pagada. ¿No oculta la obsesión por no deber nada a nadie, tan presente en las culturas de mayor desarrollo económico, la angustia por deberlo todo? Tanto el dinero como los bienes que representa son realidades atravesadas por la subjetividad, el transcurso del tiempo y lo simbólico. En esta perspectiva la transacción nunca quedará cerrada, aún si se comercian objetos materialmente iguales. La igualdad material deja de ser tal, cuando está mediada por las experiencias de los sujetos que intercambian. Sobre el trasfondo de esta imposibilidad, la economía necesita igualmente cuantificar y reducir a medida común: poner criterios de referencia que hagan posible la transacción.

Cabría entonces preguntarse si se puede pasar de la imposibilidad absoluta a una más relativa; si reconociendo que siempre hay algo que no se puede devolver, no obstante hay algo que sí puede ser devuelto. Admitir esta instancia de “no retorno” al origen no significa negar todo retorno. Para poder transformar este sesgo paralizante en invitación movilizadora, el pensamiento del don necesita una cierta simetría y el del interés una cierta asimetría, es decir cada uno necesita moverse en dirección del otro.

La simetría significa poner en el don la posibilidad de devolver (entregar) algo de lo recibido, sea hacia atrás (beneficiario → donante) sea hacia adelante [beneficiario (donante) → otros beneficiarios]. También significa poner en la economía la imposibilidad de devolver todo, constituyendo esta imposibilidad una posibilidad de abrir la relación económica a otro nivel de sentido. Siendo en cierto sentido todos deudores, los bienes del mercado se transferirán generando vínculos que van más allá del limitado campo de los criterios económicos. Pensar el don y el interés desde la perspectiva de una gratuidad mezclada con el interés o de un interés mezclado con la gratuidad libera ambas cuestiones de los problemas mencionados. La deuda necesita ser rescatada de su pretensión de equivalencia: devolver lo que ha sido recibido en idénticas proporciones y condiciones; el don necesita ser salvado de su pureza irrelevante: sacralizar de tal modo lo gratuito que se lo escinde irremediabilmente de la realidad humana.

De este modo, lo gratuito conlleva dentro de su carga significativa el interés y viceversa. Empero, no se trata de cualquier interés ni de cualquier gratuidad, sino del interés recíproco y de la gratuidad interesada. En esta visión el don y la deuda se encuentran en un estado de asimetría simétrica en un movimiento que no se cancela nunca. La asimetría circula y se balancea entre donante y deudor: el deudor de ayer es el donante de hoy y viceversa. Su equilibrio –nunca plenamente logrado– no es otra cosa que la reciprocidad que se instaura.²⁸

III. La lógica del “anti-don” o el puro interés

Denomino lógica del “anti-don” a una manera de entender (nivel teórico-epistemológico) y de hacer economía (nivel práctico-cotidiano) que excluye toda posibilidad de gratuidad. Esto es, pensar y vivir las transacciones como si se agotaran en los objetos (cosas) que se intercambian; buscar la equivalencia en las mismas a través de medios de intercambio que permitan homologar los bienes y dejar saldada la operación; no aspirar a establecer ningún otro vínculo que el

estrictamente económico; agotar al otro de la transacción en su rol comercial (vendedor, comprador, proveedor, cliente, etc.) y no tener con él más responsabilidad que lo acordado en la transacción.

Focalizaré la lógica del anti-don en la figura del *homo oeconomicus* cuya existencia se encuentra repartida entre los libros y la práctica cotidiana. Cabe destacar que algún lector podría hallar que el uso de esta imagen es parcial y carga demasiado las tintas en algunos aspectos. Esto se debe a los cambios que se dan entre la “criatura” que sólo habita en la tinta de los libros y la que cobra vida en la realidad diaria. Por eso, cada vez que caracterizo al “hombre económico” no estoy sólo pensando en sus rasgos teóricos o librescos, sino también en la forma que adquiere en la vida de los mercados.

Ante ciertas conductas del mundo de las transacciones, cabe preguntarse si las mismas son espontáneas o si obedecen a alguna suerte de “adoctrinamiento” universitario o post-universitario. Probablemente la respuesta se halle entre ambas opciones: entre saber y vida cotidiana hay una mutua interacción e influencia. Las doctrinas que se enseñan parten de lo que se vive en la realidad y también la modelan. Al tiempo que intentan hacer comprensible eso que llamamos “mundo”, lo transforman. De este modo se ejerce una suerte de doble causalidad recursiva: un mismo hecho puede ser causa según un aspecto y efecto según otro.²⁹

Además, hay que considerar que el hombre es fundamentalmente un ser “hermenéutico”. La vida, el mundo y él mismo constituyen un exceso de sentido (misterio). El tránsito histórico de la ciencia se inscribe dentro de ese gran esfuerzo por entender y explicar el sentido de su existencia. Dentro de este contexto, todo saber es provisional: la búsqueda de saber es un *in fieri* permanente. Pero también el hombre es un ser “histórico”. Su esfuerzo no se puede desgajar de los problemas y dramas de su tiempo, de sus ilusiones y aspiraciones, de la reacción ante sus temores pasados, presentes o futuros. Esto hace que el saber sea no sólo provisional, sino también situado. Por tanto, si se quiere interpretar el pensamiento de una época y sus teorías, habrá que tener en cuenta que los móviles y los fines no son siempre el puro interés científico. La ciencia económica no escapa a estos hechos.

Todo pensamiento se inscribe en el seno de una cultura y no es inmune a ella. La cultura es el conjunto de asunciones compartidas por el grupo –tácitas o explícitas– respecto de la vida, la muerte, la trascendencia, el tiempo, el espacio, el hombre, los vínculos, etc. A través de sus instituciones, expresa la experiencia común del grupo que se ha ido forjando con el tiempo. Este tejido común de valores, instituciones, modos de vinculación, etc., es la experiencia vital, lo que sirve al grupo para vivir y habitar humanamente este mundo. Es lo que da sentido al comportamiento individual y social. Este conjunto institucionalizado de experiencias y creencias condiciona las maneras de percibir, los patrones de pensamiento e influye en los objetivos individuales y sociales, las estrategias de vida y los modos de operar.³⁰

El contenido de este punto se divide en dos. Por una parte, trataré algunas cuestiones de epistemología con especial acento en la cuestión de la economía como *value-free* o *Wertfrei* que se condensan en una manera de entender al *homo oeconomicus*. Por otra parte, arriesgaré una posible interpretación sobre el punto primero. La hipótesis de base es que la figura del *homo oeconomicus* no se explica sólo por una necesidad de método, sino también por una cosmovisión (imagen del mundo y del hombre) o presupuesto poco explicitado. ¿No expresa esta figura una pretensión prometeica de reducir, simplificar, cerrar y –en definitiva– controlar el misterio? ¿No estamos ante la vieja tentación de Babel de reducir todo a una sola lengua? ¿No es este un gigante con pies de barro que acapara por miedo a perder(se) y opera sobre la base de una

desconfianza desesperante? ¿No tiene relación este hombre sin esperanza con la desacralización del occidente desarrollado? ¿No estamos tal vez ante una forma velada de ateísmo práctico?

En lo que sigue procederé del siguiente modo. Primero, trataré la problemática del hombre económico en la ciencia económica: ésta es una de las cristalizaciones del proceso de la modernidad. Luego, abordaré la problemática del hombre económico desde una perspectiva bíblica. La modernidad es, en ciertos aspectos, la reedición actualizada de las mismas tentaciones del origen.

1) Cuestiones epistemológicas

a) *El fenómeno de la modernidad*

La modernidad se ha caracterizado, entre otras cosas, por una búsqueda de objetividad a través del método. La atención se desplaza de los contenidos (fines) a las cuestiones de forma, tales como los procedimientos, las reglas y los métodos de constitución del saber.³¹ La ruptura con la filosofía práctica aristotélica se explica por el llamado “proyecto de la modernidad” caracterizado como universal, autónomo y pluralista. La experiencia negativa del recurso a una religión, tradición o autoridad determinadas llevó a tratar de fundar la filosofía moral sobre razones accesibles, compartibles y válidas para todos, con prescindencia de cualquier identidad particular. El desarrollo de la ciencia y de la técnica fue dotando al individuo de un poder que antes no tenía. Aparece el sujeto autónomo y desvinculado de los lazos sociales, naturales o históricos, absolutamente libre en la definición de la propia identidad.³²

Se gestará un tipo de individuo que algunos denominan “sujeto utilitario”. La metáfora que lo caracteriza procede de un doble movimiento: el progresivo eclipse de la causalidad final (tal como la concebían Aristóteles y Santo Tomás) y el rol creciente de la causalidad eficiente con la consecuente deriva al pragmatismo. El criterio normativo de esta figura es la naturaleza humana de hecho, actual, tal como ella es. El objetivo es la consecución de aquellos bienes que satisfacen sus deseos. El ideal al cual tender se confunde con un tipo de sujeto movido por sus pasiones en orden a la conservación y afirmación de sí mismo. Este sujeto es la imagen viviente de un cambio de coordenadas. Ahora los bienes asociados a la felicidad están subordinados al régimen deseante de un tipo de persona cuyo instrumento eficaz es una libertad vinculada con otros objetos. La función que antes ejercían las inclinaciones naturales ahora la ejercen los deseos del sujeto. Lo que antes estaba ligado de un modo, ahora se liga de otro.³³

Las transformaciones que se operan en la modernidad son múltiples y abarcan distintos ámbitos. Se trata de un fenómeno complejo que puede ser visto desde distintos ángulos. El despertar de la ciencia económica también forma parte de este acontecimiento. Hay rasgos comunes que funcionan como ejes o coordenadas que atraviesan todos los campos. Esto explica los vínculos que existen entre el emergente capitalismo y el pensamiento de ciertas figuras emblemáticas. Peter Koslowski señala que entre algunos postulados kantianos y el individualismo económico, que propugna la ideología liberal del mercado competitivo, existe un estrecho correlato.

“El problema del individualismo económico es el siguiente: Dadas unas ciertas limitaciones, ¿qué debo hacer para alcanzar óptimamente mis fines, logrando los demás simultáneamente los suyos? El problema ético es, ¿qué debo querer? ¿Cuáles son las preferencias razonables? La respuesta del individualismo ético está en *La crítica de la Razón Práctica* de Kant, quien puede ser considerado como el fundador de la ética filosófica correspondiente a una economía del mercado: «Obra de tal

modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Esta ética corresponde a las características estructurales del capitalismo: individualismo, autonomía y universalidad. Como en el caso de una economía cataláctica, no se dirige a un fin sino a la mediación entre metas formales e individuales. Procura proporcionar un criterio con el que se pueda determinar si unos fines individuales son compatibles o no con los de los demás. Si los fines individuales pasan esta prueba, se plantea otra cuestión: la de la posibilidad de coexistencia real de los mismos en el campo económico. A la ética kantiana se le podría objetar lo mismo que al criterio de Pareto. Ésta tampoco es capaz de proporcionar una respuesta al problema básico de la filosofía práctica: ¿Qué debemos hacer? El imperativo categórico es más un criterio de rechazo negativo que un procedimiento para la selección de fines. No se puede vivir sin valores que guíen la elección entre los cursos alternativos de acción. Aquí aparecen las limitaciones del pensamiento orientado metódicamente a normas”.³⁴

Esta deriva de los fines a los métodos tuvo consecuencias en diversos ámbitos. En la primera mitad del siglo XX la economía, la política y la sociología dominan el campo de la praxis. Substituyen a la filosofía práctica provocando la pérdida de su específica racionalidad práctica. Se hace la distinción entre “hechos” y “valores”. No se puede tener respecto del valor aquél conocimiento cierto que posee la ciencia cuando estudia los hechos y los explica mediante leyes. Para Max Weber las ciencias sociales son avalorativas: deben permanecer neutras respecto de los valores.³⁵

La concepción de la economía como una ciencia de hechos (*facts*) desgajada de la cuestión de los valores (*Wertfrei, value-free*) significó –entre otras cosas– el reemplazo de la racionalidad práctica por la teórica en el sentido que les daba Aristóteles. El proceso comienza más veladamente en Adam Smith y se manifiesta claramente en Nassau Senior y en John Cairnes. Este último considera que la economía es una ciencia positiva abstracta y deductiva. Senior y Cairnes se ubican en los albores de la teoría neoclásica y la revolución marginalista.³⁶

El paradigma de pensamiento que adopta la teoría neoclásica del mercado competitivo se representa un mundo estático, cerrado y determinista, abordado desde métodos propios de las ciencias naturales, físicas o biológicas. Esta teoría tiene en mente una sociedad formada por individuos libres que persiguen sus propios fines. Las acciones de estos sujetos se coordinan y ajustan por medio de sus respuestas a las señales enviadas por los precios formados en el mercado. Esta coordinación conduce al equilibrio general.³⁷

El tratamiento mecanicista de la economía llevó a postular un modelo antropológico (*homo oeconomicus*) enclavado en el propio interés, “único y necesario” móvil de la acción económica. El *homo oeconomicus*, como sucede con los modelos que las ciencias construyen para explicar los hechos, es una abstracción que reduce y fija el objeto, simplificando la realidad. Uno de los problemas principales de la transposición de métodos es que llevó a considerar a la economía como un sistema cerrado, a la manera de una física hoy superada. Los problemas de método y de modelo antropológico del modelo neoclásico descansan finalmente en la cosmovisión de fondo.³⁸

Se podría decir, *mutatis mutandi*, que este modelo incurre en una suerte de “falacia naturalista”. Partiendo de un dato real –¿quién puede negar que el propio interés es el móvil de gran parte de los procesos económicos?– se pretende agotar toda explicación posible. No sólo se trata del propio interés, sino del interés concebido de manera egoísta y materialista. Si esta es la única respuesta posible al móvil de la acción, entonces la economía retorna –pero de un modo muy

distinto— a su carácter prescriptivo. Si no existe otro nivel que el descriptivo, éste se convierte en necesario. Si la economía sólo puede ser así, entonces “debe ser” siempre así. El plano ético (deber ser del Ideal) desaparece para dejar lugar al plano fáctico (deber ser de la necesidad). Como la ley de la gravedad, los hechos se imponen como un dato necesario.³⁹

Hausman y McPherson advierten sobre la consideración en la economía contemporánea del *homo oeconomicus* como *homo rationalis*. La racionalidad utilitaria que los economistas adoptan puede no ser compatible con la conducta moral y no proveer un marco satisfactorio para discutir el carácter, las causas y las consecuencias de dicha conducta.⁴⁰ Aunque no se puede esperar de los economistas una teoría general sobre la acción humana, éstos no deberían encogerse de hombros ante las dificultades que resultan de articular comportamiento moral y racionalidad económica.⁴¹

La ortodoxia responde a las críticas aduciendo que no ignora el carácter abstracto del *homo oeconomicus* y que se acude al mismo sólo con fines metodológicos. Sin embargo, cuando se identifica al *homo oeconomicus* con todo el hombre y se olvida que es sólo un paréntesis metodológico útil para explicar sólo ciertos aspectos, el reconocimiento de la ortodoxia se queda en una mera declaración de principios. Si el paradigma sigue vigente, pese a la oposición que encuentra dentro y fuera de la ciencia económica, habrá que preguntarse si de alguna manera ese discurso no es funcional a un cierto imaginario del poder.⁴²

Del carácter inevitablemente instrumental de la naturaleza humana en tanto finita y carente, se pasó al carácter metódicamente instrumental para explicar las motivaciones del hombre en cuanto operante. Lo racional es perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás. Lo que no entra dentro de esa maximización es irracional. De esta manera, la razón instrumental se convirtió en principio hermenéutico único para explicar la decisión humana. La cuestión, según Amartya Sen, es saber si los seres humanos se mueven por una pluralidad de motivaciones o exclusivamente por egoísmo.⁴³

Si se concibe la identidad del individuo abstrayéndola de sus relaciones con los demás, será inevitable que el egoísmo domine la escena. En el razonamiento del sujeto los demás están presentes sólo en calidad de medios que facilitan o dificultan (impiden) la consecución de los fines que se propone: el contenido de los mismos está centrado en la utilidad y satisfacción que le brindan. Es imposible pensar —dentro de esta estructura— que pueda haber lugar para el altruismo, es decir que también se considere como fin de la acción el bienestar o malestar de los otros. El egoísmo necesario para una conducta mercantil óptima emerge como parte de la misma estructura de la actividad intencionada.⁴⁴

La imagen del hombre egoísta, individualista y materialista, es ciertamente real: los hechos que corroboran su existencia no están en discusión. Lo que se debate es el alcance de los mismos y las condiciones que impiden otra alternativa al sujeto que los performa. La pregunta por el *homo oeconomicus*, más allá de si explica satisfactoriamente o no la decisión económica, es si dice todas las posibilidades del hombre en el ámbito de la economía. Si esto fuera así, habría que decir que, al menos en el campo de las transacciones económicas, el hombre se comporta indefectiblemente según la metáfora del *homo oeconomicus*. Ahora bien, esto elimina toda ética que no sea un tipo de utilitarismo materialista e individualista. La mecánica del comportamiento está establecida y la decisión se limita a este marco fáctico y necesario.⁴⁵

b) Problemas en el origen

El *homo oeconomicus* encarna la clausura del hombre en sí mismo, sus dificultades para trascender y su reducción a la materia. Es un hombre que se presenta herido en su identidad, anónimo, angustiado en un presente sin futuro, ciudadano de lo inmediato, violento depredador y acaparador por temor. Lleva el estigma de una imagen pesimista y desesperanzada del hombre (*homo peccator*) encerrado y atrapado en el propio interés personal.⁴⁶ La economía, uno de sus tantos campos de acción, se convierte en un lugar privado de la amistad, de cualquier tipo de gratuidad, dominado absoluta y exclusivamente por la lógica del propio interés. Una suerte de zona liberada donde se puede –dentro de cierto marco ético y legal como pretenden algunos– liberar la naturaleza competitiva.

Habría que analizar en profundidad qué falló en ese *homo oeconomicus* que vio la luz en la teoría económica acompañado de tantas promesas. ¿Por cual razón dejado a su libertad no promovió el mayor bien posible para sí y para los otros? ¿Habrá sido el contexto y las circunstancias en que operó? ¿Traía consigo incorregibles fallas estructurales que lo condenaban *ab initio* al fracaso? Ciertamente este modelo teórico no tuvo en cuenta las pasiones humanas. La mano visible de sus intereses terminó diluyendo la mano invisible de sus promesas. Por tanto, es imposible tornar a lo que en realidad nunca fue. El estado de inocencia que lo cubrió desde los orígenes en la teoría económica fue sólo apariencia: nunca buscaría el interés de los otros y el interés común animándose a ir más allá de la necesidad de su propia subsistencia. La falla de este modelo epistemológico y antropológico se remonta al origen de la ciencia económica.⁴⁷

Si las críticas no lograron derribar a este gigante con pies de barro, esto podría significar que el *homo oeconomicus* excede el plano del discurso científico para poner en juego otras cuestiones. En mi opinión, se trataría de la pregunta por el sentido del hombre y de su vida a través de la articulación “ser-tener”. Respecto de la cuna que lo vio nacer, sostiene Hugo Mujica:

“La Modernidad, nuestra época, nace cuando el hombre centra su reflexión sobre su propia subjetividad, cuando su reflexión se vuelve su propio reflejo. Subjetividad identificada cada vez más con un yo consciente de sí mismo, un yo frente y enfrentado a todo lo que no sea él. Podríamos inscribir en la partida de nacimiento del hombre moderno, del Sujeto, la definición que Descartes, el padre de la nueva criatura, dio de sí mismo: «pienso, por lo tanto soy». Convicción, certeza o conocimiento de sí, al que llega después de haber dudado de todo, luego de haber hecho de esa duda la relación con todo lo que no es él. Luego de haberse quedado con una única seguridad: él mismo. O, al menos, una parte de sí que en adelante será todo su ser: su yo pensante. En el fondo del hombre, en su última realidad, se encontrará ese mismo hombre pensándose a sí. El hombre, cada hombre y mujer, se dirá a sí mismo quién es: monólogo, reflejo y reflexión... En verdad, creemos, ese fondo de sí, eso último con que se encontró, fue tan sólo lo último de sí, fueron los límites de la razón, no lo límites de su ser, no su ser más que lo que es, su ser más allá de sí. Pero no fue esto lo que creyó, creyó sólo en lo que llegó a razonar. El hombre comenzaba a creer sólo en él... Monólogo, espejo y especulación, reflejo y reflexión... Narciso: la soledad había nacido, era el nuevo fundamento de la humanidad. Siempre el hombre se había sentido solo, pero siempre la soledad había sido un lugar de paso, un desierto purificador, para seguir adelante, para encontrarse con lo que comenzaba más allá de él: su semejante, el mundo o su Dios. Ahora, por vez primera el hombre no iría más allá de sí, ya no sería hijo de nadie, y, sin padre, difícilmente se sentiría hermano de nada y de nadie”.⁴⁸

2) Un intento de interpretación

Como dije, no pocos se preguntan por qué el *homo oeconomicus* detenta tanto poder a pesar de las críticas a la que es sometido. ¿Por qué se defiende una matriz tan estrecha para explicar la decisión? ¿Tendrá que ver con lo que representa para el imaginario de las personas? ¿Qué sucedería si ampliamos esa matriz? ¿Por qué una parcialidad deviene totalidad? ¿Qué es lo que está en juego? Si bien son preguntas que no tienen respuesta fácil, intentaré dar alguna ayudado por la reflexión de otros autores y por mi propia experiencia personal. Dado que la existencia del “hombre económico” no se justifica sólo desde una teoría científica, recurriré a explicaciones complementarias. Si algunos economistas no quieren discutir sus presupuestos ni sus conclusiones, esto podría ser un indicio de que lo que está en juego es algo más que una simple discusión científica. No se trataría únicamente de la certeza empírica de un conjunto de hechos, sino –sobre todo– del marco que los interpreta y les da sentido.

a) *La génesis en el Génesis: el Adán desnudo, simbiótico y babélico*

El “hombre económico” no es una figura exclusiva de la economía: donde la maximización del propio beneficio –del tipo que éste sea– se procure al margen de cualquier otra consideración, emerge este sujeto. Su racionalidad fragmentaria desemboca en un autocentramiento prescindente de cualquier vínculo que no esté en función de sus intereses y proyectos. Autista consumado, reduce la realidad al rango de objeto-cosa destinado a su excluyente satisfacción personal.⁴⁹

El resultado es una reducción patológica de todo a sí mismo: no hay trascendencia hacia el otro o lo otro “en cuanto otros”. Ignorante de la alteridad, sólo puede ver su propia imagen espejada en la idealización omnipotente de su yo. Todo lo que haga, aún los actos más altruistas, estarán comandados por esta lógica. Por tanto, experimenta una seria dificultad para gestar vínculos que le permitan articularse con lo que está fuera de sus deseos frecuentemente anclados en una etapa infantil.⁵⁰

¿Qué cuestiones trae esta figura? Sin pretensión de exhaustividad destaco tres: la identidad (yo), la alteridad (el otro) y la cultura (vinculación simbólica a través del lenguaje). Estas hacen a las identidades y su coherente articulación en función de un proyecto humano. Cada una –a su modo– pone de relieve a su modo la problemática de los vínculos. El desnudo como ocultamiento de sí nos remite a la pregunta (retórica) de Dios: “Adán, ¿dónde estás?”; la borradura del otro nos remite a la pregunta de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?”; el intento de Babel nos remite a la unificación desacralizante del mono-lenguaje.

El Adán desnudo: la degradación de la propia identidad (Gn 3,1-24). La trasgresión adamítica de la prohibición constituye el perenne intento del hombre de apropiarse de sus orígenes: “serán como dioses” (cf. Gn 3,5.22). La cuestión del origen inapropiable lo remite insoslayablemente a la de su deuda. Decir lo indecible, apropiarse de lo inapropiable, cancelar lo incancelable: he aquí la cuestión. La soberbia (*super viam*) es ir por un camino que no es el propio, negando su propia verdad. En este sentido, Adán oculta a Adán su verdadero rostro. Adán pretende lo que no puede: agotar, ser la razón de su propio misterio, apropiarse de lo inapropiable: su origen. De esa manera, develarlo, desnudarlo. Deseando lo que no posee y no podrá jamás poseer –excepto que le sea donado– la falta de Adán inaugura el misterio de la envidia.⁵¹

Apropiarse del origen, eliminarlo, es apurar los acontecimientos, adelantar el tiempo. Para el derecho romano el hijo debía esperar la muerte del padre para acceder a la autonomía jurídica. La filiación legal imponía el hijo depender del derecho del padre hasta el último límite del tiempo en que se operaba la transmisión (la muerte del padre). El hijo seguía siendo hijo hasta

que el padre le transmitía, con su último aliento, sus atributos: ni antes ni después de la hora señalada por el destino. Para tomar el lugar del padre había que respetar el tiempo de la filiación. Constantino definirá el parricidio como el acto por el cual se “precipitan los destinos” (*fata properare*). El parricidio es una autoinvestidura que se apropia del tiempo del padre.⁵²

La falta adamítica es –entre otras cosas– trasgresión del tiempo de la espera. Adán quiere apropiarse de su pasado. En este sentido, se apropia del tiempo transcurrido. Contrariamente a la pulsión que quiere ir derecho a la meta aboliendo el tiempo, la ley supone la inscripción en una temporalidad y en unas mediaciones que fundan lo humano.⁵³ Cuando, saliendo de su verdad (humildad), hace suya la margen exterior de sus propios márgenes, Adán se desborda, trasgrede (excede) los límites de la ley. Aparece la mentira como ocultamiento (velo) de lo que es, poniendo al desnudo lo que él no es.⁵⁴

Adán se encuentra desnudo. Esto es, la representación objetivada (cosificada) de su cuerpo se substituye a la evocación: él es más que cuerpo, es presencia. Es la trágica reducción del deseo al funcionamiento pulsional de sus órganos, del valor al precio, del misterio a la experiencia fáctica, de la alteridad al rol, de la Palabra al discurso científico. Al cubrir la desnudez humana, el pudor revela la verdad de una alteridad originaria e irreductible: el pudor es a la presencia lo que el lenguaje al sentido. Asimismo, es custodio de esa alteridad: invita discretamente a entrar en un proceso de simbolización, a inscribir lo parcial (el gozo, el placer, etc.) en el deseo del reencuentro con la alteridad del otro, con su misterio más hondo.⁵⁵

El pudor es resistencia al develamiento del cuerpo que sería desvío del deseo. Empero, más profundamente todavía, es resistencia a develar lo que habla en el cuerpo: es la marca de un conflicto entre la verdad y la imagen que vemos. Mostrar la desnudez del cuerpo como la totalidad de la persona es una flagrante mentira. La carne desprovista de la presencia provoca la vergüenza: el cuerpo desnudo de Adán es metáfora visible de su mentira. Un mundo sin pudor es un mundo sin fe ni ley, sin Dios ni maestro, librado a una multiplicidad cuyo desorden manifiesta la pérdida de la unidad y el sentido originarios. En este mundo el hombre regresa a la violencia instintiva del animal (¿no decimos que el mercado es la ley de la selva?) o a la violencia anónima de la máquina identificándose con su automatismo pulsional. Una carne sin rostro, sin genealogía, sin palabra, abandonada a la desesperante ceguera del destino.⁵⁶

La figura del mercader que nos presenta la literatura encarna de alguna manera la trasgresión, omnipotencia y desvinculación del Adán desnudo. Ubicado en la intersección de las transacciones e intercambios, cumplía la función de puente entre personas distantes y desconocidas. Entre sus poderes se contaba la posibilidad de equiparar personas, tiempos y espacios distintos; la capacidad ilimitada de traducir reflejada en el poner precio a lo invaluable encerrándolo en el dominio de las transacciones; la facultad de hacer aparecer al otro (productor, comprador) de la transacción a través suyo.

Unía y separaba. Por una parte, al asemejarse al dinero que circulaba por sus manos, funcionaba como intermediario y sustituto uniendo espacios, personas, tiempos e intereses diferentes. Su intermediación –mediante el acopio y venta de mercaderías– constituía una función de representación y de equiparación. Por otra, al vender lo que no había producido y comprar lo que no consumiría, se ubicaba fuera de la *oikonomia* como un “advenedizo”, extranjero y marginal respecto del orden de la ciudad. Poderoso errante, sin ligadura, irrumpía en el orden tradicional y era capaz de engendrar un lazo distinto del vínculo político. Aunque este lazo era privado, estaba más allá del ámbito de la familia. En la medida que encarnaba un deseo no limitado a los fines de la familia y de la ciudad, se convertía en figura de la desproporción que alteraba el orden natural.

Figura cuasi-divina, manejaba el tiempo, algo privativo de los dioses: compraba y vendía en un instante lo que costaba años de trabajo. Podía hacer aparecer y desaparecer en un abrir y cerrar de ojos el fruto de un gran esfuerzo. La reventa (especulativa) lo ponía en el mismo lugar que el préstamo a interés (usura). Para los antiguos el interés era inconcebible, ya que lo único que había transcurrido entre el préstamo y su devolución era el tiempo. Pedir una suma mayor equivalía a apropiarse de ese tiempo transcurrido para venderlo, atribuyéndose algo que sólo correspondía a los dioses. Encarnación de la mala crematística, su imagen se asociaba a su propiedad más valuada: el dinero.

La mala crematística era para Aristóteles una producción (*poiesis*) que no se integraba en ninguna acción (*praxis*) y suscitaba un ilimitado impensable. Hay que tener en cuenta que para el estagirita el mundo es una totalidad cerrada y la realidad un dispositivo rigurosamente homeostático. En la mala crematística, la moneda no era la medida de una necesidad dentro de un orden de fines, sino la medida del deseo de sí misma: lo que era medio se convertía en fin. Su medida era el deseo ilimitado de gozar y de vivir. El deseo desarraigado de los grandes fines de la vida se puede convertir en una espiral centrífuga y devoradora que arrasa todo a su paso. Si los límites no son otros que el deseo mismo, se rompe la reciprocidad. El sujeto se auto-extasía en una complacencia narcisista. Desvinculado de los otros, del otro cósmico y del Otro trascendente, se convierte en razón última de todo.⁵⁷

El Adán simbiótico: el avasallamiento del otro (Gn 4,1-16). Las disputas (envidias, celos) entre hermanos por la cuestión de la primogenitura o de la elección divina (la preferencia puede recaer en el segundo: Abel y Jacob) nos servirá como clave de lectura para ensayar otra aproximación al *homo oeconomicus*. La elección (predilección) despierta lo peor entre los que se sienten excluidos de la misma. Si pensamos en el primogénito, éste concentraba los bienes (subsistencia) y la memoria (existencia) paterna: los restantes hijos quedaban a merced suya. La afirmación de uno (perdurabilidad del padre en la tierra de los vivientes) significa la exclusión de los otros (hijos restantes). Los frutos de esta lógica, en la que no hay lugar para todos, son división, exclusión y envidia.⁵⁸

Frédéric Boyer analiza el episodio de Caín y Abel desde la cuestión de la genealogía. La muerte de Abel altera el orden genealógico tocando un punto que hace a lo esencial, al vínculo entre los hombres. Caín ha matado a un hermano y a un hijo: filiación y fraternidad son las figuras que hacen posible toda comunidad. Como en las películas policiales, la víctima es la que detenta los móviles del crimen: la investigación se arma sobre su memoria. La pregunta reveladora no es “por qué” Caín mató a Abel (cuestión que los comentaristas no pudieron aclarar), sino “qué ha hecho” Caín al matar a Abel.

La rivalidad fraterna apunta al otro hijo ocultando en la violencia y los celos su dignidad de hijo. La muerte de Caín está destinada al padre: la paternidad es el verdadero móvil del crimen (fratricidio → filicidio → parricidio). Lo que es común a los hermanos, aquello en lo cual son establecidos en una relación de unión y de desdoblamiento, es lo que los singulariza y, por tanto, los divide y los opone. Lo que tienen de idéntico es su incompatibilidad. El hermano es para su hermano la imagen del hijo que es y, al mismo tiempo, que no es: no es el único y solo hijo. La fraternidad en este relato será el deseo de ser “uno”, en el sentido del “único” no referenciado. El asesinato es, antes que nada, un rechazo que se vuelve sobre la propia elección. Cada hermano estaba en cierto modo llamado y los lugares no eran intercambiables: la elección tenía sentido para ambos, no para uno solo.

La fraternidad está en las bases de la tradición monoteísta, la cual –en cierto modo– es la que pone el deseo del Uno. Si la muerte original es fratricidio, indica que toda violencia de un hombre contra otro hombre toca el principio mismo de la filiación. Probablemente la redacción de este texto tuvo como fin revelar a los hijos que también son hermanos. El relato me dice “tú no eres el único hijo”. El valor de la elección radica en reconocer en el hermano que no me basto solo, que soy también allí donde él se encuentra y no se encuentra más: lo que has hecho con tu hermano, lo has hecho contigo. Caín no soporta lo que será objeto de la revelación del Primogénito en el NT: se puede ser “hijo único” sin ser el “único hijo”.

El fratricidio es la figura extrema y distorsionada del deseo de ser único. La fraternidad supone asumir la diferencia en el corazón de la genealogía. Los hermanos están llamados a reconocerse como otros para fundar –en el desequilibrio– un futuro común. Se trata de una diferencia que no se iguala jamás. Mi existencia implica la del otro, la del no-yo. La palabra “hermano” abriga al mismo tiempo la rivalidad y el lazo. Es una presencia en el interior del pensamiento del Uno y de su melancolía. Detrás de la muerte del hermano se perfila igualmente la cuestión del incesto, de la confusión de lo mismo. Matar al hermano es, en cierto modo, rechazar el no ser como él, rechazar la diferencia. Caín mata por no haber podido soportar la diferencia entre hermanos. Se pone en juego la cuestión del otro como distinto y la fantasía omnipotente del yo.⁵⁹

El Adán babélico: la clausura del sentido (Gn 11, 1-9). Santiago Kovadloff presenta el episodio de Babel como la pretensión de instaurar una lengua monocorde y acallante de la alteridad. La lengua del país de Senaar reclama un único sentido colectivo, literal, privado de su densidad simbólico-interpretativa, monopólico y condenatorio de toda alteridad. El proyecto de la única lengua representa el deseo de callar la resonancia de lo distinto en la palabra. Deseo de tomar lo inaferrable, de silenciar la Voz que resuena en la articulación de la lengua. Ilusión de agotar el sentido de lo real en la identidad absoluta de significante y significado. El relato de Babel representa el efímero triunfo de lo indiferenciado.

Esto indiferenciado es lo que la Escritura llama “caos”, un “cosmos” aún no discernido. El auténtico discernimiento del mundo consiste en apreciarlo a la luz del enigma del origen que palpita en él. En este sentido, el lenguaje como sentido alberga aquello que lo excede. Es lo opuesto a la literalidad que identifica de manera absoluta *verbum* y *res* expulsando toda analogía. La tentación de lo literal cree que todo es descifrable y por ende reductible. Amante de la homología se resiste a su destino metafórico. Seducida por la equivalencia abriga la intención totalitaria de diluir la singularidad en el todo (“uno”) y, luego, confundir el todo con el “único”. De allí que no resulte extraño que la reedición de Senaar se encuentre allí donde un lenguaje pretenda agotar el sentido de lo real. La antigua tentación se metamorfosea: reaparece como idolatría del segmento con pretensión universal.

El Adán que propone el proyecto babélico busca lo homogéneo, muestra una voluntad concentracionaria e intenta pulverizar la última disonancia: Yahveh. Se resiste a creer que su desvelo por la totalización, su sed del “Uno”, no acaba nunca. Intenta alcanzar al “Único” borrando la singularidad de Dios, su no ser imagen de nadie, su última irreductibilidad y, por ende, su definitiva e inalcanzable alteridad. Sin embargo, la caída de la torre frustra el intento: produce la conversión del doble idéntico en alguien traumáticamente diferenciado. El carácter traumático se muestra allí donde la irreductibilidad del otro se convierte en el eco de su propia inconclusión. El hombre babélico es global, uniforme, sin atributos, acorazado en el monolingüismo y unidimensional en el sentido. Hoy no intenta como antaño menoscabar la singularidad de Dios, sino la de los otros. Del rechazo de la dependencia pasó al rechazo de la interdependencia.⁶⁰

b) El móvil de los móviles: el deseo de vivir

La economía no es únicamente una compleja estructura ligada al cálculo. En tanto racional los medios de subsistencia/existencia, revela el fondo de lo humano. Se trata del hombre y sus desafíos racionalizados en un discurso que articula recursos escasos (limitados o finitos) y necesidades ilimitadas (in-finitas) en función de la supervivencia. Interesante articulación de “eso que no tiene límite”, de la fuerza insaciable y sin rostro del Deseo de vivir, con el límite representado por los otros, la realidad finita de las cosas, yo mismo. Se trata del arte de vivir, de dar un rostro, aunque provisional, a esa fuerza viviente y deseante en nosotros: la construcción de la propia imagen (identidad).⁶¹

Reubicar el discurso económico significa bajar sus pretensiones salvíficas y hacer justicia al sentido del hombre. La economía no puede asegurar lo que sólo puede recibirse como don. Cuando por la vía de asegurar niveles de subsistencia se cree asegurar la totalidad de la existencia, se pulveriza el misterio lo humano. Este querer aferrar lo inaferrable culmina en la degradación instrumental de la existencia. El *homo oeconomicus* representa la caricatura de este intento a través de la degradación de su misterio, la borradura del otro y la instauración de un pensamiento erigido como único sentido para vivir.⁶²

El *homo economicus* es la caricatura de esa fuerza de vivir en tanto encarna la desconfianza y el temor de que la vida no le sea dada, sino quitada. Esto explica su carácter desvinculado y autosuficiente. Teme atravesar ese espacio que lo pone en dependencia de otro; teme su carácter precario y necesitante. Por eso, será seducido por cualquier saber o instrumento (dinero) que ilusoriamente le asegure el control de la existencia. Como igualmente ésta se le escapa, vive en la ansiedad y la angustia que busca calmar consumiendo. Si se deja arrastrar por el temor de vivir, su forma puede ser simbiótica, fusional, devoradora, violenta y excluyente.⁶³

El *homo oeconomicus* encarna “un” intento de resolución del deseo de vivir. A esta manera, ciertamente degradante, hay que oponer otra, la del *homo frater*, cuyo modelo por antonomasia es Cristo. En Él se verifica una lógica generadora de vínculos en la cual la preferencia divina no es una prerrogativa excluyente ni privatizadora de los beneficios. La predilección del “Hijo único” no da lugar a la envidia. En Cristo, la primogenitura concentra los beneficios para distribuirlos entre todos. Es una lógica de servicio incluyente. El “Primogénito” es el lugar donde cada uno tiene la garantía de ser amado y preferido como único. Empero, no hay generación de vínculos sin el riesgo de confiar. La fe invita a creer que existe una dimensión donde la alteridad no es una amenaza para la propia identidad, sino su auténtica posibilidad; un espacio donde el “tú” de la relación no empobrece sino, al contrario, posibilita la emergencia del “yo”.

IV. ¿Gratuidad versus utilidad?

Tanto el hombre como su accionar pueden ser entendidos de una manera más “integrada”. Las dimensiones gratuita y utilitaria no son opuestos condenados a no encontrarse nunca, aunque algunos intenten confinarlas disociándolas en espacios separados e independientes entre sí. Cualquier intento por captar una realidad compleja primero separa sus diversos aspectos. No obstante, una cosa es separar para volver a unir y otra, bien distinta, sólo separar. La primera opción distingue para poder comprender mejor en qué medida se articulan lo particular y lo universal, las partes y el todo: la preocupación se centra en la comprensión del fenómeno como integralidad. La segunda opción distingue las partes que permanecen como totalidades independientes entre sí, agotando cada parte una porción de sentido sin integrarse en una lógica o proyecto más amplios.⁶⁴

Sin embargo, el problema se agrava aún más cuando la parte no descansa en su parcialidad, sino que pretende erigirse como totalidad abarcadora que da sentido y explica las restantes partes. Un ejemplo de esto lo tenemos en la misma ciencia económica. Existen en ella intentos de expansión a otros ámbitos de la vida. La lógica ligada a las cuestiones de subsistencia no se limitó al mercado, sino que intentó permear –al menos en el pensamiento de algunos teóricos– los restantes escenarios.⁶⁵

La división de funciones en nuestras sociedades occidentales no es casual: responde a la evolución, tamaño, complejidad y concentración que las caracteriza. Aunque rescatemos algunos aspectos, no es posible concebir las relaciones tal como lo hacían las sociedades tradicionales. En este sentido, la impersonalidad del mercado es en cierto modo necesaria y sana: permite mantener fuera del circuito de las transacciones dimensiones de la persona que es necesario proteger.⁶⁶

¿Cómo integrar evitando insanas disociaciones y respetando al mismo tiempo la especificidad propia de las partes que se integran? Dado que el *homo oeconomicus* se presenta en las antípodas del *homo donator*, cabe preguntarse si no existe un modo de articular ambas figuras complementando racionalidad económica con otras racionalidades. Esta ardua y difícil tarea requiere redimensionar la imagen del hombre para, desde ella, repensar la acción económica.⁶⁷

El hombre es siempre un “decir”, sea que calle sea que hable, sea que cometa sea que omita. Desde el momento en que viene a la existencia es palabra que intenta articularse en lenguaje con sentido (*logos*). Se trata de traducir su hablar para que sea inteligible y pueda convertirse en un decir. El no actúa sólo para satisfacer necesidades básicas, sino también para vivir su existencia con sentido. Esta ulterior necesidad anima y colorea todo lo que hace, más allá de su grado de conciencia al respecto. No le basta al hombre subsistir (dimensión biológico-material): necesita existir (dimensión cultural-espiritual).⁶⁸

La existencia es la subsistencia finalizada en un sentido. No entender así la actuación humana significa reducirla a una suerte de empirismo pulsional. Por consiguiente, resulta necesario pensar las relaciones económicas de una manera más integrada, es decir más allá de su inmediata facticidad. Para escapar de la trampa de lo fáctico inmediato es necesario captar su naturaleza simbólica. Toda obra humana es una producción de sentido en la que en última instancia se juega el mismo hombre. Este es el horizonte último que permite integrar las restantes problemáticas de la vida, especialmente las ligadas a la eficacia. Por tanto, la economía como asignación eficaz de recursos forma parte de esta producción de sentido. En esta última parte del trabajo abordaré dos temas íntimamente ligados: el hombre como animal simbólico y la acción económica como producción de sentido.⁶⁹

1) El hombre como animal simbólico

No es nuevo que la antropología estudie al hombre como un ser atravesado por la cuestión del sentido. Ser de la palabra, excede la mera articulación de sonidos para convertir los fonemas en lenguaje, es decir articulación de sentido, *logos*. Vive su existencia material y espiritual como constante búsqueda de luz, de desentrañamiento del misterio de un mundo del cual forma parte indisoluble. Percibe el mundo como *cosmos*, algo “más” que simple materia bruta. El lenguaje es uno de los aspectos fundamentales del carácter esencialmente simbólico del hombre. A través de su construcción simbólica el hombre aumenta su percepción, advierte en la realidad una nueva dimensión. El ser humano no puede acercarse a la realidad sino mediante los

símbolos. Por eso, Ernst Cassirer llega a decir que se caracteriza más por ser “animal simbólico” que por su racionalidad.⁷⁰

El carácter simbólico es un rasgo distintivo y exclusivo del hombre. Preguntándose sobre el carácter simbólico de los animales, Joseph Donceel sostiene que para captar un símbolo el animal debe ser capaz de captar un significado. Cita a Max Scheler para quien el animal no tiene “objeto”. La objetivación es la categoría más formal del aspecto lógico del espíritu. Dado que el animal está demasiado sumergido en aquello que responde a sus necesidades orgánicas, no capta ni experimenta las actualidades de la vida como objetos.

Sólo el hombre es capaz de trascender la materialidad de las cosas del mundo que lo circunda y ampliar su campo de significación respecto de la mera satisfacción de necesidades primarias. Esa ruptura, abstracción u objetivación de la cosa le permite relacionarse con ella más allá de un mero vínculo de “consumo-subsistencia”. Sólo el hombre es capaz de conocer la cosa como objeto, es decir como no-yo. Sólo él es capaz de conciencia, de auto-reflexión, de percibirse como un “yo” distinto de las cosas que le rodean. Sólo él es capaz de liberar a las cosas de su carácter de “cosa” e inscribirlas en un horizonte más amplio de comprensión. El lenguaje es en sí mismo interpretación y construcción de sentido. Representa la capacidad de comunicación intencionada, de participación en los contenidos mentales e intencionales de los otros.⁷¹

2) La economía: una producción de sentido

La obsesión por los hechos abrumadoramente simplificados, al margen de toda otra consideración, que se observa en algunos economistas da cuenta de una operación que –más que una real necesidad de método científico– revela una toma de posición ante la realidad. Esta obsesión se agrava por la voluntad de no querer ahondar en los presupuestos que fundan sus posiciones y por no preguntarse si sus racionalizaciones agotan los hechos que reportan. ¿Cómo entender la negativa a revisar los propios presupuestos y darlos por sentados? ¿Estamos ante una claudicación del sentido? Se trata en fin de cuentas de un tipo de pensamiento fundamentalista que deja de lado toda complejidad que afecta el equilibrio del sistema. Los aspectos de la realidad que no dan razón a la teoría jamás se piensan como un posible error en la misma teoría, sino sencillamente como un defecto o falla de aplicación. La realidad compleja de los hechos se subsume en la idealidad simplificadora de los esquemas.

Asimismo, en la vida real de los mercados es común y frecuente observar una especie de empirismo pulsional en los comportamientos: personas que satisfacen sus deseos e impulsos sin preguntarse por el sentido de lo que hacen. Lo peor es que para muchos no hay necesidad de preguntas ulteriores porque sus actos están avalados por un difundido “carácter científico” que – en cierto sentido– otorga racionalidad a toda decisión pulsional al resignificarla como “preferencia”. Tal como nota un estudio de Wolfe y Cowles la elección de los chimpancés guarda mucha semejanza con la racionalidad fines-medios en la cual el hombre –abandonado a su instintividad pulsional– no se pregunta por el sentido de sus decisiones.⁷²

Marshall Sahlins sostiene que tanto las sociedades primitivas como la sociedad burguesa están constituidas simbólicamente. Lo que las distingue entre sí no es su naturaleza simbólica, sino los núcleos de simbolización. En las sociedades primitivas el centro simbólico estaba conformado por las relaciones de parentesco y de religión; en la sociedad burguesa el *locus* determinante de definición cultural de los procesos simbólicos es la economía. Esto significa que el interés práctico por la producción material es ya constitución simbólica. El significado –consciente o no– atribuido a las cosas es lo que subordina la funcionalidad de las mismas a la cultura.

La naturaleza es a la cultura lo que lo constituido es a lo constituyente. Para explicar lo dado, no basta que haya sido dado; tampoco cuando en eso dado se puede descubrir un orden o finalidad propios. Es necesario integrar lo dado en un proyecto humano que lo resignifique. El hecho material asume un nuevo modo de existencia como hecho simbolizado. La acción simbólica es como la acción del tejedor que une los puntos de la lana en un tejido: éste es el que articula los puntos. Se ha difundido entre no pocos economistas la ilusión de que las economías están constituidas pragmáticamente, es decir sólo en función de sus registros materiales. Esta “inocente ignorancia” de otros registros tal vez se deba a la proximidad con el fenómeno: en la cultura occidental la economía es el primer y principal ámbito de construcción simbólica. Esto es, la misma economía es el símbolo: ella determina la estructura de nuestras vidas. La expansión que han adquirido las expresiones materiales de la economía nos puede hacer perder de vista que allí hay “algo más” que materia.⁷³

“[...] la producción capitalista es, tanto como cualquier otro sistema económico, una especificación cultural y no meramente una actividad natural-material; en efecto, por ser el medio de un modo total de vida, es necesariamente la producción de significado simbólico. Sin embargo, debido a que al productor se le presenta como una búsqueda de ganancia pecuniaria, y al consumidor como una adquisición de bienes «útiles», el carácter simbólico básico del proceso pasa inadvertido para sus participantes, y generalmente también para los economistas, en la medida que la estructura significativa de la demanda figura como algo exógeno, «dado» en sus análisis. La diferenciación del valor simbólico es mistificada como la apropiación del valor de cambio. Pero no es suficiente desenmascarar este engaño; desde el punto de vista antropológico, lo importante es que en el sistema burgués no hay por cierto diferencia entre los dos, porque la lógica de la producción es una lógica diferencial de los significados culturales. [...] La producción para la ganancia es la producción de una diferencia simbólicamente significativa; en el caso del mercado de consumo, es la producción de una distinción social apropiada por medio de un contraste concreto en el objeto. Este punto se encuentra implícito en la aparente ambigüedad del término «valor», que puede referirse al precio de algo o al significado de algo (como concepto diferencial de una palabra), o en general a aquello que para la gente es «caro», sea moral o monetariamente”.⁷⁴

Un poco más adelante, continúa diciendo el autor:

“En el capitalismo todo conspira para ocultar el ordenamiento simbólico del sistema, en especial esas teorías académicas de la praxis mediante las cuales nos concebimos a nosotros y al resto del mundo. Una teoría de la praxis basada en intereses pragmáticos y condiciones «objetivas» constituye la forma secundaria de una ilusión cultural [...]”.⁷⁵

El carácter simbólico de los intercambios es común a todas las sociedades. El simbolismo en los intercambios quiere decir que lo que está en juego no es la cosa en sí, sino lo que representa. Reducir los bienes económicos a objetos materiales fuerza la naturaleza de los mismos. Los problemas que presenta el mercado no encontrarán una explicación satisfactoria, si no se amplía la mirada. La provisión de la subsistencia material es algo más que generar recursos para la vida del cuerpo: comporta dimensiones como el ser reconocido, el deseo de vivir y el miedo a la muerte, la tensión entre las fuerzas eróticas y las tanáticas, etc. En un mundo globalizado donde la economía ocupa un lugar dominante, el mercado dejó de ser esa realidad tranquilamente definible por sus propias leyes.⁷⁶

Por tanto, es necesario concebir el mercado de manera compleja, como una dimensión y no como una parte. Las partes coexisten unas con otras; las dimensiones, sin perder lo propio, se interpenetran (como el hombre es materia y espíritu enteramente). Sin este principio antropológico básico de “composición” (el hombre es un compuesto y sus actos también) es difícil entender que no existen actos cuya lógica es la sola utilidad y otros cuya lógica es la sola gratuidad. En mi opinión, esto explica por qué ciertas teorías económicas proponen un modelo antropológico y de decisión racional que tiene en cuenta un solo motivo para la acción: la búsqueda del propio beneficio personal.

La acción humana es compleja: utilidad y gratuidad son dimensiones que atraviesan todos los actos, aunque lo hagan de manera e intensidad distintas. El problema es cómo se las entiende, qué lugar se les da y cómo se las articula. Aunque existen actos más gratuitos y otros más utilitarios, todo acto comporta algo de gratuito y algo de utilitario. No podemos confinar los primeros a la familia o a los amigos y los segundos al mercado. Los actos conjugan distintas dimensiones que usualmente se dan entremezcladas. Estas dan cuenta de la polisemia de la actuación humana.⁷⁷

a) *La importancia de articular*

Tal como destacué, así como el pensamiento del “don puro” termina frecuentemente en la vanificación del don (no-don), la excesiva distancia termina esfumándose y deviniendo una no-distancia, así el pensamiento de la sola utilidad puede convertirse en un pensamiento inútil para promover la dignidad integral del hombre (no-utilidad). La economía no versa sobre una inexorable ley natural (“las cosas son así”), sino sobre una manera construida de vincularnos mediante la provisión de bienes. Pensarla como posibilidad de relación humanamente digna es lo que abre a la posibilidad del don y de la gratuidad.

La búsqueda del “interés propio” es algo inherente al hombre. El problema no está allí, sino en el contenido que se le otorga. En otras palabras, lo que se entiende por “interés propio” y el modo de articularlo o no con otros intereses dependerá fundamentalmente de la comprensión que tenemos del hombre, si es cerrada o abierta, independiente o dependiente, etc. El contenido que demos al concepto de hombre fundará la manera de pensar su actuación.⁷⁸

La concepción de hombre no está aislada: está ligada a la visión general de la vida (cosmovisión). David Hume, corrigiendo opiniones vertidas en el “Tratado de la naturaleza humana”, opinaba que el cambio de orientación del deseo interesado no podía venir desde sí mismo, si se quería producir un bien social. No obstante, el hiato que se produce entre el hombre humeano y el bienestar general de la sociedad proviene de la misma visión humeana de la realidad.⁷⁹

Si la acción interesada indica lo carente y finito, la acción gratuita muestra lo desbordante e infinito en el hombre. El hombre es una conjunción de ambas: necesita comer para crear cultura y necesita crear cultura para comer humanamente. No hay relación de interés que no comporte un cierto *exitus* como no hay relación de don que no conlleve un cierto *redditus*. La gratuidad previene a la utilidad del peligro de clausura o ensimismamiento y la utilidad previene a la gratuidad del riesgo de desencarnación. Si una le dice a la otra que ser humano no es sólo ser carne, la segunda le responde que ser humano también es carne. La integración a la cual están llamadas estas dimensiones supone una permanente tensión. Entender la acción humana acorde con *Gaudium et spes* 35 supone evitar cualquier clausura en la unidimensionalidad.⁸⁰

La relación de don siempre espera algo. El don se da con un fin, aunque ese fin no comporte esperar algo “a cambio”. Un hijo no puede devolver a su padre lo que éste le dio; no obstante, siendo hijo y en su tiempo padre, devuelve al padre al misterio primero de su propia filiación: el padre fue antes hijo. Existe una devolución del don que no es un estricto intercambio como sucede con los bienes en la economía. Este “esperar algo” emparenta la relación de don con la relación económica.

Por su parte, la relación económica o de interés permanece abierta y excede la materialidad del bien cambiado. Dado que los bienes materiales movilizan cuestiones de supervivencia y de existencia, su valoración por parte del sujeto nunca se puede reflejar en el precio (valorar o apreciar como “a-preciar”). Lo cuantitativo es sólo una referencia –muchas veces muy pálida– de lo cualitativo. ¿Cuánto vale una vida? Dado que se hace necesario cuantificar de alguna manera para poder intercambiar, parece importante no olvidar el límite inherente al precio. Si –desde un punto de vista antropológico– una transacción nunca queda definitivamente cerrada, esta “herida” en el corazón de la misma es la que permite introducir otras consideraciones.

La intrínseca apertura puede ser invitación a trascender el mero vínculo económico para permitir la instauración de otro tipo de relación. El mundo de los negocios sabe de amistades que se originaron en buenas transacciones. El intercambio (económico) devino un “admirable intercambio”. Empero, para que esto sea posible, se debe respetar –sin absolutizar– lo que es propio de la naturaleza de la transacción. A veces, la excesiva cercanía por amistad o parentesco se convierte en un factor que desvirtúa el carácter económico de la operación. Por ejemplo, cuando la amistad se erige en criterio para establecer un precio u obtener alguna ventaja de la misma.

Entender y respetar al otro del intercambio como agente económico (comprador, vendedor, etc.) no se opone a tratarlo también como un sujeto con rostro humano. Ensanchar la mirada no violenta el vínculo económico: lo abre a la posibilidad de una relación más personal.

b) *A partir de un sentido más personal de la actuación humana*

El abordaje de la economía no puede prescindir de algunos aspectos fundamentales. La persona entendida como sujeto con rostro concreto e inscrita en una biografía común; los modos de vincularse con los otros y con el mundo; la integración del hacer (*facere*) en el obrar (*agere*) que articula “corrección”, la obra bien hecha (*doing right*), y “bondad”, la obra buena (*being good*). En esta perspectiva (primera y segunda persona) la persona juega su dignidad mediante su hacer-obrar: juega su destino, se juega. Esto supone que sus actos sean performados según sus propias leyes e integrados según un orden de fines. Por eso, cuando la necesaria mediación de los roles en la sociedad se convierte en olvido del sujeto, la persona se degrada: ésta es más que su rol.⁸¹

Si el hombre –en cierto modo– deviene más hombre mediante su hacer-obrar, el valor de dignificación se juega en cada acto, en el modo de performarlo. El valor no es algo que adviene desde fuera y *ex post*, como algo agregado a una estructura que tiene sus leyes propias, sino el mismo modo de gestarse de la acción. Es inherente a la misma factura de los actos: el juicio ético es la facultad que permite apreciar de qué manera un acto corresponde o no a la comprensión que tenemos de la dignidad humana y de lo necesario para vivirla. Al mismo tiempo, la dignidad se entronca en el concepto de persona y de los bienes que le son propios. ¿Es la persona una realidad cerrada en los límites físicos del individuo? ¿Es más? ¿Está de alguna manera determinada por los otros? ¿Se agota la ética en la noción de bien individual? ¿Guarda relación con otro tipo de bienes como el bien social o común?

La tesis de la “mano invisible” supone que el individuo egoísta se hace socialmente productivo porque concibe el orden social en su conjunto en términos de efectos inesperados de las acciones individuales. Entre el contenido intencional de las acciones de los individuos y su significado social global hay un corte. La identidad del individuo es independiente de los roles que desempeña en el mercado: un individuo abstracto que se comporta de manera impersonal. La escisión del sujeto comporta la borradura de sí mismo y junto con esto la del otro.⁸²

Lo que esta concepción introduce es una distancia insalvable entre intención privada y efecto social. En esta concepción no habría lugar para una ética de la virtud ya que ésta intenta que haya una cierta proporción entre motivación y acto, entre disposición virtuosa y prosecución real de este objetivo.⁸³ Esta separación se condensa en dos dominios bien diferenciados con lógicas diferentes. Uno el del interés por los demás; otro el del interés propio. En el primero priman aspectos no racionales o (irracionales): es el ámbito de lo emocional y lo erótico (familia, amigos). En el segundo priman aspectos racionales y tanáticos: excluye y/o subordina lo que no es racional a la lógica de producción y distribución. En el campo emocional el tratamiento es personalizado: yo-tú; en el mercado es impersonal: los individuos pueden ser medios intercambiables para distintos fines o casos de principios generales.

Estas dos esferas se implican mutuamente y se oponen a la vez. Cada una exige que la otra exista, pero las características de una excluyen a la otra. La esfera del mercado propicia una moral de tipo impersonal, universal, que establece derechos y deberes según principios formales de justicia. Hace abstracción de las relaciones personales, es imparcial y egoísta: prima el individuo y el interés en el propio bienestar. La esfera privada propicia una ética de tipo personal con vínculos de amistad y benevolencia, particular, que establece compromisos y responsabilidades según principios substantivos de justicia informada por el amor, es parcial y altruista, prima el bienestar del otro (familia, amigos). En esta moral el propio bien se alcanza a través del bien de los otros.

La identidad exigida por el mercado es la del individuo portador de derechos formalmente igual a la de los restantes individuos que operan en el mercado. La trasgresión de los deberes (normas) comporta un tipo castigo y una culpabilidad que dejan intacto el yo del trasgresor. No obstante, hay que señalar que en aquellas sociedades liberales donde la identidad principal es la que otorga el mercado, el castigo social es homologable a la pérdida del propio yo. En cambio, en los vínculos personales lo que está en juego es el yo inscripto en una biografía y en una historia (identidad) de la persona implicada.⁸⁴

Si la economía se abre al diálogo con los aspectos del don que destacué más arriba, se mantiene la posibilidad de integrar fines económicos con otros fines. Para que el espacio público sea liberado de la lógica mercantil es necesario reconectar la cuestión de la identidad con el entramado social. Esto pone sobre el tapete la cuestión del otro, de los vínculos y del tipo de sociedad que queremos. Es decir devuelve la cuestión del sentido que fue siendo progresivamente confinada y acallada por la nueva religión del desarrollo tecnológico y de la eficacia. La identificación de la verdad con la eficacia pragmática representó la claudicación de la verdad como misterio y una pésima gestión de la articulación entre ser y tener.

El reclamo de algunos teóricos de las ciencias sociales respecto de la necesidad de confianza en los vínculos comerciales sigue amarrado a la lógica instrumental. La confianza sería como el aceite que el engranaje necesita para que pueda funcionar mejor. Empero, no es otra cosa que un agregado externo a un mecanismo cuya misma esencia es la desconfianza. Cuando el motivo

vital, único, es la búsqueda del propio beneficio dominada por la lógica ilimitada, competitiva, violenta y voraz del “ganar-ganar”, confiar es teórica y prácticamente imposible.

Una lógica que se concentra “narcisísticamente” en el individuo no tolera la pérdida ni el límite (castración). La posibilidad de inscripción del otro a través del vínculo no existe. El otro es lo que me limita: el competidor que hay que derrotar (expulsar del mercado), el enemigo a destruir. El otro nunca puede ser visto como quien me contiene, me devuelve a mí mismo y me permite ser, sencillamente porque no puede ser visto como tal.⁸⁵

La tarea no es simple ni teórica ni prácticamente. En el plano de la teoría presupone articular dos dimensiones que, consideradas “*in extremis*” pueden ser opuestas y, en cierto punto, hasta irreconciliables.⁸⁶ En el plano de la práctica el mundo de los negocios ha alcanzado una gran complejidad. Las modalidades de las transacciones son múltiples y los actores económicos muchas veces son parte de una inmensa cadena “virtual” de mediaciones que los diluye. La dificultad no se puede obviar: no es lo mismo una compra a distancia a través de *internet* que la compra al carnicero del barrio. No es lo mismo la propiedad en una empresa familiar que otra controlada por una intrincada red de sociedades anónimas.

En cada caso, se deberá pensar qué y cómo hacer para que los intercambios no se cierren a la posibilidad de otro modo de involucrar a los participantes. Para que aquellos adquieran un rostro más humano es necesaria la ímproba (¿imposible?) tarea de trabajar simultáneamente en el campo teórico de las ideas y en el campo práctico de la vida cotidiana. Esto significará cambiar al hombre para lograr consensos, acuerdos y legislaciones comunes dentro de los países y entre ellos. Algo no sencillo teniendo en cuenta que la economía depende de móviles que permanecen ocultos a sus propias teorías.

Como sostiene Duncan Foley:

“No será fácil crear una ciencia social que supere las antinomias y limitaciones de la teoría del agente racional. Ciertamente no podemos depender de los «usuales» mecanismos de autocritica científica para lograr mucho en esta dirección. El poder de la teoría del agente racional no será mágicamente disipado por la acumulación de sus defectos empíricos o la demostración de sus deficiencias lógicas. En última instancia, su poder no descansa en la suficiencia de sus explicaciones o en la consistencia de su lógica. La creación de una economía más fértil nos exigirá vivir de una manera diferente. Como Hegel destaca, esto significa esencialmente pensar de otro modo, en tanto que los que piensan distinto ya viven una vida diferente”.⁸⁷

A modo de conclusión

La doble prioridad, que establece *Gaudium et spes* 35, del ser sobre el tener y de la ética sobre la técnica sólo puede ser pensada y llevada a cabo en el contexto de una serie de articulaciones en las que se juega finalmente el sentido del hombre y de su obra. La ética social católica hunde sus raíces en la teología de la creación y de la redención. Esto significa que, si bien la creación es la primera palabra y el lugar en que acontece la redención, no obstante, los criterios rectores últimos proceden de la cuestión de la salvación.

Creación y recreación son dimensiones necesarias de un único proceso. La vocación del cristiano en el mundo es disponer las realidades temporales al advenimiento de la gracia, revelando y realizando el sentido último de las estructuras creadas. Esta apertura tiene sus presupuestos. Por consiguiente, no cualquier *modus operandi* es adecuado para esta misión. La

tarea de articular ambos momentos de la llamada de Dios en una unidad jerárquica supone discernir tanto el hacer técnico como el obrar ético para ponerlos en consonancia con el proyecto divino (recreación de la *imago*).

Esta tarea no parece posible si no se disciernen los motivos últimos del obrar humano. Los *slogans* que alimentan las ideas omnipotentes tan frecuentes en el mundo de los negocios (ganar-ganar; defecto cero, crecimiento ilimitado, etc.) tienden a borrar del imaginario la noción del límite. Cuando lo finito se sobredimensiona, se desproporciona, deforma y caricaturiza: sin don, ni deuda; sin origen, ni límite; sin otro, ni yo. Bajo el impulso de *Gaudium et spes* 35, estas páginas quisieron llamar la atención sobre estas cuestiones en el trasfondo de una auténtica economía de la vida.

¹ Cf. J. MEJÍA, “La Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Génesis – Elaboración – Crisis y resultado”, en AAVV, *Gozo y esperanza. Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1968, 18-19.

² “Una característica más de la nueva redacción merece ser destacada, si bien no procede exactamente de las normas de la subcomisión central. Es la orientación antropológica de todo el esquema. Monseñor Garrone, entonces arzobispo de Toulouse, relator de la comisión mixta en el cuarto período conciliar, dirá, al presentar el nuevo texto, el 21 de setiembre de 1965, que el núcleo más íntimo, más o menos explícito pero siempre vivo de todas las cuestiones del mundo presente es el problema del hombre mismo, y así, conforme a la intención de los Padres, la antropología cristiana ha de constituir un elemento esencial del esquema”. J. MEJÍA, “La Constitución pastoral”, 23-24.

³ Cuando la Constitución trata de establecer qué valor tienen las realidades temporales en relación con el Reino, el lenguaje es oscilante. *Gaudium et spes* 39 dice que “interesan en gran medida” (*magnopere interest*), lo cual subraya la gran importancia que el progreso humano tiene para el advenimiento del Reino, sin precisar su estatuto. *Gaudium et spes* 35 y 38 emplearán la expresión “materia” de distinta manera. *Gaudium et spes* 35 compara progreso técnico con un modo más humano (justo y fraterno) de plantear los problemas sociales. En este caso el progreso técnico es como si fuese la materia para la promoción humana (*quasi materiam humanae promotionem*). En este caso el progreso (técnico) es materia de la promoción humana, no del Reino. En cambio, en *Gaudium et spes* 38 el servicio temporal de los hombres es materia para el Reino (*materiam regni caelestis*). En ambos casos la expresión parece evocar la relación metafísica entre materia y forma.

⁴ La Constitución es realista en tanto distingue el hecho de sus efectos. En principio, en sí mismo, todo progreso humano es bueno. En sus efectos, en el uso que se haga de él, no siempre. Por eso, el progreso técnico es “materia” del Reino en la medida que se integre en fines superiores (cf. *Gaudium et spes* 35; 38). La subordinación del hacer (*poiesis-techné*) al obrar (*praxis-areté*) es una constante en el pensamiento social de la Iglesia.

⁵ Análogamente, *Gaudium et spes* afirma que la legitimidad de las diversas ciencias no se basa sólo en la correcta aplicación de su método científico, sino también en la conformidad con la norma moral. Para la Constitución este doble criterio de legitimación respeta la legítima autonomía de la ciencia.

⁶ La bibliografía es abundante. Sólo a modo de indicación, cf. S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004.

⁷ C. FUMAGALLI, “Instruments de travail”, en P. GILBERT – S. PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003, 79. La traducción es mía.

⁸ Como señalé, la selección de estas características sobre el don las hice por oposición. En mi opinión, expresan rasgos que forman parte de la comprensión de las transacciones, aunque estén ausentes para ciertas visiones de la economía.

⁹ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 276-280.

¹⁰ Como se verá más adelante (punto IV), la misma economía es una praxis simbólica. Los hechos de la economía no están al margen de la producción de sentido. Decir que algo es nada más que un “bien que se comercia” también supone tomar posición y asignar un valor.

¹¹ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 303-308.

¹² Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 199-200.

¹³ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 285-286. En el caso de la relación padre-hijo la mutua donación de la filiación produce una profundización de la dependencia que no se percibe como deuda. Cf. S. PETROSINO, “«Le fils» ou «du Père». Sur le don reçu”, en P. GILBERT – S. PETROSINO, *Le don*, 71.

¹⁴ Otra versión de esta metamorfosis se puede encontrar en el Tercer Libro de *Gargantúa y Pantagruel*. La obra de Rabelais describe un personaje que dilapida no para crear lazos como en los antiguos dones ceremoniales, ni generosamente para reforzar los lazos de amistad personales y cívicos como en el don de carácter moral. Se trata de

una prodigalidad demagógica que busca hacerse amar. Panurgo intenta convencer a Pantagruel de las buenas razones que fundamentan su malgastar haciendo un elogio de las deudas. Entre ellas, se encuentra una inversión del concepto de deuda. El don es identificado con la deuda crediticia: para poder devolver necesito que me vuelvan a dar (préstamo). De esta manera hay un don siempre impago, lanzado al futuro y un acreedor (donante) en manos de un deudor (beneficiario). Si la deuda es la que funda el crédito hacia delante, suceden dos cosas: 1) se niega el don pasado, auténtico fundamento de la deuda; 2) la deuda se presenta como si fuese don y de este modo lo absorbe. El deudor obliga al donante a darle otra vez para poder devolverle. Se produce una doble inversión: el deudor se convierte en donante y el donante en deudor obligado a dar otra vez. Cf. M. HENAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 306-312.

¹⁵ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 319-323.

¹⁶ P. GILBERT, "Donner", en P. GILBERT – S. PETROSINO, *Le don*, 16-17. Paul Gilbert, tal como lo hace Françoise Mies (*De l'«Autre». Essai de typologie*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1994, 23-25; 177-178), distingue dos tipos de alteridad: el otro como "autrui" y el otro como "autre" que corresponden respectivamente a los pares grecolatinos *heteros-alter* y *allos-alius*. El segundo par indica una alteridad más general: envía a un tronco común en el cual unos y otros constituyen variaciones secundarias. El otro, "uno entre otros", se encuentra en una relación de proporción. En cambio, el primer par señala el carácter insuperable de la diferencia con el otro, la irreductibilidad de uno a otro, la desproporción. En este caso el otro es "otro entre dos", el "otro que no soy yo". Rompiendo toda identificación con un "otro mismo", se sitúa frente a él como su alternativa. Cf. *Ibid.*, 12-13.

¹⁷ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 198-199.

¹⁸ El don verdadero se distingue del que no lo es porque –antes de la relación con el objeto– lo que se juega es el vínculo con el otro signado por un principio de libertad. Este –contrariamente al principio de coerción que obliga al contracambio restringiendo el don al campo del débito negativo– no excluye el contracambio, sino que lo inserta en una circularidad positiva (débito positivo). Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 279.

¹⁹ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 294-297.

²⁰ En este punto me distancio de Sergio Labate el cual sostiene que, contrariamente a la libertad del beneficiario, la libertad del donante es de una gratuidad absolutamente incondicionada. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 298-299.

²¹ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 309-318.

²² El carácter único del "autrui" no está dado sólo por su diferenciación negativa ("no soy otro"), sino principalmente por su diferenciación positiva ("soy yo").

²³ Cf. C. M. GALLI, "La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire", *Communio (Argentina)* 2/2 (1995) 48.

²⁴ Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 328-348.

²⁵ Por "reciprocidad redundante" entiendo el efecto de multiplicar y de abrir a otras dimensiones que comporta el donar. Esto, como se verá más adelante, se manifiesta en la relación paternidad-filiación.

²⁶ Un ejemplo de la radicalización y trascendencia del don se puede ver en la concepción de la predestinación en Calvino. Su predicación presenta la gracia como el gesto de un donante tan soberano y trascendente que hace vana y arrogante toda respuesta. Esta trascendencia crea un foso infranqueable entre Dios y el hombre con distintas consecuencias. Por una parte, al quedar el don sólo del lado de Dios, la doctrina de la predestinación deja el terreno de las relaciones sociales al cuidado de la actividad laboriosa y de los negocios. La pura fe culmina en la autonomía total de los asuntos humanos: la actividad de intercambio comercial puede prosperar sin que la relación de don se mezcle con ella. Las relaciones de la gracia no pueden intervenir en el campo de los intercambios útiles sin el riesgo de pervertirlos. Por otra, la urgencia para el creyente de asegurar su salvación deviene angustia que buscará ser calmada mediante ciertos signos que sirvan como indicios de pertenencia a la comunidad de los elegidos. Si la gracia depende de un puro decreto inaccesible y arbitrario sin posibilidad de intervención humana, ¿cómo saber si se pertenece a la comunidad de los elegidos? La respuesta será un voluntarismo erguido sobre los cimientos de una confianza vaciada de motivos: independientemente de la salvación, hay que hacer el bien para honrar la majestad divina. Cf. M. HENAFF, *Le prix de la vérité*, 354-380.

²⁷ Si se aborda la impureza desde el punto de vista de la gratuidad (interesada), ésta apunta a inscribir la imposibilidad en una cierta posibilidad y viceversa. Rescatada de su origen al cual nunca podrá volver de la misma manera –en el origen hay algo de irrecuperable– sólo le resta apuntar a otras posibilidades de donación que continúen con la lógica hacia adelante. "Dar a su turno lo recibido" constituye el reconocimiento del sentido de este don. Esta dinámica circulatoria permite al deudor convertirse en donante y hacer de la memoria de su deuda un espacio de gestación de vínculos. La exclusión del concepto de don de la exigencia de retorno directo al donante, ¿significa que se debe romper con toda idea de intercambio y de lazo entre sujetos? Se puede pensar una idea de intercambio y de reciprocidad que se oponga al esquema dual de retorno directo a quien ha donado. Así sucede con el hijo respecto del padre, cuando aquél se convierte a su vez en padre. El hijo devuelve indirectamente: el don se redobla. En este caso se produce una repetición del don y una reciprocidad sin retorno directo al primer donante; el don suscita el deseo de dar a su turno mirando directamente hacia delante (futuro) e indirectamente hacia atrás (pasado); no hay donante y beneficiario cara a cara ($A \leftrightarrow B$), sino intersubjetividad de tres términos. El don está siempre abierto a un tercero: padre \rightarrow hijo (padre) \rightarrow nieto (hijo). El padre, al ver a su hijo dar la vida, recibe a la

vez la verdad de su paternidad y de su propia filiación. A través de la relación de su hijo a él como padre, descubre la relación con su propio padre. Dando la vida, recibe un doble don: su ser padre y su ser hijo. La apertura a la alteridad se da en dos dimensiones. Hacia atrás, remite a una dependencia de todos respecto de un origen familiar, social y metafísico (el origen último o primero de la donación). Hacia delante, remite a la multiplicación de una comunión de personas en la que el don no puede nunca ser fijado en la devolución al donante. Cf. E. GABELLIERI, “Un don sans retour? Pour une «analogie» et une «catalogie» du don”, en J.-N. DUMONT (ed.), *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Dijon-Quetigny, Éditions de l’Emmanuel-Le Collège Supérieur, 2001, 78-79.

²⁸ Entender el don como interés recíproco conlleva el riesgo de reducirlo a los criterios del intercambio económico y, por tanto, privarlo de su esencial dimensión gratuita. No entenderlo, comporta el peligro de situarlo en una trascendencia tal que pierda todo sentido para nosotros. Si bien el concepto de interés comporta una connotación de “auto-referencia”, esto no supone siempre y necesariamente una clausura egoísta, es decir privada de referencia a un otro distinto de mí. Por tanto, auto-referencia no excluye la hétero-referencia. Más aún, en el interés recíproco ambas dimensiones se hallan compenetradas y sin confusión.

²⁹ “Language matters. Language profoundly shapes who we are, how we think and what we do. It is essential that we remain continually aware of the dominant metaphors we use to describe ourselves and our practices because they often shape us in ways that we don’t initially recognize or desire. By examining old metaphors and considering them alongside new and enriching possibilities, we can lay the groundwork for constructive change. This type of change need not entail a wholesale rejection of current understandings and practices, but can function to revise or extend the values we share and the possibilities they generate in how we live. Such a way of thinking about language has been articulated best by postmodernists who suggest that attention to metaphors, grammar, and ways of speaking is not an obscure intellectual exercise, but a central task to developing alternative vocabularies that open up new possibilities and ways of living”. A. C. WICKS – D. R. GILBERT – R. E. FREEMAN, “A feminist reinterpretation of the stakeholder concept”, *Business Ethics Quarterly* 4/4 (1994) 475. “Rorty maintains that language and metaphors are far more powerful in shaping our sense of «rationality» than any analytic conceptions of «reason» or logic. Indeed, he suggest that it is through new and innovative ways of speaking that we can alter the «logical space of reasons» to include the descriptions and metaphors of oppressed groups in a way that make «sense» — [...]”. *Ibid.*, 494 (nota 1).

³⁰ Ross Poole es lapidario respecto de un rasgo fundamental de la cultura actual: el desencantamiento del mundo. La razón instrumental en su versión capitalista es uno de los ejes de este vacío existencial. Ya no interesan los fines en sí, sino como medios para ulteriores fines. La rueda gira incesantemente: el fin nunca se alcanza. Se produce para producir, se consume para consumir, se gana para ganar. La producción el consumo y el beneficio fueron desgajados de las preguntas fundamentales de la vida. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, London-New York, Routledge, 1994, 65-67.

³¹ Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral. Nuevas perspectivas de la teoría económica*, Buenos Aires, Educa, 1997, 116.

³² Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale-1*, Roma, LAS, 1995, 205-206.

³³ Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, 220-221.

³⁴ P. KOSLOWSKI, *La ética de capitalismo*, Madrid, Rialp, 1997, 64-65. “Economía cataláctica” indica la aparición de un modelo de cambio en la economía. La economía centralmente dirigida de la casa (*oikonomia*) –en la cual el uso de los recursos está en función de una jerarquía homogénea de fines– es substituida por la economía del orden espontáneo del mercado (*katallaxia*). Cf. *Ibid.*, 51. Ross Poole también encuentra conexiones entre los principios kantianos y la estructura del mercado. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 21; 23-24.

³⁵ En sede ética, la metaética analítica estudiará el sentido de los términos y la lógica de los razonamientos morales, pero será estrictamente neutral desde el punto de vista normativo. El lenguaje moral no tiene valor cognoscitivo; por lo tanto, no es susceptible de verdad o falsedad. Se produce lo que se llamó la “gran división” entre el “*ought*”, lo que se debe, y el “*is*”, lo que es. Las proposiciones que indican un deber moral (*ought*) no pueden ser deducidas de las proposiciones que indican la naturaleza de las cosas (*is*). Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, 207-208.

³⁶ Muchas de las críticas que recibe esta concepción parten del interior de la misma ciencia económica. Todos coinciden en lo irreal de los supuestos y en la univocidad de los resultados. Según Ricardo Crespo, hay dos grupos de cuestiones que condensan las críticas dirigidas a la corriente principal o *mainstream* (*standard or conventional economics*). El primero, referido a cuestiones metodológicas variadas; el segundo, a la neutralidad valorativa. Dentro del primer grupo, las críticas tratan temas como el método, la concepción del modelo, las imperfecciones del mercado, la concepción de la acción humana individual, la lógica de la acción colectiva y el equilibrio. Dentro del segundo, el citado autor destaca la discusión en torno al “hombre económico”. Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, 131-143.

³⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, 62-63.

³⁸ En una interesante crítica, Charles Wilber señala que la economía neoclásica –mal que le pese– también comporta una cosmovisión y, por ende, juicios de valor derivados de la misma. Su pretensión de asepsia, objetividad y precisión es sólo una ilusión. No es posible hacer ciencia ignorando los presupuestos de los que parte.

Esos presupuestos hay que estudiarlos en el conjunto de la cultura, si se desea acceder a una comprensión más acabada de los mismos. La concepción del hombre y de la sociedad, el modo de articularlos, etc., indican una concepción de la vida. Esta concepción puede venir de una comprobación de hechos, de una proyección de un deber ser en función de una imagen ideal o de una combinación de ambas. Lo que interesa es que siempre se trata de racionalizaciones imbuidas en una imagen de la realidad que interactúa con la lectura de los hechos. Objetividad y subjetividad son facetas indisolubles de todo el esfuerzo científico. Cf. C. K. WILBER – R. HOKSBERGEN, “Ethical values and economic theory: a survey”, en C. K. WILBER (ed.), *Economics, ethics and public policy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, 17-32.

³⁹ “Economics portrays agents as choosing rationally. Many generalizations concerning how people do in fact choose are also claims about how agents ought rationally to choose. This fact distinguishes economics from the natural sciences, whose particles do not choose at all, and whose theories have no similar normative dimension”. D. HAUSMAN – M. MCPHERSON, “Taking ethics seriously: Economics and contemporary moral philosophy”, *Journal of Economic Literature* XXXI (1993) 679-680.

⁴⁰ “Las ciencias de la conducta han puesto de manifiesto los múltiples y refinados mecanismos, conscientes o inconscientes, que modelan y configuran las preferencias: desde la cruda manipulación exógena hasta los oscuros procesos endógenos de racionalización, sublimación, adaptación, auto-engaño, reducción de la disonancia cognitiva, etc. Siendo ello cierto, a los estrictos efectos de la decisión del agente, todos estos factores se toman no obstante como *dados*. Por hipótesis se hallan ya representados en su función de utilidad. La teoría de la elección racional obedece a la misma lógica del análisis del equilibrio característico de la ciencia física. Para la mecánica clásica la trayectoria de la partícula, al minimizar alguna magnitud, revela la optimidad de la naturaleza; la predicción es posible porque abstrae las relaciones causales de la trayectoria previa de la partícula. El cálculo diferencial permite hallar los máximos y mínimos de una función y medir la velocidad y la aceleración de una partícula en un punto dado abstrayendo de su “historia” precedente. De manera análoga, la conducta del agente racional es concebida como maximizadora de su función de utilidad tal y como está dada en el instante de su decisión presente; en él quedan subsumidas toda su historia anterior y toda la información subjetivamente disponible. Desde la perspectiva de su decisión todo comienza en el presente: su historia es sólo futura”. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, 79-80.

⁴¹ Cf. D. HAUSMAN – M. MCPHERSON, “Taking ethics seriously”, 688-689. A la misma conclusión llega Jon Wisman. Citando a Alfred North (“*The function of reason*”), entiende que la razón debe promover el arte de vivir. Cf. J. D. WISMAN, “Values and modes of rationality in economic science”, *International Journal of Social Economics* 7/3 (1980) 146.

⁴² Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, 170-178; P. BOURDIEU, “El campo científico”, en ID., *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 75-110.

⁴³ Cf. A. SEN, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 32-39. El debate sobre la ampliación de las motivaciones y su consecuente estructuración teórica es inmenso. Entre los promotores de la ampliación están los psicólogos y los institucionalistas. Cf. S. B. LEWIN, “Economics and psychology: Lessons for our own day from the early twentieth century”, *Journal of Economic Literature* XXXIV (1996) 1293-1323.

⁴⁴ Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 7.

⁴⁵ Gilberto Gutiérrez sostiene que sería superficial poner al egoísmo como único móvil de la conducta racional. Esto no condice con la historia del desarrollo del utilitarismo que no es una teoría de la utilidad privada o individual, sino una ética para los agentes con responsabilidades públicas. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, 65. Sin embargo, no todos están de acuerdo. “Modern critics are no doubt right to argue that psychological hedonism, i.e. the claim that each individual seeks to maximise his own pleasure and minimise his own pain, is logically distinct from the utilitarian moral principle that each individual ought to maximise total pleasure and minimise total pain. However, if the self-interest which is characteristic of market behaviour is conceived to be the way in which pleasure maximising behaviour is translated into the currency of commodities and exchange, then there is a causal relationship between hedonistic behaviour and the utilitarian goal”. R. POOLE, *Morality and modernity*, 9.

⁴⁶ Peter Koslowski señala que el interés económico personal está relacionado a un sí-mismo estrecho. El interés personal se ensancha cuando el yo incluye a otras personas e interioriza efectos más amplios del obrar. La ética tiene como objetivo ampliar las fronteras del interés personal, sacando al sí-mismo de los estrechos márgenes de un yo pobremente concebido. Cf. P. KOSLOWSKI, *Principes d'économie éthique*, Paris, Cerf, 1998, 70-71.

⁴⁷ No entro en este tema que es muy extenso y excede mi propósito. Carlos Hoevel ve serias dificultades de orden epistemológico y metodológico en el empirismo racionalista de Adam Smith. La razón fundamental se encuentra en el vaciamiento de sentido del concepto de naturaleza. Por tanto, la simpatía y la benevolencia de *Teoría de los sentimientos morales* terminan siendo sólo paliativos respecto de los presupuestos de *Riqueza de las Naciones*. Cf. C. HOEVEL, “Adam Smith y el marco ético de la economía”, *Valores* 42 (1998) 40-46.

⁴⁸ H. MUJICA, “La nueva era del viejo yo”, en AAVV, *La ética del compromiso. Los principios en tiempos de desverguenza*, Buenos Aires, GEA-Fundación OSDE, 2002, 118-119.

⁴⁹ Para todo este apartado y parte del siguiente, cf. A. C. LLORENTE, “El *homo oeconomicus* reedición del misterio de la envidia”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: ensayo de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 211-222.

⁵⁰ “[...] si la sociedad no presenta como absoluto un sentido del otro que trascienda al individuo, no se ve muy bien en nombre de qué debería el narcisismo autolimitarse para darle cabida. Conviene recordar aquí que el Ideal del Yo es un efecto, entre otros, de uno de los primeros reajustes de la sexualidad infantil, que se produce cuando, gracias a la prohibición del incesto, el niño se da cuenta de que él no puede ser el centro de interés exclusivo de sus padres, y que debe transformar y diferir para el futuro sus deseos iniciales, en el seno de elaboraciones superiores. [...] de este modo relativiza su narcisismo y se vuelve hacia los demás y hacia las diversas realidades de la vida. [...] sin este reajuste de la sexualidad omnipotente del niño, el Ideal tendrá serias dificultades para emerger, y el Yo se tendrá a sí mismo como el ideal de todo. [...] Es comprensible que el niño sea narcisista y que, para despertar a la vida, se considere a sí mismo como único objeto de interés y trate de retener la atención de los adultos, a fin de recibir de ellos el afecto, la seguridad, la nutrición y todos los elementos culturales que vayan a favorecer su bienestar y su crecimiento; pero perpetuarse en un narcisismo exclusivo significa condenarse a no existir en el reconocimiento del otro. Freud ha mostrado perfectamente [...] que el amor necesita restringir su narcisismo para dar al otro cabida dentro de sí; restricción que es vivida a menudo como una amputación, sobre todo por parte de personalidades que no han logrado transformar su complejo de castración. El otro es aprehendido a través del temor a verse desestabilizado en la propia identidad o reducido a una relativa impotencia por el hecho mismo de su presencia. [...] se sabe, por ejemplo, que ni el niño ni el adolescente púber aman en el sentido objetual, sino que lo hacen de un modo autoafianzador, más para reducir al otro que para buscar un entendimiento con él”. T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Santander, Sal Terrae, 1994, 84-86.

⁵¹ Según el diccionario de la Real Academia, “envidia” –en una de sus acepciones– significa “desear algo que no se posee”. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, I, Madrid, 1992²¹.

⁵² Cf. F. GEBEROVICH, “La filiación en tiempos de éxtasis: malestar en la filiación”, en AAVV, *Deseo de ley*, I, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, 26-27.

⁵³ La entrada en la filiación es también entrada en la temporalidad. Lo que nos hace humanos es haber salido de un tiempo primordial, inapropiable: el tiempo de los orígenes. Esto nos remite a un acto que cuya última –o primerísima virtualidad– no nos pertenece. Hacerlo nuestro, en tanto recibido, constituirnos en hijos, supone acoger e inscribirse en una estructuración, unas mediaciones y unos tiempos. Cf. F. GEBEROVICH, “La filiación en tiempos de éxtasis”, 19-20.

⁵⁴ La época actual nos presenta un Adán vertiginoso para quien “todo es posible”; un Adán sumido en una velocidad que no le permite esperar el mañana porque “todo era para ayer”; un Adán atrapado en la aberración del tiempo metamorfoseado en dinero: “el tiempo es oro”. Para los Padres y la teología de la Edad media el tiempo –opuesto a la eternidad– define la vida mortal y más precisamente la vida, el primero de los dones. Nadie podía apropiárselo sin arruinar el orden de las cosas querido por Dios ni decidir su movimiento y su término. Capturar el tiempo y hacerlo trabajar para obtener ganancias significaba pervertir lo que había sido donado gratuitamente a todos. El pensamiento del don experimenta su peor retroceso con el Calvinismo. Se libera el campo para extender el intercambio contractual y el tiempo totalmente instrumentalizado de las inversiones. Aparece la fórmula que altera las concepciones de Aristóteles y de la teología tradicional: “el tiempo es oro”. Lo que era sólo objeto de don abandona el dominio de lo invendible. Cf. M. HENAFF, *Le prix de la vérité*, 132-134.

⁵⁵ Cf. D. VASSE, “Un monde sans pudeur?”, *Études* 3962 (2002) 199-202.

⁵⁶ Cf. D. VASSE, “Un monde”, 204-205.

⁵⁷ Cf. M. HENAFF, *Le prix de la vérité*, 84-134.

⁵⁸ En el relato de Caín y Abel, la existencia de los hermanos pone la cuestión de sus desigualdades y constata la aparición de la envidia: entre ellos hay diversidad y comparación en muchas cosas. La percepción de ser privado de lo que el otro tiene es a veces insoportable. En Gn 4,4-5 la envidia de Caín es motivada por la preferencia de Dios por Abel. En otros relatos del Génesis (que tienen valor de relatos de los orígenes) la predilección parental suscita los celos (Esaú-Jacob; José-hermanos). Cf. P. BOVATI, *Justicia e injusticia en el AT* (versión mimeografiada), Roma, 1994, 19.

⁵⁹ Cf. F. BOYER, “«Depuis le sang d'Abel...». Fraternité, violence et transcendance”, en P. BOVATI – R. MEYNET, *Ouvrir les Écritures*, Paris, Cerf, 1995, 53-64.

⁶⁰ Cf. S. KOVADLOFF, “La torre inconclusa”, en AAVV, *Habitar la tierra*, Buenos Aires, GEA, 2002, 21-38.

⁶¹ El Deseo puede ser descrito como impulso que mueve secretamente hacia la consecución de la vida y apunta a un más allá de los objetos y de las representaciones. Nostalgia de “algo más” que no se apaga en la satisfacción de la pulsión. Algo análogo aparece en Lacan: lo “real imposible” especifica el deseo del hombre. Lo “real” se revela permaneciendo siempre “barrado”. Sólo puede ser pensado en la medida que es indicado por un objeto sensible, imaginario, o por una representación nunca equivalente a la Presencia originaria. Cf. D. VASSE, *La Vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckensturm*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 41. Añadirá que el deseo no se puede identificar con la tendencia, la pulsión o el goce. Uno de sus componentes es la esperanza. El deseo mira a lo real que no conozco: sólo lo puedo esperar como algo que me es dado y que me constituye como sujeto. Aunque

parece tener su origen en el sujeto, apunta a lo que es imposible imaginar: la Vida. ¿Qué es eso que empuja al sujeto desde dentro como viniendo “de afuera”? En una perspectiva teológica se puede decir que el origen del deseo es el Espíritu en nosotros. Cf. *Ibid.*, 47-48.

⁶² Cuando uno de los miedos fundamentales del hombre es el advenimiento del otro como aquél en quien y por quien soy; cuando el dinero simboliza un deseo sin prohibición, ilimitado, sin alteridad, entonces se entiende por qué su posesión entraña para tantos el olvido de los otros. Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné. La structure temporelle de l'action collective*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 79-98.

⁶³ Cf. R. PETRELLA, “*L'économie actuelle: une logique de guerre et d'exclusions sociales*”, *Lumen Vitae* 47 (1992) 25-37.

⁶⁴ Marshall Sahlins intenta leer la existencia humana a partir del carácter simbólico que caracteriza a las distintas culturas. En su opinión, hay que disolver la distinción tradicional que polariza la comprensión entre un orden económico (razón práctica) propio de la sociedad burguesa occidental y un orden simbólico (razón cultural) propio de las sociedades tradicionales o primitivas. “Un punto evidente –tanto para la sociedad burguesa como para la llamada primitiva– es el de que no resulta útil separar los aspectos materiales de los sociales, como si los primeros pudieran ser remitidos a la satisfacción de las necesidades mediante la explotación de la naturaleza, y los segundos a problemas de las relaciones entre los hombres. Consumada esa fatídica diferenciación de los componentes culturales –disociado el orden cultural en subsistemas que persiguen distintos fines–, nos vemos forzados a soportar para siempre las consecuencias intelectuales de esa operación. Es decir, cada «subsistema» es sometido inicialmente a un tipo distinto de análisis, en función de las propiedades materiales y sociales respectivamente, y a continuación es remitido a una tele-o-lógica distinta: la articulación de la naturaleza al servicio de un interés práctico por un lado, y el mantenimiento de un orden entre las personas y grupos por el otro”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1997, 203.

⁶⁵ Cf. C. HOEVEL, “El habitar y el mercado”, en AAVV, *Habitar la tierra*, 212-214.

⁶⁶ El mercado es un emergente de las nuevas configuraciones de identidad. Permitió el acceso a un cierto grado de reconocimiento social (status) a quienes estaba vedado en las sociedades griega y medieval. Se pasa de un tipo de pertenencia jerárquico y vertical de configuración de identidad a un tipo horizontal, basado en las interrelaciones económicas. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 60-61. No obstante, hay que señalar que la impersonalidad no sólo comportó algunos beneficios, sino también daños. A menudo, la necesaria distancia llevó a un ocultamiento perverso detrás del rol usado como fachada para obrar inmoralmemente.

⁶⁷ “El utilitarismo, empero, es la forma en que se vive la economía occidental, y por cierto toda la sociedad occidental: la forma en que el sujeto vivencia estar participando de ella y en la cual piensa el economista. Bajo cualquier punto de vista, el proceso parece ser de maximización material: la famosa asignación de medios escasos a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible, o, como lo dijo Veblen, obtener algo por nada a costa de quien corresponda. [...]. Las principales relaciones de clase y política, así como las concepciones que los hombres tienen de la naturaleza y de sí mismos, son generadas por esta búsqueda racional de la felicidad material”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 167.

⁶⁸ “En efecto, las condiciones materiales, si bien siempre indispensables, son potencialmente «objetivas» y «necesarias» de muchas maneras distintas, de acuerdo con la selección cultural por la cual se convierten en «fuerzas» efectivas. En un sentido, desde luego, la naturaleza tiene siempre la supremacía. Ninguna sociedad puede vivir de milagros, ni pensar que existe engañándose a sí misma. Nadie puede abstenerse de proveer a la continuidad biológica de la población por el hecho de determinarla culturalmente: nadie puede dejar de proveerse de refugio mediante la construcción de casas, o de alimento mediante la distinción entre lo comestible y lo incomedible. Sin embargo, los hombres no se limitan a «sobrevivir». Sobreviven en una forma definida. Se reproducen a sí mismos como determinados tipos de hombres y mujeres, clases y grupos sociales, no como organismos biológicos o acumulaciones de organismos («poblaciones»). Es cierto que al producir así una existencia cultural la sociedad debe permanecer dentro de los límites de la necesidad físico-natural. [...] Dentro de estos límites, todo grupo tiene la posibilidad de una amplia gama de intenciones económicas «rationales», por no mencionar las opciones de estrategia de producción que pueden concebirse a partir de las técnicas existentes, el ejemplo de otras sociedades o la negación de ambas cosas. [...] Ni siquiera el capitalismo, a pesar de estar ostensiblemente organizado por y para la ventaja pragmática, puede escapar de esta constitución cultural de una praxis aparentemente objetiva. En efecto, tal como también lo enseñó Marx, toda producción, aun cuando sea gobernada por la forma de mercancía, por el valor de cambio, sigue siendo producción de valores de uso”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 168.

⁶⁹ Entiendo por simbolización la operación que sitúa un objeto, cosa o realidad de nuestro mundo en un sistema de referencias que amplía su nivel de significación. La resignificación del objeto provoca el advenimiento de un sentido ulterior en relación con el sistema de referencias (horizonte de sentido). Cuando se va más allá del carácter “dado” o natural de las cosas para entenderlas desde el ámbito de lo humanamente construido (cultura), se está ante una operación de simbolización.

⁷⁰ Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 47-49 (especialmente 49).

⁷¹ Cf. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 118-124. “[...] Cuando demandamos una marca de cigarrillos, automóviles y zapatillas demandamos el producto genérico y también

mucho más. Incluso en el genérico mismo demandamos más que el simple pedido referencial de un elemento apto para una función determinada. La demanda espera y la oferta le brinda, a través de los productos, cosas que sólo existen en el orden simbólico. «Cosas» que no es posible expresar a través de palabras mediante un lenguaje directo [...]. En los negocios son tan importantes los objetos presentes (productos) como los ausentes (significados)”. A. L. WILENSKY, *Marketing estratégico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, 260.

⁷² “Wolfe y Cowles, de la Universidad de Yale, entrenaron a los chimpancés de modo que utilizaran las fichas de poker para obtener comida u otros premios. Los animales aprendieron a poner las fichas en una máquina expendedora de alimentos. Aprendieron no solamente a hacer funcionar la máquina sino también a evaluar las «monedas». Algunas de éstas no tenían valor, y los chimpancés rápidamente aprendieron a dejarlas de lado; otras producían una mayor cantidad de alimento, por lo que tenían un valor mayor, de modo que los animales aprendieron a esforzarse por obtenerlas. Los animales también llegaron a distinguir, entre las fichas diferentes, las que podían producir alimento o bebida u otro objeto agradable para el animal. Las fichas llegaron a adquirir así un cierto valor por sí mismas, ya que los animales se esforzaban por obtenerlas también en aquellas circunstancias en que no podían usarlas inmediatamente y debían acumular un cierto número de ellas (de 10 a 30) antes de poder utilizarlas. ¿Son estas señales verdaderos símbolos? ¿Representan o significan el alimento, o la posibilidad de comprarlo? Aquí también cabe una explicación más simple. Las fichas son meros instrumentos por medio de los cuales el animal puede obtener lo que quiere. El chimpancé que ve una banana fuera de su jaula, trata de tomar un palo para alcanzar la banana. El palo no es un símbolo de la fruta sino un medio para alcanzarla. Del mismo modo, podemos suponer que las fichas son medios o instrumentos con los que se puede lograr el alimento. Habrá que eliminar la explicación simple como posibilidad, antes que podamos hablar de captación de símbolos en el chimpancé”. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, 115-116.

⁷³ Cf. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 204-209.

⁷⁴ M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 210-211.

⁷⁵ M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 215.

⁷⁶ Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné*, 91. El mercado representa mucho más que un lugar de transacción de bienes. “El marketing y la economía suponen implícitamente la existencia de un medio o espacio simbólico en el cual se desarrollan las relaciones de las que dan cuenta. «Su tema está lejos de ser sólo un conjunto de transacciones económicas y de desplazamiento de bienes; es, además, y muy centralmente, un campo simbólico o, más precisamente, una serie de ‘lenguajes’ o estructuras simbólicas impregnadas”. G. A. O’DONNELL, “Semiótica, marketing y mercado. Comentario a Alberto R. Levy” en *Crítica a Levy*, Buenos Aires, 1980, 35, citado por A. L. WILENSKY, *Marketing estratégico*, 239.

⁷⁷ Paul Fustier distingue entre socialización primaria y secundaria. La primaria es la que generan los lazos familiares, de amistad, etc., y su esencia es el desequilibrio en el intercambio. La secundaria es la generada por los lazos mercantiles y su esencia es el equilibrio en el intercambio. Sin embargo, esta distinción no es oposición. Nuestros actos son mixtos: dan cuenta de ambas dimensiones de socialización, aunque haya actos que se acerquen más a una dimensión que a otra. Cf. P. FUSTIER, “Don et crise du lien social”, en J.-N. DUMONT (ed.), *Le don*, 153-155.

⁷⁸ “La identidad humana no está cerrada sobre sí misma, no es clausura sino apertura. Una apertura que no es neutra, no es una ventana que es ventana por el mero hecho de abrirse en un muro, es sed, deseo, intencionalidad. Deseo e intencionalidad encarnados en mi sensibilidad, en mi exposición a los otros. Proximidad al otro y, en tanto que tal, vulnerabilidad. Sed del otro como hueco en mí y, en ese hueco, el espacio para que resuene la presencia del otro en mí, su reclamo, no a mí, sino de mí. Su clamar por mí que resuena en mi interioridad, en el espacio abierto hacia él, el espacio, el hueco, que me constituye como posibilidad de ser más allá de mí. Así, mi subjetividad contiene más que lo que soy, contiene mi propio desborde: la sed de ser en otro”. H. MUJICA, “Hacia una ética de la debilidad”, *La Nación* (suplemento Cultura) 10/07/1994.

⁷⁹ Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 11.

⁸⁰ “[...] Sin embargo, el valor de uso no puede ser específicamente entendido en el nivel natural de las «necesidades» y «carencias», precisamente porque los hombres no producen mero «alojamiento» o mero «refugio»: producen viviendas de tipos definidos, como la choza de un campesino o el castillo de un noble. Esta determinación de los valores de uso, de un tipo particular de casa como tipo particular de vivienda, representa un proceso continuo de la vida social en que los hombres definen los objetos en términos de sí mismos y, recíprocamente, se definen a sí mismos en términos de los objetos. La producción, en consecuencia, es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su único modo de existencia. [...] Para formular una respuesta, para dar una explicación cultural de la producción, es decisivo advertir que el significado social que hace de un objeto algo útil para cierta categoría de personas no se torna patente en sus propiedades físicas más allá de lo que se hace palpable el valor que se le puede asignar en el intercambio. El valor de uso no es menos simbólico o menos arbitrario que el valor de mercancía. En efecto, la «utilidad» no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas. La razón por la cual los norteamericanos consideran que los perros son incomedibles y la

carne vacuna es «alimento» resulta tan poco perceptible por los sentidos como lo es el precio de la carne. [...] En la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 169-170. “Bajo cierto aspecto, por estar menos sujeto a una situación específica, el valor de uso es más arbitrario que el valor de cambio, si bien se encuentra en relación más estricta con las propiedades concretas del objeto. Marx estaba con seguridad en lo cierto al entender el valor de la mercancía como un significado diferencial establecido en el discurso de las cosas, es decir, el valor de la mercancía como concepto (*le signifie*) de un objeto dado sólo por relaciones desarrolladas en el discurso comercial y no por referencia a propiedades concretas. En este último sentido, el valor de la mercancía es más abstracto. Para entrar en esas relaciones determinantes, empero, el objeto debe ser un valor de uso, o sea, tener un significado convencional que, asignado a sus propiedades objetivas, sea tal que lo torne «útil» para ciertas personas. Puesto que ese significado constituye una valorización diferencial de sus propiedades, no puede ser aprehendido por los sentidos; pero siempre tiene conexión con lo sensible, de allí que el valor de uso sea el más concreto de los valores. Por otra parte, el significado-utilidad puede ser invocado al margen de cualquier acción específica, siendo tomado como el significado del objeto en cuanto tal. Pero el valor de cambio es determinable sólo por la interacción económica de mercancías y de manera distinta en cada situación. Está sujeto al discurso de las mercancías y estipulado en el interior de ese discurso; fuera del contexto de cambio, el objeto adopta de nuevo el status de un valor de uso. Visto así, el valor de uso es lo más arbitrario, y el valor de cambio es un «reducidor» pragmático”. *Ibid.*, 170 (nota 2).

⁸¹ El utilitarismo concibe al individuo como sujeto pasivo de sus necesidades: está sujeto a ellas en vez de ser el sujeto de ellas. John Rawls decía que el utilitarismo como ética social se ocupa de la satisfacción de necesidades sin tener en cuenta de quién son. Cuando todas las necesidades confluyen en un sistema, no es moralmente relevante la subjetividad del individuo. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 32-33.

⁸² Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 3-5.

⁸³ Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 8.

⁸⁴ Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 46-61.

⁸⁵ Dejar los intercambios económicos abandonados a la sola dimensión del interés es privarlos de su capacidad de comunicar algo de la humanidad del otro como aquél que me permite ser. Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné*, 98-99.

⁸⁶ Clive S. Lewis destaca la complejidad de articular lo que él denomina “*need-love*” (amor que necesita) con “*gift-love*” (amor que se da). Cf. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1988, 9-18. Concupiscencia y benevolencia son dos dimensiones intrínsecas del amor humano llamadas a integrarse. No obstante, hay circunstancias en las que una podría resultar sacrificada en el altar de la otra.

⁸⁷ D. K. FOLEY, “Rationality and ideology in economics”, *Social Research* 71/2 (2004) 341. La traducción es mía.