

Respuesta a los Comentarios

Muchas gracias al Profesor Moris Polanco por seleccionar mi trabajo como tema para este diálogo y a los distinguidos colaboradores de este número de *Laissez-Faire*. Me honra y me agrada que la obra en discusión continúe produciendo interés y respuesta de filósofos y de economistas. También agradezco a los colaboradores por reconocer el artículo para lo que fue pensado: un ensayo preliminar, exploratorio en las posibles aplicaciones del método fenomenológico a la economía, tarea comenzada por Georg Simmel en su monumental *Filosofía del dinero* (1907) pero no sustancialmente continuada. Más o menos de la misma manera en que Edmund Husserl llamaba la atención sobre una creciente “crisis” de significado, proveniente de un distanciamiento cada vez mayor entre las experiencias diarias, del mundo-de-la-vida, de una parte, y las descripciones cada vez más formalistas de las ciencias naturales, de otra, yo, como estudiante de las ciencias sociales, había quedado impresionado por el abismo que se había desarrollado entre la vida económica diaria, por una parte, y las explicaciones cada vez más matemáticas de la producción, del intercambio y del consumo ofrecidas por los economistas profesionales. Como le sucedió a Husserl, mis preguntas se referían no a la corrección sino al significado de estos formalismos. ¿Cuál es el significado de esta riqueza que una nueva economía de mercado globalizada se enorgullecía de producir? ¿Qué significaban los números

grandes—e.g., producto interno bruto per cápita—en términos de las realidades diarias, del mundo-de-la-vida de la gente? Simplemente, no era tan obvio para mí como parecía serlo para mis colegas economistas.

Esas mismas preguntas aún me causan perplejidad, pero ahora las veo de una manera un tanto diferente. Por consiguiente, ya que el ensayo en discusión era un esfuerzo temprano, preliminar, de pensar sobre la relación entre las experiencias concretas del mundo-de-la-vida y las descripciones formalizadas que ofrece la ciencia económica, centrándose en lo que consideré como los tres conceptos angulares de la economía (“escasez,” “mercado” y “valor”), será más productivo, creo, responder a mis comentaristas en términos de hacia dónde me ha llevado ese esfuerzo inicial, de qué es lo que aún sostengo de mis intuiciones tempranas, y dónde he cambiado de parecer. De hecho, en respuesta a algunas de las críticas apelaré simplemente a la novedad del proyecto. Por ejemplo, el Profesor Salazar me recrimina por moverme demasiado libremente a través de una amplia gama de fuentes fenomenológicas clásicas, más notablemente Husserl, Heidegger (temprano y tardío) y Scheler, en cuanto ellos satisfacían propósitos particulares pero sin prestar mayor atención a cómo cada de estos pensadores conduce a líneas muy diversas de análisis. El punto es correcto, pero si mi ensayo incita a otros, tales co-

mo el Profesor Salazar, a explorar con mayor precisión las diferencias mencionadas, estaría muy complacido.

Al presentar mi trabajo a filósofos y economistas, me ha sorprendido ver las diversas respuestas que mis ideas han provocado en estos dos grupos de profesionales, especialmente por el hecho de que algunas aseveraciones aceptadas como no-controversiales en un campo provocan la crítica más vehemente en el otro. Tal ha sido el caso con mi análisis de la noción de la “escasez”: los fenomenólogos familiares con la noción de Heidegger del *Dasein* como “ser-para-la-muerte” han aceptado generalmente lo señalado, pero los economistas han tratado mis afirmaciones a este respecto como el colmo de la blasfemia económica; de hecho, las respuestas viscerales que recibí de algunos economistas en este punto lograron convencerme de que había divulgado algo importante que necesitaba investigación adicional. Por lo tanto, no me sorprendió que el Dr. Schmiesing deseara desafiarme en este punto. Admito que mi formulación temprana de este punto no era tan clara y coherente como hubiera deseado que fuera, pero, no obstante, sostengo mi afirmación central respecto a ella: que la noción económica de la escasez encubre la humana proyectando sobre ella una naturaleza objetivada. Permítaseme corregir varias de las interpretaciones erróneas de mi posición. Primero, ¿qué es lo que digo que conduce al Dr. Schmiesing a imaginar que deseo que la finitud humana no sea un hecho? Por el contrario, sigo explícitamente a Heidegger en fundamentar nuestra misma capacidad de cuidar, la “llamada de la conciencia,” en tal finitud, una capacidad a la que desde luego no deseo renunciar. En segundo lugar, no “lamento” en este ensayo “el hecho de que los economistas funcionen bajo la premisa de la escasez,”

sino que me opongo a su tendencia a tratar la escasez como cualidad objetiva de la naturaleza. Schmiesing me acusa de atacar una posición acomodada a mi beneficio, pero, de hecho, la respuesta más frecuente que he recibido de los economistas en este punto es “pero la escasez realmente es un hecho de la naturaleza.” Schmiesing no es culpable de esta ingenuidad, que es un indicativo de la ingenuidad que Husserl atribuyó al cientificismo moderno, pero parece apreciar mi punto de que la “escasez” pertenece a la relación entre los deseos humanos y su mundo. Sin embargo, y como tercera respuesta a Schmiesing en este punto, los libros de texto del *mainstream economics* simplemente no identifican “escasez” con “el reconocimiento de la finitud de la existencia humana,” como sostiene Schmiesing, sino que por el contrario utilizan el término como sinónimo de la tan repetida frase de Hobbes “la tacañería de la naturaleza.” De hecho, el así llamado “problema económico” de que hablan los libros de texto convencionales se describe regularmente en términos de una naturaleza finita que no satisface deseos humanos infinitos: el supuesto es que los seres humanos nunca pueden tener suficiente, e incluso que el “desarrollo económico” exige que nunca debemos tener suficiente. La “escasez del tiempo” no se aproxima a la “finitud humana,” como Schmeising afirma, sino que, al contrario, es solamente una objetivación más, incluso una “cosificación” [*commodification*] del tiempo, lo cual sirve aun más para encubrir nuestro ser-para-la-muerte: la finitud no es algo que simplemente se pueda manejar o economizar, como el tiempo (objetivado), sino lo que más radicalmente nos llama a la conciencia.

Mi punto con respecto a la “escasez” en este ensayo era simplemente que atri-

buirle una naturaleza objetivada sirve como justificación para las orgías contemporáneas del consumo, que Thorstein Veblen llamó “el consumo visible,” y constituye una forma de negación de la muerte, una *hubris* que procede de la ausencia del sentido del límite. Al contrario de Schmiesing, el Profesor Crespo parece fácilmente aceptar mis afirmaciones a este respeto, y veo con simpatía su contribución, en la cual nos recuerda el sentido del límite que impregna el tratamiento que Aristóteles hace del mismo. Aristóteles, de hecho, proporciona un contrapunto de gran alcance a los supuestos económicos contemporáneos con respecto a los deseos humanos ilimitados y al crecimiento económico ilimitado, y uno de los resultados inmediatos de escribir el ensayo que se discute fue que volví a Aristóteles con interés y aprecio aumentados [ver mi “Goals, Values, and Community in the Social Economy,” *Forum for Social Economics* 17 (Primavera 1988): 1-12]. Desde entonces he contrastado la noción contemporánea de abundancia ilimitada y de desarrollo económico con la noción, tomada de Aristóteles, de la “abundancia apropiada.” Como señala Crespo, la “*oikonomia*” no es, para Aristóteles, igual que “crematística,” o apropiación ilimitada de recursos: la meta de la economía no es acumulación sin fin sino la adquisición del tipo y de la cantidad de mercancías materiales que sean apropiadas para la excelencia del carácter humano (*eudaimonia*). Además, Aristóteles desafía a los economistas actuales a pensar seriamente—como él y los economistas hasta hace relativamente poco han hecho—sobre la relación entre bienestar económico y crecimiento, por una parte, y bienestar humano y crecimiento. Mis estudiantes de doctorado de economía se quejan, sin embargo, cuando pido que se ocupen de esa cuestión, y un colega economista incluso me

aconsejó ¡que no hiciera preguntas tan difíciles! Pero si los economistas son incapaces de aportar sabiduría sobre este problema—que considero como el más fundamental de los problemas económicos—entonces hasta sus herramientas econométricas más sofisticadas seguirán siendo huecas y vacías de significado. Seguramente el reciente interés en Aristóteles entre los economistas es uno de los progresos más prometedores en esta disciplina, y convengo con Schmiesing que conceder el Premio Nobel a Amartya Sen—quien ha conducido esta recuperación de Aristóteles entre los economistas con su modelo de las “capacidades” del desarrollo económico basado en una noción aristotélica de *eudaimonia*—es una evidencia del cambio significativo en el estudio de la economía. Sin embargo, justamente este semestre, cuando en mi seminario de postgrado de historia del pensamiento económico introduje a Sen para ilustrar la importancia contemporánea de las teorías económicas de Aristóteles, los estudiantes precisaron rápidamente que la corriente principal de la profesión no lo acepta, a pesar del Nobel (al menos en los Estados Unidos).

Aunque todavía sostengo que representar la “escasez” como cualidad objetiva de la naturaleza—y la sanción que este supuesto parece dar a la adquisición y al consumo sin fin—es una forma de negación de la muerte, una negación de los límites, mi énfasis ha cambiado. En su lugar, me llama más la atención cómo la experiencia del mundo en términos de la “escasez” contrasta agudamente con una sensibilidad opuesta, que ha fundamentado las economías de grandes porciones de la población del mundo por siglos: la experiencia del mundo en términos de plenitud. En muchas (la mayoría) de las culturas tradicionales, la producción y el intercambio económicos encajan en un

sistema de tradiciones y de prácticas culturales, incluyendo las celebraciones religiosas de la abundancia de la naturaleza, arraigado en el asombro metafísico y en un sentido de la gratitud por la vida como regalo, más que como un derecho. En las economías de tales culturas, las mercancías y los servicios circulan sobre la base de la gratitud y la generosidad. En suma, la experiencia de la naturaleza en términos de “escasez” o de “tacañería” es completamente ajena a tales culturas, contrariamente a la frecuente pretensión de la economía de ser una ciencia universal. En otro lugar he contrastado lo que llamo las “economías del regalo y de acción de gracias” con las “economías de la escasez y de la adquisición” [ver mi artículo “Moral Sensibilities for the Social Economy,” *Review of Social Economy* 51 (invierno 1993): 441-54]. La diferencia entre estas dos formas de economía no es simplemente teórica sino que proviene de disposiciones ontológicas fundamentalmente diferentes, que he llamado las “sensibilidades pre-teóricas hacia el mundo,” lo que Ernst Cassirer llamó “sentimientos hacia el mundo.” De esta forma, no es posible sostener que una perspectiva es la “correcta” y la otra “incorrecta,” porque cualquier teoría o argumento presupone una de ellas.

Debido a que en el artículo en discusión apunté ya hacia algo pre-teorético, y por lo tanto presupuesto por cualquier discusión con respecto a política económica, Schmiesing me malinterpreta por completo, como hacen varios economistas que han hecho la misma crítica, cuando me critica por “fallar en proponer una solución adecuada.” ¿Qué podría considerarse como una “solución adecuada”? Intento proporcionar algo mucho más profundo que la mera “solución” a un problema: esas sensibilidades ontológicas desde las cuales podría surgir el pensa-

miento en las nuevas posibilidades de enriquecer nuestro sentido de qué constituye vida económica significativa, teóricamente y prácticamente. Una “solución adecuada” exigiría al parecer, para Schmiesing, “una visión concreta de un ordenamiento económico que sustituiría al capitalismo” sin caer en el totalitarismo. Por extrañas razones él y Bolaños consideran mi análisis como un ataque contra el capitalismo del mercado, que ambos parecen ansiosos de defender contra cualquier clase de socialismo, y parece que ambos suponen que cualquier alternativa al capitalismo sería una forma de autoritarismo. Creo sin embargo que yo, como Max Weber, claramente distingo la perversión de valores, identificada a menudo con la burguesía de la que Schmiesing es también crítico, del sistema económico del capitalismo, que a veces (¿a menudo?) ha albergado esa perversión. Como he dicho en el artículo en discusión y en otra parte, esa perversión de valores, sea llamada “el ‘espíritu’ del capitalismo” o el “ethos de la burguesía,” puede también prosperar en “socialismos” de varios tipos. De hecho, el Profesor Fontrodona, interesadamente, interpretó mis observaciones con respecto al “valor” en la economía como una crítica dirigida sobre todo contra el marxismo, no contra el capitalismo, y no tengo objeción inmediata a su sugerencia de que “puede haber un modo de entender el capitalismo que sea coherente con el respeto de la dignidad humana.” Una vez más debo insistir en que estoy procurando llegar a esas sensibilidades que fundamentan cualquier clase de modelo económico, que puede ser luego clasificado como “capitalista” o “socialista,” y de esa forma ayudar a liberar el pensamiento económico de una imaginación empobrecida, que, en los Estados Unidos al menos, parece tan incapaz de un pensamiento que vaya más allá de la falsa dicotomía

capitalismo-socialismo. A este respecto aplaudo la conclusión de Fontrodona, que invita a los filósofos a ser más constructivos en sus críticas, y a los economistas a “atreverse a formular una nueva teoría económica que olvide los presupuestos de la modernidad [en los que incluye la falsa dicotomía capitalismo-socialismo] y vuelva a tomar en consideración la vida en su plena realidad. Porque la realidad de la vida lleva demasiado tiempo ausente de la teoría económica.” Esta una reformulación excelente de lo que precisamente yo intenté. [Para aquellos que, como Schmiesing, imaginan mi caracterización de la familia burguesa como una posición fabricada a conveniencia, un número reciente de la revista de los vuelos de American Airlines (octubre 2000), trae el consejo de Marian Salzman, presidente de *The Intelligence Factory*, de que los “padres siempre tienen que administrar sus activos, *incluyendo sus niños*” (p. 54; énfasis agregado). El breve artículo indica cómo los profesionales en los Estados Unidos están viendo a sus niños cada vez más como activos que deben ser administrados].

Por razones similares a las comentadas, no me impresionan tanto como a Schmiesing los resultados que la floreciente ética empresarial (*business ethics*) obtiene en corregir el cientificismo en la economía: sigue siendo demasiado acrítica con respecto a los supuestos fundamentales subyacentes al pensamiento económico y empresarial (por lo menos como se hace en los Estados Unidos). De hecho, fue la frustración de tratar de enseñar ética de los negocios en los últimos 22 años—la frustración de tratar que los estudiantes de negocios examinen seriamente los supuestos que acríticamente aceptaron en su entrenamiento económico—lo que me motivó a buscar un nuevo acercamiento teórico a la relación entre

economía y ética, y dio como resultado un curso mucho más eficaz de ética de los negocios. Las meditadas reflexiones de Fontrodona sobre los problemas que señalé alientan mi esperanza de que mis preocupaciones respecto a la ética de los negocios no sean la norma en España y en otras partes. Tomo sus observaciones como sugerencias en gran parte amistosas para pensar más allá de las líneas que procuré presentar. Convengo completamente en que el pragmatismo de Peirce y de sus seguidores ofrece un antídoto de gran alcance contra el cientificismo, y estoy consciente de los excelentes esfuerzos que su estimado colega Jaime Nubio-la realiza para hacer que esta línea de pensamiento esté más disponible a los estudiosos de habla hispana, aunque el pragmatismo sigue siendo un recurso en gran parte sin explotar en la reconstrucción de la economía. En otro lugar he hecho sugerencias sobre esta misma línea, y parte de mi investigación actual va en esa dirección. Remito a los interesados en este tema a observar los creativos usos del pragmatismo en ética de los negocios por parte de Sandra Rosenthal y Rogene Bucholz, profesores de filosofía y gerencia, respectivamente, de la Universidad de Tulane.

Schmiesing de nuevo me malinterpreta, y cae en petición de principio, cuando critica: “falta distinguir entre el mercado y la cultura que envuelve al mercado, una cultura que puede diferir a través de tiempo y del espacio.” Al hacer esta aseveración reafirma simplemente la misma hipostatización que he puesto en duda: un “mercado” esencializado meramente “rodeado” por una cultura más amplia, y por lo tanto, en el mejor de los casos, simplemente contenido en ella. Pero los mercados son particulares y están completamente inmersos en las matrices concretas de prácticas culturales complejas. Por lo

tanto, hablar, como él y los economistas tienden generalmente a hacer, de “el mercado” y por lo tanto abstraer un mercado esencializado y universal de las prácticas concretas, es crear una falsa dicotomía entre el mercado y la cultura, y comete lo que Alfred North Whitehead llamó “la falacia de la concretización desubicada,” esto es, tratar una abstracción como algo real y concreto. [Herman Daly y John B. Cobb discuten casos en que se cae en este error en economía, en su *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and Sustainable Future* (1989).] La ironía que noto en todo esto es que los economistas continúan hablando del “mercado” (como lugar), mientras que lo que describen es literalmente u-tópico (el mercado no es ningún lugar).

Aprecio el esfuerzo de Lisardo de conectar mi trabajo con el de Steiner y de Paz, con quienes apenas estoy familiarizado, pero su ensayo me parece desconcertante, no solamente debido a lo que erróneamente supone con respecto a mi posición en varios temas, sino también por lo que parecen ser contradicciones internas en su propia posición. Habría sido provechoso si él haya sido más explícito sobre lo que quiere decir por “Prometeo” económico y filosófico. Considero que se refiere a los esfuerzos en economía y filosofía que quieren negar “la esencia del hombre,” y por lo tanto recrear al hombre, económica y filosóficamente, a partir de esa negación. Si esto se aproxima a lo que quiere decir Lisardo, me desconcierta, porque entonces parecería que mis esfuerzos por repensar la economía a partir de sus fuentes en el mundo-de-la-vida proporcionarían un instrumento de gran alcance contra Prometeo. De hecho, nuestro mayor punto de acuerdo parece ser no alguno de los que Lisardo enumera, sino que la ciencia eco-

nómica debe fundamentarse en el ser del hombre, esto es, en una adecuada ontología de nuestro ser-en-el-mundo-de-la-vida. Así, la sugerencia de que yo, junto con Steiner y Paz, soy culpable de prometeísmo, sirve solamente como un epíteto sin fundamento que oculta el verdadero problema: ¿qué es lo que consideramos como “el ser del hombre”? Discrepamos al parecer sobre ese punto fundamental, y Lisardo necesita hacer mucho más que simplemente etiquetar la mía de “prometeísmo” para aclarar su propia posición.

Aparentemente, partiendo de mi sugerencia de que se podría imaginar una economía que no pudiera resolver las necesidades humanas, pero todavía siendo juzgado como “acertado” de acuerdo a las medidas del abstraccionismo económico, Lisardo deduce que yo, como él, defino el propósito de la economía como la satisfacción de las necesidades humanas. Mi estudio de las “economías del regalo y de la acción de gracias” me ha demostrado que muchas de tales economías no funcionan para optimizar la satisfacción de necesidades individuales sino para reforzar los lazos sociales. Así, si tuviera que reescribir el artículo en discusión, sería más explícito en rechazar cualquier tentativa de definir la economía en términos de la satisfacción de necesidades humanas. Me parece extraño que Lisardo se declare a favor de esa definición, porque parece implicar criterios objetivos de qué se considera como “necesidad,” y por lo tanto como medida objetiva de valor, algo que él, en acuerdo con la Escuela Austriaca, desea rechazar. De hecho, uno de los principales resultados de la subjetivización de los valores que realizan la Escuela Austriaca y la de Chicago es la negación de la distinción entre deseos y necesidades, que los marxistas (y los aristotélicos) desean con-

servar: las necesidades y los deseos se entremezclan, y llega a ser imposible diferenciarlos en las nociones de “demanda efectiva” y de “utilidad.”

Lisardo piensa que soy ambiguo sobre si los valores son objetivos o subjetivos, pero en este punto convengo con él y con la Escuela Austriaca en su concepción subjetivista. No creo que mi análisis en el ensayo que se comenta requiera necesariamente un compromiso en cualquier sentido sobre este problema, pero si acaso dejara ver allí alguna inclinación pienso que sería en oposición a la teoría subjetiva. De hecho, en otros lugares he seguido la fenomenología de los valores de Max Scheler, que reclama la “objetividad” como una característica eidética del darse de los valores. Repasar de nuevo esa fenomenología aquí nos llevaría demasiado lejos, pero el concepto subjetivo de valores de Lisardo parece en oposición no solamente con su definición de la meta de la economía en términos de necesidades, según lo observado arriba, sino también con su discurso sobre los “valores culturales sanos,” lo cual, como las “necesidades,” implica algún tipo de estándar objetivo, y con su uso del termómetro como metáfora para la economía, porque un termómetro constituye una medida objetiva. Lisardo parece estar en desacuerdo no solamente conmigo sino también con varios otros comentaristas, especialmente con Fontrodona, quien critica mi discusión de los valores, precisamente porque queda fuera de la discusión de bienes y por lo tanto no nos resguarda suficientemente contra el subjetivismo en valores: “hablar de valores sin referencia a bienes es el primer paso hacia el relativismo, y el relativismo es terreno abonado para el economicismo.” Lisardo parece estar en desacuerdo también con el endoso directo de Aristóteles que hace Crespo, y con el indirecto de Schmiesing a través de Sen,

porque, como Crespo demuestra con cuidadoso detalle, la adquisición económica (crematística), para Aristóteles, está sujeta, cualitativa y cuantitativamente, a límites objetivos.

A pesar de sus múltiples malentendidos de mi trabajo, abrazo entusiastamente la sugerencia de Schmiesing de que una revisión de la doctrina cristiana de la encarnación, en la línea de Max Scheler, proporciona una visión de gran alcance para la restauración de una relación más apropiada entre los valores de una vida en comunidad y los valores de la economía, lo que también preservaría un sentido de significado espiritual y de trascendencia, aunque intuyo que él y yo podríamos tener ideas muy diversas con respecto de hacia dónde nos pueda conducir tal proyecto. [He ofrecido algunas sugerencias a este respeto en mis artículos “Max Scheler’s Contributions to Social Economics,” *Review of Social Economy* 45 (1987): 223-42, y “ ‘Ethos’: Its Relationship to Real and Ideal Sociological Factors in Scheler’s Philosophy of Culture,” *Listening* 21 (1986): 243-53.] Permítaseme de esta manera terminar con una nota de acuerdo, y de nuevo les agradezco por el honor de esta ocasión, y animo a otros a que continúen pensando en las raíces de la ciencia económica en el mundo-de-la-vida, sea en acuerdo o en desacuerdo con lo que sugerí en mi artículo, como una manera de sacar a la economía de su cientificismo y devolverla a “la realidad de la vida,” para repetir la conveniente frase de Fontrodona y secundar su excelente punto.