

tales ¿paganos o cristianos. Su religión ¿sincretismo o síntesis?, México, Centro de Estudios Educativos, pp. 13-18.

POLANYI, Karl (1992) [1944]: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, Clásicos de la Economía.

SHANIN, Theodor (1974): «The Nature and Logic of

Peasant Economy», *The Journal of Peasant Studies* (Londres), 1, 2.

VELAZCO RIVERO, Pedro de (1987): *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, Centro de Reflexión Teológica.

WOLF, Eric (1971) [1966]: *Los campesinos*, Barcelona, Labor, Nueva Colección Labor, 126.

EL ÁGORA TRANSLÚCIDA

Francisco J. Martínez

UNED, Madrid

L. MARTÍNEZ DE VELASCO
y J.M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ,
*La casa de cristal. Hacia una
subversión normativa de la economía*,
Madrid, Fundamentos, 1993.

No abundan en la actualidad los análisis críticos de la ciencia que se nos presenta cotidianamente como aquella que dirige nuestras vidas, la economía, y menos desde una perspectiva normativa. A esta tarea han dedicado dos jóvenes filósofos, Luis Martínez de Velasco y Juan Manuel Martínez Hernández, un hermoso libro publicado en Fundamentos: *La casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía*.

La obra propugna una economía política capaz de organizar una distribución racional de la riqueza social a partir de un 'gobierno de la casa-mundo' que sea transparente y limpio. Los autores intentan «mostrar la posibilidad de una revolución social nucleada en torno a un *giro de conciencia*» y parten de la convicción profunda de que «la solución a la actual crisis económica y social pasa por la recuperación del optimismo, la honestidad y el amor».

A partir de estas premisas iniciales los autores inician un arduo camino en el que van recorriendo algunos de los puntos cardinales de los supuestos de la actual ciencia económica. En el primer capítulo analizan los fundamentos del liberalismo moderno: la noción de *homo oeconomicus* y su formulación contemporánea a base de la teoría de juegos y especialmente del dilema del prisionero. A continuación y a través de un somero estudio de Pareto y Schumpeter intentan ver si son compatibles los conceptos de *óptimo* y de *elitocracia*. En uno de los mejores capítulos del libro, y dentro de un análisis de los fallos del mercado, reconsideran las teorías de F. Hirsch sobre 'los límites sociales al crecimiento' y su teoría de los *bienes posicionales*. También plantean las posibles salidas a la crisis actual del Estado de bienestar, donde apuestan, quizás algo apresuradamente, por una solución nekeynesiana frente a las propuestas del salario universal garantizado llevadas a cabo por Van Parijs. Las cuestiones ecológicas dentro del problema más general de las *externalidades* del mercado también son analizadas oponiendo las soluciones de Pigou a las de sus críticos neoliberales. Por último, con-

cluyen con tres capítulos más metodológicos donde defienden la necesidad de un pensamiento normativo en las ciencias sociales, así como la cuestión de la posibilidad de esa revolución ética que propugnan, culminando el libro con la utopía de la casa de cristal.

Especialmente interesante para la crítica ideológica de la sociedad de consumo resulta la reconsideración de la teoría de los bienes posicionales que llevan a cabo los dos autores, cuya principal conclusión es que «las posiciones de mercado liberadoras individualmente aparecen como opresoras para el conjunto de las personas». Dicha conclusión es un resultado del dilema del prisionero que muestra cómo a veces la composición de las racionalidades individuales produce un resultado subóptimo, 'irracional', en el nivel colectivo. La paradoja de la afluencia es otra forma de decir lo mismo: al aumentar la disponibilidad general de un bien disminuye la satisfacción que produce, lo que implica que dicho bien no era deseado por sí mismo sino por su inaccesibilidad al resto de los individuos. Todo lo cual exige un replanteamiento de la teoría económica marginalista que considera los deseos humanos como injustificables e inmodificables y además identifica la preferencia con la elección, marginando asimismo los significados simbólicos de los bienes de consumo.

También es muy interesante el análisis del tratamiento de las externalidades del mercado, especialmente las relacionadas con el impacto medioambiental. Mientras que los seguidores de Pigou proponen el establecimiento de una serie de impuestos ecológicos que tengan un efecto disuasorio sobre la contaminación y espoleen hacia la utilización de tecnologías más limpias, gravando los costes de las empresas contaminantes, la crítica neoliberal de Coase, por ejemplo, propugna la internali-

zación por parte del mercado de dichas externalidades mediante el acuerdo a través del mercado de los intereses contrapuestos de los afectados, siendo preciso para ello el funcionamiento sin trabas del mercado y la claridad de los derechos de propiedad y apropiación. Frente a ambas soluciones que vienen a coincidir en la aceptación de las consecuencias indeseables del crecimiento a cambio de una compensación económica a los afectados directos en la solución neoliberal y al conjunto de la sociedad, a través de los impuestos ambientales de Pigou, los autores proponen que se considere la calidad del ambiente como un bien público puro al que todos tienen derecho y consideran también que las normas ecológicas deben ser el resultado de un procedimiento de decisión colectiva que supere las deficiencias del mercado para internalizar dichas externalidades y además en su fijación deben primar las consideraciones políticas y morales sobre las propiamente técnicas, lo que no supone que se obvian éstas sino que entren como elementos esenciales de juicio en el proceso de deliberación colectiva. Al fin y al cabo el grado de calidad de vida a que una sociedad aspira sólo se puede fijar atendiendo a las preferencias ilustradas de sus miembros y dichas preferencias se expresan mejor en un proceso de toma de conciencia y de decisión colectiva que en un ámbito impersonal y no comunicativo como es el mercado.

Más problemática en cambio me parece la apuesta de los autores por Keynes frente a la propuesta de Van Parijs de un capitalismo con ingreso universal como respuesta a la crisis del Estado de bienestar e incluso como medio de una vía capitalista al comunismo que obvie la etapa socialista. Sin repetir los argumentos que hemos dado en otros lugares a favor del ingreso universal como etapa superior del Estado de bienestar podríamos recordar aquí que

las propuestas de Van Parijs no son apolo-géticas del capitalismo, o lo son en la misma medida que las keynesianas al menos, ya que comparten con ellas: la conservación del salario, la importancia de los impuestos como mecanismo de redistribución, ambas conceden un papel importante al Estado y la única diferencia relevante la constituye la oposición entre dos cadenas: la cadena que relaciona en un lazo causal beneficios-oferta-beneficios atribuida a Van Parijs y la cadena salarios-demanda-beneficios atribuida a Keynes. La oposición entre ambos enfoques es más aparente que real porque altos salarios, en un contexto capitalista que ambas teorías comparten, sólo son posibles si hay altos beneficios empresariales y una demanda solvente para realizarse exige una oferta que sólo puede surgir si hay expectativa de beneficios suficientes. Por otra parte, en ambas propuestas es esencial el papel del Estado que redistribuye la riqueza a través de los impuestos. El ingreso universal propuesto por Parijs no es una 'asistencia' sino un derecho asociado con la ciudadanía y, por otra parte, sería el resultado de una hegemonía social y política de nuevo tipo capaz de obligar a los capitalistas a financiar dicho ingreso universal por lo que no es una medida puramente técnica de ajuste y mucho menos abstracta.

Pasemos a continuación a analizar las perspectivas normativas que vertebran la obra comentada. Dicha obra en su conjunto es muy ambiciosa y supone una gran amplitud de conocimientos, pero su propia ambición le expone a que algunos de sus análisis sean demasiado apresurados y superficiales. Por ejemplo, las críticas a Pareto, Schumpeter y Van Parijs son demasiado ideológicas y no entran en las cuestiones de fondo, aunque quizás éste sea el precio que hay que pagar cuando se sucumbe al moralismo que pretende juzgar antes que comprender. Lo cálido de la

denuncia, imprescindible en un momento como éste de dominación casi exclusiva del paradigma liberal tanto en la teoría como en la política, no debería empañar el momento del análisis frío y lúcido de la realidad. El acento puesto sobre el *deber* no tendría que ocultar el *ser* y mucho menos obviar el *poder ser*. Y es aquí donde se encuentra el punto débil de todas las respuestas moralistas y eticistas a los problemas sociales. Si la solución a dichos problemas exige una revolución ética previa entonces el problema deja de existir. Los sabios espinosistas no necesitan Estado porque adecuan sus mutuos poderes de forma racional y sin conflictos y mucho menos los sujetos morales kantianos.

La elegancia insuperada de las 'soluciones' liberales a los problemas políticos y sociales reside en que a partir de seres egoístas e irracionales obtienen resultados que si no son óptimos desde el punto de vista normativo logran al menos una mínima convivencia. La cuestión consiste en que la revolución ética que soluciona todo nunca puede estar dada al principio sino que será un resultado (y lo más probable un resultado no querido, un subproducto en la terminología de Elster, ausente por cierto de este libro a pesar de sus aportaciones a las problemáticas tratadas en él). No es pidiendo que los individuos uno a uno vayan modificando sus preferencias y se vayan racionalizando pasando del egoísmo al altruismo como se van a resolver los problemas sino construyendo instituciones: el mercado (regulado), la democracia (participativa), el voluntariado social, las organizaciones no gubernamentales, etc., que hagan que los individuos, independientemente de sus deseos e intenciones, actúen como si fueran racionales y altruistas. Ya Espinosa atribuía al Estado moderno esa función de asegurar un mínimo de racionalidad social a pesar de la irracionalidad, ignorancia y egoísmo indi-

viduales. El Estado impone una cuasi-racionalidad que asegura una convivencia regulada y pacífica en espera de que todos o la mayoría de los humanos alcancen el «tercer género de conocimiento», que les asegurará la virtud y la felicidad racionales. En esta capacidad que tienen todos los individuos para pasar del primer género de conocimiento, la imaginación, al segundo y tercero, ambos racionales, reside precisamente lo que diferencia a Espinosa de los defensores del Estado moderno como Maquiavelo y Hobbes, que apoyan su teoría política en una antropología pesimista; el filósofo marrano a pesar de su realismo político para el presente nunca descartó que en unas condiciones sociales propicias la mayoría de los hombres alcanzaran la sabiduría y la virtud, punto éste en que coincide con Marx, que siempre aunó un clarividente realismo político con una perspectiva utópica basada en una concepción optimista del hombre.

Es el capítulo sexto el que aborda la cuestión de una «reflexión ética sociológicamente realizable» a través de una serie de tareas que el pensamiento crítico debe acometer si quiere mostrar su posibilidad objetiva. En primer lugar, la tarea de desenmascarar el carácter de clase del pensamiento positivo y los intereses a los que sirve. Esto es lo más fácil a pesar de que habría que evitar en estos análisis el reduccionismo de clase y estar atento a la autonomía relativa y la especificidad de instituciones como la democracia representativa y el mercado capitalista que aunque por supuesto están al servicio de las clases dominantes otorgan oportunidades no despreciables al conjunto de la población incluidos los grupos y clases subalternos e introducen una cuasi-racionalidad social que sirve de límite y contención a los voluntarismos económicos y a los totalitarismos políticos. En este sentido las críticas a la democracia formal están poco matiza-

das en este libro. La segunda tarea del pensamiento crítico reside en mostrar la realizabilidad de sus planteamientos alternativos y aquí es donde está el núcleo esencial ya que, por muy clara que las clases subalternas tengan su situación de opresión y explotación, esta clarividencia de nada servirá si no ven una alternativa mejor realizable. Y éste es el *impasse* en que nos encontramos, casi todo el mundo puede constatar la barbarie del sistema capitalista, su explotación económica y su opresión política, pero la falta de una alternativa viable hace que las luchas contra dicho sistema sean meramente defensivas, cuando no de retirada (y aquí se podrían encuadrar la mayor parte de las acciones sindicales en los últimos años en España y en Europa). La tercera tarea del pensamiento crítico, y en esto se sitúa claramente en la tradición marxista que procura llevar a cabo un análisis científico de la realidad y no una mera denuncia moral de la misma, exige tener en cuenta los informes técnicos más avanzados, lo cual pone límites a veces muy estrictos a la posibilidad de las utopías; por ejemplo, los límites ecológicos imposibilitan la idea, ni siquiera regulativa, de un comunismo de la abundancia (y *a fortiori* de un capitalismo de la abundancia debido al carácter esencialmente despilfarrador de éste), y aconsejan acometer de manera decidida la cuestión del control de la natalidad, la austeridad en el consumo de energías no renovables, la educación colectiva para abandonar la competencia por bienes posicionales, etc. Por último, el pensamiento crítico tiene que «mostrar la realizabilidad técnica de los contenidos normativos implícitos en el mismo a la hora de aplicarlos a la sociedad en su conjunto».

En estas tareas críticas es esencial distinguir en los valores fundamentales de la sociedad liberal sus componentes axiológicos intemporales, de sus aspectos sociales que

restringen el alcance y la aplicabilidad de dichos valores. En este sentido es imprescindible para un pensamiento crítico denunciar de forma frontal la utilización ideológica de valores como la democracia, los derechos humanos, etc., que, aunque proclamados continuamente como valores indiscutibles, son cercenados sistemáticamente cuando se aplican en las sociedades concretas.

Más problemática nos parece en cambio la postulación, en la estela de Habermas, de unos criterios normativos de verdad que serían contrafácticos. La noción de verdad se refiere a los hechos y sería mejor no extenderla fuera de dicho ámbito y la posibilidad de tener criterios transculturales y transtemporales (universales) capaces de evaluar las normas y valores normales imperantes en las sociedades y las épocas concretas no está nada clara si no se apela a una teoría evolutiva que haga las veces de filosofía de la historia, según la cual el sujeto moral es la especie humana y además los valores supremos son los de la cultura más avanzada: la occidental; sólo desde estos supuestos (nada absurdos, por cierto) se puede anclar la deseabilidad del pensamiento crítico en un principio moral como el siguiente: «tanto más deseable es una contrafacticidad cuanto mayor es el número de seres humanos implicados en la misma [se sobreentiende de forma positiva] y menor la desigualdad social entre ellos». Dicho principio presenta un aire utilitarista —que por otra parte no se sabría cómo eliminar si no se quiere caer en los abismos del deontologismo— combinado con un igualitarismo que habría que matizar. El paso de la validez histórica y cultural de los valores (el Espíritu objetivo hegeliano) a una serie de valores que se presentan como transtemporales —o al menos como válidos en largos períodos de tiempo— y como transculturales (el Espíritu absoluto hegeliano) es algo que sólo se puede efectuar desde cada época con-

creta que evalúa cuáles valores recoge de otras épocas y de otras culturas y les otorga una validez universal. Es decir, la universalidad de ciertos valores sólo se puede predicar desde la particularidad y no desde cualquier particularidad. En especial, la civilización occidental es la que más ha relativizado sus propios valores y su propia tradición y no los ha conservado para sí sino que los ha ofrecido-impuesto al resto de la humanidad.

En este sentido la justificación de la aceptación del igualitarismo y la justicia como valores universales haciendo referencia a la *madurez moral* de los individuos sólo se puede sostener si se aceptan las suposiciones anteriores resumidas en la creencia-postulación de que los valores insignias de la civilización moderna occidental —libertad, igualdad y fraternidad— son los valores más elevados y universales que se han producido hasta ahora y que por tanto todos los demás valores ocupan lugares inferiores en cualquier jerarquía valorativa posible. Esta es una postura correcta a nuestro parecer pero que coexiste con posturas evaluativas en ascenso que no comparten dicha jerarquía valorativa. Para no aludir más que a dos movimientos contemporáneos que rechazan estos valores, nos referimos al fundamentalismo religioso, especialmente el islámico, pero no sólo (ya que los fundamentalismos cristianos, protestantes y católicos están también en auge), y al racismo fascista y neonazi en ascenso en Europa.

No querríamos concluir la reflexión sobre este interesante libro sin hacer un comentario sobre el propio título y el modelo utópico que en él se transluce y que nos parece problemático. En primer lugar la utilización de la noción de la casa como metáfora del Estado y de la sociedad nos parece peligrosa ya que supone una extrapolación arriesgada de un ámbito como el familiar donde puede y debe reinar sin

problemas un principio altruista generalizado que además de gratificante es beneficioso para el conjunto de los miembros de la familia en un juego cooperativo de suma positiva a un ámbito como la sociedad donde los conflictos y las contradicciones reinantes dificultan enormemente un altruismo generalizado de entrada. Por otra parte el ideal de una transparencia total que sustituya a la opacidad de las sociedades actuales es un modelo idílico hiperracionalista que se aproxima peligrosamente al mito de la autoidentidad denunciado por Kolakowski y que obvia las necesidades de los *arcana imperii* en una sociedad en la que los individuos y las clases van a continuar inmersos en contradicciones y antagonismos de difícil solución sin ciertas dosis de prudencia y discreción, por

no aludir a las dimensiones inconscientes de los comportamientos tanto individuales como colectivos que distorsionan de forma tal vez ineliminable la transparencia de la comunicación.

Por todo lo anterior, quizás mejor que hablar de «casa de cristal» habría que hablar de «ágora translúcida», aludiendo a que el ámbito correcto de la discusión política y económica es el ágora pública, lo que supone que más que con un altruismo generalizado deberíamos limitarnos a contar con un egoísmo racional entendido como un altruismo restringido y limitado y además deberíamos tener en cuenta que dicha ágora no podrá nunca ser transparente completamente, lo que no obsta para que no escatimemos esfuerzos para disminuir en lo posible su opacidad.

¿ÁGORA TRANSLÚCIDA O CASA SIN VENTANAS? (RESPUESTA A FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ)

Juan M. Martínez Hernández
Luis Martínez de Velasco

Toda crítica, basada en premisas posibilistas, de una concepción normativa de las ciencias sociales (independientemente del siempre saludable recuerdo de que el *deber ser* ha de ser articulado con el *poder ser*) corre el serio riesgo de no lograr liberarse completamente de dos determinaciones conceptuales características de una cosmovisión liberal, a saber: la vinculación de la reflexión a la categoría de *posibilidad* concebida como inevitablemente inscrustada en la lógica misma del ser, y el establecimiento de un marco metodológico *individualista* en que, por definición, el egoísmo de los agentes sociales resulta

ser absolutamente irrebাসable (y ello también en el sentido apologético de ser normativamente *deseable*). El análisis de Francisco José Martínez (por lo demás penetrante y bien documentado) de nuestro libro, *La casa de cristal*, comparte abiertamente ambas determinaciones.

1. Por lo que se refiere a la primera determinación, caben pocas dudas: «Quizá éste [no entrar en las cuestiones de fondo] sea el precio que hay que pagar cuando se sucumbe [*sic*] al moralismo que pretende juzgar antes que comprender». Tan saludable espinosismo puede aplicarse fácil-