

ECONOMIA, MORAL Y POLITICA*

JEAN LACROIX**

Si el problema de las relaciones entre la moral y la política es tradicional, el de la relación de la economía con la moral y con la política aparece como menos académico y menos manido. Esto es así, tal vez, porque la economía es una ciencia, a la cual de buen grado concederíamos una mayor autonomía con respecto a la moral que frente al arte de la política. Por lo menos, esto es lo que sugiere la historia de las doctrinas. Mas, tal vez, esa historia misma en vez de aclarar lo que hace es oscurecer. Nos parece que basta observar de cerca la evolución de la economía moderna para ver que esta cuestión se ha renovado totalmente. Y pudiera ser que las conclusiones a las que se llegue aquí, valieran también en otra parte. El estudio que sigue es de un filósofo, pero de un filósofo que desearía mantenerse tan cerca como fuese posible de la experiencia económica más moderna para desprender de ella las implicaciones que, en general, han pasado hasta la fecha desapercibidas. Será necesario, por lo tanto, partir de un análisis asaz penetrante de la investigación económica actual, principalmente en Francia, a fin de precisar sus relaciones con la moral y con la política.

I

El sentido de la investigación económica moderna

Es en el transcurso del siglo dieciocho que la economía ha intentado constituirse como ciencia. En el siglo diecinueve creyó haberlo logrado. Para alcanzar ese fin, tuvo como modelo a la física. Bastiat comparaba la "mecánica social" con un "mecánica celeste". Este tipo de comparaciones no ha desaparecido enteramente todavía. Por ejemplo, en nuestros días aún, Jacques Rueff, en sus "Doctrinas monetarias

* Traducido por José E. González.

** Conocido intelectual francés.

probadas por los hechos", utiliza, para explicar la moneda, metáforas que tomó prestadas de la mecánica celeste o del movimiento del mar, y, cuando uno lee a muchos economistas, todo ocurre como si describieran un equilibrio de recipientes en comunicación o de desplazamientos de sólidos por pendientes. Esta visión, que se inspira en la física, lleva a sus adeptos a hacer abstracción del tiempo en sus esquemas. Creen en lo instantáneo de los fenómenos y, por consiguiente, desconocen la incertidumbre, el riesgo, las demoras de reacción y de adaptación. De ahí ha nacido esa idea de la necesidad de volver al equilibrio y de su carácter automático. En suma, hacen todo lo posible por eliminar al hombre. Sin embargo, como no pueden hacerlo desaparecer enteramente, lo suponen siempre movido por móviles interesados, existiendo de alguna manera en sí mismo y por sí mismo, aisladamente. No es que nieguen lo social, pero se le reintroduce subrepticamente, después, una vez supuesto el individuo como ya constituido. Para comprender la conmoción provocada por Keynes en tales "medios", si uno se atreve a así decirlo, baste observar que él desvinculó la noción de equilibrio de la de óptimo, mostrando que hay niveles de equilibrio, especialmente niveles de equilibrio malsano.

Si se examinan los móviles a los que obedeció esta concepción llamada clásica de la economía, se discernirán fácilmente por lo menos dos, a saber, uno inconsciente y el otro consciente. El primero es la voluntad de hacer de la economía una ciencia, y eso en una época en que la idea prevaleciente de la ciencia era bastante cientificista. La ciencia, se pensaba, es objetiva y la objetividad se define por la eliminación de toda subjetividad. Por esta razón, la ciencia económica rehusará tener en cuenta al hombre para atenerse a las cosas; será una crematística. A comienzos mismos del siglo, Gaetan Pigou establece una distinción que ha permanecido como clásica durante cincuenta años en la enseñanza francesa; a saber, el distingo entre doctrina y teoría. La doctrina es el conjunto de preferencias subjetivas del economista. Ciertamente, éste tiene derecho a tales preferencias, pero a condición de que el lector no se entere. Por lo contrario, la teoría no implica preferencia doctrinal alguna. Su rol es el mismo de las ciencias experimentales: explicar los hechos y coordinarlos. Se trata de una simple hipótesis interpretativa, que implica solamente un papel funcional e instrumental de las ideas. De esta guisa, se excluye radicalmente de la ciencia económica el empleo del concepto de finalidad. El segundo móvil, inconsciente, es de un orden muy diferente. La realidad económica jamás ha correspondido a la descripción de los liberales optimistas: de hecho, no se reducía al intercambio mercantil. Jamás. Ni tan siquiera las sociedades mercantiles del Occidente europeo

prosperaron sólo por las fórmulas de actividad a base de mercado. Georges Burdeau, por ejemplo, ha demostrado que la burguesía francesa del siglo diecinueve había siempre tratado, por lo demás con éxito, de neutralizar la política. No buscó el poder y si alguno de sus hombres han cumplido funciones gubernamentales, su actitud no fue la de acentuar el dominio de lo político sino de salvaguardar la autonomía de lo económico. Y añade: "Es claro que, gracias a una hábil explotación de las teorías liberales, lo logró por el momento". Explotación, en efecto, pues esas teorías, cuyo rol era el de reducir a un mínimo lo político, no explicaban la realidad económica, puesto que el intercambio conocido por esas sociedades era siempre sensible no sólo al apremio sino a la donación, hecho sobre el que se guardaba silencio. Esta forma de conceder una situación de privilegio a la economía mercantil con el pretexto de la descripción científica emana, por lo tanto, de una elección más o menos consciente: defender privilegios de clase. Está ligado a esa *mala fe objetiva* que Sartre ha analizado en *El ser y la nada*, de una *conceptualización implícitamente normativa*, según la feliz expresión de François Perroux.

En verdad, esta concepción de la economía había sido criticada vigorosamente en el siglo diecinueve por Auguste Comte. Este le dirige dos reproches fundamentales —¡lo que hace más asombroso el epíteto de "positivista" con que le gusta adornarse de vez en cuando!—; primero, en vez de funcionar como las ciencias verdaderas que aclaran su objeto, la economía política lo vuelve más confuso, lo "sutiliza", como decía Comte; es decir, lo cubre de un barniz científico, cuyo único efecto es volver ininteligibles nociones que eran claras para todos, como las de valor, trabajo, etc. Además, una ciencia no debe modelarse sobre otra, sino inventar su propio método. Precisamente, al tratar de imitar a la física, la economía, carente de toda positividad, se ha convertido en una especie de metafísica de la vida social. Pero la segunda falla nos interesa aún más: es la del aislamiento de la economía política. Una vez más, es por el modo mismo cómo desean constituir su ciencia que los economistas dan la espalda al espíritu científico. En efecto, concebir a un *homo aeconomicus* aparte del hombre intelectual y moral, es desconocer el nexo que liga la actividad material de un pueblo o de un individuo a su actividad intelectual y a su vida social. "El análisis económico o industrial de la sociedad no podría cumplirse positivamente, si se hace abstracción de su análisis intelectual, moral y político, ya sea con referencia al pasado, ya sea con respecto al presente: de modo que, recíprocamente, esta separación irracional es un síntoma irrecusable de la naturaleza esencialmente metafísica de las doctrinas que la toman como base". (Comte, *Curso*

de filosofía positiva). Aislar en el hombre el apetito de ganancia, el deseo de enriquecerse o aun, en el sentido más general, el interés (cuando el individuo es tan profundamente altruista como egoísta, cuando las tendencias que tienen como objeto el "nosotros" son también tan primitivas como las que tienen como objeto el "yo") para hacer de aquél el único motor de la actividad económica, aislada ésta también de la actividad humana total, es desconocer la índole verdadera de la ciencia. Para aprehender la actualidad y profundidad de esas críticas basta, por ejemplo, compararlas con las siguientes líneas de un economista moderno, Jean Weiller ("*Determinismos sociales y determinismos económicos en Cuadernos internacionales de sociología*, 1957, pág. 46): "Si la tentativa de los liberales optimistas se ha hundido finalmente en el ridículo, sin duda se debe a la pobreza de su análisis sociológico. No se les podrá reprochar tanto el desconocimiento de cierto número de determinismos económicos... Cuanto la ignorancia de todos los otros determinismos sociales que deben ser tomados en consideración para conseguir una visión de conjunto".

Todavía conviene precisar esas relaciones entre lo económico y lo social, que son fuentes de tantas ambigüedades. Muchos en estos días, como por ejemplo Julian Huxley, anuncian "el fin del hombre económico". Se supone que haya comenzado "la era del hombre social". Pero ese final de la economía ¿no sería más bien el acabamiento de la economía mercantil y el advenimiento de la verdadera economía? Con frecuencia nos hemos contentado demasiado con oponer lo social a lo económico, de corregir lo económico por lo social. Lo económico abarcaría los mercados y los precios; lo social, las "concesiones" a los menos favorecidos y a los más débiles. Ese fue, quizás, el error de un cierto "catolicismo social", lleno de buena voluntad, pero que concedía inconscientemente lo esencial a sus adversarios. Conlleva el olvidar que las materias clasificadas con la etiqueta de lo social, como la protección del potencial humano de trabajo y de invención, son eminentemente económicas: aquéllas satisfacen necesidades en sentido estricto. La noción de costos del hombre forma parte de la economía moderna y puede ser contabilizada tan bien como la de costos de las cosas. Ya no se puede sostener aquella distinción entre doctrina y teoría y la exclusión del concepto de finalidad. El economista afirma necesariamente una "doctrina" en su investigación económica, puesto que valores superiores a la economía se hacen presentes en los mismos fines económicos. "En tanto que hombre de ciencia, el economista no tiene el derecho de desinteresarse del problema de la finalidad económica. No puede hacerlo en el plano conceptual para precisar la estructura de los regímenes y su evolución ni en el plano práctico para apre-

ciar lo bien fundado, las posibilidades de duración, las posibilidades de éxito de una política determinada”, escribe André Piettre (*Economía y finalidad*, en *Cuadernos del Instituto de Ciencia Económica Aplicada*, serie M, núm. 7). Aun en los países que se llaman capitalistas, la armonía preestablecida ha cedido el lugar a una teoría del crecimiento construido y a la lucha por la determinación de los objetivos y los medios del plan. A partir de Marx, la economía ha descubierto mejor la dimensión histórica. Ahora bien, si el tiempo interviene en economía política, si hay una verdadera “duración” económica *sui generis*, si uno puede y debe descubrir la ley de crecimiento, de desarrollo y de evolución en los sistemas, es claro que todo esto no puede ser desvinculado de los fines generales de la humanidad. La crítica comteana va, sin duda, más allá de lo que Comte mismo había sospechado.

Podemos ahora precisar el sentido exacto de la transformación que se ha registrado en las últimas décadas. Los economistas clásicos se habían situado casi exclusivamente al nivel de los intercambios y de las cosas que son objeto de aquéllos; los economistas actuales escudriñan la realidad humana que se oculta detrás de los intercambios materiales: la comunidad de los hombres que, “por medio de la colaboración o la lucha, o ambas, se las arreglan para repartir entre ellos los recursos disponibles. Los equilibrios existen, seguramente. Sólo que no son mecánicos; son resultados de los proyectos humanos. En el siglo diecinueve, Fourier, por ejemplo, así lo había reconocido. Pero él creía que todos los proyectos eran transigibles. Según Fourier, las tendencias, que él llama pasiones, se unen directa e inmediatamente. Basta que jamás intervenga la imposición. No hubo socialismo más liberal que el de Fourier, y esto en virtud de su concepción del hombre. El deber, decía, viene de los hombres; la pasión viene de Dios; por lo tanto, mejor es obedecer a Dios que a los hombres. Se identifica el deber con la imposición social y la pasión con la armonía espontánea. Después del estado de Barbarie y del de Civilización, en el que nos hallamos, vendrá el de Armonía, donde cada uno concordará naturalmente con cada uno, a condición de que se deje el libre juego a todas las pasiones, con las que Fourier elabora una lista pintoresca y sugestiva. En el estado de Armonía ya no hay imposición, puesto que los proyectos de cada uno espontáneamente concuerdan con los de los otros. Es evidente que Fourier no tenía el sentido de negatividad. ¡Es el anti-Kant! Para este último, en efecto, si es cierto que también son las diferentes pasiones con que la naturaleza ha dotado al hombre las que hacen progresar a la humanidad, esto no ocurre porque exista entre ellas un acuerdo natural y espontáneo, sino en virtud de su oposición. “El hombre quiere la concordia, pero la naturaleza está mejor

avisada de lo que conviene a su especie; ella quiere la discordia". La raíz de esta discordia es la dualidad de razón y de sensibilidad. La libertad y la naturaleza a la vez se oponen y se encuentran. De una manera o de otra, tienen que arreglárselas. Sin duda, Kant profesa una filosofía de la historia que supone el fin de la guerra y el advenimiento del Estado de derecho. Pero este progreso mismo es fruto de las contradicciones del hombre, de lo que Kant llama su "insociable sociabilidad". "El medio de que se vale la naturaleza para conducir al bien, al desarrollo de todas sus disposiciones, es su antagonismo en el seno de la sociedad". La tesis que sostenemos supone una antropología de tipo kantiano y no fourierista: no son transigibles todos los proyectos. La ley misma de la oferta y la demanda no implica una armonía mecánica: el equilibrio momentáneo que se establece en el mercado proviene de los proyectos de venta y de compra, de su confrontación y de una regulación más alta en la que aquéllos se insertan. De una forma más general, los proyectos económicos no son sólo los que pertenecen a los individuos, sino también a los grupos. En el interior de cada grupo, se desprende una autoridad. Un primer arbitraje hace posible *dar forma* al proyecto. Después, será preciso *buscar* la racionalidad y la compatibilidad de todos los proyectos. Esto no es un hecho natural. Por ejemplo, lo que se decide en agricultura puede no serlo en la industria, o viceversa. Será necesario arbitrar. Así se elabora la noción fundamental de la economía, que es la de lucha-cooperación, bastante céntrica de lo que comúnmente se llama diálogo.

Precisamente es esta categoría del diálogo la que numerosos economistas modernos —Perroux, Bartoli, De Bernis, etc.— aplican a la economía para determinar mejor su naturaleza, puesto que la noción de diálogo es la relación dialéctica entre las nociones de lucha y cooperación. se puede analizar esa noción con respecto a una idea central en economía, la idea de trabajo. A menudo ésta ha sido mal entendida y de esto se ha deducido una distinción errónea entre lo político y lo económico. Así, en Saint-Simon, lo político es relación del hombre con el hombre, y lo económico, relación del hombre con el mundo, poder del hombre sobre la naturaleza. En una obra reciente, *Sobre la actualidad histórica*, el Padre Fessard da una interpretación análoga y discutible de Hegel. La dialéctica del Señor y del Siervo engendraría una disyunción de lo político y de lo económico. La relación (política) del hombre con el hombre aparece, después de la lucha a muerte, como el nexo del señor con el siervo; la relación (económica) del hombre con la naturaleza se manifiesta como el trabajo del siervo. Según el Padre Fessard, el nazismo y el comunismo representarían en la historia las dos posibilidades solicitadas por la dialéctica

hegeliana. "El comunismo y el nacismo utilizan, ambos, la dialéctica hegeliana para explicar el devenir de la realidad humana, pero el primero se sitúa exclusivamente en el punto de vista del siervo, el segundo en el punto de vista del señor" (*Sobre la actualidad histórica*, tomo I, pág. 151). Por consiguiente, hay que poner a Marx y a Hitler en el mismo plano: se rechazan y se atraen, a la vez, como dos contrarios. El primero subordina totalmente lo político a lo económico: concede privilegio al nexo del hombre con la naturaleza. El segundo subordina totalmente lo económico a lo político: concede privilegio al nexo entre el hombre y el hombre. Sea de ello lo que fuera en cuanto a lo político, asunto al que regresaremos, no podemos aceptar esta concepción de lo económico. En realidad, el trabajo no es sólo del siervo, sino del hombre mismo. Para Hegel, aunque ha surgido de una maldición fuente de una penosidad diferente en naturaleza de la fatiga, sigue asociado a la plegaria. Consiste en reducir el mundo a la nada, es decir en transformarlo en sentido de la plegaria. Tiene como tarea asociar a todos los hombres al plan divino y, por ese costado, es un factor de comunidad. No se podría insistir demasiado, en efecto, sobre su carácter social y humano. Por el trabajo, el hombre se objetiviza en un producto que tiene valor y significación para el prójimo y en el que el prójimo reconoce al hombre trabajador. Y este reconocimiento es recíproco: a través de la naturaleza transformada por el hombre se alcanza al otro hombre. Así se ha podido decir que la sociedad comienza allí. La economía es política en el sentido más fuerte del término. Lo económico es siempre y simultáneamente relación del hombre con la naturaleza y relación del hombre con el hombre. Aún mejor, siempre es relaciones humanas nacidas del trabajo humano. El trabajo aparece entonces como el sitio donde entran en juego las relaciones humanas. En el trabajo, en su producto, se objetivizan las relaciones humanas, lo que no quiere decir que se enajenan. Estas relaciones se desarrollan, se afirman, se apoyan en lo que antes se ha realizado para perfeccionarse. Y es porque nace del trabajo humano que la economía posee una necesaria dimensión histórica. Bartoli la define de la siguiente manera: "La ciencia de las relaciones humanas nacidas de la función fabricadora del hombre en su desarrollo histórico".

El hecho de que la economía sufra transformaciones no la hace menos científica. Si François Perroux, por ejemplo, en vez del vocablo "ciencia" prefiere la expresión "saber científicamente controlado", no es para exigir menos rigor, sino al contrario para adaptar exactamente el método al objeto estudiado. En el tomo nueve de la Enciclopedia sobre *El universo económico y social*, formula una definición completa y precisa de la economía: "La experiencia económica de una

sociedad humana concierne al arreglo que tiene como miras el producto más alto y el costo más bajo para toda la sociedad, luchas y cooperaciones entre los individuos y sus grupos para la adquisición y disfrute de cosas contabilizables". Se da por entendido que la contabilidad, cuyo imperio se extiende con los progresos técnicos y se enriquece con la experiencia social, hace entrar al hombre en *línea de cuenta*, como justamente se dice, y no trata sólo de los precios que se hacen en los mercados, sino que usa "precios" ficticios, "precios" prospectivos y "precios" hipotéticos en un plan o programa. En su lección inaugural en el Colegio de Francia, en 1955, Perroux había definido más sencillamente la economía como "un saber científicamente controlado que analiza y reduce las tensiones entre los hombres" y precisaba que tales tensiones surgían "en su esfuerzo colectivo por disponer racionalmente todas las energías cósmicas al servicio de todas las energías que merecen ser llamadas humanas". Parece que una economía comprendida de ese modo, una economía verdaderamente política y humana necesariamente tendría con la moral y la política nexos más estrechos que la economía clásica. Mas tal vez esos nexos son de una naturaleza bien diferente.

II

Economía y moral

La economía que acabamos de describir brevemente supone un postulado que es también un modelo, un *postulado normativo*. Y quizás es la paradoja misma de esta expresión, la que muestra ya de la mejor manera la novedad de las relaciones de la economía con la moral. Es una vez más Perroux, en su obra *La coexistencia pacífica* especialmente (tres tomos en Presses Universitaires, traducción española del Fondo de Cultura Económica) quien ha hecho explícito ese postulado más nítidamente: *la economía no puede pensar la destrucción hasta el fin*.

Es, en primera instancia, un postulado. Siempre ha estado implícito en la economía, pero los economistas no se han venido a dar cuenta de él sino lentamente a lo largo de la historia. La forma verdadera de probarlo o más bien de establecerlo, ya que no se podría "probar" un postulado, es, por lo tanto, de mostrar que solamente él confiere su *sentido* a la economía. Se le pueden formular varias objeciones, algunas de las cuales son superficiales y hasta verbales, y otras más profundas y sugestivas. Las primeras consisten en recordar

que con frecuencia se ha definido el acto económico como el consumo. Ahora bien, el consumo es una destrucción. Pero no hay ahí una verdadera dificultad. Lo que es económico no es la destrucción del objeto, sino su cambio de forma que hace que, por ese cambio, el hombre repare sus fuerzas. Quemar el bosque para establecer un cultivo es un medio con miras a un fin benéfico para el hombre. Destruir los mosquitos es lucha contra la enfermedad en vista de un mejor estar. El acto económico es aquel cuyo fin objetivo es la participación plenaria de todos en la vida. Pero hay otras objeciones que posibilitan el progreso del pensamiento. Se dice que existen —o han existido— economías de *razzia*, economías piráticas. En sentido más general, hay la guerra y economías de guerra. Ahora bien, la guerra ¿no es acaso el tipo mismo de la destrucción? Se puede responder, primero, que la *razzia*, la piratería, la guerra misma —con razón o sin ella— son hechos que tienen como propósito el enriquecimiento. Destruir por destruir nunca ha sido aceptado como acto económico. Esta respuesta, sin embargo, no es absolutamente pertinente. Ha habido y hay todavía actos de destrucción. La economía está obligada a tomarlos en cuenta. Es verdad, sin embargo, que cada día nos vamos dando más cuenta de que tales actos son antieconómicos. Es falso, por ejemplo, creer que las guerras tienen esencialmente un origen económico. Los intereses se arreglan siempre, las pasiones jamás. El capitalismo mismo es pacífico mientras desarrolla la asociación de los hombres para el dominio de la naturaleza. Cuando llega a la guerra, es por razones extrínsecas y contrarias a su propio genio. Si hoy en día la conciencia universal repudia la guerra, es porque ésta tiende a realizar plenamente su esencia destructora. En todo caso, ha sido en el transcurso de la historia, por medio de la reflexión sobre su propio devenir, que la economía ha sacado a luz su propio postulado. Este coincide con una toma de conciencia progresiva de las exigencias mismas de la razón. La destrucción fue limitada desde el momento en que el acto económico fue comprendido como tal y en la medida en que lo fue. Esto es ya cierto desde el instante en que, en vez de matar al vencido, se le reduce a la esclavitud. Toda la historia de la economía desde entonces es una verdadera caza de la destrucción.

Esta cacería de la destrucción asume hoy sobre todo el aspecto de una lucha contra el despilfarro, tanto en tiempos de paz (en la industria se lucha contra el derroche de tiempo, de materias primas, etc.) como en tiempos de guerra (colectas, recuperación, etc.). Ahora bien, el economista moderno descubre cada vez mejor que si uno se preocupa mucho del despilfarro de las cosas, no lo está menos del despilfarro de hombres. El desarrollo industrial de los grandes países

capitalistas del siglo diecinueve ha estado acompañado de un increíble derroche de mujeres y niños y hasta de familias obreras en general. Si en adelante uno se aparta de la concepción puramente crematística de la economía, no es en virtud de consideraciones morales más o menos extrínsecas, sobre las cuales no se sabe por qué habrían de adquirir súbitamente una influencia que ayer no tenían, sino a causa de una toma progresiva de conciencia que ha hecho la economía de sus propias exigencias internas. Es imposible anticipar hasta dónde conducirá esta toma de conciencia. Es así que todavía no se ha reconocido la enseñanza como un medio de determinar la totalidad de las posibilidades económicas. Esto conlleva un despilfarro inaudito. Por consiguiente, no hay que negar que una economía, necesariamente impura, abarca en su experiencia muchos hechos destructivos. Lo que es verdad es que, a medida que ella se va conociendo mejor, reflexionando sobre su historia, persigue por todas partes la destrucción y la echa de su experiencia.

Por otra parte, a medida que se va haciendo explícito, ese postulado se convierte en modelo normativo. No es que cambie de naturaleza. Pero al irse conociendo ordena más imperiosamente el devenir mismo de la ciencia económica. La noción fundamental de la economía —decíamos— es la del diálogo en el sentido de lucha-cooperación. Lo que implica una concepción no-irénica de la vida económica. Es la realización de proyectos humanos. Ahora bien, esos proyectos no son compatibles. Hay lucha de proyectos, pero una lucha que ofrece caracteres especiales. No hay armonía pre-establecida. El equilibrio jamás se establece por sí mismo; hay que buscarlo, hasta imponerlo. Pero esa lucha no es pura, una lucha por la lucha. Y ello es así porque el hombre es razonable y porque en la lucha económica la razón interviene como principio de economicidad que tiende a evitar la destrucción. Hay algo de razonable que es inmanente a las luchas económicas más violentas, a saber, una posibilidad interna de arreglárselas de alguna manera con los otros proyectos. La experiencia económica tiene una finalidad. Una lucha que no buscara sino la destrucción no sería económica. La lucha económica llama desde lo interior a una regulación que desemboca en una cooperación de proyectos. Puesto que el equilibrio no puede ser físico sino humano, se hace necesaria la intervención de un tercero: el árbitro. Así vemos una inmanencia y una virtualidad de lo moral y de lo político sin distinguirse todavía en la economía misma. Y si son aún indistintos es porque lo moral actúa normalmente sobre lo económico por mediación de lo político. Seguro que el tercero puede poner fin a la lucha de varias maneras: organizarla dejando que se desenvuelva siguiendo reglas; hacer que triunfe

el proyecto A a costa del proyecto B, o viceversa; tratar de suprimir las incompatibilidades haciendo la síntesis de los proyectos, etc. Lo que sólo nos importa por el momento es que siempre el modelo normativo es la reducción de la lucha, no importa la forma de esa reducción. Preciso es que, por lo menos momentáneamente, la lucha ceda el lugar a la cooperación. Y es en eso que consiste, en suma, el postulado normativo que constituye el verdadero principio de economicidad.

De hecho, la lucha en la medida en que está regulada y desenlaza por lo menos momentáneamente en la cooperación, suele llamarse el derecho y las instituciones. Con mucha exactitud, las instituciones son cuadros duraderos de acción, reglas del juego social y hábitos colectivos, por oposición a los actos o acontecimientos sucesivos y discontinuos. Precisamente porque no existe la sociedad puramente armónica ni completamente reconciliada, Hauriou llama a esas reglas del juego social "armisticios de las luchas sociales". Nacen de las luchas pasadas y en ellas preparan las nuevas. ¿Acaso existirán un día las sociedades sin clases, por menos en el sentido que hoy damos al término? En todo caso no podrían existir sin tensiones. La tentación del poder político es suprimir esas tensiones o simular que no existen: en ello consiste la destrucción misma de la libertad. La democracia es esencialmente el régimen que no solamente no suprime esas luchas en la raíz, sino que las reconoce y reconoce también sus medios de expresión, como los partidos, sindicatos, grupos de pensamiento, clubes de prensa, etc. Ser democrático es, antes que nada, admitir que la lucha es fuente de progreso y es esforzarse por orientarla hacia el diálogo, es decir al intercambio de palabras en vez del intercambio de golpes. No son los buenos sentimientos los que hacen posible el progreso, sino el conflicto y la negatividad: por lo común la toma de conciencia se origina en la revuelta. El ejemplo de la lucha de clases lo prueba tan bien como el de los pueblos que eran colonias. Han sido los conflictos económicos los que han obligado al rico y al poderoso, al señor, a realizar un examen de conciencia, empujándolo sin remedio a sentir interiormente la mala conciencia. Las luchas que terminan son generalmente aquellas que se libran en nombre de los valores mismos que el adversario proclama en teoría, pero que rehusa realizar en la práctica. Los conflictos llevan a enfocar seriamente y de hecho el problema de la universalidad de la regla ética. En el plano de la teoría ayudan a desvanecer la mixtificación de análisis económico y a hacer progresar la ciencia. Sin duda, ha sido esta comprobación histórica lo que ha hecho surgir la idea del "intelectual comprometido". Este se convierte fácilmente en *la conciencia parlante y actuante de la revuelta*. Pero entonces sólo cumple a medias su papel y lo traiciona.

La lucha, en efecto, no tiene sentido ni significación, no es humana, sino se libra precisamente en nombre de los valores que se trata de hacer conocer prácticamente al *adversario*. Desde entonces uno quiere que éste, siguiendo una fórmula de Péguy, se transforme en *compañero*. El intelectual, más que nadie, debe permanecer en la lucha como el testigo de estos valores y conservar el diálogo: ninguna lucha sin cooperación, ninguna cooperación sin lucha. Cuando Emmanuel Mounier hablaba, en el prefacio de su *Tratado del carácter*, de una "ciencia combatiente", quería decir una ciencia que combatiese por el hombre.

Si estos análisis son justos, el viejo problema de las relaciones entre la economía y la moral emerge completamente transformado. Desde siempre se enfrentan, aquí, dos actitudes: el moralismo y el maquiavelismo (en el sentido común y vulgar del término). El moralismo admite que la economía es una ciencia pura, una ciencia relativamente autónoma y se esfuerza por establecer, después, que ésta debe estar, directa o indirectamente, subordinada a la moral. El moralismo tiende a limitar desde el exterior y a humanizar lo económico por lo social. Y, claro, es verdad que las acciones económicas, como todas las otras, tienen que ver con lo moral. Pero esto no las especifica, en absoluto. Este verbalismo es, además, completamente ineficaz. Jamás se ha cambiado la historia dirigiéndole exhortaciones. Al igual que el moralismo, el maquiavelismo reconoce que la economía es una ciencia pura, separada. De hecho, las fuerzas son las que son. Se las puede estudiar, pero no se las puede moralizar. Tal vez exista una moral privada, incluso de la familia, pero hablar de moralidad económica en política no tiene sentido. Contra esta actitud, la conciencia moral de todos los tiempos eleva una protesta que ningún éxito logra eclipsar, una protesta tan justificada como ineficaz. En realidad, estas dos actitudes descansan en un postulado común, que es la fuente de su común debilidad: el de una concepción falsa de la ciencia. No hay fuerzas puras. No hay economía pura, es decir, que no esté penetrada de moralidad. Y ello es así porque la economía no lo es de las cosas, sino del hombre mismo. Esto no proviene de un humanismo fácil o de sentimientos píos. ¡La humanización de la economía no podría ser el resultado de buenas intenciones o de una especie de inyección de cierta dosis de lo social en lo económico! ¡Como si la economía no fuera social por naturaleza! Así como el verdadero Estado cristiano no es aquel que afirma exteriormente su confesión, sino el que mejor cumple su verdadera función de Estado, así la economía humana no es tanto aquella que se proclame humanista sino la que mejor realice su esencia económica. En realidad, no hay experiencia económica que no esté pe-

netrada de experiencia moral. El intercambio, la propiedad, el mercado, etc., son nociones tan morales como económicas. Algunos liberales han definido el mercado como "el timón neutro de los precios". Eso no tiene sentido. El timón neutro sería aquel que siguiera exactamente los remolinos del océano. ¿En qué sería entonces un timón? De hecho, el mercado en cuanto mercado se define con relación al robo, al fraude, etc. Si por efecto de presiones, coaliciones, hurtos o violencias, se desboca o enloquece, será preciso moralizarlo, como se dice, lo que significa devolverle su esencia de mercado. En otras palabras, la economía como ciencia no es pensable sino dentro de su marco humano. El más grande economista norteamericano, Boulding, lo reconoce formalmente: "sin esos lazos sociales y psicológicos que nos unen, el mercado no puede existir. Un grupo de hombres puramente económicos se hallarían ante la imposibilidad de comerciar". Por "económicos" hay que entender evidentemente lo que se liga al sentido limitado de la economía mercantil. La verdadera economía integra necesariamente esos lazos psicológicos y sociales sin los que ella no podría existir.

Nos parece, por lo tanto, inútil disertar sobre la subordinación real o pretensa de la economía a la moral. Esas son puras discusiones escolásticas que presuponen un total desconocimiento de la verdadera ciencia económica. El economista no tiene que moralizar; no tiene que preguntarse cuáles son las relaciones que él debe tomar en cuenta con una ética más o menos extrínseca. Sólo cuando realiza desde adentro la edificación de su "saber científicamente controlado", descubre poco a poco una experiencia económica penetrada de experiencia moral. El intercambio social, que es una realidad humana fundamental, sobrepasa y siempre ha sobrepasado al intercambio económico, tal como lo definen los comerciantes. Es tomando conciencia plena de sus exigencias internas como ciencia, es decir universalizándolas; sencillamente tomando en serio su propio postulado, o sea que ella no puede pensar completamente la destrucción, que la economía se hace realmente moral.

III

Economía y política

En lo que hemos dicho subsiste cierta ambigüedad, de la cual ya hemos dado la razón. Al afirmar que la experiencia económica estaba penetrada de experiencia moral, hubiéramos podido decir con frecuen-

cia que también lo estaba de experiencia política. Es que la moralidad no es para el economista una teoría extrínseca: más bien es una suerte de dato que le proveen los cuadros políticos y jurídicos de la sociedad en que vive. Por consiguiente, importa sobre todo distinguir con precisión lo político de lo económico. Esto es más difícil puesto que, hoy sobre todo, se encuentran mezclados por todas partes. Por una parte, en efecto, el poder económico, como se dice, tal vez abusivamente, tiende a doblegar al poder político, a domesticarlo: los "mercaderes de cañones" o "las trescientas familias", como se decía ayer, el comercio internacional o los grandes monopolios del acero o del petróleo, como se dice hoy, orientan y explican muchas políticas. Mas, por otra parte, el poder político, cuando quiere, cuenta con medios eficaces para resistir a los grupos de presión. Basta nacionalizar ciertas industrias claves para poder actuar, indirecta pero eficazmente, sobre el sector privado. Aun en países capitalistas, el gobierno dispone de múltiples instrumentos de presión sobre los industriales recalcitrantes para lograr su plan indicativo. Para comprender esta influencia doble y recíproca, para aclarar la confusión actual, bastaría analizar exactamente la noción de *servicio público*. Este se ha convertido en el presente en el signo mismo de los intercambios entre el poder político y el económico. No es en realidad ni una empresa ni un órgano ni un régimen bien caracterizado, sino una *noción*, en efecto. Con la ayuda de ésta, el poder político puede reivindicar ciertos privilegios de intervención, imponer ciertas sujeciones, consentir a algunas delegaciones de poder, que pueden, por lo demás, fortalecerlo o debilitarlo. Se comprende mejor por ello que no tenga ningún sentido definir lo político con relación al hombre y lo económico con relación a la naturaleza. No cabe duda que hay que distinguir entre lo político y lo económico. Pero están íntimamente unidos, por doquier mezclados y parecen tener un origen común. Para comprender su índole, hay que analizarlos en su génesis.

En verdad, los primeros elementos de esta distinción se encuentran ya en los análisis precedentes. La lucha-cooperación que caracteriza a lo económico implica una virtualidad política. Si la economía es política, es porque los proyectos que están en lucha y la constituyen piden de alguna suerte desde el interior una organización y una regulación. Este llamado tiene un carácter moral en la medida en que es propiamente humano y ayuda al desenvolvimiento pleno del hombre. Pero esta moralidad interior no se puede realizar si no es por la mediación de lo político. En otros términos, tal como lo hemos mostrado, los proyectos económicos no pueden hacerse compatibles si no se someten a un tercero: el árbitro. Mas ese tercero (árbitro) también tiene su

historia. Surge, como lo económico, de una lucha-cooperación, pero de una que posee sentido diferente a la económica. Hay dos definiciones esenciales de lo político. La primera, que es en suma la de Max Weber, lo define como el monopolio de la imposición incondicionada. La segunda, ve en lo político el conjunto de luchas entre los grupos por la conquista del poder. Estas dos definiciones no se oponen, sino que son complementarias. La primera es el fin de la segunda. Se lucha para imponer la obligación en forma incondicionada. Por consiguiente, la lucha no tiene aquí el mismo propósito que en lo económico: tiende a la conquista del poder como instrumento de imposición o más bien de unificación por medio de la imposición. Es que el poder bajo cualquier forma que sea (clerical, feudal, democrático, etc.) es la tendencia más fundamental del hombre, como decía Russell. Consiste en imponer al prójimo alguna cosa que él no quiere espontáneamente. De ahí, la necesidad de la imposición. Esto no quiere decir que se trata de algo puramente extrínseco, impuesto desde afuera. La imposición es el instrumento del querer vivir juntos, que es la esencia de la socialidad humana. También hay una terrible ambivalencia del poder, que es a la vez razón e historia, universalidad y particularidad, moralidad y violencia. Esta es una idea análoga a la que Sartre ha tratado de establecer en su *Crítica de la razón dialéctica*, llamándola Terror-Fraternidad. Según Sartre, la violencia es exigida en el interior de todo grupo humano: es el nexo de las libertades actuantes. En efecto, el grupo se hace y se arregla, se "totaliza" sin cesar en función de los objetivos a conseguir. Se necesita la acción concurrente de todos. Toda secesión debe ser impedida. La violencia se constituye como estructura difusa del grupo. El derecho de vida y muerte es su estatuto elemental. La libertad común se hace violencia para permanecer común y el Terror se convierte en la obligación de la Fraternidad. El juramento, explícito o implícito, es la materialización del Terror: jurar es exigir que me maten si hago secesión. Somos hermanos, mientras que después del acto creador del juramento nos convertimos en nuestros propios hijos. El Terror-Fraternidad es el derecho de todos a través de cada uno sobre cada uno. La cólera y la violencia se viven al mismo tiempo como Terror que se ejerce sobre el traidor y como Fraternidad entre los "linchadores". Todas las conductas interiores de los individuos comunes (fraternidad, amor, amistad así como cóleras e intercambio) derivan su terrible poder del mismo Terror. En esa forma, el grupo de fusión se convierte en grupo de imposición: crea su derecho y se da instituciones. El Terror-Fraternidad deviene jurisdicción. Sea lo que sea de este análisis sartreano, tiene por lo menos el mérito de recordar lo serio de lo político, su significación profunda como mo-

alidad esencial de la socialidad humana. Pero aun cuando nosotros también situemos en el centro de nuestro análisis el problema de la violencia, es de otra manera que preferimos determinar la naturaleza de lo político.

Se oponen dos concepciones del hombre, que se pueden esquematizar en dos frases: la de Hobbes, diciendo que el hombre es un lobo para el hombre, y, la de Spinoza, diciendo que el hombre es un amigo para el hombre. Las dos son ciertas, pero en diferentes niveles. La de Hobbes es cierta como verdad a la vez empírica e histórica. Pero la de Spinoza es cierta como verdad esencial, puesto que caracteriza la naturaleza misma del hombre. La fórmula de Aristóteles, según la cual el hombre es por naturaleza un ser político, es en el fondo idéntica. Se traduce bastante mal la palabra aristotélica *philia* por amistad: significa los diversos modos de la sociabilidad. Tal vez es la palabra fraternidad, en el sentido de la divisa republicana francesa, la que le convendría mejor. Por encima de todas las formas de sociedad, cualesquiera que sean, hay una comunidad humana más profunda que es la única que las hace posibles y que es precisamente la fraternidad de los hombres, su amistad; en términos hegelianos, su reconocimiento mutuo. Este ideal de sociabilidad humana sólo podría realizarlo la filosofía. Si fuera enteramente posible, no habría más política o más bien toda política quedaría absorta en ella. Así es, por ejemplo, la utopía marxista. Para ella, la Ciudad comunista es la Ciudad, donde ya no hay necesidad de filosofía por separado puesto que se realiza en acto; puesto que el ideal de la filosofía, que es el del reconocimiento mutuo se ha convertido en la realidad de la vida humana. La existencia del hombre se identifica con su esencia, que es su comunidad con los otros hombres. Hay, por lo demás, otras maneras de reabsorber idealmente la política en la filosofía. Por ejemplo, la utopía platónica que afirma que no habrá remedio alguno a los males del Estado ni aún a los del género humano, hasta que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos. O aun, la utopía de Auguste Comte que, creyendo que la política podría determinarse científicamente, entregaba la dirección del Estado a los filósofos positivistas. De una manera o de otra, todos éstos han reconocido la esencia de la filosofía que es el diálogo de donde ha desaparecido toda lucha, el diálogo que se ha vuelto cooperación. La filosofía es la no-violencia.

Pero la utopía precisamente consiste en imaginar que toda violencia puede desaparecer de las relaciones humanas. La verdad, bajo la forma del bien común del grupo, no se impone directamente a los hombres por su sola evidencia. Necesita la mediación de lo político. El error de muchos filósofos es confundir la dialéctica de gobernantes

y gobernados con la dialéctica de maestro y discípulo. Todo hombre político que desea contentarse con persuadir o de convencer corre a su pérdida... y a la de su país. No puede eximirse de la violencia. Esto no quiere decir que la violencia puede convertirse en señora. Cuando la violencia prevalece, es decir cuando de hecho ya no está racionalizada, cuando la "policía", si así se desea, se convierte en el cuarto o en el primer poder, la Ciudad está destruida. Digámoslo limpiamente: la política es en su esencia la voluntad de realizar, *en la medida de lo posible*, la filosofía entre los hombres. Y su paradoja consiste en utilizar para ese fin la violencia. Esta es, en efecto, la negación de todo valor y de toda norma, la animalidad y la naturaleza en el hombre. Se la podría definir como la forma misma de la injusticia. Lo propio del derecho es poner esa anti-razón al servicio de la razón, esa injusticia al servicio de la justicia. La fuerza, si se quiere, es la violencia de la sociedad. Esta especie de giro de la violencia contra sí misma, que es en lo que consiste la política, es la obra más admirable del hombre al tiempo que la más difícil, la más peligrosa. La más admirable, puesto que el hombre no podría renunciar a racionalizar lo que hay de menos racionalizable en él: la violencia; la voluntad de poder. Es por ello que desde Platón y Aristóteles hasta Rousseau, Kant, Hegel o Eric Weil, ninguna filosofía puede dejar de ser una filosofía política. Pero también la más peligrosa, puesto que la razón puede someterse a la violencia en vez de someterla y, verdaderamente, puede hacerse violencia. Es por esto que la política, en el sentido más fuerte, es el lugar donde se han cometido las más grandes faltas contra la humanidad. Todo pecado en el fondo es político. "El poder vuelve loco, y el poder absoluto enloquece absolutamente", decía Alain, traduciendo a Lord Acton. Se comprende que Ricoeur haya podido sostener que hay dos imágenes esenciales del hombre político, según someta la violencia a la razón —que es la figura bíblica del Juez— o la razón a la violencia —que es la figura helénica del Tirano.

De esta suerte, como quiera que sea, el proyecto económico no logra predominar de alguna manera por sí mismo. La economía no se autorregula; ella debe ser regulada, lo que significa que la lucha entre los proyectos económicos debe estar sometida al arbitraje superior de lo político. Pero si eso es posible, ello quiere decir que el proyecto económico no es una fuerza pura. Está moralizado desde el interior y su "moralidad" consiste precisamente en su virtualidad política, es decir en su aptitud para insertarse en el desarrollo pleno de la sociabilidad humana. No se presenta, por lo tanto, ante el Estado como una violencia irrazonada. En sí mismo posee menos violencia pura que el proyecto político, puesto que los intereses se arreglan siempre y

las pasiones jamás. No se trata, para él, sólo de conseguir prevalecer, sino de merecer ese predominio. Para que el Estado pueda juzgarlo, es preciso que también tenga un carácter moral y político. Este es —o debe ser— el caso, ya que el Estado no es sólo administración de cosas, sino gobierno de personas. Es el Estado quien tiene como fin directo llevar a su más alto grado de perfección la sociabilidad humana. De frente a seres conscientes, el Estado tiene como tarea decir y hacer el bien, quiero decir imponerlo: hacer compatibles los proyectos económicos, los ordena con la intención más total, la del bien común de toda la sociedad. La subordinación, si así quiere expresarse, de la economía a la moral se logra, por consiguiente, por la mediación de lo político y no de lo exterior. No es posible si no es porque la experiencia económica siempre está mezclada tanto con la experiencia política como con la moral.

Más aquí se plantea un problema más difícil, en el que el mundo moderno está a punto de desembocar sin poder resolverlo todavía. Lo político se nos ha aparecido en un nivel más alto que lo económico, lo que es sólo una parte de la verdad. Sus relaciones, en realidad, son ambiguas. Ciertamente que la superioridad de lo político es indiscutible, puesto que es juez de lo económico. En esto hemos insistido lo bastante. Pero, a la inversa, lo económico, quizás porque se relaciona con las necesidades humanas más elementales y fundamentales, tiende más naturalmente a la sociedad de todos los hombres. El fin de la acción gubernamental es la supervivencia de la comunidad histórica de los hombres que llevan una vida para ellos con sentido o, lo que resulta lo mismo, la supervivencia de ese universal concreto particular que es una moral viviente. La historia nos da una pluralidad de Estados particulares, realizando esta acción para cierto número de individuos. El Estado es para ellos el garantizador de su libertad, es decir, de esa vida que llamamos con sentido, que tiene un sentido para ellos. Parece, en efecto, que fuera del Estado esa vida perdería todo sentido. Mientras tanto, es bien claro, por otra parte, que la coordinación de los proyectos económicos dentro de cada Estado constituye un verdadero derroche para la economía. Esta propende por sí misma a hacerse mundial, a no tener más en cuenta las limitaciones y vallas que imponen las fronteras. La idea misma de los polos de desarrollo implica que la economía enteramente depende de ellos y no de las consideraciones políticas particulares de los Estados. Ahora bien, esta idea de la sociedad económica mundial no puede dejar de informar a título de ideal activo la acción gubernamental misma, que sigue siendo particular y determinada. Lo político es más universal en comprensión y lo económico lo es más en extensión. Esta oposición entre Estados particulares y la

sociedad mundial es el drama de nuestra época y no es otro que el de las relaciones de lo político y de lo económico. Es el que estudia en su aspecto económico Perroux en su *Coexistencia pacífica* y Eric Weil en su aspecto político en su obra *Filosofía política*. Los dos admiten, por lo demás, que la ampliación de las perspectivas económicas no significa que los Estados serán suprimidos. Al contrario, la sociedad mundial se constituirá por su unión. Y el propósito de esta unión será siempre procurar la satisfacción de individuos razonables dentro de los Estados particulares libres. En el fondo, lo económico es más racional —o, si se prefiere, racionalizable— que lo político. Este conlleva una parte de violencia que no puede eliminarse. Hay algo de verdad en la concepción sartreana del juramento y de la Fraternidad-Terror. Pero esto no destruye la subordinación de lo económico a lo político. La vida en común que los hombres desean y tratan de alcanzar es una vida cultural y moral, de la que el Estado es el único garantizador. La política representa para el hombre el orden de lo realizable. Eso no es todo el ideal. La libertad, como Eric Weil demuestra, funda la Ciudad sin dejarse reducir a ésta. Pero el individuo no es libre sino mediante la libertad de la Ciudad. El desarrollo económico condiciona al político que, a su vez, condiciona al cultural y al moral. Parece, por lo tanto, que nos dirigimos hacia un Estado del mundo en que una organización económica mundial dejará subsistir a los Estados particulares, guardianes de las tradiciones, de las culturas y de las morales. Pero esto, como dice Kipling, es otra historia, que está por escribirse.