

**EL *SER RACIONAL* DEL HOMO ECONOMICUS.
ALGUNAS «INCONSISTENCIAS» PARA DISCUTIR DESDE LA VISIÓN DEL
HOMBRE MULTIDIMENSIONAL**

YUBER HERNANDO ROJAS ARIZA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ECONOMÍA
BUCARAMANGA
2007**

**EL *SER RACIONAL* DEL HOMO ECONOMICUS.
ALGUNAS «INCONSISTENCIAS» PARA DISCUTIR DESDE LA VISIÓN DEL
HOMBRE MULTIDIMENSIONAL**

YUBER HERNANDO ROJAS ARIZA

**Trabajo de Grado para obtener
el título de Economista**

**Director
HECTOR FERNANDO LÓPEZ ACERO
Economista, Magister en Teoría Económica y
Candidato a Doctor en Filosofía**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ECONOMÍA
BUCARAMANGA
2007**

AGRADECIMIENTOS

A la vida, al tributo de la muerte. A los desgraciados y los no tanto. Agradezco a los amigos pero sobre todo a mi familia: a mis padres, a mi hermana y al futuro creciente. A noikos y a los inútiles. A la gente del *Fogo* por su ateísmo y el lazo de fortaleza que se erige silenciosa y sutilmente. A las mujeres hermosas que me rodean. A la libertad del pensamiento que hace caminar la Palabra: a los Sin Voz. Al profesor López por las diversas discusiones y la confianza depositada en mi humilde pero orgulloso ateísmo. A Saramago y a Nietzsche y también a mis queridos secretos emulados de mi incipiente fuerza jovial. A los enemigos y a las brujas. A los economistas modernos, a los principiantes. Agradezco a los tercos y sordos pero también a los obstinados de corazón. A mi música y a la rebeldía pero también al aire siniestro de la depresión. Agradezco a la vida porque la fuerza de la muerte con su aliento, alienta mi espíritu, mi vida que deposito en las siguientes páginas. Agradezco y también detesto. Espero que se me aprenda a detestar con lascivo encanto mientras se rumia la *ira* de un ateo en esta época fría y banal, en esta vida material tan llena de soledades y de máquinas de la muerte, en este mundo donde abunda la idiotez: / ¿Who's in a bunker? / i have seen too much / ice age coming / throw 'em in the fire / we're not scaremongering / this is really happening / here i'm alive / everything all of the time / the first of the children / (Radiohead, *Idioteque*)... a ti doy gracias, Ira de Haller.

CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCIÓN

1. HOMO ECONOMICUS: DEL CONTEXTO Y LUCES ENCEGUECEDORAS DE LA RAZÓN A LA TRANSFORMACIÓN DE UN «SUPUESTO» INFELIZ-MENTE ÚTIL	1
1.1. <i>SOBRE LA PERFECCIÓN TERRENAL O EL PROYECTO DE SER: UNA SOMBRA IMPERFECTA ILUMINADA POR LA RAZÓN DE UN DIOS MODERNO QUE ADORABA «ALMAS» Y ODIABA «HOMBRES»</i>	<i>2</i>
1.2. <i>LA MANÍA DEL ORDEN Y EL MODELO MENTAL DEL ARMONIOSO TODOPODEROSO: ¿DÓNDE QUEDA LA IDEA DE «HOMBRE»?</i>	<i>5</i>
1.3. <i>LA DROGA DE LA «FELICIDAD» DE BENTHAM: EUFORIA DEL CONFORT Y «AUTOESTIMA» EN EL NACIMIENTO DEL «HOMBRE ECONÓMICO»</i>	<i>10</i>
1.4. <i>EL BAUTIZO DEL HOMO ECONOMICUS: UN NOMBRE FELIZ CON UNA IDEA TRASTORNADA DE «HOMBRE»</i>	<i>15</i>
1.5. <i>HOMO ECONOMICUS: SOBRE SU TRANSFORMACIÓN EN UN «SUPUESTO» ÚTIL PARA LOS EXTASIADOS “PSEUDOCIENTÍFICOS” MARGINADOS</i>	<i>20</i>
2. DISCUSIONES SOBRE EL SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS: ALGUNAS INCONSISTENCIAS DEL HUMANOIDE SOÑADO POR LOS NEOCLÁSICOS EN LA NACIENTE «CIENCIA ECONÓMICA»	27
2.1. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS EGOÍSTA POR NATURALEZA?: ALGUNAS DISCUSIONES DE ANTAÑO PARA TENER EN CUENTA SOBRE EL VICIO DE LOS NEOCLÁSICOS</i>	<i>29</i>
2.2. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS AMORAL E IRRELIGIOSO POR NATURALEZA?: ALGUNAS PERSPECTIVAS MARGINADAS POR EL “BIEN Y EL MAL.”</i>	<i>36</i>
2.3. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS APOLÍTICO POR NATURALEZA?: RECUENTO Y ASPECTOS CONTROVERSIALES PARA RECORDAR LA DIMENSIÓN POLÍTICA EN ECONOMÍA</i>	<i>41</i>
2.4. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS ASOCIAL POR NATURALEZA?: RECUENTO DEL IMAGINARIO DE ROBINSON Y SU MIEDO A LA SOLEDAD</i>	<i>46</i>
2.5. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS UN SER INCULTURAL POR NATURALEZA?: ALGUNOS PUNTOS PARA ALIMENTAR LA DISCUSIÓN DESDE TRES NOCIONES DIVERSAS DE LO CULTURAL</i>	<i>52</i>
2.6. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS AHISTÓRICO POR NATURALEZA?: ALGUNOS APORTES DESDE ÓPTICAS “OLVIDADAS” EN NUESTRO TIEMPO</i>	<i>58</i>
2.7. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS CALCULADOR Y HEDONISTA POR NATURALEZA?: EL ENSUEÑO DEL BIENESTAR Y EL INÚTIL JUGADOR QUE NO CALCULA PLACERES NI DOLORES</i>	<i>62</i>
3. OTRAS DISCUSIONES SOBRE EL SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS: DOS APORTES IRRACIONALES Y COMENTARIO FINAL DESDE EL HOMBRE MULTIDIMENSIONAL	68
3.1. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS INDIVIDUO FUNCIONAL POR NATURALEZA?: SOBRE EL RETRATO FANTIOSO DE UN “DATO” QUE QUERÍA SER HOMBRE</i>	<i>69</i>
3.2. <i>¿ES EL HOMO ECONOMICUS UN SER INANIMADO POR NATURALEZA?: SUGERENCIAS DESDE EL HOMBRE COMO UNA ESPECIE ENTRE LAS ESPECIES</i>	<i>71</i>

3.3 ALGUNAS IDEAS SOBRE EL PROYECTO DE SER HUMANO: PERSPECTIVA DE UN HOMBRE MULTIDIMENSIONAL (SUJETO-INDIVIDUO [CONEXO]-ESPECIE HUMANA) ..	77
3.4 COMENTARIO FINAL SOBRE EL SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS EN LA «CIENCIA ECONÓMICA»	81
BIBLIOGRAFÍA	83

RESUMEN

TÍTULO: El ser racional del Homo Economicus. Algunas «inconsistencias» para discutir desde la visión del hombre multidimensional*.

AUTOR: Yuber Hernando Rojas Ariza**.

PALABRAS CLAVES: Homo Economicus, Economista Moderno, Ciencia, Ser Racional, Hombre Multidimensional, Ser Humano.

DESCRIPCIÓN O CONTENIDO: El presente estudio indaga sobre el *ser racional* del *homo economicus*. Se trata de ir a los cimientos que le dan vida teórica. Desde sus albores, desde su formulación inicial a finales del siglo XVIII, la idea de «hombre» incubada en la naciente Economía Política, es producto de la fragmentación y del optimismo del siglo de las luces. En este contexto de Modernidad, se da el primer paso en la noción de *hombre* que se dibuja en la mente de los economistas modernos. Posteriormente, se realiza un seguimiento a la transformación del *Homo Economicus*. Con este recorrido, se busca aclarar la imagen de hombre concebida por el economista moderno: la construcción mental incrustada con mayor obstinación en el advenimiento de la pretendida «Ciencia Económica» de finales de siglo XIX, es su máxima y declinante expresión.

La pregunta sobre *qué es el hombre* para el economista moderno, queda resuelta y reducida a escombros por la misma corriente dominante: un *ente robotizado*. No obstante, esta afirmación se sostiene gracias a los nueve supuestos necesarios (y pueden ser más), que logran darle existencia al ser racional de éste extraño *humanoide*. Asimismo, el presente trabajo es inerte si no se da una visión más amplia sobre el SER HUMANO. Por tal motivo, la presentación del *hombre multidimensional* (producto del pensamiento complejo), es una introducción teórica para entretener al *hombre* en su complejidad pues, realmente, como bien se resalta en este estudio, el ser humano no es un mero hombre “económico” sino un ser complejo por naturaleza.

* Trabajo de Grado.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Economía, Héctor F. López Acero

SUMMARY

TITLE: Homo economicus' rational being. Some «inconsistencies» to discuss from the perspective of multi-dimensional man*.

AUTHOR: Yuber Hernando Rojas Ariza**.

KEYWORDS: Homo Economicus, Modern Economist, Science, Rational being, Multi-dimensional man, Human being.

FRAMEWORK:

The current investigation inquire about the *homo economicus' rational being*. Its try to go to the foundations that offers theoretical life of that one. In the dawn beginning, from its original formulation (eighteenth century), the idea of «man» incubated on the borning Political Economy is the product of the fragmentation and optimism of the lightning century. In this modern age context appears the first step on the notion of *man* that has been introduced in the mind of modern economists. After a while, the document makes a pursuit to the transformation of the *Homo Economicus*. With this pursuit, I'm looking for clarify the image of *man* conceived by the modern economist: the mental construction especially incrustated in the advent of the pretended «Economic Science» of the ending of nineteenth century, just there I find the maxim and decline expression.

The question about *what is the man*, for the modern economist, is answered and reduced to wreckage by the mainstream itself: a robotized entity. Nevertheless, this affirmation can sustain due to the nine necessities assumptions (and still beyond) that permit to give existence to the rational being of this strange *humanoid*. Likewise, the present document is inert if can't give a broader vision about the HUMAN BEING. For this reason, the presentation of the multi-dimensional man (product of the complex thought), is a theoretical introduction for interweave the *man* in his complexity, because, really, such as stand out this document, the human being is not a mere «economic» man, instead, that ones is complex for nature.

* Word of Degree.

** Faculty of Human Sciences, School of Economics, Héctor F. López Acero.

INTRODUCCIÓN

*“Si todos fuéramos ateos el mundo
sería más pacífico.” (José Saramago)*

Cuando uno decide cuestionar un *orden establecido* corre el riesgo de perder el “tiempo”. Puede incluso parecer inútil el *intento*, si se suma a éste la cantidad de adeptos del *statu quo*. Así también puede semejarse el *intento*, como una manera de luchar contra la corriente, de ir en contra vía del torrente de ideas que sostienen ese *estado de cosas*. La teoría dominante busca ahogar al *osado* y eliminarlo a toda costa. Por eso se corre el riesgo de ganar amigos pero también una gran cantidad de enemistades en ese *intento*. Pues bien, tendré que confesar que asumo el *riesgo* de tener enemistades y de perder el “tiempo” en la lucha contra la corriente dominante. Cuando decido asumir tal reto, no lo hago por simple capricho, sino por pasión a develar lo que considero es perjudicial para el futuro del *ser humano*, es decir de nuestros descendientes. De allí que mi interés no sea el de generar amigos o enemigos, o el de ganar o perder el “tiempo”, sino el de **reivindicar al mismo ser humano con (y en) sus múltiples dimensiones.**

Aunque tampoco se “debe” confundir tal aseveración como una posición antropocéntrica ni filantrópica porque considero al mundo plagado de esta vanidad humana. Tampoco trato de satanizar, ni colocar un rótulo religioso de “bueno” ni “malo” pues considero que tal criterio no sería otra que legitimar el orden de cosas. Más bien, en este sentido, trato *de-generar* una serie de negaciones con el objetivo de reconocer **el ser humano en sus diferentes dimensiones y con el sinnúmero de comportamientos sujetos a la naturaleza, a la incertidumbre misma bajo la cual difícilmente se puede decir que tal o cual característica es “buena” o “mala”.** No obstante, tampoco se trata de un *relativismo absoluto*, más bien es sólo una manera de **reconocer dentro de la disciplina el carácter del ser humano, es decir, su impredecible e inmedible comportamiento.**

De lo anterior, de las series de negaciones expuestas, se deriva la siguiente afirmación: **el comportamiento del ser humano no es tan sólo impredecible e inmedible, sino que además su naturaleza es irracional en el sentido en que incesantemente busca liberarse de la “disciplina” de la modernidad.** Esto significa: en economía se tiene una apreciación bastante errada del “ser humano” y además se “modela” un *prototipo de humano* que se asemeja más a una máquina (robot) sacado de una película de ficción o incluso de la obra de George Orwell, *1984*, que a la *naturaleza humana* en sí misma. En otras palabras, voy a intentar diferenciar lo considerado “humano” desde la “ciencia económica” de una concepción de humano mucho más abierta y en la magnitud que su significado merece: el hombre multidimensional. De esta forma, quedará abierta la discusión porque al final del estudio podremos situarnos en una **visión más amplia del ser humano**, es decir, del **hombre multidimensional que el pensamiento complejo permite involucrar desde una visión más digna del ser del humano.**

Esto significa, para sorpresa nuestra, el desafío directo al *imaginario de hombre* dibujado en la cabeza de **los economistas modernos**: un *imaginario* que se asemeja a un *prototipo de humano* castrado de su *ansia de libertad*, de su capacidad de desligarse y/o emanciparse del *Statu quo*. El economista moderno desea transformar al *hombre*, literalmente, ante los ojos de la logia de la llamada *ciencia económica*, en un “ofensor de sentidos”; título que se recibe, como bien lo describe George Orwell en su obra, cuando el control sobre los sentimientos y el pensamiento de la sociedad, **intentan hacer del hombre una máquina: un Homo Economicus**. No obstante, he ahí mismo la *indisciplina natural del hombre frente a la disciplina de la modernidad* que quizá Winston, el personaje principal de *1984*, puede ofrecer como respuesta: **realmente la búsqueda de la libertad es la condición natural del ser humano**.

En tal perspectiva, éste estudio no es otra cosa que una invitación a liberarnos del “homo economicus” y de su *ser racional*: entonces, sea bienvenido el *osado* que intente esta expedición atrevida contra la corriente dominante, y quedaré complacido como quizá George Orwell quedó con su obra después de semejante recorrido que, al mejor estilo de A. Huxley en *Un Mundo Feliz* describe una sociedad industrial agobiante en un mundo aparentemente *feliz* pero en el fondo profundamente desquiciado. Quizá en última instancia el objetivo en las siguientes páginas sea un RENACER, un lector que después de visitar la cima de la montaña, baje hecho todo un niño -al mejor estilo de Zaratustra-: quizá simplemente el recorrido aquí propuesto, sea **lograr caminar hasta llegar a la montaña donde la panorámica del mundo es tan importante como la panorámica del SER HUMANO: sea bienvenido (a) el (la) osado (a) que desea profundizar en las cavernas oscuras del pensamiento con su indispensable e inquietante irracionalidad y sus múltiples dimensiones del hombre entretejido de múltiples realidades, y me daré por satisfecho con una leve sonrisa en los labios que compartiremos desde la cima de la montaña, desde la libertad del pensamiento**.

1. HOMO ECONOMICUS: DEL CONTEXTO Y LUCES ENCEGUECEDORAS DE LA RAZÓN A LA TRANSFORMACIÓN DE UN «SUPUESTO» INFELIZ-MENTE ÚTIL

“En todas las actividades es saludable, de vez en cuando, poner un signo de interrogación sobre aquellas cosas que por mucho tiempo se han dado como seguras.” (Bertrand Russell)

Quizá resulte un poco atrevida la tarea de indagar sobre el *imaginario de hombre* incrustado sutilmente en nuestro pensamiento. Y en efecto lo es, máxime cuando se trata de indagar en la racionalidad del hombre moderno, aunque propiamente dicho, debería resaltarlo como *la irracionalidad del hombre sometido a las cadenas de la razón*. Entonces el atrevido lector que se arriesga a recorrer la “ruta” de la *irracionalidad* queda advertido de la *locura* con la cual puede tropezar mientras viajamos por el oscuro camino que sutilmente rige el comportamiento humano moderno: **en todo el transcurso de este capítulo nos estaremos preguntando sobre la idea de «hombre»**. De allí se deriva la insistencia de preguntar: pues se trata de una constante interrogación interior que se concentra más en las “cavernas” del pensar, que en el exterior del hombre moderno *per se*.

En este sentido, la “ruta” es tan sólo una referencia del camino que poco a poco vamos despejando, para lograr salir del oscuro y fragmentado «pensamiento reduccionista» -diría Edgar Morín- que rige el pensamiento de nuestros tiempos. Por eso es necesario en esta travesía, equiparnos con elementos del pensamiento que puedan dar algunas *luces* del camino a despejar. De esta manera, se trata que el lector adquiera la transformación de la idea de «hombre» que, en un principio, es el preámbulo a la noción de «hombre económico». Por eso, en la medida en que se va “avanzando” en el camino, se empieza a detectar la influencia de las fuerzas de la Razón en esa noción de «hombre»: el *siglo de las luces* es el contexto que ve nacer al **Hombre Económico**. Posteriormente, se continúa en la discusión hasta llegar a la noción de «Homo Economicus» propuesta por John Stuart Mill. Asimismo, se continúa con la trayectoria hasta llegar a la discusión final de este capítulo: la noción de «Homo Economicus» como **supuesto** que se utiliza en el edificio teórico de la hoy llamada «ciencia económica».

En pocas palabras, en esta trayectoria se pretende poco a poco adentrarnos en las profundidades del **ser racional del Homo Economicus** para así identificar su transformación cronológica, es decir, su transformación desde su formulación inicial con Bentham, pasando por Mill hasta llegar a los Neoclásicos de la denominada Escuela Marginalista. Sin embargo, antes de este recorrido es indispensable hallar sus raíces. Por tal motivo, se considera importante indagar sobre los cimientos de la idea de un «Hombre Económico»: en el marco del pensamiento de Descartes y la influencia de Newton, la semilla de la Razón cimienta esta «idea» sembrada sobre el pensamiento fértil de Jeremy Bentham: semilla que más adelante produce esa «idea» y que, posteriormente en boca de Jhon Stuart Mill, se conocerá con el nombre de *Homo Economicus*. En resumida cuenta: Comenzamos por adentrarnos en la noción de «hombre» en el pensamiento de Descartes y después en la manía del *Orden* que

se desprende del pensamiento de Newton. Después, con esta argumentación contextual de la VISIÓN DE MUNDO¹, *nos lograremos adentrar en los cimientos de* de la pretendida «ciencia económica» soñada por los neoclásicos de finales del siglo XIX y que, con cierta tosquedad, se conserva y reproduce fielmente en nuestros días. Quizás, en última instancia, esta sea la meta propuesta en las siguientes páginas: **conocer las cadenas de la razón que aprisiona al economista moderno.**

1.1. SOBRE LA *PERFECCIÓN* TERRENAL O EL PROYECTO DE *SER*: UNA *SOMBRA IMPERFECTA* ILUMINADA POR LA RAZÓN DE UN DIOS MODERNO QUE ADORABA «ALMAS» Y ODIABA «*HOMBRES*».

Si durante el Medioevo la Biblia fue el libro cumbre de donde emanó la fuente que embriagó por más de dieciséis siglos a la Humanidad entera, pues a partir del siglo XVII el libro que va a ocupar modestamente este rol, tiene nombre propio: El *Discurso del Método* (1637) de René Descartes. Puede parecer un poco exagerada y odiosa la comparación pero no por ello deja de ser cierta la gran influencia que tuvo las ideas contenidas en este libro para el mundo occidental. Esta afirmación se sostiene porque las ideas concebidas en esta obra, marcan el inicio de un intento de Formalizar un pensamiento donde la Razón es el *medio* más seguro para llegar a Dios: la nueva *Forma de Pensar* desafía directamente a la ya declinante idea del *Dios* del medioevo², así como también promueve la fuerza de la Razón y hace de ésta la nueva *Fe* de la naciente Modernidad.

¹ Trataremos que el concepto **VISIÓN** (sea de Mundo, Hombre o Universo) se refiera a un conjunto de pensamientos que definen o *estructuran* la Forma de Pensar: es una especie de dibujo en la mente de los humanos, a partir de la cual se determina y/o constituye el pensamiento en determinada época. Esta idea de VISIÓN es similar a la propuesta por Thomas Kuhn, cuando trata de indagar sobre la influencia del “ambiente” en los científicos y al parecer, hace que se observe el mundo con otros “lentes” (con otra VISIÓN): “En lugar de ser un intérprete, el científico que acepta un **nuevo paradigma** es como el hombre que lleva **lentes inversores**. Frente a la misma constelación de objetos que antes, y sabiendo que se encuentra ante ellos, los encuentra, no obstante, transformados totalmente en muchos de sus detalles.” Véase: KUHN Thomas. La Estructura de las Revoluciones Científicas. México DF: FCE, 1992. p. 191-192.

² Realmente el declive del Dios del Medioevo se refiere al declive de la Iglesia. En palabras de Lucien Febvre al describir la importancia de Martín Lutero y su *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520), resalta la decadencia denunciada por Lutero en la segunda década del siglo XVI: “Una carga a fondo contra Roma, el Papa, la curia (...) La denuncia vehemente de los abusos de la Santa Sede. una exhortación a la resistencia, a la rebeldía de una Alemania explotada por un papado expoliador. Contra un clero a menudo demasiado escandaloso, la llamada a los príncipes, a los nobles, a aquellos que tienen la fuerza y deben mantener las libertades cristianas, en caso necesario deponiendo al Pontífice infiel o culpable.” Véase: FEBVRE Lucien. Martín Lutero. Un destino. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 149. Según las propias palabras de Martín Lutero, defendiendo la idea de “la palabra de Dios es la que triunfará”, coloca de manifiesto su enérgico rechazo al “monopolio” de la Iglesia y el poder ejercido e invita a que todo el mundo exija su derecho a la *palabra de Dios*: “Quiero ser libre. No quiero hacerme esclavo de ninguna autoridad, ya sea la de un Concilio o la de un poder cualquiera, o de una universidad, o del Papa. Porque proclamaré con confianza lo que creo ser verdad, ya haya sido dicho por un católico o por un herético; ya haya sido aprobado o rechazado por cualquier autoridad.” FEBVRE L., Op. cit., p. 156.

Por eso su importancia. Se trata de desterrar la Fe del Medioevo por la Razón moderna. Para el influyente filósofo francés, Rene Descartes, gestante de la filosofía racionalista, se trata de colocar a disposición del mundo entero una experiencia personal: alcanzar a Dios a través del dominio de la Razón. Una idea innovadora y consistente con las demostraciones Físicas de la teoría Heliocéntrica de Copérnico (1543)³ que colocaba en “jaque” la sabiduría de la Iglesia, es decir, desafiaba directamente el *statuo quo* donde Dios solamente lo “conocían” los miembros y eruditos sacerdotes que dominaban el latín y se valían de la Fe medieval, es decir, de aquella *extraña fuerza* que mueve el pensamiento y la creencia del hombre, para llegar hasta el Ser Perfecto. Ahora, en cambio, Descartes mostraba una vía diferente - y sobre todo consistente- a la vía sostenida por la Iglesia por más de dieciséis siglos: ahora Descartes, va a sostener que se puede conocer a Dios por medio del cultivo de la Razón porque Él mismo dotó a **todos los hombres** de la facultad de Pensar; facultad que si se cultiva, permite a los mortales poseedores de alma, gozar del privilegio de develar el rostro del Ser Perfecto.

Al parecer, el ‘creyente’ Descartes quiere llevarle a todo el mundo esta «buena nueva». El Discurso del Método tiene la intención de mostrar una especie de «experiencia religiosa». Como si se tratara de una revelación divina, Descartes empieza relatando su vida personal e intenta colocarse como evidencia de las bondades de guiarse por la luz de la Razón. Al mejor estilo de un *Jesucristo Moderno*, él cree tener la plena confianza de poseer la Verdad. Sin duda, esa máxima confianza proviene de la sensación de haber logrado *decodificar* la lógica del Ser Perfecto. Supone que su adiestramiento en matemáticas y geometría son instrumentos que permitan hallar la lógica de Dios que, a criterio del propio racionalista francés, solamente quienes se atrevan a Pensar -o logren ser iluminados por la Razón- pueden acceder a la preciada Verdad: conocer el rostro de Dios.

Entonces esta *idea* obsesiona a Descartes. Plantea que detrás del principio de la filosofía *Pienso Luego Existo*, para el filósofo francés el fundamento de fundamentos, se encuentra un *ente* superior llamado Dios. Para él, se trata de un *modelo de perfección* que cualquier *hombre* está destinado a conocer si quiere salir del oscurantismo impuesto por la Iglesia: es un *proyecto por ser*, por conocer a Dios e intentar perfeccionarse hasta llegar a ser a imagen y semejanza del Ser Perfecto.

(...) **Mi ser no era enteramente perfecto**, puesto que veía claramente que **había más perfección en conocer que en dudar**, quise **indagar de dónde había aprendido yo a pensar** en algo más perfecto que yo mismo, **y conocí con evidencia** que tenía que ser de alguna naturaleza que, en efecto, fuese más perfecta (...) es decir, para explicarme en una sola palabra, que fuese **Dios**.⁴

³ GAMOW George. Biografía de la Física. España: Salvat Editores, S.A., 1971. p. 31. Con un título en latín [idioma predominante del conocimiento en el Medioevo] *De Revolutionibus Orbitum Coelestium* (1543) se publica póstumamente la obra de Copérnico. Esto se pudo hacer gracias a un prefacio escrito por su editor, donde se advertía que las ideas consignadas en ese libro eran de “carácter puramente hipotético y representaban más bien un ejercicio matemático que una descripción de las cosas reales”, con esa censura se logró evitar la prohibición del libro por parte de la Iglesia pues esta institución no iba a tolerar *semejante injuria*. Sin embargo, en 1616, la iglesia católica prohíbe su circulación.

⁴ DESCARTES, R. Discurso del Método. Reglas para la dirección de la Mente. Barcelona, España: Ediciones Orbis S.A., 1987. pp. 75-76. [Énfasis y subrayado no es del original].

De esta forma, en la cuarta parte del libro, se logra evidenciar el *supuesto* de fondo: la existencia de Dios. No es accidente que precisamente lleve como título “Pruebas de la existencia de Dios y del Alma Humana o fundamentos de la Metafísica”. En este sentido se trata de un **Proyecto de Ser: el hombre, su alma (su Yo) se encuentra en el mundo para Pensar a través del cultivo de la Razón; en esa medida, podrá Conocer al Ser Perfecto; pero eso pasa siempre y cuando quiera Ser como él; y eso sólo pasa si se decide Pensar, es decir, en razonar la lógica Divina: querer descifrar la lógica de Dios.**

Entonces el Ser se convierte en una sombra desfigurada de la imagen de Dios⁵. Dicho sea de paso, un Ser Perfecto que se ilumina así mismo a través de la Razón y que termina proyectando una sombra distorsionada con el ánimo de hacer que esa misma sombra pueda alguna vez, por medio de la razón, perfeccionarse o simplemente no distorsionarse. **Por eso la función del yo -o el alma- es sencilla: contribuir a ser como Dios. Significa que el Alma es aquello que permite Ser, pues, en la medida en que se conoce así mismo y conoce -domina- el mundo exterior, en la medida en que se piensa, se razona y opta por perfeccionarse, entonces realmente el Yo define al Ser.** Significa que el uno y el otro son complementarios y, dentro de la propia lógica de Descartes, es una aproximación a Dios: *cuando reconozco la existencia de mi alma entonces puedo proyectarme en mi Ser, es decir, puedo intentar ser como Dios. No obstante, esto se logra si reconozco la existencia de Dios, pues, al ser él mismo la máxima perfección, entonces proyecta su perfección sobre mi alma que, a su vez, permite que mi ser pueda existir o darle sentido a la vida misma: lograr la perfección es el objetivo último.*

Puede resultar un poco confusa la idea, pero el hecho es que suponer a Dios dentro de cada quien, suponer que se encuentra en todos lados y que podemos conocerlo en la medida en que nos dejemos guiar por la Razón, es la idea que obsesiona a Descartes. Por eso su filosofía es una invitación a despertar del ensueño de la fe cristiana del Medioevo y una invitación a saludar a la Ciencia: la Verdad. Pero, en este orden de ideas, no queda clara la idea de «hombre» en el pensamiento de Descartes. Si lo fundamental es conocer la lógica de Dios, ¿qué VISIÓN de *hombre* se configura a partir del pensamiento de Descartes?

⁵ Este planteamiento es base de la investigación científica de los siglos XVI y XVII. Se va configurando una confianza exorbitante sobre poseer a Dios. Es como si Dios habitara en el propio hombre y se comunicara con él a través de su alma. De esta forma, se logran entender las siguientes palabras del profesor de Economía Alberto Pinto, cuando se refiere al Plan Maestro o sobre lo que Descartes llama Ser Perfecto -base inicial de la investigación científica de ese entonces-: “Se fue creando la imagen del cosmos y de los seres vivos como figuras procedentes de un Plan Maestro que había sido construido para que los hombres lo conocieran, manipularan y explotaran de acuerdo a sus necesidades.” Véase: PINTO, Alberto. Primeros borradores de la Tesis de Doctorado de la Universidad Autónoma de México (UNAM). (Documento en construcción, versión 2004). p. 5.

Además de considerar la geometría y las matemáticas⁶ como herramientas **para alcanzar la perfección, también el hombre mismo se convierte en un medio para lograr este propósito.** El objetivo es el mismo: hacer efectivo el **proyecto de Ser.** Esto significa que el *hombre* como tal no es importante en sí porque no es un *fin en sí mismo* sino tan sólo un medio en este propósito. **La idea de «hombre» se aproxima en el pensamiento de Descartes a la idea del Yo, es decir, del Alma.** Se trata de un *algo* que existe independientemente del cuerpo físico: es *algo* metafísico.

El Yo es una proyección del Ser perfecto, Dios. El hombre se anula en este análisis, al menos entendido con sus dimensiones concretas: se transforma en una sombra de la sombra del Yo. En la construcción del pensamiento que reinará en el siglo XVII, la idea de «hombre» simplemente es un medio para alcanzar un fin, pero no un fin en sí mismo. Frente a esta idea de un «hombre» como «herramienta» o instrumento para comprender el Yo -o alma según Descartes- y por ende, para comprender el proyecto de Ser encomendado por Dios, se necesita saber por-qué se legitima -o se transforma en verdad- esta idea y se deja de lado al *hombre* como fin en sí mismo y cómo, en consecuencia, se pasa a considerarlo un Medio: un medio seguro para *conocer* al 'Todopoderoso'.

1.2. LA MANÍA DEL ORDEN Y EL MODELO MENTAL DEL ARMONIOSO TODOPODEROSO: ¿DÓNDE QUEDA LA IDEA DE «HOMBRE»?

Es este intrincado y aparente confuso contexto en donde se osifica la *visión de mundo* de occidente. Una Iglesia declinante, una monarquía odiada, son algunas de las características de finales del siglo XVII. Cada vez toma mayor fuerza la idea un «Todopoderoso» “democratizado”, “socializado” entre el vulgo y los intelectuales, entre la gente común que ya no cree del ‘todo’ en las instituciones mencionadas: simplemente es el derrumbe de la visión de mundo medieval.

Como bien se señaló, Descartes tuvo que ver bastante con semejante transformación. No tanto porque haya sido el “elegido” -quizá él pudo haber creído tal cosa- para cumplir semejante tarea, sino porque su capacidad clarividente sobre su época y la aceptación de sus ideas primero en Francia luego en el resto de Europa, cimentaron una *visión de mundo* muy influyente en los siglos posteriores: *la visión racionalista*. Así como Francia ve prosperar una atmósfera envolvente gracias al genio de Descartes, pues lo propio sucede en la prospera Inglaterra de finales de siglo XVII: la *visión* mecánica de Newton se alza con fuerza por todo el mundo y sirve de base al

⁶ De las matemáticas afirma que “(...) tienen invenciones muy sutiles, y que pueden servir en alto grado tanto para complacer a los curiosos como para facilitar todas las artes y disminuir el trabajo humano (...)” Véase: DESCARTES, R. Op. cit., p. 46. Con respecto a la Geometría hace una comparación con Dios pero de manera similar a las matemáticas, la considera una herramienta de trabajo para conocer a Dios. “(...) suponiendo un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero no por eso veía nada que me asegurase de la existencia en el mundo de ningún triángulo; en cambio, volviendo a examinar la idea de un Ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida e ella, de la misma manera que está comprendido en la de un triángulo en el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes disten igualmente de su centro, y aun me parecería más evidente lo primero; por consiguiente, que Dios, ese Ser tan perfecto, es o existe, lo encontraba por lo menos tan cierto como pudiera serlo cualquier demostración de la geometría.” (Ibíd. p. 75.).

Empirismo inglés que más adelante el escocés David Hume va osificar⁷ y que, por cierto, influirá en su compatriota padre de la Economía Política, el filósofo de la Moral Adam Smith.

Aunque nuestro propósito no es profundizar en las diferencias y similitudes entre el Empirismo inglés y el Racionalismo francés, si es conveniente ofrecerle al lector una panorámica muy general del contexto en el que surge la teoría de la gravitación de Isaac Newton. Por eso, es necesario saber que Newton se vale de la experiencia (empirismo) para formular teorías basadas en determinados axiomas o principios (racionalismo). En este sentido, el brillante genio del inglés Isaac Newton, combinó los dos métodos de conocimiento. El resultado ya lo sabemos: la ley de la gravitación se convierte en el referente de conocimiento para los diversos campos del conocimiento humano que se originaron en los subsiguientes siglos. Pero antes llegar a la influencia de Newton en los diversos pensamientos del siglo XVIII, trataremos de aproximarnos a la *visión* mecánica divulgada por él. En su obra cumbre *Principios Matemáticos de filosofía natural* (1687), Isaac Newton nos proporcionó el primer modelo matemático para el tiempo y el espacio. Pero lo que resulta más importante para nuestro propósito: nos deja ver su *visión* mecánica sobre el universo. En el prefacio de la obra, con fecha de 8 de mayo de 1686, escribe lo siguiente:

“Los antiguos consideraban la mecánica en un doble aspecto: como racional, que procedía exactamente por demostración, y como práctica. A la mecánica práctica pertenecen todas las artes manuales (ingeniería) de la cual la mecánica ha tomado su nombre. Pero como los artesanos no trabajan con perfecta exactitud suele ocurrir que la mecánica es tan distinta de la geometría que a lo que es completamente exacto se le llama geométrico; a lo que lo es menos se le llama mecánico. Sin embargo, los errores no están en el arte, sino en los artesanos. **El que trabaja con completa exactitud sería el mecánico más perfecto de todos** (...) Yo considero la filosofía (natural) más bien que las artes y escribo tocante no a las fuerzas manuales, sino a **las naturales** (...) ofrezco esta obra como los principios matemáticos de la filosofía (natural) porque todo el problema de la filosofía parece consistir en esto: **partiendo de los fenómenos de los movimientos investigar las fuerzas de la Naturaleza y partiendo de éstas demostrar los demás fenómenos** (...)”⁸

De allí se infiere la postura de Newton: **el mecánico más perfecto**. Trata de rescatar la importancia de la exactitud en la mecánica que ofrece el universo. Su armonía se confirma con los principios matemáticos de la filosofía natural. De esta forma, revela su secreto para llegar a esos resultados: investigando las fuerzas de la naturaleza (de los fenómenos de los movimientos) se demuestran los demás fenómenos. Es decir, lo

⁷ Aunque realmente el empirismo inicia a principios del siglo XVII con Francis Bacon quien, al igual que Descartes, influye en la metodología y en la ciencia en sí. No obstante, el Empirismo adquiere cuerpo teórico gracias a otro inglés: John Locke, con su *Ensayo sobre el entendimiento* (1690) reacciona ante el **racionalismo francés** y coloca al **empirismo inglés** por encima de esta: la reciente ley de la gravitación de Newton -publicada tres años antes que sus ensayos-, le dan el aval.

⁸ GAMOW George. Op. cit., p. 54. El lector podrá encontrar en este pedagógico libro del físico ruso, un capítulo titulado “Dios dijo: que Newton sea”, donde se incursiona en *los aportes* teóricos del físico inglés que más influyeron en la física moderna. Véase, Op. cit., pp. 52-79. [Énfasis y subrayado no es del original].

que trata de decir Newton es que se pueden *generalizar* teorías. Partiendo de una *visión mecánica* sobre el mundo -el universo- “revela” la existencia de leyes naturales. Esa *visión de mundo* se basa en el orden del universo. En efecto, de nuevo aparece la idea de *Dios*, la idea de un «Todopoderoso». De allí que el creyente Newton realmente no se diferencie de Descartes en este aspecto, pues de lo que se trata es de conocer a Dios, de conocer el rostro del Ser perfecto: la ciencia. Ahora queda al descubierto la obra máxima del Todopoderoso: el funcionamiento del universo, de la naturaleza. Con la *ley de la gravitación universal*⁹, Dios se le revela a la humanidad.

No obstante, esa *revelación divina*, es producto de la línea de investigación sobre el universo que en su orden cronológico, inicia con la *teoría heliocéntrica* de Nicolás Copérnico (1543), luego con el descubrimiento de la *ley de la caída de los cuerpos* -o gravedad- de Galileo Galilei (1590)¹⁰ y posteriormente *las leyes de los movimientos de los planetas* de Johannes Kepler (1609-1619). Son ellos quienes le proporcionan el marco de investigación a Newton. La preocupación de Newton fue comprender los movimientos, el universo: su mecánica. En esta perspectiva es que se logra comprender la magnitud de las palabras de Newton cuando habla y rinde culto a la Mecánica del mundo, a la mecánica del universo: Estático, posiblemente infinito, pero sobre todo perfecto y además con un tiempo independiente (eterno) del espacio. Esas son las características del universo de Newton: una visión mecánica en esencia. Aún así, aunque se intente evadir la influencia del Todopoderoso en el pensamiento de Newton, pareciera que se volviera insistente, sobre todo, cuando la pregunta por el qué hay detrás del universo, ronda en la cabeza del padre de la física moderna. Al respecto, uno de los físicos más brillantes de nuestro tiempo, Stephen Hawking, habla de forma irónica y respetuosa por la pregunta que interroga a Dios.

“En la teoría newtoniana, en que **el tiempo existía independientemente de todo lo demás**, se podía preguntar: **¿qué hacía Dios antes de crear el universo?** Como dijo San Agustín, no deberíamos bromear con estas cuestiones, como el hombre que dijo «estaba preparando el infierno para los que pusieran preguntas demasiado complicadas». Es una pregunta seria que la gente se ha planteado a lo largo de todas las épocas. Según San Agustín, **antes de que Dios hiciera el cielo**

⁹ “Newton postuló una ley de la gravitación universal, de acuerdo con la cual cada cuerpo en el universo era atraído por cualquier otro cuerpo con una fuerza que era tanto mayor cuanto más masivos fueran los cuerpos y cuanto más cerca estuvieran el uno del otro. Era esta misma fuerza la que hacía que los objetos cayeran al suelo (...) Newton pasó luego a mostrar que, de acuerdo con su ley, la gravedad es la causa de que la Luna se mueva en una órbita elíptica alrededor de la Tierra, y de que la Tierra y los planetas sigan caminos elípticos alrededor del Sol.” Véase: HAWKING Stephen. Historia del Tiempo, del Big Bang a los Agujeros negros. Barcelona, España: Editorial Crítica, 1999. Capítulo 1. p. 22.

¹⁰ KOYRÉ, Alexandre. Estudios Galileanos. México DF: Siglo veintiuno editores, 1981. pp. 265-275. Se recomienda profundizar acerca de la influencia de estos hombres consagrados al conocimiento de la naturaleza, en términos de la filosofía de la ciencia. Según Alexander Koyré, el objetivo de Galileo Galilei y Descartes coinciden en que “se trata de la verdad de la naturaleza, y del conocimiento de lo real.” (p. 274). Pese a la diferencia de abordar y considerar la naturaleza (como objeto) tanto el uno como el otro, siguen esta perspectiva. No obstante, en palabras del propio Koyré haciendo referencia a la importancia de Descartes para años posteriores: “Galileo Galilei no formuló el principio de inercia. No llegó al final del camino que lleva del Cosmos bien ordenado de la ciencia medieval y antigua al Universo infinito de la ciencia clásica. Fue Descartes quien tuvo esa oportunidad de hacerlo.”

y la Tierra no hacía nada en absoluto. De hecho, esta visión resulta muy próxima a las ideas actuales.”¹¹

Nótese de inmediato que no sólo se recalca el *tiempo absoluto* en Newton, sino que además, se coloca en evidencia que, de hecho, Dios, según San Agustín, no hacía nada en absoluto. La pregunta no cuestiona la existencia de Dios, sino que al contrario, la reafirma: da por sentado que existe antes de crear el universo. Algo similar sucede con Newton: no se trata de demostrar la inexistencia de Dios, si no más bien la reafirmación del mismo. Al iniciar del *supuesto* del universo como *obra* de Dios, y que de hecho, siendo él su diseñador, es una obra perfecta a imagen y semejanza propia; pues entonces lo que el *hombre* debe hacer durante su vida terrena es conocer el *cómo funciona* esa obra maestra: el universo. En este caso, Newton se lanzó en semejante tarea y logró revelarle con éxito al mundo entero, el funcionamiento de la obra maestra. Una obra que fundamentalmente funciona de forma Mecánica gracias a la *ley de la gravitación universal* como el *motor*, pero *no el único* que permite su funcionamiento¹².

De este análisis se infiere algo fundamental: **el hombre se convierte en un medio necesario en la naturaleza que puede, a través de la razón, a través de su experiencia y en general, del desarrollo de sus conocimientos, alcanzar a ver el rostro de Dios: es decir, a la ciencia.** Entonces la existencia misma del *hombre* queda sujeta al *proyecto de ser*, al proyectarse en Dios: en la ciencia. Siendo el universo la obra maestra, ahora descubiertas sus leyes que la rigen se puede seguir investigando en otros aspectos que la componen. En otras palabras, con la *ley de la gravitación universal* de Newton, el universo funciona mecánicamente. Luego, si eso es así, si la obra maestra funciona de tal forma, pues seguramente lo demás existente también se encuentra bajo ese principio. Significa que el mundo es inmensamente *perfecto* pues se rige por leyes que revelan la armonía, el equilibrio Cósmico, el Orden simplemente. La posibilidad de Desorden, al parecer, no cabe en la cabeza de Newton porque sencillamente es sinónimo de imperfección, de funcionamiento anti-mecánico. Pintado el universo, el movimiento, las fuerzas que rigen la naturaleza de la obra

¹¹ HAWKING Stephen. El universo en una cáscara de nuez. Barcelona, España: Editorial Crítica-Planeta S.A., 2002. p.13. También se puede consultar en su libro *Historia del Tiempo*: “Cuando la mayor parte de la gente creía en un universo esencialmente estático e inmóvil, la pregunta de si éste tenía, o no, un principio era realmente una cuestión de carácter metafísico o teológico.” Véase: HAWKING Stephen. *Historia del Tiempo...*Op. cit., Capítulo 1. p. 24. [Énfasis y subrayado no es del original].

¹² Esta aclaración es muy importante para entender por-qué posteriormente la naciente economía política toma como referente la ley de la gravitación para sustentar que el “mundo económico” tiene un *único* motor: la idea de «mercado». Véase VIGNOLO, Paolo. Del mercado al supermercado: Reflexiones sobre el surgimiento, el apogeo y la decadencia de una metáfora cosmológica en la teoría económica. *En*: AMAYA, José Antonio y RESTREPO FORERO, Olga (eds.). *Ciencia y Representación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas – Centro de estudios sociales, 1999. p. 95 – 99. Es decir, con la idea de «único motor», se está asumiendo tal cosa como verdad indiscutible y universal, o, lo que el economista Sandro Díaz llama **un malentendido bien entendido** por parte del escocés Adam Smith. Véase: DIAZ, Sandro. Valores (Anti-valores) y complejos transmitidos por la “ciencia económica”: una aproximación desde la metodología “sugerida” a los economistas. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander, 2006. pp.13-15. [Tesis de pregrado sin publicar].

maestra, Newton no pregunta por la inexistencia de un creador si no que por el contrario, busca reafirmar al Todopoderoso.

Quizá en el pensamiento de Newton no es tan clara y precisa esa idea, como por ejemplo, si se sucede con el filósofo alemán Gofried Leibniz. En efecto, a través del pensamiento del filósofo alemán, podemos acercarnos a la idea de «hombre» en el *contexto en pleno del siglo de las luces*. En un libro titulado *Monadología y discurso de metafísica* (1714) se logra detectar la injerencia de la *noción de Dios* en el ímpetu por conocer el rostro del Todopoderoso evidenciado por el genio de Leibniz. A continuación se cita *in extenso* para lograr aproximarnos al papel determinante de Dios.

“La noción de Dios más admitida y más significativa que tenemos está bastante bien expresada en estos términos: que Dios es **un ser absolutamente perfecto**; pero no se consideran suficientemente sus consecuencias, y para avanzar en ellas es conveniente hacer notar que en la **Naturaleza hay perfecciones diversas** y muy diferentes, que **Dios las posee todas juntas** y que cada una le pertenece en grado más soberano. Es necesario también conocer lo que es la perfección, de la que es una nota bastante segura la siguiente: que las formas o naturalezas no susceptibles del último grado no son perfecciones; como por ejemplo la naturaleza del número o de la figura. Pues el número más grande de todos (o bien el número de todos los números), así como la mayor de las figuras, implican contradicción, pero la más grande ciencia y la omnipotencia no encierran en absoluto imposibilidad. Por consiguiente, **el poder y la ciencia son perfecciones y, en tanto que pertenecen a Dios, no tienen límite alguno**. De donde se sigue que, **poseyendo Dios la sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta**, no solamente en sentido metafísico, sino también moralmente hablando y que puede decirse, en lo que a nosotros concierne, que **cuanto más informados e iluminados estemos acerca de las obras de Dios, más inclinados estaremos a encontrarlas excelentes y totalmente conformes a cuanto se hubiera podido desear**.”¹³

En Leibniz la noción de «Dios» pasa de ser una idea de «Perfección» a una idea de «diversas perfecciones de la naturaleza». Siendo Dios el poseedor de todo esto, pues *el hombre*, como parte de la naturaleza, producto del diseñador, también le pertenece al Todopoderoso. Ese amo del universo, a quien hay que rendirle cuentas hizo del hombre una *máquina viviente*. El hombre como tal tiene a su disposición *el poder y la ciencia*; ambas *pertenecen a Dios y no tienen límite*. Luego, se deduce que siendo ambas perfecciones y a disposición del hombre, entonces simplemente hay que conocer las obras de Dios a través de ambas, poder y ciencia, para así lograr ver el rostro de Dios: es un encaminarse al **proyecto de ser**.

¹³ LEIBNIZ William G. *Monadología y discurso de metafísica*. Madrid, España: SARPE, 1984. pp. 63-64. **Cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de Máquina divina o de autómatas Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales**. Porque una máquina hecha por el arte del hombre no es Máquina en cada una de sus partes (...) las **Máquinas de la Naturaleza**, es decir, los **cuerpos vivos**, son, sin embargo, Máquinas en sus menores partes hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el Arte Divino y el Nuestro.” Op. cit., pp. 50-51. [Énfasis y subrayado no es del original].

En este contexto, la idea de «hombre» se desdibuja. Realmente se transforma en una máquina viviente de Dios: se transforma en el 'juguete' favorito del Todopoderoso. De esa manera, el *siglo de las luces* es la expresión que se refiere al siglo en el que -si se me permite la expresión- se revelan las diversas obras de Dios. Las luces realmente terminan *encegueciendo* con su desbordado *optimismo*. En síntesis, Descartes, Newton y Leibniz beben de la misma fuente: la corroboración de la existencia de Dios. En esa perspectiva, bajo esa creencia categórica de descubrir las leyes que rigen el funcionamiento de las diversas obras del Todopoderoso, nace el **Hombre Económico**; un hombre al parecer producto de la obra divina y de la embriaguez de una **Felicidad Terrenal** que el Todopoderoso ha colocado a disposición de los más juiciosos, de los más iluminados y en general para el **goce** de toda la sociedad.

1.3. LA DROGA DE LA «FELICIDAD» DE BENTHAM: EUFORIA DEL CONFORT Y «AUTOESTIMA» EN EL NACIMIENTO DEL «HOMBRE ECONÓMICO».

¿Quién no desea ser feliz? Se podría comenzar por esta pregunta para intentar profundizar en el *pensamiento utilitarista* que se empieza a configurar a partir de su máximo exponente: el *iluminado* Jeremy Bentham¹⁴. Este inglés dedicado al mundo intelectual y considerado el padre del Utilitarismo, es a su vez el precursor del «Hombre Económico». Aunque su atención se centró en considerar al *hombre* como un *ser* que busca incesantemente *La Felicidad* es también importante resaltar que, pese a tan atrevida aseveración, existe un sin sabor en la afirmación en la medida en que se puede formular una serie de preguntas: ¿por qué no pueden existir varias formas de Felicidad?, ¿es acaso un acto natural el buscar “siempre” *la Felicidad*? pero sobre todo ¿qué entiende por Felicidad Bentham?¹⁵ Quizá esta última cuestión sea la más relevante de las tres preguntas porque nos permite una aproximación a la Visión de éste inglés de finales del siglo XVIII: a partir de estas preguntas se erige la *visión utilitarista del mundo* y con ella la *psicología del hombre económico*.

Aunque Bentham en vida no tuvo el reconocimiento de destacado intelectual en los cimientos de la naciente Economía Política¹⁶, como por ejemplo sí gozó Adam Smith

¹⁴ Aunque realmente hay evidencias sobre otros académicos que trataron sobre el utilitarismo antes que el propio Bentham: “La palabra “utilidad” no es de Bentham. El utilitarismo ya estaba presente en Hume, Beccaria y Helvétius (...) fue Hutcheson (1725) quien primero definió claramente el principio de utilidad: “La mejor acción, dice, es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número y la peor acción la que, del mismo modo, otorga miseria (...) la categoría “utilitarian” se populariza más tarde con la sociedad de los jóvenes benthamistas liderados por John Stuart Mill.” Véase: GONZÁLEZ Jorge I. *Ética, Economía y Políticas Sociales*. Medellín, Colombia: Corporación Región, 2006. pp. 139-140.

¹⁵ “La felicidad no es un bien trascendental. Todo lo contrario. La felicidad es inmanente porque la siento y no porque la imagino en la perfectibilidad de la trascendencia. Al derivar el bien y el mal de las sensaciones, Bentham se coloca por fuera de la **visión cristiana trascendental**.” Véase: GONZÁLEZ Jorge. Op. cit., pp. 150-151.

¹⁶ Pero sí gozó de gran prestigio en leyes. En su época fue conocido como el “Newton del derecho”. Y no es para más pues él mismo lo reafirma en sus textos: “*La presente obras así como cualquier otra obra mía, que haya sido o que sea publicada sobre un tema de la legislación o de cualquier otra rama de la ciencia moral, es un intento para difundir el método experimental de razonamiento de la rama física a la moral. Lo que Bacon fue para el mundo físico, Helvétius lo fue para la moral. El mundo moral, por consiguiente, ha tenido su*

en su época¹⁷, lo cierto es que su impacto en el nacimiento de la hoy llamada «ciencia económica» es muy fuerte debido a que, en parte, el *supuesto del Hombre Económico* en el que se base esta pretendida “ciencia”, le debe demasiado al padre del utilitarismo: es una deuda pendiente con éste. En este sentido y pensando en dicha cuota teórica, es importante resaltar que, diez años después de la publicación de *La Riqueza de las Naciones* (1776) de Adam Smith, el propio Jeremy Bentham da a conocer un ensayo que lleva como título *La Psicología del hombre económico* (1786). Según se plantea en el texto, el hombre es un **«un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo, mientras siga siendo hombre»**. De esta forma es que se logra comprender la apreciación del profesor de la universidad Pedagógica de Pereira, Carlos Ramiro Bravo, al referirse a la *visión* de Bentham:

“(..) La visión ontológica de Bentham, acerca del hombre es la mirada ética de un ser que sufre y goza, pero que fundamentalmente **sus actos deben producir el placer**, el bienestar y no el sufrimiento, en consecuencia la felicidad, no es la concepción aristotélica de la felicidad metafísica, sino la **felicidad terrena, que se logra en la medida que se accede a la riqueza, al dinero, y en esta tarea el Estado, las leyes, la economía deben cumplir su función de velar por la seguridad del Bienestar Social**. La felicidad que proclama Bentham, es la **«mayor felicidad del mayor número lo que da la medida de lo justo y lo injusto»**”¹⁸.

Entendida la Felicidad de esta forma -es decir, como *felicidad terrenal*- es claro que ésta sólo se alcanza a través del dinero, pues, como afirma Bentham “Que nadie se sorprenda o escandalice si me encuentra, en el curso de esta obra valorizando todo en dinero. De este modo, únicamente, es como podemos tener partes alícuotas para medir.”¹⁹ Lo cual deja clara la idea de una **«psicología del hombre económico»** basada en la búsqueda de la *felicidad terrenal por medio del dinero*: lo importante según esta concepción es lograrla a toda costa; el Estado con sus leyes y la economía deben acondicionar el ambiente para asegurar el libre albedrío hacia la *felicidad de la*

Bacon; pero todavía falta por llegar su Newton.” Véase GONZÁLEZ Jorge. Op. cit., p.146. Asimismo existen otros grandes hombres, que se autoproclamaron como grandes (al igual que Newton): “Fourier se autoconsideró el Newton del mundo social y tanto Saint-Simon como Condorcet pretendieron sentar las bases de una «física social» -expresión utilizada por Hobbes y Augusto Comte-, cuyas verdades estimaron que competirían en certeza y exactitud con las de la física.” Véase: NAREDO José M. *La Economía en Evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid, España: Siglo veintiuno de España Editores, 2003. p. 19.

¹⁷ Así se resalta la importancia de Newton en su época: “El impacto sobre la disciplina económica fue aplastante. Los contemporáneos de Smith no dudaron en comparar *La riqueza de las naciones* con los *Principia* de Newton. El “newtonianismo” en los cultores de la filosofía moral del siglo XVIII es bastante generalizado. Más de un filósofo se propuso convertirse en el *Newton de la mente*.” Véase en CASTRILLÓN, Alberto. *Probabilismo: Ética y Economía*. Citado en: DIAZ, Sandro. *Valores (Anti-valores) y complejos transmitidos por la “ciencia económica”* (...) Op. cit., p. 20.

¹⁸ BRAVO, Carlos R. *El pensamiento económico de Jeremy Bentham*. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Universidad Tecnológica de Pereira. No. 20, (2000); p. 2. Disponible en Internet: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/bravo.htm>. [subrayado no es del original].

¹⁹ Ver BENTHAM J. *Filosofía de la ciencia económica*, p. 190. citado por BRAVO, Carlos R. Op. cit., p. 1.

mayoría; es decir, lo justo se mide de acuerdo a ésta posibilidad del disfrute de éstos. En otras palabras, para Jeremy Bentham *la felicidad* es una especie de *confort* que *los hombres buscan por naturaleza*²⁰ y a la cual se puede acceder por medio de su medida: *el dinero*. Dime cuánto dinero tienes en tu bolsillo y te diré cuan feliz -confort- puedes ser -tener-, o en sus propias palabras: «**El dinero es la medida más exacta de la cantidad de dolor o de placer que cualquier hombre pueda recibir**». Lo cual por simple lógica de proporciones, conlleva a pensar en que, si esto pasa con un *hombre*, pues bien puede pasar con el conjunto de la *sociedad*²¹: sumados todos los placeres menos los dolores de la población, da como resultado *la felicidad* de la mayoría, la cual como bien se sabe, es posible *medirla* por el *dinero*.

En esta perspectiva, el dinero se convierte en la fuente de la Felicidad, o si quiere, la Felicidad se convierte en una especie de «droga» que se puede adquirir por medio del dinero. Ésta idea de «droga» resulta pertinente porque permite comprender el *pensamiento utilitarista* en su esplendor teórico de tal manera que, si el lector lo permite, puede adentrarse con mayor facilidad en la idea de «Felicidad» concebida por Jeremy Bentham. En este orden de ideas, se puede decir que él considera la Felicidad como un objeto intangible manifiesto en *cosas tangibles*. *La Felicidad se revela en los bienes materiales, en la cantidad de cosas que proporciona confort, pero también en la propiedad privada*: de esta forma, a un obrero londinense de finales del siglo XVIII se le consideraría un *infeliz* si se le compara con un millonario aristócrata, porque a diferencia de éste, aquel no puede acceder al gozo de esas «cosas tangibles». Por tanto, el obrero londinense requerirá esforzarse más -trabajar más- para lograr acceder a la Felicidad de la que goza el aristócrata.

En consecuencia de lo anterior, uno puede pensar lo siguiente: en la medida en que los obreros londinenses trabajen más -y por tanto ganen más dinero- entonces podrán ser tan *felices* como un aristócrata debido a la posibilidad de acceder a las «cosas tangibles» donde la felicidad se le «revela» a los hombres -y de la cual disfruta el aristócrata-. Sin embargo, la pregunta que inmediatamente se puede realizar es

²⁰ Bentham asume que es un impulso “natural” en el *hombre* buscar felicidad terrenal -sea lo sea el significado de ello- Esto lo dice porque, tal y como lo menciona el profesor de la Universidad Nacional de Colombia Jorge I. González, “Bentham reconoce que **la razón** cumple un papel importante, pero puede ser absolutizada. Sin la razón no es posible **organizar la sociedad** de tal forma que las acciones de todos contribuyan a la mayor felicidad. **La razón permite el balance entre el placer y el dolor** (...) **“La felicidad es el fin y la razón y la ley son los medios”**. La razón y la ley se juzgan por sus resultados en términos de su felicidad.” Véase: GONZÁLEZ Jorge I. Op. cit., p. 140. En sentido, la felicidad en términos materiales, refleja el cielo en la tierra. De lo que se trata es de acceder a ella. El lector se podrá dar cuenta que esta creencia no se diferencia en esencia de la lógica de Descartes, pues la *felicidad* actúa como una especie de *ente*, como un “algo ahí” al cual se puede acceder a través del dinero. En lo que Descartes se llama Dios y se logra acceder a través de la Razón (geometría y matemáticas, por ejemplo), en Bentham se denomina Felicidad y se accede por medio de la Razón (Dinero): por eso para Bentham la Felicidad viene siendo algo así como un reflejo de Dios al servicio de los hombres (en la tierra). En efecto, con esta *visión de mundo* en la cabeza, es necesario un prototipo de hombre que se rija por esta aparente “ley natural”: Bentham no duda de ello y lo denomina **hombre económico**.

²¹ “Bentham asocia la inducción experimental” y por esa razón es necesario generalizar la *psicología de un hombre económico* para así darle consistencia teórica, pues él trata afanosamente de “aplicar el razonamiento de la física al mundo de la moral.” Véase GONZÁLEZ, I. Op. cit., 145.

¿hasta qué punto puede llegar la *dicha* para los obreros londinenses? Realmente hasta el punto en el que se decida alzar los salarios al máximo; hasta el punto en el que logren igualar el ingreso monetario de un aristócrata. Por tanto, la *dicha* termina muy rápido porque ninguno estaría dispuesto a ceder su *felicidad terrenal* a expensas de obreros londinenses que puedan causarles *dolores* de cabeza.

El ejemplo anterior es muy dicente porque permite controvertir un concepto esencial: *la autopreferencia*. Según se entiende por esto, es la manera en que *los hombres se prefieren así mismos como forma de autovalorarse -o autoestimarse-*: “Para ejercitar el principio de la autopreferencia base de la propia conservación es indispensable el trabajo, la laboriosidad y el amor al trabajo, por medio de los cuales se alcanza la riqueza (...)”. Esta definición involucra la idea de un «ser» que en su estado natural se autoestima en relación a (y de) los (lo) demás en aras de alcanzar riqueza. Pero lo que resulta aún más importante en el concepto de autopreferencia: logra involucrar la idea de «defender a toda costa el sistema capitalista» pues, en palabras suyas, “«el sistema de economía que se construya sobre cualquier otra base [diferente a la autopreferencia] se edifica sobre la base falsa»”²². Significa entonces, si se retoma el ejemplo de los obreros londinenses y el millonario aristócrata, el hecho de autopreferirse -o de la propia estima- implica que los primeros padecen de una «envidia» por el segundo. Dicha «envidia» por gozar de la Felicidad de éste, hace que los obreros se superen más así mismos, y de esta forma -con su propia voluntad- puedan lograr en algún punto gozar de las dichas -riqueza- del aristócrata. En concreto: Bentham considera que la autopreferencia -o lo que normalmente se conoce como Envidia-, es base del *sistema capitalista* pues, dentro de su *optimismo* producto de las *Lucas* de su tiempo, él considera que éste sistema puede proporcionar más placeres que dolores y por ende, puede conllevar a la población a ser felices; **lo justo tiene como referente la felicidad del goce de la mayoría.**

Del anterior análisis se resalta una *idea* fundamental en el *pensamiento utilitarista*: la idea de «envidia». Para Bentham la «envidia» es naturaleza humana. Así como Adam Smith resalta el “*Egoísmo*”²³ como aquella *naturaleza humana* capaz de generar

²² BENTHAM J. Citado por BRAVO, Carlos R. Op. cit., p. 4.

²³ Suele remitirse a la famosa cita de la **mano invisible** para sostener que Adam Smith avalúa, promueve e incita a una sociedad egoísta. Aunque, como veremos más adelante, según el pensamiento de Smith, **el egoísmo no es algo natural en el hombre sino más bien un vicio moral** (ver nota 46 del presente texto). De allí que, en consideración de semejante afirmación tergiversada sobre el pensamiento de Smith que muchos promulgan a la luz de las interpretaciones Neoliberales, sea necesario retomar sus propias palabras *in extenso*, con el fin de invitar al lector a una mirada más tranquila y profunda sobre esta cuestión: una invitación a la DUDA. En ese orden, convocamos las propias palabras de Smith sobre la **mano invisible**, para que el lector tenga acceso a este análisis nada fácil para *espíritus* intranquilos y ligeros: “*En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta ni promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho*

bienestar, asimismo sucede con el Padre del utilitarismo al referirse a la «envidia». Aunque valga la aclaración: si bien en ningún momento éste pensador habla explícitamente de ésta idea, la noción de «envidia» queda implícita en la idea de «autopreferencia». Es decir, la *psicología del hombre económico* radica fundamentalmente en este concepto y su relación con la Felicidad. En paralelo con Adam Smith se puede decir lo siguiente: **el ser humano se autoprefiere («envidia») por naturaleza y este acto permite alcanzar la felicidad.** De esta manera queda en evidencia, retomando el ejemplo que se viene analizando, que un obrero londinense tan sólo requiere autopreferirse –es decir, *desear estar, tener o ser* como el aristócrata- y ser juicioso en sus labores, para así lograr el *dinero* suficiente para alcanzar la Felicidad de la cual goza el aristócrata; en última instancia, el éxito del obrero londinense está en función del espíritu de «envidia» que posea éste frente a la Felicidad del aristócrata: “El interés en una materia o cosa [que representa Felicidad] lo es para el hombre en la medida que éstas le son susceptibles de placer o exención del dolor.”

De allí que el *interés* del *hombre económico* por obtener Felicidad sea una característica en su psicología. El concepto de Interés y Autopreferencia (Autoestimarse) configura la noción implícita de «envidia». Pero, ¿a qué se refiere con Interés y que relación tiene con la Felicidad?: “(...) la psicología del hombre económico se halla animada por el interés (motivos) por la posesión de cosas o bienes y le produce la felicidad, el deseo, la esperanza, la aversión al dolor, la acción, la voluntad y la inclinación (...)”, lo que resulta de sumo cuidado pues **lo esencial del ser humano según este planteamiento, radica en el Interés netamente económico y/o material.** Seguidamente se afirma que “(...) El interés es el impulso que mueve a la persona a la acción, quien se apoya en los medios para lograr sus objetivos.” Esto significa *utilizar algo* para lograr un(os) objetivo(s). De esta forma ésta *psicología del hombre económico* explica porqué se tiende a calcular o planear una acción: los motivos (interés) en alcanzar la Felicidad hace que el *hombre económico* se convierta en un ser calculador pues, de esta manera, puede asegurar la obtención de Felicidad. Al respecto dice lo siguiente:

“« (...) ¿quién hay que no calcule? **Todos los hombres lo hacen**, algunos con menos exactitud y otros con más; pero todos lo hacen. Yo no podría decir que hasta un loco no calcule. La **pasión es calculadora** más o menos, en **todos los hombres**; en diferentes hombres según el entusiasmo o la frialdad de su disposición; en otros de acuerdo con la serenidad o excitabilidad de su ánimo, según la naturaleza de los motivos por los que actúen».”²⁴

De acuerdo al absolutismo en su afirmación, el hecho de calcular es inherente a la naturaleza humana pues **todos los hombres** están sujetos a la **pasión calculadora**. Por tanto, se desprende de esta concepción que **el hombre económico es fruto de la racionalidad moderna que pregona un control extremo en sus actos.** No es

intentase fomentarlo. *Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo (...) Cuál será el tipo de actividad local en donde su capital se puede invertir y cuya producción pueda ser de un valor máximo es algo que cada persona, dadas sus circunstancias, puede evidentemente juzgar mucho mejor que cualquier político o legislador.* SMITH Adam. La Riqueza de las Naciones. Madrid, España: Alianza Editorial, 1994. Libro 4, cap. II., p. 554.

²⁴ Ver BENTHAM J. Citado por BRAVO, Carlos R. Op. cit., p. 4. (subrayado no es del original).

descabellado decir que tal Hombre que describe Bentham no es otro que la noción de Ser Humano reducida al Hombre Económico. Ésta noción reducida sobre el Hombre lo convierte en un autómatas en tanto que vive calculando sus actos en pro de un interés fundamental: **la Felicidad representada en la cantidad de bienes materiales que el dinero posibilita.**

En síntesis, para Jeremy Bentham la psicología del Hombre Económico radica en su Interés por hallar la Felicidad en la medida en que se Autoprefiere (Autoestima) en relación con el otro. En este contexto, la noción de «Envidia» es fundamental porque estimula al Uno para lograr tener, ser o estar como el Otro. De esta manera «El yo lo es todo». Un “yo” que puede Autoestimarse -una especie de Autosuperación en plena euforia del *siglo de las luces*- que permite levantar el ánimo (Interés) por encontrar la Felicidad gracias al despertar de su propia Voluntad; voluntad que, como se ha dicho, está animada por la «envidia» del Uno por el Otro -del obrero por el aristócrata, por ejemplo-. Entonces, no es disparatado intentar comprender y penetrar el *pensamiento utilitarista* de Bentham si se toma la Felicidad como una **droga**; como una especie de *morfina* que Bentham intenta vender en su época y que garantiza, dentro de su espectacular “Efecto”, una *euforia del confort* que levanta la *autoestima* de cualquier hombre e invita al *obrero londinense* al consumo de semejante éxtasis llamado **Felicidad**.

1.4. EL BAUTIZO DEL HOMO ECONOMICUS: UN NOMBRE FELIZ CON UNA IDEA TRASTORNADA DE «HOMBRE».

Después de la incipiente, fructífera y no menos eufórica creencia de la plenitud del conocimiento humano, los frutos derivados de sus “avances” técnicos y científicos contribuyeron a un ambiente maquinista. La Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX, constata la efervescencia de lo que hoy por hoy se conoce como revolución industrial: una época marcada también por las convulsiones sociales y políticas. En ese contexto de la explotación obrera y fabril londinense denunciada por el propio Marx pero también por la literatura de Charles Dickens, es donde va a crecer un niño prodigio con capacidades intelectuales sorprendentes y bien recibidas por la esfera social inglesa, pero no tan espectacular en ese entonces como lo puede ser hoy en día para nosotros. Ese chico, dedicado a la filosofía, a la historia y sobre todo a la Economía Política tiene nombre propio: se llama John Stuart Mill. Aunque no nos interesa ahondar en el genio de este hombre dedicado a la vida intelectual y a la defensa de los derechos femeninos,²⁵ si es conveniente más bien dedicar nuestro esfuerzo en profundizar en uno de los muchos temas de interés que éste inquieto británico dedicó ávidamente. Entre sus inquietudes se destaca la filosofía moral y su

²⁵ DIAZ, Sandro. Valores (Anti-valores) y complejos transmitidos por la “ciencia económica”: Op. cit., pp.34-43. Aunque no se comparten algunas características peculiares del genio de éste inglés, como por ejemplo, la posible manipulación malintencionada de J. S. Mill en lo referente al uso del latín en su vocabulario pretendidamente *científico*, si es necesario aclarar la intención de aquel para edificar la Economía Política. Como veremos, en el caso del *Homo Economicus*, esta descripción de *hombre* se relaciona a un proyecto de filosofía moral denominado Utilitarismo que contextualiza en ese caso, la pretensión del uso del latín en su lenguaje, como medio para invitar a sus contemporáneos a familiarizarse con aquello: es una invitación a buscar la *excelencia personal*. En concreto, J. S. Mill fue un hombre “semi-idealista” más que un *malintencionado* que quisiera haber provocado una «maldición» con el uso del latín.

relación con el llamado *Utilitarismo*. Resulta importante este tema porque allí se erige el *Homo Economicus*. En esta perspectiva, es indispensable retomar textualmente - como se viene haciendo y seguirá realizando en el resto de este texto- las palabras del eminente e influyente hombre de letras, recogidas en una obra suya titulada *El Utilitarismo* (1863)*:

“En la regla de oro de Jesús de Nazareth encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: «**comportarte con los demás como quieras que los demás se comporten contigo**» y «**Amar al prójimo como a ti mismo**» constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista. Como medio para alcanzarla más aproximadamente a este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales **armonicen en lo posible la felicidad** o (en términos prácticos podría denominarse) **los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto**. En segundo lugar, que **la educación y la opinión pública**, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que **establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y la práctica de los modos de conducta negativos y positivos que la felicidad prescribe**; de tal modo que no sólo no pueda concebir la felicidad propia en la conducta que se oponga al bien en general, sino también de forma que en **todos los individuos el impulso directo de mejorar el bien general se convierta en uno de los motivos habituales de la acción** y que los sentimientos que se conecten con este impulso ocupen un lugar importante y destacado en la experiencia sintiente de todo ser humano.”²⁶

En la cita anterior se nota el *significado original* del Utilitarismo como también es posible hallar el pensamiento *noble* -si así el lector lo permite- de John Stuart Mill pese, quizá, a ser tan sólo basado en un *ideal* de su filosofía *malentendida* y tergiversada posteriormente. Esa mezcla de la *Felicidad* sinónimo de los *Intereses* de cada *individuo*, de suponer la benevolencia del *hombre*, de desprender de la moral del

* Si bien es cierto que dicha obra es posterior al texto donde se enuncia al Hombre Económico, se analiza antes que aquella obra porque le permite al lector la posibilidad de acceder con mayor claridad a lo que John S. Mill define, aunque no propiamente dicho, **Homo Economicus**. Decimos que no ‘propiamente dicho’ porque la palabra en latín, no es otra cosa que la pretensión de hablar en el mismo lenguaje científico de ese entonces. Como bien se puede deducir, **Homo (hombre) Oeconomicus (económico)**, en la lengua inglesa equivale a decir **Economic Man**. No obstante, se advierte al lector que, dentro del lenguaje científico, la palabra en latín tiende a ser una de las formas y/o características del Homo Sapiens, aunque pese a ello esté descalificada hoy en día por diccionarios –como el *The Oxford English Dictionary* O.E.D.- que se refiere al término diciendo que su “actual uso es inconsistente”. Tal aclaración es necesaria porque así podemos hallar un contexto más amplio de dicho término enunciado por J. S. Mill. En otras palabras, con una aproximación a la idea de «Utilitarismo», podremos tener una mejor herramienta para comprender el objeto de estudio que se viene discutiendo -Graficando- desde páginas anteriores, a saber por lo dicho: el *Homo Economicus*.

²⁶ MILL, John S. *El Utilitarismo*. Madrid, España: Alianza Editorial, 1984. p.63. Es importante aclarar que el término INTERES no equivale a EGOÍSMO. Para J. S. Mill el plural del término INTERES se refiere a aquello que el *individuo* busca en su propia vida y que, para él mismo, constituye Felicidad. Ejemplo, una persona interesada en estudiar, considera como propia *felicidad* el hecho de lograr aquello (estudiar). La falencia de Mill recae en la idea de considerar que lo deseable por el *individuo*, siempre será beneficioso para él mismo y para la sociedad. Por su parte, John S. Mill diferencia INTERESES con EGOÍSMO al referirse a lo último de la siguiente forma: “Después del **egoísmo**, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual.” Véase: MILL, John S. Op. cit. p. 57. (ver nota: 45). [Énfasis y subrayado no es del original].

Dios occidental la ética del Utilitarismo, hacen de la *mirada* de John Stuart Mill una pieza fundamental para comprender el imaginario de *Hombre Económico*.

Además, cabe destacar la simpatía de J. S. Mill por el Socialismo al menos en aspectos cruciales que empalmaban, según él, con la vía hacia una sociedad más *justa*; por eso a veces se le llama el *socialista cualificado*, aunque realmente signifique toda una filosofía dedicada a la *causa* de no sólo transformar el mundo sino más bien de cambiarlo. Quizá esa misma fuerza en sus argumentos lo marginaron de alguna forma del pensamiento económico de hoy en día²⁷, pues su afinidad con la explosión ideológica de emancipación obrera que se respira en su tiempo en la capital inglesa de la segunda mitad del siglo XIX, despierta también una aferrada defensa del sistema capitalista por parte de la *escuela marginalista* -o Neoclásica- que más adelante tocaremos con mayor cuidado: J. S. Mill por su parte, no sólo fue un simpatizante de la causa femenina sino también de la Felicidad - o de los intereses- de la *clase proletaria*, es decir, de los obreros de la ciudad de Londres a quienes se referían con tal calificativo en su tiempo.

Pero regresemos al asunto del Utilitarismo de Mill. Es bien conocida la cercanía suya con las *ideas* de Jeremy Bentham porque de hecho el propio padre de John Stuart, el filósofo e historiador escocés James Mill, quién de hecho fue amigo cercano del propio Jeremy Bentham, inculcó y perfiló a su hijo para que continuara con el proyecto utilitarista de Bentham. Y así sucedió: de hecho John Stuart Mill fue el intelectual que más contribuyó a la proliferación de la idea de «Utilitarismo». Sin embargo, en este punto es importante hacer una anotación sobre el pensamiento de J. S. Mill: realmente en la obra citada, éste culto inglés va a centrar su atención en la *calidad* y no sólo en la *cantidad* de los placeres humanos. A diferencia del Utilitarismo de Bentham, J. S. Mill intentó hacer posible una *filosofía de vida* que tuviese aquello de vanguardia: un proyecto de la filosofía moral que le apuntara a una sociedad más *justa* y permitiera así mismo, una renovación social que, por ejemplo, necesitaba urgentemente la ciudad de Londres del siglo XIX.

En este sentido, J. S. Mill trata de llamar la atención en la búsqueda de la propia excelencia, es decir, en la consecución de la *felicidad personal*. Este aporte al Utilitarismo, reconoce la importancia de dicho aspecto en términos espirituales que en Bentham no se habla con especial cuidado. En palabras más concretas: J. S. Mill trata de transformar la *visión* de Bentham en un aspecto de *confort espiritual*, de una *felicidad* basada en la búsqueda de la propia excelencia. De aquella apreciación se derivan las siguientes palabras:

²⁷ Bien lo resalta Eric Roll cuando clasifica el cambio de la Economía Política a la ciencia económica, el período de transición al cual pertenece, según Roll, el propio J. S. Mill. Para tener una visión más amplia sobre la obra de Mill, se recomienda la lectura propuesta por Eric Roll. Véase: ROLL, Eric. *Historias de las Doctrinas Económicas*. Bogotá: FCE, 1993. p. 348-360.

“Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates **insatisfecho** que un necio **satisfecho**. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación **conoce ambas**.”²⁸

La *educación* se convierte en un medio para lograr el objetivo: excelencia personal. Para J. Mill a través de aquello el *ser humano* adquiere conciencia de su grandeza: a diferencia de los animales en general, el *hombre* es capaz de distinguir la satisfacción. Esto lo hace gracias a su capacidad de cultivar, por ejemplo, la razón. Dicho aquello, lo que los hombres deben hacer es educarse: el *utilitarismo* de Mill se transforma en una *filosofía de vida* que se cimienta gracias a la necesaria tarea de hacer que el mismo *hombre*, sea capaz de conocer los niveles de satisfacción; niveles que tiene en su cúspide la *excelencia personal*. Ese apunte del pensamiento de J. Mill es de suma importancia para comprender la propuesta de *Homo Economicus* porque permite caracterizarlo, o mejor, permite hallar la óptica bajo la cual J. S. Mill edifica un *Hombre Económico*. En un ensayo titulado *On the Definition of Political Economy* (1836) publicado veintitrés años antes que *El Utilitarismo*, J. Mill va a referirse al *Hombre Económico* de la siguiente forma:

“Lo que hoy entendemos comúnmente por el término «**Economía Política**» (...) **hace abstracción de todas las pasiones o motivaciones humanas, excepto aquello que pueden considerarse como principios antagonistas perpetuos del deseo de riquezas, es decir, la aversión al trabajo y el deseo de goce presente de costosos placeres.** Estos principios entran hasta cierto punto en sus **cálculos** porque no solamente entran ocasionalmente en conflicto, al igual que otros deseos, con la búsqueda de riquezas, sino que la acompañan como una especie de rémora, o impedimento, encontrándose por tanto inseparablemente unidos a aquélla. **La Economía Política considera que la Humanidad como ocupada solamente en la adquisición y consumo de riquezas; y su objetivo consiste en mostrar cuál es la línea de acción que se vería de la Humanidad impelida a adoptar, viviendo en sociedad, si tal motivo, excepto en la medida en la cual quede contrarrestado por las dos motivaciones antes citadas y que son sus oponentes, fuese la única consideración que influyese en sus acciones (...)** La ciencia (...) procede (...) bajo el supuesto de que el hombre es un ser destinado, por naturaleza, a preferir en todos los casos más riqueza a menos riqueza, sin otra excepción que la que constituyen las dos contramotivaciones ya mencionadas. Y no es que economista alguno haya sido nunca tan absurdo como para **suponer** que la Humanidad está **realmente constituida por tales seres, sino porque ésta es la forma en que la ciencia ha de proceder necesariamente.** Cuando un efecto procede de una concurrencia de causas, aquellas causas deben estudiarse una por una, y sus leyes deben investigarse separadamente, si es que deseamos obtener, a través de las causas, el **poder de predecir y controlar sus efectos** (...)”²⁹

²⁸ MILL, John S. Op. cit., p. 51. “[En referencia a la felicidad] La desafortunada educación actual, así como las desafortunadas condiciones sociales actuales son el único obstáculo para que sea patrimonio de todo el mundo.” Véase: MILL, John S. Op. cit. p. 57. Por tal motivo, la educación es para J. Mill fundamental en los hombres porque permite que se pueda *gozar* de los placeres intelectuales que, en últimas, permiten una *sociedad justa*. [Énfasis y subrayado no es del original].

²⁹ MILL, John Stuart. *Essays on some unsettled Questions in Political Economy* (1836), citado en BLAUG, Mark. *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*. Madrid,

Propiamente dicho, el *hombre económico* en J. S. Mill, es una *abstracción necesaria* en el procedimiento de la *ciencia*, es decir, de la *Economía Política*³⁰. Recalca con claridad que se trata de un ejercicio en abstracto indispensable para los intereses científicos, aunque la abstracción misma bajo el supuesto del *Homo Economicus* se encuentre impedida a ser analizada o confrontadas con las dos motivaciones o pasiones humanas mencionadas, a saber por las palabras de él mismo, ***la aversión al trabajo y el deseo de goce presente de costosos placeres***. Significa que en este juego dialéctico de pasiones antagónicas, el *hombre económico* se construye y aísla de OTRAS naturalezas que constituyen al ser humano pues «la Economía Política no pretende que sus conclusiones sean aplicables a estos aspectos de la conducta humana en los que el deseo de riquezas no constituye la motivación principal». Por tal motivo, solamente importa aquel supuesto de la naturaleza humana donde se tiende a *preferir en todos los casos más riqueza a menos riqueza*.

Para John Stuart Mill, es clara la diferencia entre el ejercicio real y el abstracto, aunque simplifique e/o infravalore los demás aspectos de la *naturaleza humana*, y que él los coloca en las dos motivaciones o pasiones mencionadas. Pero esto es comprensible porque J. S. Mill busca *afanosamente* aplicar una metodología inductiva-deductiva para darle a la Economía Política, el status de Ciencia a través de su “proceder” metodológico. Sin embargo, es allí donde radica el inconveniente de su aplicación y que precisamente no se aclara en su “proceder”. Nos referimos a la *abstracción necesaria* de un *hombre* incesante que busca *más riqueza a menos riqueza*. Ese tipo de *hombre* además de sacrificar los demás aspectos naturales -de sus pasiones o motivaciones- en aras de darle consistencia “científica” a la Economía Política, termina aislándose minuciosamente de los *demás aspectos*. En otras palabras, el “proceder” de J. S. Mill no tiene en cuenta que, pese a la *claridad* del enunciado de explicar fenómenos económicos en base al supuesto del *hombre económico*, no se da la misma *claridad* en poder, ya no abstraer la *naturaleza humana*, sino mas bien la concreción de los *demás aspectos* que permitan regresar los resultados a los diferentes planos de la Realidad. Específicamente, **el error recae en el aire suscitado del afán, de desear controlar y predecir sus efectos, es decir, de explicar y/o encontrar las leyes que rigen a la Economía Política y afectan a la sociedad en su conjunto**.

John S. Mill va a considerar que la sola explicación de las “leyes” de la Economía Política permite acercarnos a la Realidad. Él cree que, aislando o abstrayendo UNA *naturaleza humana*, se logra *develar* el funcionamiento de *una* parte de la sociedad, es decir, del mundo de la Economía Política. Esta imperativa creencia, no sólo asume una *visión de mundo* especializado sino que también promueve una *visión fragmentada* del mundo y el conocimiento del mismo. En ese orden de ideas, significa que *una parte* del conocimiento puede explicar *una parte* del funcionamiento de la

España: Alianza Editorial, 1985. p. 80. Véase también ROLL, Eric. Historias de las Doctrinas Económicas. Bogotá: FCE, 1993. p. 356. [Énfasis y subrayado no es del original].

³⁰ Recordemos que, como bien lo señala el reconocido economista Eric Roll “(...) para el propio intelectual británico, la Economía Política es un departamento de la sociología que aún estaba por crearse. Se complementaría con la etología que aún estaba por crearse. Se complementaría con la etología, ciencia del carácter, y con la etología política, o sea la aplicación de la etología a los problemas de las naciones y de las épocas. Sostenía que el método de la ciencia era hipotético (...)” Véase: ROLL, Eric. Op. cit., p. 356.

sociedad. No obstante, el “proceder” del pretendido cientificismo de la Economía Política, realmente mutila la posibilidad de una integración no sólo con otras ramas del conocimiento sino que además cierra la posibilidad de *creer* en un solo “proceder”. En este sentido, abre la posibilidad de atribuirse Verdades que, quizá, solamente tengan demostración abstracta y parcelada, pero no concretas e integradas con la magnitud de lo que comúnmente llamamos REALIDAD.

En esa perspectiva de las posibles limitaciones del planteamiento del Homo Economicus, del bautizo de un extraño *hombre* que busca riquezas con gran obstinación, salta a la vista un *trastorno* en el bautizado y vaticinado *hombre abstracto y mutilado* que, pese a las aclaraciones y/o advertencias del enunciado de J. S. Mill, se mantiene esencialmente en la mente de los **economistas modernos**. Aún, sabiendo que aquello es una *abstracción simplificadora de la realidad*, se dibuja en la mente una idea de «hombre económico» persistente y manipulada que busca alcanzar el objetivo con el cual se cree avalar un pretendido *cientificismo*. No obstante, una pregunta incómoda cómo *qué es riqueza*, puede generarle un *trastorno* al *hombre en abstracto* que se camufla con un *nombre* aparentemente *feliz y útil* en la metodología, en la extasiada idea de «convertir» en Ciencia a la Economía Política; entonces inmediatamente saltan una serie de preguntas que cuestionan la misma filosofía moral con su impregnada ingenuidad: ¿Qué sucedería si la educación ya no le apunta a la excelencia personal sino al adoctrinamiento del *ser humano*, con el fin de transformarlo en un **hombre útil a la sociedad**, es decir, al desbordado maquinismo del siglo XIX promovido por la misma *ciencia*? ¿No colocaría esto en igual de condiciones al «cerdo» y al «hombre»? ¿Acaso aquello no colocaría en peligro la capacidad de distinguir los niveles de satisfacción y por ende, el placer espiritual que se experimenta gracias a la búsqueda de la *excelencia personal*? Éstas y otras preguntas quedan a la deriva en el pensamiento del genio británico que cultivó al *hombre económico* en un contexto “semi-idealista” -o mejor decirlo- en el pensamiento ingenuamente *feliz* del bautizado ***hombre abstracto y útil metodológicamente: el Homo Economicus***.

1.5 HOMO ECONOMICUS: SOBRE SU TRANSFORMACIÓN EN UN «SUPUESTO» ÚTIL PARA LOS EXTASIADOS “PSEUDOCIENTÍFICOS” MARGINADOS.

Aunque hoy en día se presenten en los libros de texto y/o manuales de Economía, la utilización de herramientas matemáticas y estadísticas aparentemente “avanzadas” y se venda la idea de un cientificismo en una y otra ecuación, lo cierto es que esta megalomanía e ingenua creencia de pretender hacer de la disciplina económica una ciencia a imagen y semejanza de la Física decimonónica, no es nueva. Ese éxtasis viene desde el propio Adam Smith, pero se acentúa con mayor fuerza gracias a los instrumentos matemáticos, es decir, a la aplicación del cálculo infinitesimal en las cuestiones o fenómenos económicos; lo mismo ocurre con la aplicación estadística al considerársele **evidencia empírica**.

No es capricho que el período cronológico comprendido entre 1848 y comienzos de los setenta del siglo XIX, se denomine periodo de transición en la historia del pensamiento económico. No es casualidad, que el reconocido historiador del pensamiento

económico, Eric Roll, llame así un período marcado por una *transición*³¹ entre la llamada Economía Política y la naciente Economía Moderna o Neoclásica que se basa, a diferencia de la llamada Economía Clásica, en el pretendido *cientificismo* del último cuarto del siglo XIX. Pero, ¿acaso es simplemente un cambio de nombre?, ¿qué significa que la disciplina económica pase de llamarse «Economía Política» a «Ciencia Económica»? ¿en qué se sustenta la *nueva ola* del conocimiento que se autodenominó escuela marginalista?, ¿en qué se basa aquella escuela para autoproclamarse como un avance de la disciplina económica? Seguramente esta serie de preguntas no se logren desarrollar en aras de encontrar respuestas certeras, pero tal vez si llegemos a aproximaciones necesarias que contribuya al entendimiento del *papel* desempeñado por el Homo Economicus en esta «Transición».

Para comprender dicho período es necesario aclarar que la Economía Política gestada en el siglo XVIII entra en crisis teórica. Esto se justifica debido a las diversas combustiones sociales, políticas y sobre todo económicas que el mundo y principalmente Europa experimentan. La llamada *Revolución Industrial*, o deberíamos decir la maquinización del trabajo, desemboca en una serie de problemas sociales. La próspera Inglaterra, es blanco de semejante transformaciones del llamado *avance técnico y científico*. Pero asimismo, también se convierte en una ‘diana’ de miseria y explotación humana. No es capricho del propio Karl Marx la iniciativa de desarrollar una teoría anticapitalista que describiera la sociedad tan deplorable que, incluso, como bien lo observó John S. Mill, hace de aquella una sociedad profundamente *injusta*. Seguramente las largas jornadas de trabajo de los niños y mujeres en las fabricas a salarios de miseria -en el mejor de los casos-, la aplastante oleada de muertes a causa de hambre en Irlanda en los años cuarenta de ese siglo -a causa del invierno y también del monocultivo -, fueron algunos de las innumerables causas de las distintas revoluciones que inundaron a Europa durante el año de 1848.

Sin duda esa grave crisis colocaba a prueba la credibilidad de los teóricos de la Economía Política. Esa crisis no fue *per se*, sino más bien un contraste con la realidad convulsionada social y políticamente que Europa experimenta de una forma declinante y angustiante. Mientras algunos teóricos andan preocupados por la producción de las naciones, por la riqueza de las mismas, por la obtención tributaria para sostener el poder de los gobernantes, las diversas realidades sociales saltan a la vista y se multiplican por todos los rincones del antiguo continente. Desde la literatura, pasando por la filosofía, así como los diversos avances técnicos y científicos, expresaban un éxtasis por la maquinización pero también una advertencia del sentido de esa denominaba revolución industrial; mientras en la literatura el realismo y posteriormente

³¹ Eric Roll llama período de Transición y sitúa en este intervalo de tiempo a J. S. Mill. Véase: ROLL, Eric. *Historias de las Doctrinas Económicas*. Bogotá: FCE, 1993.

La muerte de aproximadamente un millón de personas y la emigración de cerca de un millón más, es algo que se suele pasar por alto en las páginas de la Economía Política. Pareciere de hecho, que se actuara en contravía de la propia sociedad, pues como bien se sabe, en palabras de la teoría de David Ricardo, lo importante es la renta diferencial extraída entre el valor de cambio de los terrenos. Significa, para el caso de la hambruna Irlandesa -Rusia también padeció de aquello- que el monocultivo era la solución para poder “progresar” y lograr el bienestar de la sociedad: esto suele denominarse *Ventajas Comparativas*. No obstante, semejante recomendación de los ilustres teóricos de la Economía Política, es una clara muestra de la contrariedad implícita que no va a favor de los intereses de una sociedad. Ese tipo de situaciones seguramente molestaron en gran medida al autor del libro *El Capital*.

la decadencia, así como en la filosofía advertían la crisis de la razón misma, en el ámbito de las ciencias naturales cada vez más se tenía la sensación de “avanzar” por el camino del *Progreso*³²; un “avance” desenfrenado que no ‘mide’ efecto alguno. No se niega la brillantez de los descubrimientos e inventos sino la aplicación desbordada que perfilaba el reemplazo del trabajo del hombre por la máquina: no es extraño, en este contexto, que la tradicional teoría de la Economía Política resultara obsoleta y perdiera credibilidad frente a semejantes cambios sociales y políticos causados por la magnitud del “avance” técnico-científico”. No nos sorprende que en Inglaterra se tuviera cierto *miedo* a perder el puesto de primera potencia mundial; realmente el temor se expresaba en una acérrima defensa del sistema capitalista pese a los efectos derivados de éste.

En esta ebullición política donde se estaba jugando la credibilidad y defensa del sistema capitalista, el libro de *Principios de Economía Política* (1848) de John S. Mill, se convierte en la obra que busca mantener viva la credibilidad en el avance de la “ciencia”. Sin embargo, otro libro desafía con bastante peligro a la Economía Política de la poderosa Gran Bretaña: *El Capital* (1863) de Karl Marx se convierte, como bien aparece subtítuladamente, en la *crítica de la economía política*. Uno y otro libro son los referentes donde no existen términos medios: uno defiende la línea tradicional de la Economía Política anidada por la poderosa Gran Inglaterra que se cimienta en el *poder* bajo el sistema capitalista; y la otra obra es una mirada crítica a ese *Statu quo*. Sea cual sea nuestro juicio al respecto, lo fundamental es comprender que la tensión y el declive de la tradición de la Economía Política se encontraba bajo serios aprietos que muy posiblemente le estaban restando credibilidad frente a las demás áreas del conocimiento, sobre todo, frente a la ciencia de ciencias: la Física. En ese sentido, el período de «transición» realmente es un periodo para indicar la *crisis teórica* de la Economía Política; es la muestra del declive de la misma y la necesidad urgente de renovarla para no perder validez y credibilidad como supuesta “ciencia”. De allí que surja un extasiado interés por la renovación teórica que, como bien lo resalta Carl Menger en el prólogo de su obra titulada *Principios de Economía Política* (1871), se requiere con urgencia «cimentar bases empíricas» pues,

“Si nuestra época ha saludado con tan general y placentero reconocimiento los **progresos realizados** en el ámbito de las **ciencias naturales**, mientras que **nuestra ciencia goza de tan escasa estima** (...) **Nunca ha habido ningún otro tiempo que haya concedido tanta importancia a los intereses económicos como el nuestro**, nunca se sintió tan profunda **necesidad de un fundamento científico para las actividades económicas** ni nunca fue tampoco mayor la capacidad de los **hombres prácticos** para sacar consecuencias útiles de las conquistas científicas en todos los ámbitos de la creatividad humana”³³

³² TAYLOR, Overton. Historia del pensamiento económico. Buenos Aires, Argentina: Tipográfica editora Argentina S.A., 1965. pp. 379-385. Sostiene Taylor en este libro que las ideas del Darwinismo Social proliferan en Inglaterra; ideas como Progreso sinónimo de Evolución se van a transformar posteriormente en la base ideológica de la Inglaterra Victoriana. De hecho los hombres de negocios saludaron esta ideología con beneplácito.

³³ MENGER, Carl. Principios de Economía Política. Prólogo. Disponible en Internet: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/menger/1bien.htm> (Acceso el 04/0272007). [Énfasis y subrayado no es del original]. Si bien Menger, Walras y Jevons aparecen como los iniciadores de la revolución marginalista, poco se habla de Gossen. Como lo resalta H. Daly, al hacer referencia a esa comunión entre felicidad y progreso, Gossen, en 1854, ya se anticipaba a la

Las anteriores palabras de Carl Menger, quien es considerado el fundador de la llamada **Escuela Austriaca** y también uno de los tres académicos que simultáneamente se sustentó en la *utilidad* como centro gravitacional de la llamada *escuela neoclásica* que contribuyó a la denominada *revolución marginalista*, deja ver en el prólogo de la mencionada obra, su afán por *resultados* que demuestren un carácter científico de la 'ciencia', pues como lo recalca él mismo, *goza de tan escasa estima*. Así el autor austriaco trata de decir que esa *época* es una oportunidad para llevar a cabo un proyecto de tal calibre: *hombres prácticos* que sean capaces de *conquistas científicas* permitirán, para el caso de la Economía Política, demostrar un carácter *científico*: un carácter necesario para *alzar la estima* de «nuestra ciencia».

De manera similar al éxtasis descomunal de Carl Menger en Austria, un economista francés llamado León Walras, también coloca como centro de gravitación a la *utilidad*. Con un ímpetu parecido al austriaco Menger, Walras es un acérrimo creyente del funcionamiento económico regido bajo leyes similares de la mecánica y también un firme creyente de la importancia de la cuota de la astronomía, para el campo de los estudios económicos³⁴. Éste francés, conocido hoy en día como el fundador de la **Escuela Lausanne** es explícito con sus palabras cuando se refiere a la necesaria tarea y urgente rumbo que debe -y se asume- está encaminándose teóricamente la Economía Política como *ciencia empírica*. En esa perspectiva, el teórico del *equilibrio general*, considera que “el establecimiento (...) de la economía como una ciencia exacta no está en nuestras manos y no necesita que nos concierna. Está (...) perfectamente claro que la economía, como la astronomía y la mecánica, es una ciencia empírica y racional.”³⁵

Asimismo, mientras eso sucedía en Austria y Francia en los años setenta, el estudioso en Economía Política, William Jevons, hacía lo propio en Inglaterra. Conocido hoy por hoy como el fundador de la **Escuela de Cambridge**, éste teórico de la *utilidad*

revolución marginalista “(...) [Dicen Daly y Cobbs] Dios implantó el interés propio en el pecho humano como la fuerza motivadora del progreso. Siguiendo el interés propio, seguimos la voluntad de Dios. Con indignación, se pregunta Gossen: “¿cómo puede ser una criatura tan arrogante que desee frustrar en todo o en parte el propósito de su creador?” (...) **“Organiza tus acciones para tu propio beneficio”**, decía Gossen.” Véase: DALY Herman, COBB Jhon. Para el Bien Común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible. México DF: FCE, 1993. p. 92. [Énfasis no es del original].

³⁴ Cabe decir que Walras estableció frecuentemente intercambio intelectual con reconocidos académicos de otras áreas del conocimiento como por ejemplo, es el caso de un texto titulado *La Economía y la Mecánica* (1909) dirigido al más prestigioso matemático francés de ese tiempo: Henri Poincaré. Así también estableció contacto con el científico Geddes, quien se dedicaba a la biología y quien, por cierto, le hizo una crítica a Walras en la dirección de las limitaciones de los economistas matemáticos en lo que concierne a una distinción necesaria entre la teoría del intercambio (basada en la utilidad) y la utilización de los recursos materiales de un país. Asimismo, también Geddes se dirige a Jevons diciendo que la “(...) **la utilidad es una abstracción poco científica, tan perniciosa al progreso real de la economía política como la vitalidad lo ha sido para la biología y la medicina.**” Véase MARTINEZ Alier J. KLAUSS S. La Ecología y la Economía. Bogotá, Colombia: FCE, 1997. pp. 114 -116.

³⁵ WALRAS, L. Elements of Pure Economics (1874). citado por HERNANDEZ, M. Algoritmos genéticos y predicción de la composición de la demanda turística. Universidad de la Laguna disponible, p.73. Disponible en versión pdf: <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs120.pdf> (04/05/2007).

marginal decreciente, también toma la Utilidad como centro gravitacional. Y de la misma forma que Menger y Walras, él considera los estudios de la Mecánica indispensables para comprender el funcionamiento de los fenómenos económicos y de la necesidad de involucrar la estadística y la matemática³⁶ como medios para hallar las leyes que rigen el *mundo económico*.

“Muchos objetarán, que los conceptos con los que trabajamos **en esta ciencia** no son susceptibles de ningún tipo de medición. **No podemos pasar, ni calibrar, ni comprobar los sentimientos del espíritu.** No hay ninguna unidad de trabajo, o sufrimiento, o gozo. Parecería por tanto que la teoría matemática de la economía estaría privada para siempre de todo dato numérico. Respondo en primer lugar, que **no hay nada menos justificado en la ciencia que la falta de espíritu inquisitivo y esperanzado.** En cuestiones de esta naturaleza, quienes renuncian son casi invariablemente los que jamás han intentado el éxito...**En ausencia de una estadística completa, la ciencia no será menos matemática, aunque será inmensamente menos útil que si fuera, comparativamente hablando, exacta...**”³⁷

Para Jevons, se trata de la necesaria implementación de la matemática y la estadística. Él cree que es la mejor opción para hacer de la Economía Política una ciencia: ciencia capaz de aplicar esas herramientas para hallar exactitud aunque no se logre completamente, pues los datos son una limitante. Al igual que Walras y Menger, Jevons considera vital una ciencia basada en la *demostración empírica*, es decir, justificada por datos que describan o den señales sobre el funcionamiento del *mundo económico*. Una forma segura de aproximarse a develar las leyes que rigen ese mundo es por medio de la «mécánica del cálculo del placer y el dolor». En efecto, es aquí donde radica **la importancia del Homo Economicus como base para edificar la teoría de los neoclásicos: en este pensamiento el hombre se convierte en simplemente un ser racional que busca maximizar la utilidad; en un supuesto de la ciencia** pues en el análisis de Jevons, Walras y Menger es necesario un *hombre* con esas características, con esa naturaleza *útil*.

“(…) A aquellas cosas que tienen la virtud de poder entrar en relación causal con **la satisfacción de las necesidades humanas, las llamamos utilidades, cosas útiles.** En la medida en que reconocemos esta conexión causal y al mismo tiempo

³⁶ “(…) W.S. Jevons leyó un papel de trabajo acerca de la Teoría Matemática de la Economía Política en la Sociedad Estadística de Mancheser en el otoño de 1874 y envió copias del mismo a Marshall (...) [Marshall le responde]: “Me inclino a pensar [...] que las diferencias substanciales entre nosotros son menores de lo que yo una vez supuse (...) Además, Marshall afirmó que: “Admito, sin embargo, que la Teoría de la Economía Política está en su infancia; que Mill (refiriéndose a John Stuart Mill) no fue el genio constructivo de primer orden, y que generalmente el más importante beneficio que él ha conferido a la ciencia ha sido más su carácter que su intelecto” (...) W.S. Jevons en carta a León Walras escribió: **“Mi impresión es que el método matemático está haciendo grandes progresos...”** Véase: BORGUCCI, Emmanuel. William Stalanley Jevons: precursor del pensamiento neoconservador. *En*: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales. Universidad Rafael Beloso Chapín. Vol. 8 (1), (2006); pp. 18-19.

³⁷ JEVONS, W. La Teoría de la Economía política. Madrid, España: ediciones Pirámide, 1998. pp. 71-74. Citado en: BORGUCCI, Emmanuel. Op. cit., p. 23. [Énfasis y subrayado no es del original].

*tenemos el poder de emplear las cosas de que estamos hablando en la satisfacción de nuestras necesidades, las llamamos bienes.*³⁸

Aquí Menger es muy dicente y en lo que respecta a la función de la palabra «utilidades» aunque realmente no se conciba una idea más allá de ser una *relación causal*. El *hombre* concebido de esa forma es un *ente de necesidades*, obstinado por entrar en contacto con objetos denominados *Bienes*. Siendo de esa forma, el Homo Economicus se transforma en un *supuesto útil* para sostener el edificio teórico, pues a partir de éste, según Menger, se logran hallar las diversas *conexiones causales* que rigen al *hombre* y por ende, explican los fenómenos *económicos*. En resumidas cuentas, a continuación se recapitula brevemente las principales transformaciones sufridas del *hombre económico*, con el fin de exponer el argumento que asegura **la necesidad del Homo Economicus como supuesto útil en el edificio teórico de los llamados marginalistas:**

- *La búsqueda obstinada por utilidades.* Los neoclásicos, a diferencia de J. S. Mill, reducen la noción de «utilidad» a una relación del *hombre* con objetos que le pueden proporcionar satisfacción de una necesidad dada. Ahora los neoclásicos, se centran en la relación donde el *hombre* es afectado por las mercancías, por los *bienes*: la utilidad es estándar, o sea, la misma noción para cualquier hombre regido por las leyes del mundo económico.
- *Los aspectos psicológicos se reducen a una relación de Necesidades y Satisfacciones.* Se cierra la posibilidad de abordar al *hombre* con sus múltiples aspectos psicológicos, porque de lo que se trata ahora es de un *hombre económico*, es decir, de un *hombre reducido a una relación de satisfacción de necesidades*: cualquier comportamiento humano se observa desde ésta óptica y tiene validez en la medida en que se juzga en función de la búsqueda de maximizar utilidades.
- *El dinero se convierte en la medición plausible del comportamiento humano regido por las leyes del mundo económico.* Siendo la maximización de utilidad la ley de la gravitación en el universo económico, lo que se trata es de hallar la formación de precios, es decir, el orden existente en ese universo que se puede medir a través del dinero. El valor de uso adquiere especial interés en tanto que determina el valor de cambio, pues la utilidad de las cosas, es decir, esa *fuerza extraña* que somete al *hombre económico*, es la fuerza que revela el

³⁸MENGER, Carl. Op. cit., Capítulo 1.

* En palabras del profesor español Diego Guerrero: "La economía de finales del siglo pasado [XIX] se vio impelida de esta manera a decidirse por una de las dos alternativas de este dilema: o bien atenerse al mundo real, con su explotación y sus conflictos de clases entre el capital y el trabajo; o bien evadirse de la realidad y dirigir sus esfuerzos hacia la construcción de un mundo ilusorio y fabulado, a base de equilibrios, óptimos y perfecciones (no en vano cuenta la Economía neoclásica con una "Teoría del Equilibrio General", una "Teoría del Óptimo de Pareto" y una "Teoría de la competencia perfecta", todas ellas piedras angulares de su edificio teórico). La Economía ortodoxa de los neoclásicos se adentró cada vez más por esta segunda vía; e impulsada por la fuerza de la Academia y la sabia utilización del instrumental técnico (en especial, matemático) puesto a su disposición por el desarrollo general del conocimiento, se dedicó a levantar un piso tras otro de un **edificio teórico de arquitectura impresionante, pero apoyado sobre unos cimientos fabricados con materiales de procedencia sospechosa, no extraídos desde luego del almacén de la realidad social y económica.**" Véase: GUERRERO, Diego. Historia del Pensamiento Económico Heterodoxo. Capítulo 1, edición electrónica de 2004. Disponible en Internet texto completo: www.eumed.net/coursecon/libreria/ (06/06/2007)

equilibrio cósmico del mundo económico, de la mecánica de la Economía Política.

- La evidencia empírica. Simplemente es el papel preponderante de la estadística y del cálculo para justificar la relación entre el *hombre económico* y los objetos que le pueden proporcionar satisfacción de necesidades. Sólo a través de la utilización de aquellas herramientas, se puede demostrar la existencia científica y por ende, se cree hallar las leyes que rigen el mundo económico.
- La relación directa e inmediata entre el hombre económico y las mercancías. Aquí lo fundamental recae sobre el *hombre* entendido como un *consumidor* ansioso. De lado queda el análisis del *hombre como productor*, pues éste se ve superpuesto por la naturaleza de la *maximización de utilidad*: esto significa que, para los neoclásicos, el *hombre* no adquiere maximización de utilidad en la esfera de la producción porque en palabras coloquiales, *el hombre no trabaja por gusto sino por la imperante necesidad de satisfacerse con el dinero que adquiere y le permite posteriormente comprar mercancías que le proporcionen esa posibilidad de satisfacerse.*

En síntesis, este recorrido no es otra cosa que la exposición de la configuración del *Ser racional del Homo Economicus*. Sin embargo, para llegar a esto, tuvimos que pasar por varios momentos; en primer lugar, logramos aproximarnos al *terreno* que condicionó el nacimiento de la idea de «hombre»: Descartes con su método para alcanzar a Dios y Newton con el Orden del Universo; en segunda instancia, entramos a la aproximación de un «Hombre Económico» en J. Bentham -idea condicionada por el terreno tan influyente del pensamiento iluminado por la Razón-; en un tercer momento, mostramos su relación con el denominado *Homo Economicus* de John S. Mill; y finalmente en este capítulo, centramos nuestra atención en la noción de «Homo Economicus» de los Marginalistas que, por cierto, es el final del recorrido netamente descriptivo que, como tal, señala la transformación sufrida por el «imaginario de hombre»: *imaginario* que, desde su nacimiento, se le ha desprovisto, condenado y reducido a meros escombros económicos.

En otras palabras, **el recorrido aquí realizado es el paso de un hombre en relación al universo, al mundo, a la sociedad; para luego darle cabida a un hombre reducido, a un hombre económico en relación a la sociedad, y posteriormente fragmentado -hasta al tuétano- para colocarlo frente a una relación con el mundo (universo) netamente económico.** En esta última transformación nos centraremos en el capítulo siguiente con el fin descomponer su *ser racional* y dejar al descubierto las implicaciones que ello contrae. Por consiguiente, el reto queda claro a esta altura del recorrido gracias a la exposición que juiciosamente hemos seguido con atención: **desmantelar el ser racional del homo economicus con el fin de colocar al desnudo el andamiaje teórico neoclásico, tan arraigado en la mente de sus creadores como en el imaginario de sus seguidores de ese entonces y que, incluso, encuentra cabida en la cabeza de los Economistas de nuestro tiempo es, en última instancia, nuestro gran objetivo trazado en el presente texto.**

2. DISCUSIONES SOBRE EL *SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS*: ALGUNAS INCONSISTENCIAS DEL *HUMANOIDE* SOÑADO POR LOS NEOCLÁSICOS EN LA NACIENTE «CIENCIA ECONÓMICA»

“Por qué nos hemos quedado ciegos, No lo sé, quizá un día lleguemos a saber la razón, Quieres que te diga lo que estoy pensando, Dime, Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven.” (José Saramago)

La esencia del Homo Economicus tiene su propia racionalidad. El edificio de la naciente «ciencia económica», es decir, de la euforia del pensamiento neoclásico que busca edificar un conocimiento basado en la Mecánica Clásica y en los avances matemáticos y geométricos, tuvo que concebir un *imaginario de hombre* que se acoplara a las exigencias racionales de la ciencia. En este caso, la naciente «ciencia económica» no tuvo otra cosa que tomar de referente a la Física del siglo XVIII y sus herramientas matemáticas y geométricas como también su metodología para revestirse con el traje de etiqueta exigido por la ciencia de ciencias: la Física.

En este éxtasis por transformar la Economía Política en «ciencia económica» el pensamiento neoclásico engendró algo novedoso y fundamental en la Teoría Económica: una reforma a la concepción de *hombre* pensado por la Economía Política. Como bien se ha señalado en el capítulo anterior, ese *imaginario de hombre* se denominó **Homo Economicus**. Lo curioso en esta concepción reformista del Homo Economicus del pensamiento neoclásico, fue *considerar al hombre ya no como un individuo en relación con la sociedad (Individuo-Sociedad), sino como un individuo funcional al mundo económico (individuo funcional-mundo económico)*. Por consiguiente, en este análisis se deja de pensar al *hombre* en relación a un **Todo** llamado **Sociedad**, y se pasa a considerar al *hombre* como un *individuo útil* a una *parte* de la *Sociedad*: el *mundo económico* se convierte así en la explicación y determinación del funcionamiento de la *sociedad*. En palabras más sencillas: **lo verdaderamente importante es el mundo económico, los demás aspectos de la sociedad son secundarios en el pensamiento neoclásico pues la explicación del funcionamiento de la sociedad se justifica porque sus leyes naturales se rigen fundamentalmente por leyes económicas que solamente a través de la «ciencia económica» se logran comprender.**

Bajo esa *creencia* se reforma al Homo Economicus, y se le transforma en una especie de *Humanoide*: un *hombre* similar a una *máquina* programada para calcular placeres y dolores. Lo novedoso del asunto fue el papel que se le asignó a este *imaginario de hombre*: se le transformó en un **supuesto** mas en la pretendida «ciencia económica». De manera similar a la Mecánica Clásica de la Física donde se requieren *supuestos* que permitan corroborar fenómenos y calcularlos desde los principios de la ley de la gravitación de Newton, el ingenio del pensamiento neoclásico consideró que se podía realizar lo mismo con los fenómenos económicos: de esa forma, el “hombre” se convirtió en un **supuesto** a la orden de la naciente «ciencia económica»: se transformó en una especie de **máquina útil** para el sistema económico capitalista.

En las siguientes páginas de este capítulo, trataremos de preguntarnos sobre este supuesto: el Homo Economicus. Pero, *para lograr un análisis que permita atravesar su propia racionalidad, se requiere preguntar sobre el ser racional de este extraño*

imaginario de hombre, de este humanoide. Por tanto, se propone descomponer su *ser racional* para así extraer su consistencia o inconsistencia con respecto a las *múltiples realidades del hombre*. En este sentido, las preguntas que se plantean implícitamente en este capítulo son: **¿qué supuestos le dan existencia al Homo Economicus?**, de manera más profunda **¿qué cosa (s) permite (n) darle existencia al Homo Economicus como ente racional?**, y en un nivel de análisis más explicativo, **¿son realmente consistentes los supuestos implícitos en el Homo Economicus, en relación con las múltiples realidades del hombre?**

Esas preguntas constituyen la atmósfera *envolvente* de las discusiones que se presentan a continuación. No obstante, con el **objetivo** claro de **hallar las posibles inconsistencias del ser racional del Homo Economicus en la naciente «ciencia económica»**, se debe hacer una advertencia importante: **la idea de «hombre» en el pensamiento neoclásico, equivale a la idea de un «individuo funcional» al sistema económico capitalista**. En otras palabras: el *imaginario de hombre* en este pensamiento es un *objeto o instrumento* que conduce y *sirve* para establecer la armonía en la pretendida «ciencia económica». Pero lo que resulta aún más importante: se pretende convertir al *hombre* en un objeto de estudio que se puede calcular a través de las matemáticas, la geometría y se pueda abordar bajo la combinación metodológica deductiva e inductiva; todo esto con el fin de explicar los fenómenos económicos y fundamentar a la naciente Economía con el santiamén de la Ciencia.

En específico, bajo los parámetros aquí propuestos, las siete preguntas que abren las discusiones sobre los siete supuestos implícitos en el Homo Economicus, son el recorrido por aspectos del **hombre** entendido como **individuo**. Dicho de otra forma: se trata de la relación entre *Individuo-Sociedad* y la controversia con la relación *Individuo funcional-Mundo Económico*: la primera relación es base en la Economía Política mientras que la segunda es base en la concepción y rol sobre (y del) Homo Economicus del pensamiento Neoclásico**. Realizada la aclaración, a continuación se discuten en su orden los siguientes supuestos del ser racional del Homo Economicus (HE): 1) ser egoísta, 2) ser Amoral e Irreligioso; 3) ser Apolítico; 4) ser Asocial; 5) ser Incultural; 6) ser Ahistórico; y 7) ser Calculador y Hedonista.

* **Nota aclaratoria:** además de estas *preguntas envolventes* que buscan la *unidad* en este capítulo, también se aclara la metodología utilizada en las siete discusiones, pues cada una de ellas tiene la misma lógica o vehículo discursivo. Esto significa que cada *supuesto del supuesto* se examina desde su antítesis. De esta manera, el lector va a encontrar varios enfoques en cada una de la antítesis: por ejemplo, cuando se pregunta por la existencia y naturaleza del *ser egoísta*, entonces se examina esto desde su antítesis: la simpatía como parte de un ser-no-egoísta. De manera similar pasa con los otros seis supuestos. Posteriormente, se saca una especie de síntesis de cada discusión que se relaciona con la frase inicial con la que se introduce a la pregunta.

** Si bien es cierto que la relación INDIVIDUO-SOCIEDAD ofrece un *ratio* de comprensión de las múltiples realidades del *hombre* en comparación con la relación INDIVIDUO FUNCIONAL-MUNDO ECONÓMICO no por esto se debe considerar que se trata de una defensa de la primera relación ni mucho menos se debe creer que se trata de una defensa de la concepción de Homo Economicus anterior al pensamiento Neoclásico. En ningún momento se está planteando, en este capítulo ni en el siguiente, una defensa de la *Economía Política* en relación a la *Ciencia Económica*. Más bien **el objetivo es mostrar, desde diversos enfoques, las inconsistencias del Homo Economicus desde cada una de sus discusiones y la necesidad de abolirlo** (tal y como veremos también en el tercer capítulo del presente texto).

2.1 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS *EGOÍSTA* POR NATURALEZA?: ALGUNAS DISCUSIONES DE ANTAÑO PARA TENER EN CUENTA SOBRE EL VICIO DE LOS NEOCLÁSICOS.

“(...) La simpatía no puede, en modo alguno, considerarse un principio egoísta.” (Adam Smith)

Para aprehender la idea del *ser egoísta* en el HE promovido por los Neoclásicos del siglo XIX, qué mejor argumento para exponer que el mismo pensamiento de Adam Smith. Suele pensarse dentro del imaginario promovido en la enseñanza de la Economía que, de hecho, *el ser humano es básicamente egoísta*. Esta concepción se promueve en diversos libros de texto de Economía. Una apreciación bastante atrevida y tergiversada, sobre todo cuando se toma como punto referente al considerado padre de la economía, el escocés A. Smith.

Comencemos por la cuestión de la tergiversación del pensamiento Smithiano. Muchas de los argumentos en los que se basa **el supuesto Egoísmo del hombre, recae en considerar que los intereses individuales se sobreponen a los intereses colectivos**. *Un punto de vista controversial* porque *generaliza el comportamiento y/o estandariza situaciones o múltiples posibilidades que se presentan en la cotidianidad de cada hombre*. No obstante, se podría pensar que tal «controversia» entre *los intereses individuales y los colectivos*, es un dilema propio de la más reciente Teoría Económica o que simplemente se trata de una discusión propiamente del campo de la Economía. Pues bien, resulta que dicha discusión realmente no es nueva y mucho menos concierne solamente al campo de la *Economía*. Para sorpresa de algunos, dicho debate tiene un gran representante en juego: “nuestro” considerado “padre de la economía” es una digna muestra; y lo es a propósito, porque él se inició como catedrático de Filosofía Moral.

Sabemos bien que la Economía como pretendida “ciencia económica”, no existió formalmente en los años finales del siglo XVIII, es decir, en la época de A. Smith pues, de hecho, se conocía como Economía Política. Por ejemplo, en 1901 la Universidad de Cambridge³⁹ la instaure como licenciatura. En este orden de ideas, se sobre

³⁹ DIAZ, Sandro. Valores (Anti-valores) y complejos transmitidos por la “ciencia económica”: una aproximación desde la metodología “sugerida” a los economistas. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander, 2006. p. 65. [Tesis de pregrado sin publicar]. Se trata de observar el cómo se pasa de la ECONOMÍA POLÍTICA a la “CIENCIA ECONÓMICA”. Por eso, el autor retomando a Blaug va a sostener que, entre las diversas formas de “legitimar” una esfera o comunidad académica, se encuentran las publicaciones especializadas: “[...] Los economistas radicales cuentan con su propio órgano de expresión, *The Review of Radical Political Economy* (revista de Economía Radical), y los institucionalistas con el suyo (*The Journal of Economic Issues* -revista de Cuestiones Económicas- publicada por la Association of Evolutionary Economics [y, para el caso colombiano, *Cuadernos de Economía, Revista de Economía Institucional*]). Los keynesianos y nekeynesianos también diseñaron su espacio propio en el *Journal of Post-Keynesian Economics* [...]”. Cita de BLAUG, Mark. La metodología de la economía o cómo explican los economistas. Madrid: Alianza Editorial, 1985. p. 292. De esta manera, en relación a Adam Smith, no es sorprendente que su círculo académico estuviera influido por las discusiones sobre Moral que proliferaron en el siglo XVIII y que pese a no poseer las facilidades de revistas especializadas como hoy en día tienen los círculos de economistas modernos, la forma de cómo se legitimaron las discusiones

entiende que Adam Smith nunca fue un economista -al menos hablando en términos de profesión pretendidamente "científica"- pese a ser considerado el fundador de dicho campo del conocimiento humano que hoy en día se conoce como simplemente *Economía*. Esta precisión es importante resaltarla porque nos ayuda a aclarar un poco la discusión sobre *El Egoísmo*. Discusión que nos permite rastrear la raíz de la tergiversación que se le ha realizado al pensamiento del célebre escocés. Pero hay algo aún más importante para comprender: esto nos permite lograr adentrarnos en un concepto opuesto al *Egoísmo* promovido en los libros de texto de *Economía*. En este sentido, qué mejor idea que retomar la obra *Teoría de los sentimientos Morales* (1759), para dejar al descubierto algunas apreciaciones en la dirección propuesta:

"Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciársela. De esta naturaleza es la lástima o compasión, emoción que experimentamos ante la miseria ajena, ya sea cuando la vemos o cuando se nos obliga a imaginarla de modo particularmente vivido (...) porque este sentimiento, al igual que todas las demás pasiones de la naturaleza humana, en modo alguno se limita a los virtuosos y humanos, aunque posiblemente sean éstos los que lo experimenten con la mas exquisita sensibilidad. El mayor malhechor, el más endurecido trasgresor de las leyes de la sociedad, no carece de ese sentimiento."⁴⁰

Nótese de inmediato que el autor va a considerar que, efectivamente, la *naturaleza humana* no está basada *solamente* en el Egoísmo, sino que por el contrario, se basa en *algunos elementos* que le permiten *interesarse en la suerte de los otros*. En particular, considera la *lástima* o la *compasión* parte del *hombre*. Pero este «hombre» pensado por Smith es *virtuoso* y *humano*, es decir, es aquel que con más exquisitez goza de la sensibilidad por *el sentimiento del otro*⁴¹. Aunque valga la aclaración: todos experimentamos *compasión* o *lástima* por el otro; hasta *el mayor malhechor* lo hace. En efecto, para Smith esta facultad humana es la demostración de una idea fundamental: el Egoísmo no es el determinante en el *individuo* y su relación con los demás. En esta perspectiva se puede comprender la siguiente introducción de la *Teoría de los Sentimientos Morales*:

sobre Moral, fueron los libros y centros académicos como la universidad de Glasgow donde el propio A. Smith fue profesor de Filosofía Moral en el año de 1752 y un año antes catedrático de Lógica.

⁴⁰ SMITH Adam, *Teoría de los Sentimientos Morales*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 31. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁴¹ GONZÁLEZ Jorge I. *Ética, Economía y Políticas Sociales*. Medellín, Colombia: Corporación Región, 2006. p. 128. Siguiendo a Sen, el profesor de la universidad Nacional de Colombia, Jorge Iván González va a considerar lo fundamental del *Otro* en A. Smith y la lectura inapropiada y altamente divulgada por Friedman [quien deja de lado este aspecto]: "(...) La importancia que le atribuye Smith al *otro* se manifiesta en su concepción de la simpatía y de la justicia. La Riqueza de las naciones es incomprensible por fuera de los sentimientos morales." Para una mayor comprensión se sugiere al lector consultar en este libro de González, pp. 127-138.

“Más sea cual sea la causa de la simpatía, o como quiera que se provoque, nada haya que nos agrade más que advertir en el prójimo sentimientos altruistas para todas las emociones que se albergan en nuestro pecho, y nada nos subleva tanto como presenciar lo contrario. Quienes se complacen en derivar todos nuestros sentimientos de algunas sutilezas del amor propio, piensan que no se extravían cuando dan razón, según su propia doctrina, tanto de aquel placer como de este dolor.”⁴²

De esta manera, *entra en escena* la idea de «Simpatía» (o Empatía) en la filosofía Moral de Smith. Con ello él pretende romper el paradigma del Egoísmo como naturaleza humana. En tal perspectiva -según Smith- *La Simpatía* realmente es una especie de *amor al prójimo*: un amor altruista que se basa en un observador, en un *ente* que da el dictamen sobre las decisiones que el *sujeto* debe tomar en tanto que, como tal, está condicionado por la *compasión o lástima por el otro*, por su semejante. Esta *idea* de «Simpatía», realmente es una característica de *hombres virtuosos*. Aunque resulta condición en la naturaleza humana y por ende, se extiende a hombres *no virtuosos*. De allí que, del *amor propio*, se desprenda una idea del «reconocimiento por el otro»: *el otro senti-pensante*. Más aún, un *sujeto* con el cual simpatizamos o tenemos la facultad de hermandad. En este sentido, los sentimientos *altruistas* son una facultad humana donde “La simpatía alivia la alegría y alivia el dolor”⁴³, y por tanto, se convierte este concepto clave en la comprensión del actuar humano, pues “las amargas y dolorosas emociones del dolor y del resentimiento requieren con más vehemencia el saludable consuelo de la simpatía.”⁴⁴

En esta perspectiva de análisis, la Simpatía tiene una característica esencial. **El amor así mismo es diferente del egoísmo, en tanto que este último es una degeneración del primero**⁴⁵. En palabras más concretas: Smith considera que el *amor así mismo* no equivale al egoísmo, pues el ser humano se sustenta en la *Simpatía*. Tal consideración, distingue claramente entre el *Egoísmo* y el *Amor Así Mismo*⁴⁶; el primero es un término que se refiere a un *vicio moral*, dado que el

⁴² SMITH Adam, Op. Cit., p. 41. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁴³ SMITH Adam, Op. Cit., p. 43.

⁴⁴ SMITH Adam, Op. Cit., p. 45.

⁴⁵ Desde el primer capítulo, A Smith trata de justificar la Simpatía como naturaleza humana. Con este objetivo en mente, trata de diferenciar El Egoísmo (**Selfish**) y el Amor así mismo (**Selflove**) y también el interés personal (**Selfinterest**). Esto queda explícito en la parte VII del libro (Op, Cit., pp. 137-162) cuando trata de resaltar las diversas discusiones sobre los *Sistemas de Filosofía Moral* que tratan sobre la naturaleza del Egoísmo. En este sentido, A. Smith, va a considerar que el Egoísmo es un vicio moral. En otras palabras, los virtuosos son los llamados a eliminar este vicio moral y disfrutar de la exquisitez de la Simpatía. De manera similar a la escala de valores de Bentham, es de mayor altura un hombre virtuoso que puede eliminar el Egoísmo pues, como vicio moral, no permite el disfrute de una virtud moral como la Simpatía. En este sentido, el Amor a sí mismo es el deseo de *ser virtuoso*; es el interés personal que hombres de gran estatura moral (letrados, cultos y por extensión, virtuosos), son capaces de saborear. Para mayor comprensión, se recomienda ver: LOZANO MARTÍNEZ, Jaime. *Ética, instituciones y economía: el rompecabezas de Bejarano*. En: GONZÁLEZ, Jorge Iván (comp.). *Economía y Ética: Ensayos en Memoria de Jesús Antonio Bejarano*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003. p. 330.

⁴⁶ Aunque también la discusión sobre el Egoísmo y el Amor así mismo fue realizada por Aristóteles. En esta dirección son muy dicentes las palabras de éste filósofo al sostener que “(...) cada uno se tiene amor así mismo, y ello es un sentimiento natural. Se censura con razón el egoísmo, pero esto no consiste en amarse así mismo, sino en amarse más de lo que debe,

segundo está fundamentado en la Simpatía. Esto significa que *la Simpatía es una facultad del hombre en la cual se basa la Moral como sentimiento humano*:

Cada facultad de un hombre es la medida por la que juzga de la misma facultad en otro. Yo juzgo de tu vista por mi vista, de tu oído por mi oído, de tu razón por mi razón, de tu resentimiento por mi resentimiento, de tu amor por mi amor. No poseo, ni puedo poseer, otra vía para juzgar acerca de ellas.⁴⁷

Un sentimiento que, a juicio del propio Adam Smith, se basa en el *Otro*. El «otro» entendido como aquel a quien juzgo por *Mi* condición o facultad. En consecuencia, el juez u observador que dicta lo correcto o incorrecto de los actos, es un mediador que tiene en cuenta al «otro» en tanto que tiene como referencia las facultades *Propias*. En este contexto, la Simpatía como condicionante del *amor a sí mismo*, es el sentimiento moral por excelencia: yo juzgo *tu amor por mi amor*. En efecto, tal apreciación nos permite comprender el debate entorno a la idea de «Egoísmo» y la posición que el autor de la *Teoría de los Sentimientos Morales* defiende: **la Simpatía como naturaleza humana**⁴⁸.

Pero, si la discusión del Egoísmo como *naturaleza humana* tuvo tanto impacto en el ambiente académico del siglo XVIII ¿Por qué el pensamiento neoclásico asume el Egoísmo como algo natural en el *hombre*?, y más específicamente ¿En qué se justifica la creencia categórica de que el *hombre* es *egoísta* por naturaleza?, o más concretamente, ¿Qué marco conceptual permite afirmar aquello e involucrarlo en el *prototipo de hombre modelado* por los Neoclásicos? Frente a esta serie de preguntas, el nivel de análisis se hace aún mayor en la medida en que nos obliga a *pensar* en un concepto recurrente que suele asociarse con el Egoísmo: **El Individualismo**. Por consiguiente, comprender la relación de este concepto en la creencia del *hombre* como *egoísta por naturaleza* según el implícito en el HE, nos exige retomar a un gran científico y reconocido pensador del siglo XIX: Charles Darwin.

Seguramente mientras Darwin viajaba alrededor del mundo y construía su teoría, el ambiente académico de Inglaterra se tornaba más expectante en relación al Egoísmo como concepto clave en el andamiaje de la Teoría Económica. Consecuentemente, *El viaje de Beagle* (1839) resulta ser el insumo para que más tarde saliera a la luz la *Teoría de la Evolución* en un libro titulado *El Origen de las Especies* (1859). Una teoría que va a ser fundamental tener en cuenta porque de ella se desprende la idea

como es el caso del dinero, ya que todos, por decirlo así, aman cada una de estas cosas." Ver ARISTÓTELES. Política. Madrid, España: Editorial GREDOS S.A., 1999. p. 1263b9 [p. 98].

⁴⁷ SMITH Adam, Op. Cit., p. 52. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁴⁸ GONZÁLEZ I. Op. Cit., p. 135. Aunque el lector puede encontrar un punto de vista muy similar al planteado aquí, con el análisis del profesor de la universidad Nacional de Colombia, Jorge Iván González: "Smith califica la magnanimidad como virtud "grande y loable", pero reconoce que apenas la alcanza un número muy reducido de personas. Al tiempo que exalta la magnanimidad pone en evidencia la dificultad de conseguirla. Apenas algunas personas logran anteponer el amor a los otros al amor a sí mismo. La mejor sociedad es la de personas magnánimes. La magnimidad es una virtud encomiable que supera cualquier comportamiento egoísta. Pero como se trata de una virtud tan escasa, es ingenuo pretender que pueda servir de fundamento a la sociedad real. En lugar de soñar con un mundo de personas magnánimes, es mejor tratar de entender el funcionamiento de una sociedad que va consolidando la división del trabajo, y en la el egoísmo es el factor determinante de la producción y del consumo."

de *Individualismo*⁴⁹ y su relación con el *Egoísmo*, o al menos eso debemos pensar para lograr controvertir esa relación que, en el implícito de HE, se asumen como complementos: **el hombre es egoísta porque es individualista, y es individualista porque su naturaleza es egoísta.** Bajo esa creencia y categórica afirmación que implícitamente se concibe en el HE, no cabe duda que se requiera analizar su pertinencia y consistencia en términos del marco conceptual o teoría que la justifica. De allí que, como bien se viene haciendo, se necesite analizar brevemente la *Teoría de la Evolución* de Darwin a la luz de su relación con la *Teoría Económica*, en tanto que la primera se *supone* hablar del *individualismo* y la segunda del *Egoísmo*. Observando las cosas de esta manera, el análisis recae en *cómo* se ‘importa’ el concepto de *individualismo* y se intenta justificar el concepto de *egoísmo* en la naturaleza humana, según el pensamiento que osifica al HE en los Neoclásicos.

En la Teoría de la Evolución, la lucha por la supervivencia entre las especies, es la dinámica natural que le permite a las especies más fuertes sobrevivir en relación con las especies más débiles: *la Teoría de la Evolución está hecha por las especies más aptas*. Sin embargo, *cabe anotar que para Darwin, la lucha por la supervivencia se da fundamentalmente entre especies y no entre miembros de una especie*. Este punto es crucial porque permite adentrarnos en las *Varietades* que existen dentro de una *especie*:

“Estoy completamente convencido, no sólo que las especies no son inmutables, sino de que las que pertenecen al mismo género son descendientes directos de alguna otra especie, generalmente extinguida, de la misma manera que **las variedades** reconocidas de una especie cualquiera son descendientes de ésta. Además, estoy convencido de que **la selección natural ha sido el más importante, sino el único medio de modificación**”⁵⁰

⁴⁹ Idea que se desprende del llamado DARWINISMO SOCIAL que intenta aplicar la Teoría de Darwin a los aspectos de la sociedad humana. Como bien lo señala Peter Bowler, Spencer fue quien «acuñó el término “supervivencia del más apto” y algunos historiadores lo ven como el primero de los “darwinistas sociales”». Es muy importante esta influencia y de gran alcance en Europa de fines de siglo XIX. El Imperialismo Victoriano se sustenta en el Darwinismo social. De manera que, dicho sea de paso, este ambiente creado por los alcances de la Teoría de la Evolución llega a la Teoría Económica como un ‘respaldo científico’ que busca ‘legitimar’ el EGOÍSMO en el HE a través de un Darwinismo Social basado en el Individualismo. Véase: BOWLER, Peter. Historia Fontana de las Ciencias Ambientales. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1998. pp. 235-240.

Esta afirmación se sostiene en la manera en que se copia fielmente la lógica de la Teoría de la Evolución y se lleva al análisis del comportamiento económico. Recordemos que el análisis de Darwin tiene la siguiente lógica: SELECCIÓN NATURAL / ESPECIE (FUERTE) / EVOLUCIÓN. Esto significa que para lograr la Evolución, se requiere que la naturaleza Seleccione a la especie más fuerte para alcanzar el progreso o mejora de (y en) la NATURALEZA misma: conclusión, la especie más fuerte tiene más posibilidades de supervivir. Por su parte, el edificio teórico Neoclásico, aplica está lógica al análisis económico: MANO INVISIBLE / INDIVIDUO (EGOÍSTA) / BIENESTAR. Esto quiere decir que, para alcanzar el Bienestar, se requiere que la **mano invisible** (o fuerzas del “mercado”) empuje al individuo egoísta, para que se logre el progreso o avance de (y en) la SOCIEDAD: Conclusión, el individuo más egoísta tiene más posibilidades de supervivir. Por eso los neoclásicos hablan con mucho ímpetu y confianza de “competencia” y de “mercado”.

⁵⁰ DARWIN Charles. Origen de las Especies. Madrid, España: EDAF, 1965. p.58. [Énfasis y subrayado no es del original].

Significa que las *Variedades* dentro de una especie con un ancestro común pueden, por Selección Natural, modificarse hasta el punto de transformarse en una nueva especie. Este punto crucial en la *Teoría de la Evolución*, permite dejar claro que el *análisis recae en la Evolución de las especies y sus Variedades*. Tal aclaración es fundamental porque desmitifica la idea de «Individualismo» como aquello que coloca al *individuo* en el centro de análisis, es decir, al *hombre*. Pues, algunas ópticas como el Darwinismo Social, intentan justificar la idea de un *individuo* que busca supervivir a toda costa: así esto implique pasar por encima de sus semejantes, por encima de los demás hombres. En consecuencia, según esta *creencia*, el *individuo* se basa en la lógica de la supervivencia del más fuerte o apto. En efecto, esta “creencia” es una errada interpretación de las palabras de Darwin cuando se refiere a la supervivencia de los más aptos; por tal razón, es útil citar textualmente las palabras suyas para comprender en dónde posiblemente radica la *errada* interpretación:

“Si alguna vez ocurren variaciones útiles a cualquier ser orgánico, los individuos así caracterizados tendrán seguramente las mejores probabilidades de conservarse en la lucha por la vida, y, por el poderoso principio de la herencia, éstos tenderán a producir descendencia con caracteres semejantes. A este principio de conservación o supervivencia de los más aptos, lo he llamado SELECCIÓN NATURAL.”⁵¹

Según se puede observar, *la lucha por la vida entre los individuos es la naturaleza propia*. Tal apreciación es el llamado principio de conservación. Sin embargo, es allí donde precisa la falencia o “creencia” del Darwinismo social implicado en el pensamiento neoclásico. Realmente la **Teoría de la Evolución no trata de un análisis del individuo sino de las especies y variedades**: *no es una teoría pensada en un individuo particular –como el hombre– sino en las especies en general*. En consecuencia, *el hombre es una especie que se encuentra a disposición del llamado de la Selección Natural*. Por ende, las diferentes *variedades* de la *especie humana*, pueden transformarse con el tiempo en una *nueva especie*. En síntesis, se trata de una lucha por la supervivencia de una especie en tanto que sobrevive la que logre desarrollar aptitudes que le permitan hacerse más fuerte.

En este orden de ideas, poco a poco podemos acercarnos a controvertir la idea de «individualismo» y su relación con el «egoísmo». En primer lugar, es posible gracias al análisis realizado sobre la *mala interpretación* de la Teoría de la Evolución, cuando se cae en la tentación de colocar de relieve al *individuo* y *no* a la *especie* como efectivamente Darwin lo efectúa. Pero, pese aquello, la creencia del *individualismo* entendido como el *individuo* que busca luchar con los *demás* para lograr su conservación, tiende a relacionarse con los seres humanos. Al transpolar el análisis de Darwin (sobre la naturaleza) y llevarlo o aplicarlo a las relaciones humanas (sociedad), se pasa del análisis de las especies a un análisis del individuo. En concreto, se busca transpolar la relación Especie / Naturaleza hacia la relación Individuo / Sociedad. Esta simplificación del análisis de Darwin, coloca al Hombre / Sociedad bajo la dinámica de la Teoría de la Evolución, es decir, bajo la premisa de la **lucha por la supervivencia del más apto**. En esta dirección analítica, el enfoque de Darwin aplicado a la dinámica social, supone que la naturaleza humana consiste en *la lucha por la supervivencia del individuo más apto*: tesis del “*Darwinismo*” Social que

⁵¹ DARWIN Charles. Op. Cit., p.156. [Énfasis y subrayado no es del original].

realmente tergiversa la Teoría de la Evolución en su aspecto central y que, de hecho, es una interpretación reduccionista del pensamiento de Darwin.

Entendido lo anterior, se realiza un último nivel de análisis. Bajo dicha creencia sobre la naturaleza humana, ahora el Egoísmo encuentra una justificación pertinente. Tal relación con el *individualismo*, encuentra su conexión en el mundo de la naciente “ciencia económica” de finales de siglo XIX. Se supone, dentro del pensamiento Neoclásico, que la *naturaleza humana* se basa en el Egoísmo, es decir, en un comportamiento que únicamente busca su propio beneficio. Tal suposición del comportamiento humano, se suele relacionar con la idea de *Individualismo*, es decir, con la lucha por la supervivencia del *individuo* más apto. El resultado de aquello: Individualismo y Egoísmo se complementan en el HE: **ser egoísta equivale a ser individualista**. En palabras más explícitas: se intenta justificar la idea de un *ser egoísta* como algo *natural*, en tanto que dicha idea, se basa en la supuesta demostración de la Teoría de la Evolución -realmente encuentra respaldo en el Darwinismo social- la cual *supone* que el *hombre* en la sociedad se rige por la ley de «la lucha por la vida»: **supervive el individuo más fuerte o, lo que viene siendo equivalente en el HE, sobrevive el individuo más egoísta**; luego, para poder sobrevivir en la sociedad, se requiere ser egoísta, ser individualista.

No obstante, frente a tal aseveración imaginativa sobre el Egoísmo, respaldada aparentemente por la Teoría de la Evolución en tanto que se reduce intencionadamente su análisis en el Individualismo, deja varios *vacíos* cuando se confronta con las múltiples posibilidades que se presentan en las diversas relaciones humanas. Según este planteamiento, **considerar al ser humano como egoísta por naturaleza y por ende, un individualista por excelencia, imposibilita comprender otros aspectos de la naturaleza humana como la solidaridad, el cooperativismo, la simpatía, etc.** Un ejemplo contundente que la Teoría Económica basada en el HE no tiene en cuenta, son las relaciones filiales; relaciones que logran sobreponerse a las relaciones netamente mercantiles o de *bienestar*. Caso concreto, cuando una madre prefiere sacrificar su *bienestar* en aras de hacer feliz a sus hijos. Esta idea de *simpatía* de una madre por sus hijos, también es un aspecto de la *naturaleza humana* que *logra traspasar el estrecho margen de concebir al ser humano egoísta por naturaleza*. Por consiguiente, lograr romper con esta supuesta naturaleza y permitir controvertir seriamente la consistencia de dicho supuesto en el HE, es apenas un ejemplo que abunda en la cotidianidad de cada sujeto*-queda a disposición del interesado en el tema pensar más ejemplos-.

* Ejemplos como el principio de solidaridad en las comunidades indígenas; La solidaridad entre personas de bajos recursos económicos; La solidaridad que se despierta por los demás en una catástrofe. El cooperativismo entre trabajadores de una empresa; entre estudiantes de un colegio al realizar una actividad deportiva. La simpatía existente de un miembro de una familia con los demás; la empatía de un hombre por otro en base de su nacionalidad; la simpatía de un trabajador por otro en base a sus capacidades y puesto de trabajo, etc. En fin, se podrían seguir enumerando una serie de *ejemplos que corroboran la inconsistencia del supuesto egoísmo natural en el hombre*. No obstante, queda a la imaginación del lector el seguir haciendo el ejercicio mental para controvertir dicho implícito en el HE pues, realmente, faltarían ciento de páginas para seguir enumerando la inconsistencia del supuesto cuando se contrastan con las múltiples realidades del hombre, es decir, sus diversos aspectos y dimensiones del ser humano.

2.2 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS AMORAL E IRRELIGIOSO POR NATURALEZA?: ALGUNAS PERSPECTIVAS MARGINADAS POR EL “BIEN Y EL MAL.”

“[Sobre la Moral] que no se asuste ni se detenga aquel cuya alma se sienta inclinada al mal; que lo cometa sin temor, en el momento en que ha sentido su impulso: sólo resistiéndosele ofendería a la naturaleza.” (Marqués de Sade)

Con estas palabras, uno de los más grandes escritores de todos los tiempos, pero quizá uno de los más odiados y marginados por el mundo de la Ilustración, coloca en tela de juicio la Moral y la Religión de Occidente. Sin embargo, en lo concerniente a las siguientes páginas, trataremos de evitar caer “solamente” en las discusiones Religiosas y Morales pues, en realidad, sólo se busca puntos álgidos que permitan controvertir otro aspecto del HE -además del *ser egoísta* discutido en las páginas anteriores-: su *ser Amoral e Irreligioso*. En este sentido, es posible reconocer en los relatos de la obra del escritor convocado, su profundo punto de vista que va más allá de las ilustrativas escenas donde el sexo, la demencia y los instintos de animalidad humana están presentes en los actos y en la vida diaria de cada uno. Con tan mordaz y aguda visión sobre la *naturaleza humana*, Donatien Alphonse François de Sade - más conocido como el Marqués de Sade-, es la más fiel representación de la contraparte del *optimismo* exacerbado del siglo de las luces.

Los aportes del Marqués de Sade no serían relevantes para controvertir al HE si se diera por hecho que el *ser humano* también está constituido por un sentido Moral e Inmoral. Pero, dado que en el HE se asume la irrelevancia del *ser Moral e Inmoral* e incluso de su *Religiosidad*, qué mejor autor para escudriñar este «supuesto del supuesto» cuando él mismo, el Marqués de Sade, es la personificación de lo Inmoral e Irreligioso.

De esta manera, como se aprecia en la citación inicial, se trae a colación su obra *Justine* (1791)^{*}, porque en dicho libro la historia de una jovencita que pasa por las desdichas “habidas y por haber” en el mundo, termina siendo el personaje central de las más excesivas escenas sexuales. No obstante, más allá de los relatos que caracterizan las obras de éste escritor francés, se logra ver que *Justine* es en realidad la personificación de la *Virtud*. Ella realmente representa la Bondad, el Deber, los

^{*} Se le recuerda al lector dos cosas: en primer lugar, el libro de *Justine* sale quince años después de *La Riqueza de las Naciones* (1776) de Adam Smith (un año después, 1777, el aristócrata francés Donatien A. François fue llevado a la cárcel por participar de una orgía colectiva), lo cual cobra especial atención porque ambos autores, el escocés y el francés hacen parte de la *atmósfera envolvente* de la Ilustración, una época en la que se respira la Revolución Francesa (1789): Libertad, Igualdad y Fraternidad es esa «atmósfera envolvente» que se grita desde París y se escucha en el Londres de finales de siglo XVIII. En segundo lugar, se advierte que mientras el libro clásico *La Riqueza de las Naciones* se divulgó abiertamente en los círculos intelectuales (sobre todo Ingleses) e hizo que Adam Smith gozara de un especial reconocimiento por su trabajo intelectual, por su parte, el libro *Justine*, gozó de la más duras persecuciones porque se consideró un atentado a la moral, y en general a los llamados principios que la sociedad francesa se empeña en defender airadamente.

Valores religiosos y en general, la más pudorosa Moral basada en la Religiosidad del Dios de occidente.

Pero, si el punto de análisis recae en la *Moral / Inmoral*: ¿Qué sentido tiene este análisis para los intereses de la pretendida «ciencia económica»? Pues es inevitable plantear la pregunta debido a la tentación de caer en una *idea fragmentada* que ve absurda la relación existente entre diferentes áreas del conocimiento y que, en consecuencia, deja una *creencia* muy usual en considerar que la literatura y la filosofía no tienen “nada que ver” con los estudios económicos. Nada más alejado de aquella posición que lo que trato de plantear y controvertir en el *ser amoral* implicado en el HE: un extraño humanoide que mutila una de las múltiples realidades de la *naturaleza humana*, en aras de reducirlo a los meros escombros de los impulsos de satisfacción / necesidades netamente económicas. En esta perspectiva, tal reducción implica, como se acaba de mencionar, el sacrificio del *ser Moral / Imoral* del hombre y por ende, asume desde la óptica de los neoclásicos, un *ser Amoral* en el HE.

Según lo planteado por el Marqués de Sade, a quien se le puede considerar como el *filósofo del Mal*, y desde el punto de vista de la obra del filósofo alemán Rüdiger Safranski, se le puede caracterizar al Marqués como un hombre digno de admirar en el sentido que es capaz de desligarse de una manera magistral de las convenciones sociales francesas pero sobre todo, capaz de colocar en tela de juicio la idea de *Bien* según la Moral basada en el Dios de occidente; no sorprende que la *naturaleza humana* se manifieste fervorosamente en el deseo sexual y sea para el Marqués la razón misma por la cual el *Mal* es capaz de sobre-ponerse al *Bien*, entendido esto y aquello como resultado de la religión que engendra la Moral. Al respecto, el filósofo alemán se refiere al pensamiento del *Divino Marqués*, de la siguiente manera:

“Todo hombre está encarcelado en su soledad. **El bien no puede tener éxito** porque todas las leyes que se dictan bajo su signo ofrecen otros tantos estímulos para conculcarlas. El deseo de deleite es ingenioso y se enciende en el supuesto bien, que por eso puede ser profanado (...) El bien es un ente imaginario y el mal, en cambio, es real. Frente a el sólo podemos afirmarnos aceptándolo, añadiéndole la propia soberanía. Hay que superar la naturaleza.”⁵²

Se infiere de lo anterior que, el *Mal*, aunque se le intente controlar a través de las leyes que buscan promover el *Bien*, termina imponiéndose. Esto sucede porque la *soberanía humana*, entendida como la facultad de colocar leyes sobre el propio *comportamiento humano* y su intento de *superar la naturaleza*, realmente termina dominada por lo real, es decir, por el llamado «Mal». De esta forma, lo realmente existente en la *naturaleza humana* -el Mal- termina rigiendo nuestro comportamiento. Esta puesta en “tela de juicio” del *Bien* resulta ser a su vez, un llamado a reconocer la contradicción que emana del mismo seno de la *Moral*: en la medida en que se promueve el *Bien*,

⁵² SAFRANSKI Rudiger. El Mal o el Drama de la Libertad, Barcelona, Tusquets Editores, 1997. p. 179. [subrayado no es del original]. Se hace énfasis en que el Bien simplemente está condenado a fracasar porque la naturaleza tiende a imponerse sobre ésta; precisamente a través de su antagónico: el Mal. Asimismo, el propio Goethe se refiere a las reglas sociales (Morales) como “(...) el conjunto de las reglas [que] destruirá el verdadero sentimiento de la naturaleza y la verdadera expresión de la misma (...)”, entendida *naturaleza* en el sentido que esta no distingue entre Bien y Mal. Ver: SAFRANSKI Rudiger, Op. cit., p. 171. [Énfasis y subrayado no es del original].

también se está provocando a hacer el *Mal* porque, para colocar en boca del título del libro de Safranski, es *el Drama de la libertad*.

Sin embargo, ¿qué nos permite observar el pensamiento del Marqués de Sade sobre la *forma de ver el mundo* en el aspecto *Moral / Inmoral*? Al respecto, se puede constatar que el autor de *Justine*, permite incursionar en los *Vicios* que, según la *Moral* de su época, solamente provienen de personas *no virtuosas* y obscenas que se dejan llevar por los instintos de animalidad. Dicha apreciación es importante comprenderla porque logra indagar en el imaginario que simplifica lo *Bueno* y lo *Malo* e intenta equivalerlo a lo siguiente: *Moral / Inmoral*; *Virtud / Vicio*; *Razón / Pasión*; *Culto / Inculto*; en tanto *Dios / Satanás* corresponde al *Bien / Mal*. En palabras más sencillas: quien actúa de forma *Buena*, es decir, en términos de acatar los *valores morales* impuestos por *Dios*, entonces se consideraba *Virtuoso, razonable y culto* en tanto que abriga a *Dios* y no a *Satanás*. Por el contrario, quien actúa de forma *Mala*, es decir, en términos de acoger la *Inmoralidad* impuesta por *Satanás*, entonces se consideraba *Vicioso, pasional e inculto* en la medida en que prefiere a *Satanás* y no a *Dios*.

En este orden de ideas, la anterior equivalencia en la mentalidad –o *forma de ver el mundo*- de la Ilustración y a la cual el Marqués de Sade llegó a controvertir en sus aspectos más importantes, deja entre ver lo esencial que resulta la relación *Moral / Inmoral* en la *naturaleza humana* pero sobre todo, permite observar los diversos comportamientos ya no sólo *Morales* si no también *Inmorales*. Es decir, en *Justine* por ejemplo, la jovencita es “blanco” de los *Infortunios* de *ser Buena* -o moralmente correcta-. Desde el principio hasta el final de la obra, padece el *Mal* que la somete a las peores situaciones físicas y psicológicas donde sucumbe en manos de personajes que representan a las instituciones que divulgan lo *Bueno* pero que hacen lo contrario a lo promulgado⁵³. Esa *doble moral* en los personajes que someten a *Justine*⁵⁴, es un aporte sustancial de la obra del Marqués de Sade porque abre la posibilidad de involucrar en el *ser humano* esa dualidad *Moral / Inmoral* que, como se recalca en las distintas escenas de la obra, pueden habitar en la *naturaleza humana* y por ende, en el *ser racional de la sociedad moderna*.

Pero a pesar de lo *Inmoral -Mal-* y *doble Moral -predicar el Bien hacer el Mal-* que se relaciona con lo *Moral -Bien-* y que hace parte de la *naturaleza humana*, en el supuesto del HE, se termina asumiendo un *Ser Amoral e Irreligioso*. No obstante, es

⁵³ FRANCOIS Donatien Alphonse, Marqués de Sade. *Justine*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores, 1979. Nótese las diversas personificaciones de las instituciones de la época; tal es el caso de la Iglesia (sacerdote), Banco (hombre de negocios), etc., cuyos personajes también ultrajan a *Justine* y la someten a la voluntad de estos hombres quienes a su vez, se puede decir, establecen una relación de poder directa con ella.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *Microfísica del Poder*. Madrid, España: Las ediciones de La Piqueta, 1992. pp. 103-110. Allí se puede realizar un análisis con respecto a la obra del Marqués de Sade. En ese texto publicado en 1975 con el título de *Poder-Cuerpo* Foucault sostiene lo siguiente: “(...) El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra en el cuerpo mismo (...)” [ver Op. cit., p. 104]. En consecuencia de la anterior nota y siguiendo la perspectiva del reconocido filósofo francés, Michell Foucault, se puede decir que se trata de una **relación de poder** en la cual *Justine* queda sometida a la *voluntad de poder* del sacerdote y del *hombre de negocios* porque éstos logran *controlarla* a través de la fuerza impuesta por los actos sexuales que ellos mismos *dominan*, gracias a las reglas configuradas por la *voluntad* de aquellos personajes sobre el *cuerpo* de la joven.

inquietante que el estudio a raíz de las preocupaciones que los Clásicos tuvieron sobre la *cuestión Moral*, se desechara en detrimento de *modelar un ser humano* acorde a las exigencias de la matemática y geometría utilizada. En esta perspectiva, si bien la «cuestión» *Moral* fue un punto muy importante a tratar por intelectuales de la talla de Adam Smith, Bentham y Jhon Stuart Mill, curiosamente esto se dejó de lado por parte de los llamados Neoclásicos. Al menos se infravaloró en el sentido en que, según la concepción del pensamiento de los pretendidos “científicos”, el HE pasa a convertirse en un *supuesto* que permite construir los modelos subyacentes: de allí que no fuera importante controvertir *el supuesto en sí*, sino que más bien se centrara la atención en la operatividad de éste. De tal manera, la pregunta que circunda en este pensamiento no es «qué es» sino más bien el «cómo funciona» el supuesto en pro del «para qué es», es decir, de su consistencia con el modelo teórico y la *utilización matemática y/o geométrica* que implica en la formulación del mismo.

En otras palabras, la concepción de *ser humano* del pensamiento neoclásico lo convirtió en un *Humanoide*. De esto se desprende un punto crucial en el aspecto que se está tratando: *con o sin propósito*, se dejó el aspecto *Moral e Inmoral* del *hombre* que, como se mencionó, dicha dualidad fue objeto de estudio del Marqués de Sade. **En este sentido -en ese «Humanoide»- se pasó por alto la importancia de las normas de conducta humana que se interiorizan y permiten profundizar en la concepción de Bien y Mal en una sociedad determinada. Específicamente, se pasó por alto el *sentido ético humano*, es decir, aquello que coloca en práctica la *Moral / Inmoral* o concepción de Bien y Mal que se posee sobre el mundo y que en su aspecto más general y/o abstracto se refiere a la Religiosidad del ser humano.** De allí que el HE no reconozca entre el *Bien y Mal* en el *sentido ético*: *su ser racional está desprovisto de diferenciar entre lo bueno y lo malo en términos de Moral / Inmoral y por ende desprovisto de Religiosidad*. En efecto, en términos prácticos, se puede decir que «con o sin intención», los diseñadores del modelo de HE dan “luz verde” para que el mismo *hombre* pueda actuar de acuerdo al aspecto *Amoral* implicado en este «Humanoide».

De lo anterior, no es de extrañar que prescindir de la importancia de lo *Moral / Inmoral* en aspectos económicos, se pueda crear inconsistencia al modelar y edificar la *teoría de precios* en tanto que esto se convirtió en lo esencial de los estudios de Walras*. Ejemplo de una posible incidencia fuerte de los aspectos *Moral e Inmoral* -y por tanto de su religiosidad- tiene que ver con el ahorro por parte de una comunidad judía y su relación con los negocios de una comunidad protestante. De seguro, una y otra comunidad tendrán grandes diferencias en el intercambio de sus productos, o si se quiere, en la relación de precios que establezcan en determinado “mercado” en tanto que sus apreciaciones *Morales / Inmorales*, influyen significativamente en el intercambio que se vaya a efectuar: caso concreto, la posición de ahorro por parte de un protestante y la posición de negociante de un judío**.

* Si Walras se concentró en la teoría de precios y su *Equilibrio general*, lo propio hizo Jevons con su postulado de *Grado final de utilidad* o Utilidad marginal. No obstante, ni el uno ni el otro consideran aspectos diferentes a los aspectos “marginalistas”: curioso asunto pues Jevons fue profesor de Filosofía Moral y de Lógica -al igual que Smith.

Nótese en este ejemplo que, convencionalmente, se tiende a considerar a los judíos como personas bastante audaces para los negocios; de hecho, no es extraña que la comunidad Judía maneje actualmente cuantiosas sumas de dinero en negocios financieros. Por su parte, también es muy conocida la fama de Austeridad de los Protestantes. De manera que la posible

En efecto, es muy posible que un protestante fiel a su *Religiosidad* tenga una especie de *restricción subjetiva* en la que *la austeridad* limita el consumo o compra en un negocio específico propuesto por un judío que intenta persuadir a éste de las *Bondades* del producto que ofrece o de la necesidad de efectuar la transacción. A pesar de los esfuerzos del judío, es muy posible que la austeridad del protestante termine siendo decisiva en la transacción o intercambio o, por el contrario, también es muy posible que el nivel de persuasión del judío, termine imponiéndose en la concreción del intercambio, y por ende, en el nivel de precios del producto que sea objeto de negocio.

En esta perspectiva, se plantea que sea cual sea el resultado, el aspecto Moral / Inmoral posiblemente resulte determinante en las decisiones. No obstante, no lo es si se toma como dado el HE y por ende, su aspecto *Amoral*: esto significa que la concepción de *Bien* y *Mal* de un hombre judío y otro protestante, no tendría mayor relevancia pues, como se sabe, lo fundamental estaría determinado por el precio de las mercancías y lo importante realmente sería hallar el nivel de precios en términos de *oferta* y *demanda*. Entonces en el ser Amoral implicado en el HE, no resulta fundamental *qué* se pueda concebir como *Bueno* y *Malo*, ni tampoco el *sentido ético* de cada uno de ellos: en estos términos, no importa si alguno de los dos llegase a ser un criminal o por el contrario, un pastor de la comunidad religiosa a la cual pertenece; no importa si el judío concibe como algo *Bueno* la usura o si por el contrario la puede considerar algo *Malo*; no importa si el protestante ve como *Bueno* la austeridad o si por el contrario, la puede ver como *Malo* dentro de sus intereses morales o en su defecto, intereses Inmorales en términos de su religiosidad.

En síntesis, estas concepciones de lo Bueno y lo Malo resultan irrelevantes según el supuesto del HE, pese a ser fundamental en la concepción de un judío y un protestante porque según se tiende a creer, no tiene que ver con aspectos económicos; creencia que resulta injustificada en la cotidianidad debido a que realmente es posible y esencial según sea la situación, las relaciones económicas que se establezcan entre uno y otro miembro de la comunidad religiosa. De hecho, existen una cantidad de relaciones humanas* en las que puede influir el aspecto Moral / Inmoral en el momento de entablar una relación en términos netamente económicos.

arbitrariedad del ejemplo obedece a una situación muy concreta en el mundo real de los negocios y que, como se trata de demostrar, influye notablemente en las decisiones que se presumen "netamente" económicas.

El ejemplo Judío/Protestante es tan sólo uno de los posibles en los que puede influir en mucha o poca medida el aspecto Moral-Inmoral. Las relaciones humanas en éste aspecto pueden adquirir mayor dificultad en la medida en que surgen más relaciones. Sea el caso de un Judío/Musulmán, Judío/Budista, Protestante/Católico, Protestante/Musulmán, etc., y aún más, sabiendo que esta relación es arbitraria en tanto que la concepción de Bien y Mal varía incluso dentro de cada comunidad: no es lo mismo lo que puede concebir sobre esto un judío ortodoxo a un judío laxo. Asimismo, se hace más complejas las relaciones en términos de cantidades, si se relacionan más de tres comunidades como efectivamente puede pasar en el mundo del nivel de precios, objeto de estudio de los llamados *Neoclásicos* de finales de siglo XIX. Por tanto, lo que se trata de destacar es la posible incidencia del aspecto Moral-Inmoral en las relaciones netamente económicas en determinadas situaciones y que, de hecho, puede ser aún más importante que las mismas relaciones económicas.

Por consiguiente, **si se cuestiona el ser Amoral** implicado en el HE, es evidente que las diversas realidades configuradas en las complejas relaciones humanas que se desprenden de la Religiosidad del Hombre, no coadyuvan a afirmarlo. Por el contrario, es muy posible que un **ser Moral / Inmoral y Religioso** permita comprender por-qué se pueden presentar situaciones similares a la ilustrada en el ejemplo del Protestante y el Judío, donde **la pregunta inicial** conlleva a **superponer el aspecto Religiosa, Moral e Inmoral y sobre todo Ética, sobre el aspecto netamente económico** concebido en el HE.

2.3 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS APOLÍTICO POR NATURALEZA?: RECUENTO Y ASPECTOS CONTROVERSIALES PARA RECORDAR LA DIMENSIÓN POLÍTICA EN ECONOMÍA.

“Cuanto más siniestros son los deseos de un político, más pomposa, en general, se vuelve la nobleza de su lenguaje.” (Huxley Aldous)

Con este pensamiento del escritor inglés Huxley Aldous, entramos a controvertir el *ser Apolítico* implícito en el HE que, igual al *ser Amoral* discutido anteriormente, deja de lado *aspectos humanos* tan importantes como lo religioso y lo político. Resulta oportuna la cita de éste declarado Anarquista porque su pensamiento nos puede dar algunas señales sobre la preocupación que nos convoca. Pero digamos que para entrar a controvertir ésta implicación –la de un *ser Apolítico*- en el *prototipo de hombre* de los neoclásicos de finales de siglo XIX, se hace necesario recurrir a algunos intelectuales de antaño, para así lograr adentrarnos en la idea del *ser Político*.

Como bien se señala desde la época griega, Platón en un célebre *Diálogo* titulado el *Critón (o el Deber)*⁵⁵, retrata la importancia de las leyes que rigen la *polis* o ciudad de la antigua Atenas. Trata de colocar la importancia que tiene para sus habitantes o *ciudadanos*, el acatar las leyes. Según se plantea en dicho *diálogo* entre Sócrates y Critón, *las leyes* son una especie de Madre⁵⁶ para quienes hacen parte de la *polis*, hasta el punto incluso de someterse a ellas -así sea injusto el dictamen- y condene a *muerte* a un sabio como Sócrates. De tal manera, *las leyes* son necesarias para los hombres –según esta visión de mundo- así ellos mismos tomen decisiones *injustas*; por eso, para los griegos no existe la posibilidad de concebir la *polis* sin leyes “¿Pues a quién le agradaría una ciudad sin leyes?”⁵⁷ En esta perspectiva, Platón sienta la importancia de las leyes que engendra al *ser Político* ya que, en calidad de *ciudadano* o parte de la *polis*, el hombre queda sujeto a la *República* y por ende, al *sistema político*. Posteriormente, Aristóteles en su obra *Política*, va a referirse a la virtud del *hombre de bien* y a la virtud del *ciudadano* de la siguiente manera:

⁵⁵ PLATÓN, *Diálogos I. Critón*. Madrid, España: Editorial Gredos S.A, 1981. pp. 193-210 [43a-53d].

⁵⁶ PLATÓN, *Op. Cit.*, 51c.

⁵⁷ PLATÓN, *Op. Cit.*, 53a.

”(...) hemos hecho ver que en un Estado el ciudadano y el hombre virtuoso no son más que uno; que en otro se separan; y, en fin, que no todos son ciudadanos, sino que este título pertenece sólo al **hombre político**, que es o puede ser dueño de ocuparse, personal, o colectivamente, de los intereses comunes.”⁵⁸

De la anterior *idea* se desprende la relación República / Ciudadano en tanto que esa relación se puede llevar a cabo por medio del *hombre político*. Por consiguiente, el *hombre* -o en términos modernos, el *individuo*- es un actor político activo dentro de la sociedad, es decir, en la polis. Según el planteamiento de los griegos, significa que las leyes de la polis existen y se hacen efectivas gracias a la misma consideración del *individuo* como *ciudadano*, de lo contrario, si no se considera *ciudadano* o simplemente el *individuo* no acata las leyes de la polis, entonces esto significa que tal *individuo* toma el rótulo de *extranjero*. En palabras más sencillas: un *ser Apolítico* según lo planteado por los griegos es un *individuo* similar al señalado como «extranjero» pues su papel en la sociedad -polis- no es importante y aceptado por los miembros de ésta. En consecuencia, un *ser Apolítico* en la época griega, estaría sometido al destierro por los *ciudadanos* que habitaron, por ejemplo, la antigua Atenas.

Si antiguamente la idea de «polis» fue tan importante dentro de la organización social y política, e hicieron de las leyes *la madre* de los individuos de la polis, es decir, de los *ciudadanos*, pues se advierte que la época moderna retoma ésta relación y hace una *variante esencial*; ya no se trata de la relación República / Ciudadano tal y como lo planteaban los griegos si no de la relación Estado / Individuo donde el *individuo* hace el papel de un súbito libre: libre de escoger a su *soberano*. De esta manera el *ser Político*, en el que se fundamenta el naciente Estado moderno, es un *ser pasivo y/o representativo* de las leyes que rigen la sociedad a la cual pertenece; lo cual contrasta drásticamente con el *ser Político* de los griegos, en el que se considera un ser activo y/o participativo de las leyes y por ende, de *La República*.

Pero, ¿Cuál es el fundamento de éste *ser Político* promovido en el naciente Estado Moderno? Al respecto, es importante tomar en cuenta la posición de Thomas Hobbes sobre lo que él considera la *naturaleza humana* porque nos puede proporcionar elementos fundamentales para comprender esta «variante esencial». Según Hobbes en su libro *Leviatán* (1651), el Estado es una creación necesaria para la convivencia entre los hombres porque no permite que la guerra generada por el *ansia de dominar* a los demás, conlleve a la destrucción del mismo *hombre*. De esa manera, Hobbes trata de explicar la necesidad de las leyes, a través de un ente imaginario llamado Leviatán. En efecto, el Leviatán de Hobbes es una especie de *monstruo* creado por el *hombre* a imagen y semejanza de sí mismo que es a su vez es el resultado de su capacidad artística:

⁵⁸ ARISTÓTELES, Política. Madrid, España: Editorial GREDOS S.A., 1999. Libro Tercero, Capítulo tercero. Para este pensador es importante establecer la relación y distinción del ciudadano en la polis. Para él, un perfil del *hombre político* es el mismo *ciudadano* porque considera una *virtud* la vida *política* del hombre de la polis: el *extranjero* no goza de esto. [Énfasis y subrayado no es del original].

Se considera *extranjero* a aquel *individuo* que no participa de las leyes de la polis. Asimismo, quien no las acatara, era literalmente desterrado de la ciudad pues, se asumía tal posición como un insulto a las leyes, y por ende, a los ciudadanos que estaban siendo gobernados por éstas.

“(..) Gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos la *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatua y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero (...)⁵⁹

En este orden de ideas, se establece una diferencia entre el *hombre artificial* (Leviatán o Estado) y el *hombre natural*: el primero hace referencia al conjunto de leyes que le permite al segundo poder convivir con sus semejantes. De esta forma, Hobbes considera la *naturaleza humana* como destructiva por sí misma; el hombre por su conjunto de pasiones, es un «lobo para el hombre» porque su *ansia de poder*, es decir, su ansia de dominar a sus semejantes, lo lleva a generar *guerras* con los mismos; en consecuencia, Hobbes plantea la necesidad de las leyes para tratar de superar ese estado indeseado al que la *naturaleza humana* tiende si no se instaura un conjunto de leyes que permitan regular ese apetito voraz por *dominar a los demás*. En esta perspectiva, el pensador de origen inglés, sostiene la existencia de tres causas de discordia en la *naturaleza humana*: la primera, *la competencia*; la segunda, *la desconfianza*; y la tercera, *la gloria*. Textualmente él las define de la siguiente manera:

“La primera causa [**la competencia**] impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda [**la desconfianza**], para lograr la seguridad; la tercera [**la gloria**] para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.”⁶⁰

Como se infiere, *la competencia, la desconfianza y la gloria*, son características del *hombre ansioso de obtener poder*, es decir, de *gobernar* a los demás. En otras palabras, para Hobbes esas tres causas de la discordia en la *naturaleza humana*, justifican la necesidad del Leviatán. Dicho de otra forma: «el hombre es un lobo para el hombre» porque *su naturaleza* es la discordia derivada del ansia de dominar a los demás. En tal perspectiva, el pensamiento Hobbesiano vuelca la concepción de *ser Político* de la época antigua –donde el *ciudadano* es activo y participativo de las leyes, de la *República*- a transformarlo en simplemente un ser obediente, sumiso y/o ansioso de ser gobernado por otro hombre que, dicho sea de paso, es un «lobo» para aquel: es un «gobernante» para el gobernado.

Sin embargo, frente a la posición de Hobbes, dos siglos más tarde aparece un pensador alemán con una idea revolucionaria sobre el *ser Político* del naciente Estado moderno -o Leviatán-. Karl Marx, un judío alemán del siglo XIX que toda su vida la dedicó a describir la *razón de ser* del Sistema Capitalista, desafió esa concepción Hobbesiana. Según sostiene el pensamiento de Marx, el sistema capitalista se basa en la defensa de la propiedad privada y la promulgación de la ganancia (plusvalía). Tal planteamiento, es un desafío directo al Leviatán de Hobbes porque, según Marx, la

⁵⁹ HOBBS Thomas. *Leviatán*. Madrid, España: Alianza editorial, 1989. p. 13. [énfasis y subrayado no es del original].

⁶⁰ HOBBS Thomas. *Op. cit.*, p. 107. [énfasis y subrayado no es del original].

idea de defender la *propiedad privada*, no es otra cosa que una relación de clases: la burguesa y la proletaria, es decir, la que posee los medios de producción y la expropiada⁶¹. Según tal posición, esa es la característica del naciente Estado moderno o, en términos del autor del libro *El Capital*, es la descripción del sistema capitalista.

En esta perspectiva, el *ser Político* de Marx, es un *ser revolucionario* que hace enfrentar a las dos susodichas clases sociales. Por tanto, la clase que logre gobernar a la otra, es la llamada a escribir la historia y en consecuencia, a configurar el movimiento de la sociedad. En efecto, el *ser Político* que promueve Marx, es un llamado a la clase oprimida (proletaria) para que se superponga a la clase opresora (burguesa).

Pero Marx logra ir más lejos que Hobbes en su análisis de la sociedad: *propone un nuevo estado*. Según ésta idea, una sociedad donde ya no sea *la propiedad privada y la ganancia* la base de la construcción de las leyes que configuran al sistema Capitalista, sino que en su lugar, sea *la propiedad colectiva y la abolición de la ganancia* lo que rija la construcción de un nuevo Estado propuesto por Marx, es lo que lo llevaría a su famoso *Manifiesto Comunista* (1848). Efectivamente, este libro es un llamado explosivo a la clase obrera europea de su época, para que se rebele y luche por el derrocamiento del sistema capitalista impuesto por la clase explotadora y que, recordando el pensamiento de Hobbes, ese mismo sistema es la imagen del Leviatán o Estado Moderno.

Sin embargo, si la posición de Marx parece radical, explosiva e incendiaria, no me menos puede resultarle al lector la postura de Mijaíl Alexándrovich Bakunin respecto al Estado Moderno. Contemporáneo a Karl Marx, éste pensador ruso considerado uno de los padres del anarquismo, y autoproclamado revolucionario-anarquista, sostiene lo siguiente:

“(..). Nos declaramos enemigos de todo poder gubernamental y estatista, enemigos de toda organización estatista en general y consideramos que el pueblo no podrá ser feliz y libre más que cuando, organizándose de abajo a arriba por medio de asociaciones independientes y absolutamente libres y al margen de toda tutela oficial, pero no al margen de las influencias diferentes e igualmente libres de hombres y de partidos, cree él mismo su propia vida (...) Tales son las convicciones de los revolucionarios sociales y por eso se nos llama anarquistas.”⁶²

De esta forma, el *ser Político* en Bakunín es un *ser* que busca la *libertad humana*. Esto significa que, incluso en el pensamiento anarquista, al menos en sus principios, no cabe la idea de un *ser Apolítico*. Por el contrario, un *ser Político*, es decir, un ser capaz de autogobernarse según el anarquismo de Bakunin, no requiere del Estado moderno. Tal posición sobre la organización social de la sociedad moderna, es un serio desafío a las leyes del movimiento del sistema capitalista pues, al igual que Marx, la ganancia

⁶¹ EATON Jhon. *Economía Política: un análisis Marxista*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1971. pp. 74-95. Se sugiere esta lectura para comprender algunos conceptos básicos sobre la *Esencia de la explotación Capitalista*.

⁶² BAKUNIN Mijail A. *Estatismo y Anarquía*. Buenos Aires, Argentina: Utopía libertaria. p. 161 [sin fecha de impresión].

y la propiedad privada son puntos de ataque. Pero, a diferencia del intelectual alemán, el anarquista ruso va más allá que éste, y propone algo aún más revolucionario: *la posibilidad de vivir sin Estado*.⁶³

En este orden de ideas, se ha podido apreciar brevemente el *ser Político* en Platón, Aristóteles, Hobbes, Marx y Bakunin: *ser Político* que ha variado en el tiempo e influido sustancialmente en la relación Individuo / sociedad, es decir, en la relación mediada por las leyes que se ha manifestado en la República de los griegos, en el Estado Moderno (Capitalista) de Hobbes, en el posible Estado Moderno (Comunista) de Marx y en el Socialismo Anti-Estado Moderno (Anarquista) de Bakunin. Tales posiciones diversas, nos ha dado un *ratio* de argumentación sobre el *ser Político* que nos permite pensar en re-evaluar el *ser Apolítico* implícito en el HE.

En esta dirección, resulta muy extraño que se haya dejado de lado un componente tan importante en la concepción del HE sabiendo que, de hecho, la efervescencia del siglo XIX fue muy intensa a nivel político, como para intentar prescindir de ella, y por tanto, del *ser Político* en la *noción de hombre* observada por los Neoclásicos. Según parece, para éstos es irrelevante el *ser Político* en las relaciones económicas, porque no permite determinar -o distorsiona- el comportamiento económico en términos del nivel de precios. Un ejemplo puede aclararnos la inconsistencia del *Ser Apolítico* implícito en el HE. Pensemos en la posibilidad de que un industrial inglés del siglo XIX decida comprar alimentos a un humilde campesino recién llegado a Londres que ofrece su producto. Pensemos en esa posibilidad y que, agregado a ello, existe un aire político en el que las ideas proletarias se esparcen por la capital inglesa. Adviértase que el industrial le decide comprar al campesino porque, como se sabe, el alimento es una necesidad de *subsistencia humana*. Según esta idea, y de acuerdo al planteamiento del *ser Apolítico* implícito en el HE, el contexto y la relación entre industrial / campesino (convertido en obrero), no influye en la relación económica, o al menos, no es un factor determinante en el nivel de precios del producto según argumentaría un Neoclásico.

Sin embargo, como se puede dar cuenta el lector, existen varias posibilidades si se observa con cuidado la relación Comprador / Vendedor, ya no desde el punto de vista de un *ser Apolítico* sino desde la implicación de un *ser Político* en el HE. En palabras más concretas: lo que puede presentarse como una relación entre un Comprador / Vendedor puede transformarse en una relación mucho más compleja que la simple relación económica planteada en esos términos; como se ha podido ver, esta relación

⁶³ En un texto conocido con el título de *Socialismo sin Estado: Anarquismo*, se recogen los puntos álgidos del pensamiento de Bakunin. A continuación se presenta uno de éstos pensamientos sobre la necesaria abolición del Estado y la Iglesia en aras de alcanzar la Libertad humana: "La abolición del Estado y de la Iglesia debe ser la condición primera e indispensable para la emancipación efectiva de la sociedad. Sólo después la sociedad podrá y deberá empezar su propia reorganización que, sin embargo, no debe efectuarse de arriba abajo, ni de acuerdo con algún plan ideal proyectado por unos pocos sabios o filósofos, ni mediante decretos promulgados por algún poder dictatorial, o incluso por una Asamblea Nacional u elegida por sufragio universal. Tal sistema (...) llevaría inevitablemente a la formación de una aristocracia gubernamental, es decir, a una clase de personas que nada tiene en común con las masas del pueblo; y esta clase volvería con toda certeza a explotar y someter a las masas bajo el pretexto del bienestar común o de la salvación del Estado." Ver BAKUNIN, M. *Socialismo sin Estado: Anarquismo*, p. 6. Disponible en Internet en versión pdf: <http://www.espartaco.cjb.net>. (04/09/2007).

se puede ver modificada si le considera como una relación entre Industrial / Campesino (obrero londinense). De hecho, esta transformación se puede expresar en términos políticos, según lo planteado por Marx y Bakunin, en una relación entre Burgués / Proletario. En este sentido, desde la óptica del *ser Político*, es muy posible que dicha relación interfiera en el nivel de precios e incluso resulte determinante: es decir, es posible que una relación aparentemente económica entre dos *hombres*, termine transformándose en una relación política y, para desgracia de la supuesta consistencia del HE, influya determinadamente en el nivel de precios del producto en cuestión.

En conclusión, es evidente que el implícito de un *ser Apolítico* en el HE, no es consistente porque en la vida cotidiana existen diversas posibilidades de relaciones humanas que pueden influir en las relaciones netamente económicas, en las que el *ser Político* puede determinar y/o alterar el nivel de precios de un producto. Por consiguiente, **la gama de posibilidades que ofrece el suponer un *ser Político* en el HE no tan sólo explica mejor las distintas relaciones humanas que se puedan presentar en las relaciones económicas, sino que además permite involucrar la dimensión política en el mundo económico.**

2.4 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS ASOCIAL POR NATURALEZA?: RECUENTO DEL IMAGINARIO DE ROBINSON Y SU MIEDO A LA SOLEDAD.

*“El instinto social de los hombres no se basa en el amor a la sociedad, sino en el miedo a la soledad.”
(Arthur Schopenhauer)*

A esta altura de la controversia generada sobre los rasgos implícitos en el HE, no hemos trastocado un mito muy referenciado: el *ser Asocial* del *hombre prototipo*. No en vano iniciamos la discusión con las palabras de Schopenhauer para intentar ir a la raíz del asunto. No en vano Schopenhauer es uno de los filósofos que evidencia la profunda crisis de la Razón. Crisis que por lo demás, aísla al sujeto -al hombre de subjetividades-. En la modernidad en crisis, el *ser humano* entra en el vacío, en la insignificancia del *sentido de la vida* en la medida en que cuestiona su *existencia*. No es casualidad que la *Soledad del Sujeto* sea un potencial de sabiduría pero a su vez, el más desgarrador y trágico camino que coloca en entre dicho la cordura de la Razón Humana. Si éste influyente filósofo del siglo XIX logra advertir el instinto social del *hombre*, no por ello debe pensarse que el debate de un *ser Asocial* deba enterrarse. Al contrario, es necesario indagar sobre la discusión.

Empecemos por una idea muy arraigada en el imaginario de *hombre* modelado en la «ciencia económica»: Robinson. Suele remitirse a la obra del celebre escritor inglés Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719), para justificarse un *hombre aislado*, un *ser asocial* que se utiliza en el andamiaje o construcción de *la Economía* y en específico, en los *modelos mentales* donde lo existente en grado sumo, es el *Mercado*. De inmediato el lector advierte la pregunta que se tratará de responder: ¿Por qué es tan arraigada la creencia de un *ser Asocial* como Robinson Crusoe, en el desarrollo de la Teoría Económica? Pues bien, la cuestión planteada sugiere aclarar tres puntos: el

primero, sobre la equivalencia del Robinson Crusoe y el *ser Asocial*; el segundo, la controversia alrededor del ser asocial / social como *naturaleza humana*; y finalmente, el intento de *legitimar* la equivalencia en el imaginario de *hombre* dentro de la Teoría Económica.

Para hallar la aceptación de Robinson Crusoe, no sólo por presentarse como popular obra literaria en la Europa del siglo XVIII, sino por su importancia creciente en el mundo académico y/o ilustrado, se requiere aproximarse a un *hombre* que hizo de la mencionada obra de Defoe, una pieza maestra en el corazón del *siglo de las luces* y que además, sirvió de piedra angular para la *pedagogía moderna*. Ese «hombre» al que hacemos mención es el francés Jean-Jacques Rousseau. Desterrado de su país natal por publicar el *Contrato social* (1762) y dejar en ésta obra la semilla de lo que más adelante se va a conocer como la Revolución Francesa (1789), también es autor de una obra no menos importante, *Emilio o de la Educación* (1762), en la cual se habla del tipo de Educación que debería impartirse para *cultivar* al hombre de conocimiento y Sabiduría.

Realmente no sería pertinente hablar de Rousseau y su aporte a la discusión del *ser Social / Asocial*, si no fuera porque precisamente en su libro *Emilio* menciona a Robinson Crusoe como *prototipo* de la educación que *debería* impartirse. En consecuencia, debido a la controversia de ésta obra, su influencia es muy importante para comprender la incidencia que poco a poco penetró el mundo académico europeo, y por ende, las discusiones en Economía Política. En este sentido, la siguiente cita retrata muy bien la intención de Rousseau en lo que respecta a Robinson Crusoe:

“Robinson Crusoe, solo en su isla, privado del auxilio de sus semejantes y de los instrumentos de todas las artes, procurándose, no obstante, su alimento y conservación, y logrando hasta una especie de bienestar, es un objeto que a cualquiera edad interesa y que hay mil medios de hacerle grato a los niños. Así realizamos la isla desierta que al principio me sirvió de comparación. Convengo en que no es el estado del hombre social, ni es verosímil que haya de ser el de Emilio; mas por este estado debe apreciar todos los demás. El medio más cierto de colocarse en esfera superior a las preocupaciones, y coordinar sus juicios según las verdaderas relaciones de las cosas, es suponerse un hombre aislado y juzgar de todo como debe juzgar este mismo hombre con relación a su propia utilidad.”⁶⁴

Como bien se logra resaltar, para Rousseau la situación de Robinson Crusoe *no es el estado del hombre social*. No obstante, siendo Emilio un hombre social, Rousseau propone que debería éste considerar *apreciar todos los demás estados* del «hombre» a través de un estado, de una naturaleza: la condición *asocial* de Robinson. En esta línea de ideas, el influyente pensador francés propone que *Emilio* intente *suponerse un hombre aislado* pues, de esta manera, podrá *juzgar exitosamente el todo* en función de la *utilidad* que ofrezca el mundo; es decir, en relación a Robinson, *la utilidad* que

⁶⁴ Ver libro tercero de la obra ROUSSEAU, J. Emile ou de l' education. París, Francia: Garnier, 1994. O consultar la traducción de Ricardo Viñas disponible en Internet: ROUSSEAU, J. Emilio o la Educación. p. 236. Libro disponible en Internet en versión pdf: <http://www.educ.ar/educar/site/educar/index.html>. (05/15/2007). [Énfasis y subrayado no es del original].

ofrece para la vida *todo lo existente* en la isla en donde se encuentra atrapado, aislado de los demás.

En efecto, Rousseau propone algo trascendental para la educación de occidente: el *hombre debe imaginarse aislado de los demás*, pues de esta manera podrá *cultivar* un *espíritu* que permita alcanzar la *grandeza del conocimiento* en tanto que logre juzgar el mundo de acuerdo a la *utilidad* que ofrece éste. En palabras más concisas: Emilio deberá tratar de *ser Asocial* -como Robinson- para así lograr la grandeza en la educación, es decir, el *cultivo de la Razón*.

Esta consideración metodológica nace en el contexto de la educación del *hombre* pero se extiende al mundo académico de la Economía Política. Lo que Rousseau propone como metodología para la educación del hombre, logra cimentar la idea de la opción de suponer al *hombre* como un *ser Asocial*, para que la idea de *Utilidad* en el contexto de Rousseau, se convierta en la *meta del conocimiento* y por ende, en la grandeza del hombre educado, en la magnanimidad del espíritu de la *Razón*. Sin embargo, otro fue el propósito en la Economía Política: el *hombre aislado*, es decir, castrado de sus relaciones sociales, sólo es importante en la medida en que se logra relacionar en el Mercado. Bien lo advierte en este punto, el filósofo colombiano Estanislao Zuleta, cuando cita a Marx:

“El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienza Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las **robinsonadas dieciochescas**, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una reacción contra un exceso de refinamiento y un entorno a una mal entendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a **sujetos por naturaleza independientes** tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas.”⁶⁵

Para Marx, el individuo real -el hombre concreto- es el ser social. Cualquier intento de hacer del *hombre* un *ser imaginario*, distorsiona sus dimensiones humanas que, en el pensamiento de Marx, adquiere importancia en la relación de clases. En palabras propias del reconocido filósofo colombiano, “(...) **la robinsonada** es la imagen de la vida social reducida a la vida individual. Es la pretensión implícita en toda la economía burguesa, de identificar el conjunto del proceso de producción social con los intereses de los particulares.”⁶⁶ **Esto significa que suponer un ser Asocial es muy importante para el funcionamiento del Sistema Capitalista.** Por tal motivo, Marx considera al *hombre* todo lo contrario: un *ser* fundamentalmente *social*.

“El hombre es, en el sentido más literal, un zoom politikon, **no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.** La producción por parte de un individuo, fuera de la sociedad –hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje- no es menos

⁶⁵ ZULETA E. Ensayos sobre Marx. Medellín, Colombia: Editorial Percepción. 1987. p. 40. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁶⁶ ZULETA E. Op. cit. p. 41.

absurda que la idea de un **desarrollo del lenguaje** sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí.”⁶⁷

En esta perspectiva, queda clara la apreciación de Marx sobre la naturaleza humana en cuanto la dialéctica de ser Asocial / Social: el hombre es un *animal social*. Pero hay algo aún más importante en esta apreciación: el *lenguaje* como articulador en las relaciones sociales. En este sentido, se logra evidenciar que el *desarrollo del lenguaje* le permite al «hombre» reconocerse *así mismo*. Esto es posible porque se encuentra en relación con los demás; de allí que el *desarrollo del lenguaje* sólo es posible por las relaciones entre hombres capaces de auto-reconocerse. Por eso, la irónica comparación con la idea de un «hombre» similar a Robinson en la isla, resulta absurda para Marx; tan absurdo como la creencia de la independencia del *desarrollo del lenguaje*: no es posible el *desarrollo del lenguaje* sin «individuos» pues no habría cómo pensarse en la idea de *lenguaje*. De allí que Zuleta resalte el papel del lenguaje en la articulación de las relaciones sociales, pero a su vez, la importancia de las relaciones sociales en el desarrollo mismo del lenguaje:

“No es concebible el lenguaje sin la vida social y el pensamiento no es concebible sin el lenguaje, pues para Marx “el pensamiento es contemporáneo del lenguaje” (...) **El hombre no proclama ante un espejo yo soy yo, es en la relación con los otros, solamente en ella, donde toma conciencia de sí**; ésta se deriva pues de las relaciones sociales, y no de una presunta realidad originaria del pensar.”⁶⁸

Significa que la *vida social* concibe el *lenguaje* y este a su vez, permite el *pensamiento*. Luego *la vida social engendra el pensamiento*: el lenguaje articula el pensamiento de un «hombre» en relación con los otros. Las relaciones entre «hombres» permiten desarrollar el pensamiento en la medida en que el *lenguaje* se logra desarrollar gracias al *instinto social* del *hombre*; como animal social, «hombre» necesita del contacto con los demás para lograr articular el pensamiento. De allí que la idea de un *hombre aislado* como Robinson Crusoe, no reconozca a los demás; literalmente es un «hombre» que se dice frente a un espejo *yo soy yo*. En efecto, un *hombre imaginado* al estilo de Robinson Crusoe, es un «hombre» que no logra conciencia de sí mismo, pues su contacto social es prácticamente inexistente, salvo un perro y un *hombre nativo* que lo acompañan en algún momento de su estancia en la isla. En general, según la interpretación de Zuleta sobre Marx, el pensamiento del *hombre* se logra desarrollar gracias al contacto social y a esa necesidad de Pensar, de conocer y saber del mundo; necesidad apremiante que el *lenguaje* como *articulador* permite saciar, pues el *pensar* no es independiente del mismo *hombre*.

No obstante, el lector puede advertir la diferencia entre Marx y Rousseau en este último punto acerca de la educación del *hombre*. A diferencia de Rousseau, Marx no concibe la idea de un “Emilio aislado” y francamente mutilado de sus relaciones sociales. Eso significa que la crítica de Marx sobre el concebir el *Pensar*, sacude los cimientos de Rousseau: un Emilio aislado, al mejor estilo de Robinson, es la suposición de independencia del Pensar en relación al contacto social entre *individuos* -entre hombres atomizados-. De esta manera, **concebir al hombre como**

⁶⁷ ZULETA E. Op. cit. p.46. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁶⁸ ZULETA E. Ibíd.

un *Ser social*, es para Marx fundamental para comprender el desarrollo del lenguaje humano, y por extensión, del Pensar.

Pero si este debate resulta enriquecedor, no menos es la idea de «hombre» concebido por Sigmund Freud⁶⁹ y rebatido por Erich Fromm. El primero, reconocido en el mundo como padre del Psicoanálisis, resalta la importancia de un *hombre* más que Asocial, diríamos *Antisocial*. Según Fromm, discípulo de Freud y fundador de la Psicología Social, discrepa seriamente de éste porque realmente el padre del Psicoanálisis mutila las relaciones sociales. Según afirma Fromm en su libro *El Miedo a la Libertad* (1941) refiriéndose a la idea de un «hombre asocial» e incluso *Antisocial* en Freud:

“Cada persona trabaja ante todo para sí misma, de un modo individualista, a su propio riesgo, y no en primer lugar en cooperación con los demás. Pero el individuo no es un **Robinsón Crusoe**; necesita de los otros, como clientes, como empleados, como patronos. Debe comprar y vender, dar y tomar. **El mercado**, ya sea de bienes o de trabajo, regula tales relaciones. **Así el individuo, solo y autosuficiente, entra en relaciones económicas con el prójimo en tanto éste constituye un medio con vistas a un fin: vender y comprar. El concepto freudiano de las relaciones humanas es esencialmente el mismo:** el individuo aparece ya plenamente dotado con todos sus impulsos de carácter biológico, que deben ser satisfechos.”⁶⁹

De nuevo, la idea de Robinson Crusoe es denunciada, esta vez por Fromm. Trata de decir que el pensamiento de Freud considera al *hombre* un *ser Asocial*. De manera ingeniosa, relaciona el imaginario en la «ciencia económica» sobre el *individuo*, con la postura de Freud respecto al *individuo* –u hombres atomizados-. Como se logra observar en el resaltado del texto citado, Fromm perspicazmente capta que en el discurso económico donde reina el “Mercado”, el «individuo» se relaciona con los demás sólo en este terreno. Por consiguiente, sugiere en este análisis, con o sin intención, que la Teoría Económica promueve un fin en sí mismo: comprar y vender mercancías. En palabras más sencillas: significa que se anula al «individuo» como tal, pues la relación existente en el mercado lo coloca en las mismas condiciones de las mercancías; siendo así, desaparece el «individuo» como fin y se *transforma en un medio*: en el medio para hacer efectiva el intercambio de mercancías.

De manera similar, Fromm va a decir que Freud considera al *individuo* dotado de una serie de impulsos biológicos. Lo único que el «individuo» debe buscar es satisfacer los deseos derivados de su condición biológica. Por tanto, el *hombre* y la relación con los demás desaparecen como estudio final. Realmente, este aislamiento del «individuo» presupone que no influye significativamente *el otro*. En ese orden de

* “La idea de «hombre» de Freud mantiene concordancia con la idea de Hobbes. Para ambos, la naturaleza humana es en esencia egoísta y asocial, y sólo llegará a *ser social* en la medida en que sean reprimidas y logre reprimir sus inclinaciones naturales. Estas inclinaciones se conservan, en la teoría de Freud, en el Ello. Allí reinan los instintos primarios regidos por el principio del placer y el dominio del inconsciente.” Cita del sociólogo y filósofo venezolano SEONE J. Herbert Marcuse y la Crítica al Hombre de Freud (En el centenario de su nacimiento, 1998). Disponible en Internet en: <http://jseoane.blogspot.com/2007/09/herbert-marcuse-y-la-crtica-al-hombre.html> (06/22/2007).

⁶⁹ FROMM E. *El Miedo a la Libertad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 1990. p.15. [Énfasis y subrayado no es del original].

ideas, lo único que se debe analizar es el cómo funciona la relación del «individuo» de deseos y la sociedad que lo satisface, o en su defecto, que lo reprime:

“Con este fin entra en relación con otros «objetos». Así, **los otros individuos constituyen siempre un medio para el fin propio**, la satisfacción de tendencias que, en sí mismas, se originan en el individuo antes que éste tenga contactos con los demás. El campo de las relaciones humanas, en el sentido de **Freud**, es similar al mercado: **es un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicamente dadas, en el cual la relación con los otros individuos es un medio para un fin y nunca un fin en sí mismo.**”⁷⁰

Según esta idea, la relación entre *individuos* es una relación netamente *instrumental*. *Los individuos son objetos y no sujetos*. Al no concebir la idea de un *ser Social*, en donde el *hombre* se reconoce así mismo como *individuo*, Fromm coloca en entredicho la idea de «hombre» *Asocial* de Freud, a través de su similitud con la idea de «Mercado» en la Teoría Económica. De esta manera, se capta que existen dos posibles formas de intercambio entre *individuos* -en el *mercado*, entre *hombres atomizados*-. La primera que se refiere a la efectiva satisfacción de las necesidades biológicamente dadas, y la segunda en la que no se hace efectiva la satisfacción. Viendo las cosas de esta forma, aparece la idea de un «ser Antisocial» en Freud pues, al no lograr satisfacer sus necesidades biológicamente dadas, se reprime al *individuo*. Esta represión engendra a un *individuo Antisocial* o lo que viene siendo similar, a un hombre atomizado, egoísta y potencialmente destructor, pues, al no obtener *utilidad* en la relación con los demás y no lograr satisfacer sus “necesidades”, entonces reprime su deseo *Antisocial*.

En síntesis, Fromm resalta el *ser Asocial* y *Antisocial* en el pensamiento de Freud. Pero además, deja entre ver la necesidad de concebir un *ser Social* para comprender la dinámica de la sociedad. Es decir, **lo que en últimas trata de hacer Fromm es resaltar la importancia del hombre en relación al otro; el hombre –o el sujeto- y sus relaciones sociales como fin en sí mismo y no como medio o instrumento.**

Pero, pese a toda esta discusión, la Teoría Económica de finales de siglo XIX acoge la idea de un «ser Asocial» implícito en el HE: termina casándose con la idea de un «Robinson Crusoe». *Idea* que, como bien se ha señalado, mutila la importancia de las relaciones sociales y coloca en su lugar, al *individuo*, al hombre atomizado, como medio para alcanzar un fin: el intercambio de mercancías. Más específicamente, termina legitimando la idea inicial de Rousseau acerca de la *Utilidad* del Mundo prevista por un *Robinson*. Es decir, se termina asumiendo que los demás *individuos* son objetos de satisfacción o simplemente se *Utilizan* para fines netamente económicos: esto significa que el mundo está hecho para ser *utilizado* por el *hombre aislado* que logra socializarse con otros “Robinson” en el Mercado o intercambio de mercancías. No obstante, frente a esta creencia **en la base teórica del pensamiento Neoclásico, la inconsistencia no sólo recae en asumir un *ser Asocial*, sino en el concebir y reducir al *hombre* a un mero objeto de transacción.**

⁷⁰ FROMM E. El Miedo a la Libertad. Op. cit., p.16. [Énfasis y subrayado no es del original].

En conclusión, después del breve recorrido por la discusión del *ser Social y Antisocial que controvierte al ser Asocial* y hasta *Antisocial* implícito en el HE, llegamos finalmente a una aproximación a la respuesta de la pregunta inicial. **Quizá, como bien se evoca en las palabras de Schonpeauer y haciendo similitud con el título de la obra de E. Fromm, la naturaleza del *hombre social* sea *El Miedo a la Soledad*.**

2.5 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS UN *SER INCULTURAL* POR NATURALEZA?: ALGUNOS PUNTOS PARA ALIMENTAR LA DISCUSIÓN DESDE TRES *NOCIONES* DIVERSAS DE LO *CULTURAL*.

“El proceso cultural es un proceso de domesticación que no puede llevarse a cabo sin rebeldía por parte de la naturaleza animal, ansiosa de libertad.” (Ernesto Sabato)

Pero si la idea de «Soledad» nos remite al *ser Asocial* en el HE, la idea de «Rebeldía», puede acercarnos a la discusión sobre el *ser Incultural* del HE. Entender la *dimensión cultural* como un aspecto fundamental en la vida de cada *ser humano*, y a la inversa, entender que cada *ser humano* influye en el *aspecto cultural*, es una relación que el pensamiento Neoclásico no logra comprender o que, en su defecto, infravalora. Quizás las *palabras* del escritor argentino Ernesto Sabato resultarían irrisorias para el mundo de los consagrados y sagrados amigos de la preconcepción «reduccionista» del ser humano -el HE- que con cierto *aire existencial* se viene debatiendo. De allí que las *palabras* del disidente físico y reconocido hoy en día literato y libertario argentino, coloquen a repensar la idea de un «ser Incultural» implícito en el HE.

Pero, si por la mente del lector se concibe la idea de un «estudio apresurado» sobre el *ser Incultural* en el HE, pues advierto que recorro a Sabato más por pedagogía que por algún marco teórico en específico. Hago tal cosa, para intentar abordar la discusión casi inexistente sobre la relación *ser Cultural / Incultural* marginado en el *prototipo de hombre* del pensamiento Neoclásico. De allí que la estrategia de presentar tres posturas sobre tal relación tenga como objetivo enriquecer la discusión que, a juicio de quien escribe, permite ampliar y establecer la importancia de la *aspecto cultural* en la naturaleza humana: en efecto, la primera postura que se presenta se refiere al pensamiento de Veblen; la segunda, trata del pensamiento de Freud; y por último, se prestará atención al posible aporte de Thompson a la discusión propuesta.

Comencemos por el estadounidense Thorstein Veblen. Realmente este sociólogo y hoy en día reconocido economista, considerado el padre del Institucionalismo, fue el primero en mostrar consistentemente la importancia del *aspecto cultural en el ser humano*, desde la óptica del mundo académico de la «ciencia económica» de finales de siglo XIX. De hecho, sus estudios hacen fuerte hincapié en este aspecto humano que para él, constituye la clave para comprender la dinámica de la sociedad, y en específico, la económica. Para Veblen, resulta fundamental entender los *hábitos, reglas de comportamiento* y cualquier otra expresión de preceptos que sujetan al

hombre al proceso económico desde una perspectiva socio-histórica, porque de esa forma se logra *comprender* el funcionamiento de la sociedad. De esta innovadora visión propuesta por Veblen y revolucionaria en términos teóricos en el mundo de la economía, resulta clave analizar las *Instituciones*.

En este sentido, el *aspecto cultural* como determinante en la dinámica económica, es crucial comprenderla. En este edificio teórico, Veblen tiene como objetivo comprender la naturaleza humana. Por eso uno de los puntos en los cuales va a centrar su atención es en *algo* que denomina *curiosidad ociosa*. Ese «algo», se refiere a la *propensión humana a investigar la naturaleza de las cosas* más allá de cualquier resultado útil de las mismas. Ese espíritu, es importante para comprender la dinámica del *conocimiento* y su relación con una *teoría de la historia* desde la perspectiva del sociólogo norteamericano, es decir, desde la dinámica de las Instituciones. Así lo señala la socióloga española y profesora de la Universidad Complutense de Madrid, Margarita Barañano, experta en el tema, quien resalta la concepción Darwinista del pensamiento de Veblen en relación con el *aspecto cultural del ser humano* en el esquema teórico de éste controvertido en su tiempo e infravalorado economista:

“Con respecto a la primera [teoría de la historia], parece claro que Veblen, lejos de reducir la **curiosidad ociosa** a un atributo individual, vincula su despliegue con las condiciones sociales y **culturales** propias de cada fase histórica, (...) Su trayectoria se engloba, por tanto, en la vasta reconstrucción vebleniana del devenir humano, dentro de la cual distingue dos grandes etapas. De un lado, la **era salvaje original**, vagamente localizada en una prehistoria remota y vigente, asimismo, en la mayor parte de las comunidades «primitivas» contemporáneas de las que Veblen tuvo noticia a través de las primeras investigaciones antropológicas. De otro, toda la evolución posterior hasta la actualidad, dominada por una **omnipresente cultura depredadora**. **Fase esta última que, a su vez, en las sociedades occidentales evoluciona desde el oscuro barbarismo inicial hasta una era pecuniaria dentro de la cual germinan el maquinismo y el sistema capitalista.**”⁷¹

Significa que la *curiosidad ociosa*, es un “elemento” esencial en la *teoría de la historia*. En su esquema teórico, éste “elemento” permite encontrar un puente entre las condiciones sociales y culturales. Al respecto, en esto último Veblen trata de explicar el *devenir humano*, por medio de una idea de *Darwinismo Social*. Este ajuste de la *curiosidad ociosa* o propensión al conocimiento -más allá de la utilidad de aquello-, se presenta en la fase del *maquinismo y sistema capitalista*, como una omnipresente *cultura depredadora*. Significa que ésta *fase* se caracteriza por una *evolución* o “mejoramiento” de la *curiosidad ociosa* que permite distinguirla de la *era salvaje original*. Al menos así se logra notar en la cita anterior, con la cual se evidencia la importancia que adquiere el **individuo** en las condiciones socioculturales que permiten edificar su ambiciosa *teoría de la historia*, o planteado de otro modo, la importancia de reconocer un *ser cultural* en el *hombre* que permita controvertir la insipidez del HE planteado por la corriente Neoclásica que con tanto ahínco atacó Veblen en su tiempo: “(...) El grueso central de sus reflexiones al respecto permanece

⁷¹ BARAÑANO, Margarita. Presentación de Thorstein Veblen: un alegato a favor de la ciencia. *En*: Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS). Universidad Complutense de Madrid. No. 61. Primer trimestral, (1993); pp. 201-212. [Énfasis y subrayado no es del original].

en el terreno de su «revuelta» contra el *homo oeconomicus*, cuyos postulados y cuyo retrato convierte en el blanco permanente de sus más afilados dardos.”⁷²

Pero si el sociólogo estadounidense logra involucrar el *ser Cultural* en la discusión del HE, no se debe perder de vista otro aporte importante y posterior al de Veblen. El Psicoanálisis, pese a no ser referencia a la casi inexistente discusión sobre el *ser Cultural* en la «ciencia económica», su *estudio* resulta pertinente e importante para *abrir nuevos espacios* que logren alimentar el debate alrededor del eje de discusión planteado. De esta manera, se resalta el análisis del *Yo, el Ello y el Super-Yo*. Análisis necesario para aproximarse al *ser Cultural* en Freud. En esta perspectiva, siguiendo el análisis del influyente sociólogo francés Alain Touraine, quien en su libro *Crítica de la Modernidad*, va a argumentar la *muerte del yo* en la misma Modernidad. Según este planteamiento, a diferencia de Marx y Nietzsche, Freud mantiene en su análisis al sujeto, “ya que Marx desea el triunfo de la naturaleza y Nietzsche el de Dionisos.”⁷³ Pero, dejando de un lado la comparación con Marx y Nietzsche, ¿Por qué considera que Freud mantiene su análisis en el *hombre de subjetividades* -o Sujeto-?, y en especial, ¿qué relación tiene aquello con la discusión del *ser Cultural/Incultural* en la «ciencia económica» de fines de siglo XIX?

Es allí donde radica la importancia del Yo, el Ello y el Super-Yo. En primer lugar, se rescata que en el pensamiento de Freud el Yo es un límite entre el Super-yo y el Ello “Como ser fronterizo, el Yo quiere mediar entre el mundo y el Ello, hacer que el Ello obedezca al mundo, y -a través de sus propias acciones musculares- hacer que el mundo haga Justicia al deseo del Ello”⁷⁴. Básicamente, el Ello se refiere a las pasiones e instintos humanos, es decir, se trata de un instinto natural que busca satisfacer sus propios instintos: es la *parte animal del sujeto* reprimida ante la sociedad. En relación a esto, quien reprime es el Yo pues para poder establecer relaciones sociales donde no reine la discordia con los demás sujetos, el Yo debe controlar o reprimir al Ello. Asimismo, siendo el Yo la comunicación con el mundo exterior y el encargado de transformar el Ello, de controlar los instintos y pasiones, el Yo se encuentra a su vez reprimido por el *Super-Yo*. Este último es el mundo exterior que refleja el conjunto de normas y rigen al sujeto y tratando insistentemente de controlar el Yo⁷⁵. En específico, Freud -al referirse al Ello y al Yo- considera que,

“(…) el yo es una parte del ello modificada por la influencia del mundo exterior (...). El yo se esfuerza en transmitir a su vez al ello dicha influencia del mundo exterior, y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el ello, por

⁷² BARAÑANO, Margarita. Veblen y el Homo Oeconomicus. En: Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS). Universidad Complutense de Madrid. No. 61. Primer trimestral, (1993); p. 146.

⁷³ TOURAINE Alain. *Crítica de la Modernidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1994. p. 129. Se le recuerda al lector que esta tesis se contrapone al Individualismo de Marx, mencionado por Estanislao Zuleta (ver nota 67).

⁷⁴ FREUD, S. *Obras Completas*. Vol. XIX. *El Yo y el Ello*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortou Editores, 1990. p. 56.

⁷⁵ TOURAINE Alain. *Op. cit.*, pp. 120-125. No sobra decir que tanto el Ello, el Yo y el Super-Yo, se encuentran unidos por las condiciones biológicas, punto importante que no se profundiza en la apreciación de A. Touraine.

el principio de la realidad. (...) **El yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al ello, que contiene las pasiones.**⁷⁶

Pero, ¿qué relación tiene este análisis en el *ser Cultural / Incultural* implícito en el Homo Economicus? Ante esta pregunta insistente, entramos en un segundo momento de análisis. Entendida la relación entre el Ello y el Yo, es necesaria la entrada en escena del Super-Yo. Esta *entidad psíquica*, “guarda la representación de los valores y normas sociales, siendo su contenido esencialmente moral y orientado hacia la perfectibilidad”, de tal forma que, como el lector puede advertirlo, es precisamente en el Super-Yo y su relación con el mundo circundante que lo configura, donde se puede encontrar respuesta a la pregunta planteada. Viendo las cosas de esta manera, se requiere abrir un nuevo campo de análisis a través de su obra *El Malestar de la Cultura* (1930). Según se plantea allí, Freud considera que la finalidad de la Cultura es:

“(..) Un proceso al servicio del Eros, que quiere **reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad.** Por qué deba acontecer así, no lo sabemos: sería precisamente la obra del Eros. Esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo, no los mantendría cohesionados. **Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno.** Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este gobierno del universo. Y ahora yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos **la lucha entre el Eros y Muerte, pulsión de vida y destrucción,** tal como se consuma en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencia de la vida en general, y por eso **el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana (...)**”⁷⁷

Como se logra apreciar, la *Cultura* para Freud es un *conjunto de normas* que buscan reprimir el Ello. Se trata de un **proceso de domesticación**: la tendencia del proceso cultural arrolla al Ello. En relación a esto, significa que el Super-Yo como *entidad psíquica* busca castigar al Yo, y por ende, al Ello. El Super-Yo, es decir aquella especie de «entidad psíquica», contribuye a un *Malestar* de la Cultura: el sentimiento de culpabilidad. Dicho sentimiento, es el efecto de dos características de la *naturaleza humana*: la lucha entre Eros y Muerte, es decir, entre el amor y la (auto) destrucción. En definitiva, *la cultura trata de domesticar al ser humano: el yo y el ello.* Consecuencia de esto: una cultura que reprime y genera un *malestar* llamado sentimiento de Culpabilidad. Por consiguiente, siendo el proceso cultural un proceso de domesticación -diría Sabato-, el análisis del *ser Cultural* que estamos discutiendo queda ligado al Yo, el Ello y al Super-Yo propuesto por Freud. Pero lo que viene siendo aún más relevante: **el ser cultural viene a presentarse desde este enfoque, como un sujeto en proceso de domesticación permanente.** Dicho aporte del pensamiento de Freud realmente no ha sido tomado en serio por el pensamiento

⁷⁶ Ver en: SEONE J. Herbert Marcuse y la Crítica al Hombre de Freud (En el centenario de su nacimiento, 1998).

⁷⁷ FREUD, Sigmund. Obras Completas. Vol. XXI. El Malestar en la Cultura. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1994. pp. 117-118. [Énfasis y subrayado no es del original].

Neoclásico vigente y posiblemente, los seguidores de esta corriente económica, no van a tomar en serio esta propuesta sencillamente porque no se encuentra dentro de la lógica mercantil y fundamentalmente porque aborda una *dimensión humana* muy compleja: **el inconsciente del hombre de subjetividades -o Sujeto-**.

Pero si esta innovadora óptica de analizar al *ser humano* desde el psicoanálisis arroja herramientas que permiten adentrarse en la *naturaleza humana*, y en especial, aporta en la discusión del *ser Cultural / Incultural*, pues no menos fructífero es el aporte del sociólogo estadounidense Jhon B. Thompson. Según el planteamiento de este eminente académico del siglo XXI, la *naturaleza humana* descansa en un entramado tejido por las *Formas Simbólicas*. En un libro titulado en español *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (1994) expone cómo el *sujeto* se encuentra envuelto en un universo de símbolos: “Utilizaré el término «formas simbólicas» para referirme a un amplio campo de fenómenos significativos, desde acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte.”⁷⁸

Entendida la definición del sociólogo Thompson, la pregunta que salta a la vista es la siguiente: ¿qué relación tienen el estudio de las *Formas Simbólicas* en la discusión del *ser Cultural / Incultural* en el HE? Realmente, entendida la *cultura* desde este enfoque antropológico y sociológico, es decir, de la dinámica estructural del universo de símbolos, la respuesta anticipada que podemos dar es que existe una fuerte relación. No obstante, para comprender la justificación, tenemos que profundizar en este enfoque propuesto por el sociólogo Estadounidense.

Como se definió, las *Formas Simbólicas* son una especie de «construcciones mentales de objetos y acciones». Este tipo de *construcciones mentales*, envuelven al *sujeto* en tanto que él mismo produce y recibe las *Formas Simbólicas*. En esta escenario, el *sujeto* queda envuelto en un universo de símbolos: un universo donde el mismo *sujeto* es capaz de modificarlo pero a su vez, donde el mismo universo es capaz de transformarle. Asimismo, existe otro factor determinante que hace aún más complejo las diversas redes que revisten al *sujeto*; se trata del contexto socio-histórico en el que se relaciona el *sujeto* con los demás. Es por decir algo, el escenario donde adquiere dinamismo el universo de símbolos:

“Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales las obras de arte, son producidos o actuados siempre en **circunstancias sociohistóricas particulares**, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de **poder y autoridad**; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares, que aprovechan ciertos recursos para **dar sentido** a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta

⁷⁸ THOMPSON, John B. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México DF: División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco, 1998. p. 205. Aunque se advierte que el estudio del sociólogo Estadounidense, se concentra en los Medios de Comunicación como fundamental “medio” para expandir y alimentar la modernidad. Véase: THOMPSON, John B. *Los Media y la Modernidad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Iberica, S.A., 1998. pp. 25-68.

manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias.⁷⁹

En ese orden de ideas, se logra apreciar la importancia de las circunstancias socio-históricas particulares pues es allí donde se van a establecer las *Relaciones de Poder* como expresión de los *Fenómenos Culturales*. Significa que las *relaciones de poder*, permiten aproximarse a la dinámica de los *fenómenos culturales* como una disputa por controlar la producción y recepción de *Formas Simbólicas*. En últimas, se trata de darle *sentido* a dichos fenómenos y quien logre controlar relativamente el universo de símbolos, entonces puede influir en el *curso* de la vida diaria de los *sujetos*.

No obstante, para acercarnos a la comprensión de esta dinámica, es necesario involucrar el concepto de *Habitus* de Bourdieu⁸⁰. Se entiende por esto la posición en la estructura social que influye en la forma de sentir, obrar y pensar del *sujeto*. Se trata de la expectativa de vida del *sujeto*: la decisión que toma de acuerdo a su proyecto de vida, se encuentra en función de su visión de mundo. En efecto, el *habitus* es la interiorización de esta visión de mundo que se asume como *verdad* y que, en relación a Bourdieu, influye en la determinación de la manera de sentir, pensar y obrar: es el *habitus*, es decir, la cotidianidad de nuestra vida desde la óptica de las *relaciones de poder*.

En concordancia con lo anterior, significa que **el ser Cultural se encuentra en una relación de poder bajo un universo de símbolos y un *habitus* que lo determina pero que a su vez influye en la dinámica de dicho universo**. Pensada la naturaleza humana de esta manera, la comprensión del *ser cultural* adquiere una fuente de riqueza muy significativa en este enfoque sociológico que describe Thompson para intentar analizar la determinación de los medios de comunicación en la modernidad. En consecuencia, desde este ángulo sociológico y antropológico, las *Formas Simbólicas* se convierten en una herramienta potencialmente innovadora para abordar el análisis del HE, pues permite controvertir la idea implícita de un *ser Incultural*, es decir, de un *sujeto* ajeno a los procesos culturales o, para dejarlo claro en términos de Thompson, de un *sujeto* ajeno al universo simbólico, al *Habitus* y a las complejas relaciones de poder que se entretajan allí.

En síntesis, después de este breve recorrido por tres posiciones profundas e innovadoras de la concepción de *ser humano* y de su naturaleza, se resalta el vacío y casi inexistente concepción de un *ser Cultural* en el HE modelado en la cabeza del pensamiento Neoclásico. Según el desarrollo del presente texto, no sólo el *aspecto Cultural* es importante en el *ser humano*, sino que es determinante en la vida de los seres humanos: así se pudo observar en los aportes de Veblen, Freud y Thompson. Sin embargo, pese a tan evidente importancia de concebir un *ser Cultural*, resulta curioso que en la cabeza del pensamiento Neoclásico, no se hubiera tenido en cuenta semejante rasgo de la naturaleza humana. Quizá, si una persona como Ernesto

⁷⁹ THOMPSON, John B. Op. Cit. pp. 202-203. [Énfasis y subrayado no es del original].

⁸⁰ Para comprender el funcionamiento de la idea de Bourdieu, es decir, el **Poder Simbólico** que sujeta a los humanos, véase: THOMPSON John B. Los Media y la Modernidad, pp. 33-36.

Sabato se atreviese a debatir al HE, se percataría seguramente que **el hombre soñado por los modelos del pensamiento Neoclásico, tratan de hombres eternamente domesticados y estáticamente artificiales: un prototipo de hombre Incultural con semejantes rasgos simplemente no es un Hombre; es tan sólo una máquina.**

2.6 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS AHISTÓRICO POR NATURALEZA?: ALGUNOS APORTES DESDE ÓPTICAS “OLVIDADAS” EN NUESTRO TIEMPO.

“(..). No solamente el hombre es producto de la historia, sino que también la historia es producto del hombre.” (Erich Fromm)

Si es fundamental un *ser Cultural* también es imprescindible una visión diferente al *ser Ahistórico*. Como bien se señala en la cita, el *hombre* es constructor de su propio destino. Cuando el destino deseado se va construyendo y deja de *ser* futuro, cuando deja de *ser* abstracto para volverse concreto, entonces lo vivido se convierte en historia, en el complejo pasado que *fue* y ya no es. No obstante, como bien lo hace saber Erich Fromm, *el hombre es producto de la historia*: un pasado, una abstracción que en algún momento *fue* realidad concreta; ahora el pasado configura al *hombre* presente que construye futuros en un presente que deja de *Ser* para transformarse en pasado; es el juego donde el *hombre* queda *atrapado*.

En este «juego» el *hombre* ha quedado *encarcelado* y condenado hasta la muerte. Pero así no lo vio el influyente filósofo alemán Immanuel Kant. Él a cambio, tuvo una *visión optimista sobre la historia*. A diferencia del pensamiento de varios *futuros posibles*, Kant creía ciegamente en un destino: *el camino iluminado por la razón*. En un su libro *Filosofía de la Historia*, sostiene que la *Minoría de Edad* en la cual ha estado, según él, la historia de la humanidad antes de la Ilustración, es “la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”⁸¹ En efecto, para Kant la época de la Ilustración es un tránsito necesario del *sujeto* –o el “alma” del *hombre* diría Nietzsche criticando esa visión impregnada por el cristianismo- para alcanzar la *mayoría de edad*, o mejor, para lograr la *autonomía de su inteligencia*.

La anterior perspectiva, por lo demás *optimista* y en ascenso hacia un *destino* marcado por la *bondad de la razón*, es un deseo fervoroso que el «sujeto» en su *aspecto histórico* pero también filosófico, logrará encaminarse según el *optimismo* de Kant. Este pensamiento es importante colocarlo de relieve como referente del análisis de Marx respecto a la dinámica de la historia. Sin embargo, como aquí no se trata de exponer las distintas teorías de la historia, sino que más bien tenemos como objetivo una aproximación a determinados enfoques sobre el ser *Histórico / Ahistórico* en el

⁸¹ KANT Emmanuel. *Filosofía de la Historia ¿Qué es la Ilustración?* Mexico: Ediciones FCE., 1978. pp. 25-38. Asimismo, el lector puede consultar un texto que analiza la postura de Kant, escrito por Michel Foucault, donde critica el texto (considerándolo un “texto fetiche”) a la luz de dos ideas: la **ilustración** y la **revolución**. Véase: FOUCAULT, M. ¿Qué es la Ilustración? Tomado de Magazine Littéraire, N° 207 de mayo de 1984. [Traducción de Luis Alfonso Palau y Jorge Alberto Naranjo].

HE, entonces se busca retratar el *sujeto histórico*⁸² a través de tres aportes a la discusión: primero, el aporte de Marx; segundo, el de Veblen; y por último, la óptica de Erich Fromm desde la Psicología social.

En primera instancia, no sobra decir que Marx falleció sin completar una *teoría de la historia* que centraría su atención en el *Materialismo Histórico*. Sin embargo, por fortuna para el objetivo aquí planteado, nuestro interés recae en el *ser Histórico* en Marx y no en la descripción de su teoría inconclusa. Pero aún así, haciendo esta salvedad, se debe realizar una más en lo que respecta al *sujeto histórico*. En lo que sigue del análisis, realmente nos referimos al *ser Histórico* como una *característica de la naturaleza humana: la historia está contenida en el hombre y éste contiene a la historia*. Por consiguiente, la idea de un «ser Histórico», es tan sólo una aproximación a una característica del *hombre*: su *pasado*. De manera que en esta línea de análisis, trataremos de aproximarnos a la concepción del *ser Histórico* a partir de la importancia del *hombre* en el pensamiento de Marx. En el prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* escribe lo siguiente:

“El modo de producción en la **vida material** determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. **No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia [su ser], sino que, por el contrario, su existencia [ser] social determina su conciencia.**”⁸³

Nótese que la *vida material* es la clave para lograr nuestro objetivo. Resulta fundamental porque por medio de aquello, se logra entender que es justamente allí, en ese terreno, en donde se efectúa el *modo de producción*. Esto último en Marx se expresa en *relación de clases* y se desarrolla en el ámbito económico, es decir, en las relaciones de producción existentes. Dicho de otra forma: el sistema capitalista, basado en el modo de producción capitalista que se efectúa sobre *la explotación del proletariado*, se expresa en la esfera de la producción, y por ende, en el ámbito económico. Siendo esto determinante de la *superestructura teórica en Marx*, significa que el *ser Histórico* en su pensamiento, adquiere relevancia cuando pasa de un análisis estático a uno dinámico del *modo de producción* – o de explotación del proletariado-. De allí se deriva la apreciación del economista estadounidense y eminente marxista Paul Sweezy, cuando considera la *fuerza* de la cual puede beber un *sujeto de cambio social*, y por desenlace de ideas, el *ser Histórico* como aspecto dinámico:

⁸² Aunque realmente deberíamos llamarlo *sujeto de historia* en lugar de *sujeto histórico*. Esta distinción sugerente se hace en base al filósofo cubano Héctor Manuel Pupo Sintra, quien hace la aclaración pertinente, tomando la siguiente cita de Mijail Shitikov: “El significado más compartido del término sujeto de la historia es el que lo define como **aquel** que hace la historia, el portador de aquella actividad que conduce a cambios en la vida de la sociedad, a su transformación y desarrollo.” Véase: PUPO, Héctor M. Conferencia Internacional La obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI. [Sin fecha de publicación].

⁸³ MARX, K. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Moscú, URSS: Editorial Progreso, 1989. p. 7. Para ampliar la misma idea de Marx sobre la conciencia, véase: FROMM, E. *Marx y su concepto de Hombre*. México DF: FCE, 1987. p. 31. Por eso, en relación con la idea sobre la «conciencia» Erich Fromm va a decir lo siguiente: “(...) El hombre varía en el curso de la historia; se desarrolla; se transforma, es el producto de la historia; como hace la historia, es su propio producto.” véase en FROMM, E. Op. Cit., p.37. [Énfasis y subrayado no es del original].

La clave del cambio social se encuentra en los movimientos del modo de producción Marx se dedicó efectivamente a un estudio completo de la economía política, desde el punto de vista de las leyes que rigen los cambios en el modo de producción⁸⁴

En este sentido, el *ser Histórico* en Marx se halla en los movimientos del modo de producción, es decir, en la relación de clases que se derivan de allí pues, la lucha entre éstas, son las que pueden darle *movimiento* a la sociedad. No en vano el objetivo de Marx consiste en «poner al desnudo la ley económica del movimiento de la sociedad moderna»⁸⁵. En otras palabras, la clave se encuentra en el ámbito económico pues allí está la *ley* que le inyecta *movimiento* a la sociedad moderna. Es ahí donde el *ser Histórico* adquiere forma pues se va a manifestar en la relación de clases. Por tanto, esto significa que el *ser Histórico* en Marx es la conciencia de *clase* que se adquiere gracias a la lucha intestinal en el sistema capitalista: la memoria, la conciencia sobre el pasado, le permite al *hombre* no olvidar su papel en el movimiento de la sociedad; no olvidar su historia.

De esa manera, el *Sujeto Histórico* sería una expresión de la clase social a la cual representa. No obstante, como ya se aclaró, a diferencia de éste, el *ser Histórico* no es el “representativo” de una clase social, sino más bien una característica de la *naturaleza humana*: la capacidad de no “enterrar” el pasado; el *ser Histórico*, tiene como principal característica, el no olvidar la historia de acuerdo a su condición de clase. Así las cosas, la fuente de conocimiento que ofrece el pensamiento de Marx coloca en cuerda floja el supuesto implícito del HE: su condición *Ahistórica*.

Pero si el enfoque de Marx resulta gratificante para un análisis más sesudo sobre la *naturaleza humana* en el sistema capitalista, pues el edificio teórico de Veblen es otro aporte significativo en la Teoría Económica porque controvierte el imaginario de *ser Ahistórico* en el pensamiento Neoclásico. Una cita del artículo *Veblen y el Homo Oeconomicus* de la profesora Margarita Baraño, nos da una idea en esta dirección:

“Un tema recurrente en su obra es la afirmación del carácter ciego e impersonal de la secuencia acumulativa en que, a su entender, consiste la historia. Una historia que Veblen concibe declaradamente como un **proceso evolutivo abierto** del que **ni se conocería el final ni cabría tratar de adivinarlo** recurriendo a la necesidad histórica o a una reconstrucción «conjetural» elaborada a la luz de una ficticia noción de normalidad o de **ley natural**. Error en el que, por cierto, él mismo evitó a toda costa incurrir, negándose a ofrecer una lectura cerrada del **futuro**, y recordando, por el contrario, que éste podía verse protagonizado por muy distintas situaciones, dependiendo de que triunfaran las **instituciones «imbéciles»** o de que primara la **voluntad constructiva de adaptación pacífica al entorno**.”⁸⁶

De acuerdo con lo anterior, se destaca el carácter de la historia en Veblen: **un proceso evolutivo abierto**. Siendo de esta forma, el *movimiento de la historia* se

⁸⁴ SWEEZY P. Teoría del Desarrollo Capitalista. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 25. Ver también en: ZULETA E. *Ensayos sobre Marx*. Medellín, Colombia: Editorial Percepción. 1987, pp. 54-64. [Énfasis no es del original].

⁸⁵ MARX, K. El Capital. Tomo I. México DF: FCE, 1986. Prólogo a la primera edición (Londres, 25 de julio 1867).

⁸⁶ BARAÑANO, Margarita. Veblen y el Homo Oeconomicus. Op. cit., pp. 162-163.

halla en el estudio de las *instituciones*. Aunque, claro está, el futuro es incierto porque la misma dinámica no permite que se conozca el final ni tampoco cabe la posibilidad de adivinarlo. Solamente es posible ver hacia el pasado y estudiarlo desde la óptica de las Instituciones. En este sentido, lo único seguro, de acuerdo al *movimiento* de la sociedad desde una perspectiva histórica, es que el futuro se configura de acuerdo a la lucha entre las *instituciones* «imbéciles» y la *voluntad constructiva de adaptación pacífica al entorno*.

Lo anterior nos ayuda a detectar *algo* fundamental en la tarea de hallar el *ser Histórico* en Veblen: *la lucha entre las instituciones* sumergen al *hombre*, pero a su vez éste es potencial transformador en (y de) éstas. Significa que el *ser Histórico* se encuentra en esta lucha que configura el futuro. Luego, siendo la *naturaleza humana* el más acérrimo interés de Veblen, también el punto de lanza de este enfoque teórico nos permite aproximarnos a un *ser Histórico* en el pensamiento del sociólogo estadounidense; pues el considerar los *hábitos* e interiorización de las reglas de una sociedad a través del *reflejo de las instituciones en el hombre*, logra colocar de relieve aquello como parte fundamental en el cambio social, es decir, en la dinámica de la historia impulsada por las mismas Instituciones. En consecuencia, la concepción de *hombre* en Veblen incluye el *ser Histórico*: esto sucede porque es el reflejo de las instituciones que son, a su vez, constituidas y/o modificadas, sobre todo, por el mismo *hombre constituido* por el movimiento de la historia según el enfoque Vebleniano: simplemente el pasado que deja huella en el presente del *hombre*, es la huella del *ser Histórico*.

Asimismo existe un tercer enfoque, además de los aportes de Marx y Veblen, sobre el *ser Histórico*. La óptica a la cual nos referimos es el valioso y novedoso aporte de la Psicología Social de Fromm. Según esta perspectiva de análisis, la *entidad psicológica* en el *hombre* hace la historia. Las *emociones humanas*, sus diversos conflictos que constituyen al *hombre*, son determinantes en el *movimiento* de la sociedad desde una perspectiva histórica que según Fromm es “objeto” de estudio de la Psicología Social:

“Su tarea no es solamente la de mostrar **cómo cambian y se desarrollan pasiones, deseos y angustias**, en tanto constituyeron *resultados* del proceso social, sino también **cómo las energías humanas, así modeladas en formas específicas, se tornan a su vez fuerzas productivas que forjan el proceso social.**”⁸⁷

Desde el ángulo de la Psicología Social, el *ser Histórico* se encuentra en el estudio de las *fuerzas productivas*. De forma similar al pensamiento de Marx, las energías humanas del *hombre concreto* son un aspecto determinante en el proceso social. En tanto como proceso, esto significa que el *movimiento* de la sociedad se encuentra en el análisis de las fuerzas productivas. Es decir, Erich Fromm también considera importante la condición material del *hombre* para lograr comprender el movimiento de la sociedad que, desde el enfoque de la Psicología social, involucra además el interés por comprender el cómo cambian y se desarrollan *pasiones, deseos y angustias*.

⁸⁷ FROMM E. El Miedo a la Libertad. Op. cit., p.16. [Énfasis y subrayado no es del original].

Visto de esta forma, el *ser Histórico* aparece implícito en esto último porque el *hombre* se configura gracias a los susodichos aspectos psicológicos: en el pensamiento de Fromm, el *hombre del presente* tiene huellas del pasado; pasado que se manifiesta en aspectos psicológicos del *hombre presente*. En efecto, el pensamiento de Fromm permite abrir un campo de estudio fértil para comprender desde los aspectos psicológicos el *ser Histórico*: o de manera inversa, permite que el *ser Histórico* entendido como un *cúmulo de emociones humanas* arroje la posibilidad de aportar al estudio de la Psicología Social.

En síntesis, después de este breve pero fructífero recorrido por los enfoques de Marx, Veblen y Fromm, se abre la posibilidad de aproximarnos al *ser Histórico* en la *naturaleza humana*. Asimismo, para lamento de la endeble Teoría Económica que considera un *ser Ahistórico* en el supuesto del HE, la sensación de inconformidad no se puede esconder. Por consiguiente, no se puede huir de las palabras de Fromm, cuando habla del *hombre* como resultado de la historia, pero también de la *historia* como resultado del *hombre*. En tal perspectiva, **pensarse al hombre en el amplio sentido de la palabra, necesariamente involucra al ser Histórico que se margina de los estudios o concepciones del pensamiento Neoclásico. De manera que el sabor de inconformidad aumenta más si, por ejemplo, el concepto de Tiempo aparece como condición necesaria en el sentido de la vida y de la muerte en el hombre presente. Dicho de otra forma: el ser Histórico que nos configura e invita a pensarnos en el estar-ahí⁸⁸, es un enigma que los economistas suelen pasar por alto en su afán por ejecutar, por calcular y encontrar una supuesta racionalidad en el comportamiento humano.**

2.7 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS CALCULADOR Y HEDONISTA POR NATURALEZA?: EL ENSUEÑO DEL BIENESTAR Y EL INÚTIL JUGADOR QUE NO CALCULA PLACERES NI DOLORES.

(..) ¿Inútil, dice? Pero el placer es siempre útil, y un poder absoluto, sin límites, aunque sea sobre una mosca, es también una especie de goce. El hombre es déspota por naturaleza: le gusta hacer sufrir. A usted le gusta esto por encima de todo.” (Fedor Dostoievsky)

Pareciere que las palabras del escritor ruso retumbaran en los oídos aparentemente sordos del pensamiento Neoclásico. Puede ser que al lector le parezca extraña semejante idea, pero quizá dejaría de pensarse en su extrañeza, si tuviere en cuenta

⁸⁸ HEIDEGGER Martín. El Concepto de Tiempo, Conferencia pronunciada ante la sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924. Madrid, España: Editorial Trotta S.A. Trata el autor de reflexionar sobre el Estar-ahí, sobre el Tiempo, sobre la vida misma. En este sentido y de acuerdo a esta idea, Lo que sugiero es un Estar-ahora como una forma de despertar, de preguntar y reconocer la existencia de nuestra vida, como única e irreplicable: un ¡Estar-ahora! Significaría un hombre conciente del potencial de cambio social, de un *sujeto de la historia* transformador (Ver *supra* nota 83).

que el *ser humano* tiende más al caos, a la irracionalidad, y a un conjunto de comportamientos que muy poco tienen de *racional*. En este sentido, Dostoievsky no es nada más que un pensador atrevido que trata de evidenciar, a través de su literatura, la profunda crisis y el incómodo y fatal *proyecto de la Razón*. Razón que al basarse en una *relación instrumental* con el mundo, coloca entre dicho el *sentido* del comportamiento calculador. Aquí entonces entra en juego el *Jugador* (1866) del escritor ruso; un *hombre* que le apuesta al azar del mundo; un placer producto del *juego* que la vida hace girar como una ruleta rusa.

En este contexto, didáctico y oportuno que ofrece la literatura del reconocido maestro de las letras del siglo XIX, podemos acercarnos al hombre calculador concebido por el pensamiento Neoclásico. En esta perspectiva, presentamos tres argumentos que controvierten el supuesto: en primer lugar, hablaremos del furioso y tácito ataque de Veblen; seguidamente, a través de Huxley nos introduciremos en una concepción de Felicidad bastante peculiar para el pensamiento de occidente; y por último, vamos a tener la oportunidad de conocer un aporte de E. Fromm en la dirección propuesta en esta sección.

Así como Dostoievsky logra colocar en evidencia el gusto (placer) de hacer sufrir, también Veblen se percató del reducido, abstracto y absurdo supuesto de un *hombre* calculador en el HE. Para Veblen, simplemente la idea de un hombre Hedonista, Utilitarista y por lo demás *Benthamita*, es la base de la “Economía recibida” -hoy conocida como Neoclásica- a la que tanto atacó el sociólogo Estadounidense en su tiempo. No es raro que en su artículo titulado *La Economía del profesor Clark* (1908)^{*}, diga que “(...) el cálculo hedonístico es el pilar de la verdad absoluta que se busca” y además considera su construcción teórica como un *refinamiento mecánico*⁸⁹: una mecánica del cálculo del placer y el dolor.

Pero sin duda, en un célebre artículo titulado *¿Why is Economics Not an Evolutionary Science?* (1898), es donde se logra ver claramente su mordaz crítica. Más aún: se logra evidenciar allí la inconsistencia de la *Economía recibida* que, a juicio de Veblen, coloca en su base una «naturaleza humana pasiva y sustancialmente inerte e inmutable». En ese sentido se cita *in extenso* para no dejar ambigüedad:

“«En todas las formulaciones recibidas de la teoría económica, ya sea a manos de los economistas ingleses o en las de los economistas del Continente, el material humano del que se ocupa la investigación se concibe en términos **hedonistas**; es decir, en términos de una determinada **naturaleza humana pasiva y sustancialmente inerte e inmutable**, las preconcepciones psicológicas y antropológicas de los economistas han sido aquellas que fueron aceptadas por las ciencias psicológicas y sociales hace ya algunas generaciones. **La concepción hedonista del hombre es la de un calculador fulgurante de placeres y de penas, que oscila como un glóbulo homogéneo de deseo y de felicidad bajo el impulso de los estímulos que le rozan la superficie, pero que le dejan intacto.** No tiene antecedente ni consecuente. Es un **dato humano aislado**, definitivo, en equilibrio estable, excepto por los golpes de las fuerzas que le

^{*} Título original “Profesor Clark’s economics”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 22, 1908, pp. 147-195. Reproducido en *The Place of Science in Modern Civilization*, 1919, reimpresión de 1961, Russell & Russell, pp. 180-230.

⁸⁹ VEBLEN T. La Economía del profesor Clark. edición electrónica de 2004. Disponible en Internet texto completo: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/veblen/index.htm> (05/27/2007).

desplazan en una u otra dirección. Auto-suspendido en un espacio elemental, gira simétricamente en torno a su propio eje espiritual hasta que el paralelogramo de fuerzas se abate sobre él, momento en que sigue la línea resultante. Cuando se agota el impacto, vuelve al reposo, como un **glóbulo de deseo autosuficiente**, como antes.»⁹⁰

Bien puede notarse que Veblen lanza su aguda crítica sobre la idea «hedonista» del *hombre*. Esta *idea* se convierte en el centro de ataque del pensamiento del sociólogo estadounidense. La idea de «un calculador fulgurante de placeres y de penas», es para Veblen un reduccionismo y trastornado supuesto de la *mecánica de la felicidad* o, para colocarlo en sus mismos términos, es la idea de «un glóbulo homogéneo de deseo y felicidad». De esta forma, la idea de «felicidad» como *fin* se mantiene en Veblen pues, según éste, los estímulos son el vehículo o *medio* para alcanzarla. No obstante, es claro para él que, en esencia, un pensamiento basado en un *hombre hedonista*, no logra escudriñar o profundizar en la *naturaleza humana* porque no atraviesa la superficie que reviste al HE. En efecto, el padre del institucionalismo va a considerar que, de esta manera, el *hombre* se transforma en un simple *dato aislado*: un *átomo* que sólo funciona gracias a sus estímulos tendientes al placer pero también al cálculo del dolor: **un individuo**.

Dicho sea de paso, para Veblen, la idea de un «glóbulo de deseo autosuficiente» se asemeja al movimiento de un resorte. Se trata de un *hombre* mecánico en el que sólo se evidencia el deseo; se trata, como bien lo señala, de un estado de equilibrio que, si se colocara como ejemplo explicativo, es similar a un resorte que después de presionado, logra regresar a su estado inicial, es decir, a su estado de equilibrio. Entonces, lo que él quiere hacer notar, explicar y dejar al descubierto es la artificiosa idea de un «hombre hedonista por naturaleza»; asimismo, trata de dejar claro que, siendo esto una forma muy peculiar de concebir al *hombre*, el pensamiento que se erige a partir de esta concepción de la *Economía Recibida*, no puede dejar como resultado otra cosa que una taxonomía: “Los postulados hedonísticos en que se basa esta línea de teoría económica tienen alcance y carácter estáticos y su desarrollo no produce otra cosa que teoría estática (taxonomía).”⁹¹

En palabras más concretas, significa que una concepción *hedonista del hombre*, permite edificar una teoría *estática*. Es decir, si se trata de un *hombre* en la que su naturaleza está basada únicamente en el *cálculo del placer y el dolor*, entonces nos enfrentamos a una especie de *máquina* que está *programada* para esta actividad; en efecto, si aquello fuese cierto, significaría que el *hombre* únicamente encontraría *sentido a su vida* bajo la lógica del balance entre la cantidad de dolor y placer que le puede proporcionar el mundo circundante. En esta lógica no habrían cambios: todo sería igual y monótono. Por ende, el comportamiento humano sería estático; luego, pensado al *hombre* como una taxonomía, entonces significaría que la economía construida bajo este supuesto tendría un carácter netamente *Estático*.

⁹⁰ BARAÑANO, Margarita. Veblen y el Homo Oeconomicus. Op. cit., p. 153. Esta cita corresponde al Texto de Veblen *¿Why is Economics Not an Evolutionary Science? (1898)* [Traducción de la socióloga Baraño. La cita en el artículo está en letra cursiva, énfasis y subrayado no es del original].

⁹¹ Véase VEBLEN T. La Economía del profesor Clark.

Pero si la idea de un «hombre estático» basado especialmente en la concepción *hedonista, utilitaria y en general Benthamita* -diría Veblen-, nos puede parecer profunda porque logra rebatir la superficialidad de un HE que sólo suma y resta dolores y placeres, pues no se debe desdeñar o desechar algo implícito en la idea de «Felicidad» que tangencialmente menciona Veblen en el texto citado. Recordemos, por lo demás, que dicha *idea* se considera un *fin* en el pensamiento de Veblen. Pues bien, en esta perspectiva, las palabras de Bertrand Russell adquieren un significado bastante llamativo, cuando deja la *duda* si la *felicidad* puede ser una creación artificial de nuestra época y no un estado natural; al respecto dice lo siguiente: “«los animales son **felices** siempre que tienen salud y comida suficiente. Parece a que a los seres humanos les debiera ocurrir lo propio; pero **en el mundo moderno no es así**, por lo menos en la mayor parte de los casos».”⁹² Luego la *felicidad* en el mundo moderno es para Russell una *creación humana: no es un estado natural*.

Frente a la anterior aseveración, la complejidad del estudio aumenta. Ahora entramos en un nivel de análisis en el que se profundiza las *subjetividades humanas*. Empezamos a esta altura, a notar *cómo* poco a poco nos adentramos en la *idea* fundamental de la concepción hedonista del pensamiento neoclásico: *La Felicidad*. En consecuencia, es aquí donde recobra un interés desmesurado la obra del escritor inglés A. Huxley, *Un Mundo Feliz* (1932). Interés que nos permite acercarnos a una concepción de *felicidad* diferente al supuesto por los Neoclásicos e incluso, diverso también al pensamiento de Veblen. Según el planteamiento de Huxley, en el prólogo de la susodicha obra, trata de decir que es posible hallar un *alto utilitarismo*. En otras palabras, los hombres piensan en función de una *máxima felicidad del hombre último* pues, como posible solución en una época donde domina el hedonismo, se requiere de cambios profundos:

“Y la filosofía de la vida que prevalecería sería una especie de **Alto Utilitarismo**, en el cual el principio de la **Máxima Felicidad** sería supeditado al principio del Fin último, de modo que la primera pregunta a formular y contestar en toda contingencia de la vida sería: **¿Hasta qué punto este pensamiento o esta acción contribuye o se interfiere con el logro, por mi parte y por parte del mayor número posible de otros Individuos, del Fin último del hombre?**”⁹³

Entendida la *máxima felicidad* supeditada al principio del *fin último*, entonces adquiere un especial cuidado el término *Felicidad*. Importancia que se corrobora porque ya no se trata de una *felicidad* en términos *materiales*, sino de una *felicidad*, si así se le puede llamar, en términos *espirituales*. En este campo de análisis, adquiere especial atención la relación entre *felicidad* y *religión*. En este contexto, resultan relevantes las diversas concepciones sobre *felicidad* desde la perspectiva de algunas religiones orientales. Nótese el caso de la idea de «nirvana» en la que la *felicidad* se logra en la medida en que se hace una introspección espiritual profunda. En esta experiencia, es notorio que el campo *hedonista* propuesto por los Neoclásicos, no puede explicar ésta concepción de *felicidad*.

⁹² RUSSELL B. La conquista de la felicidad. Madrid, España: Calpe, 1964. p.11. Citado en NAREDO José M. La Economía en Evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid, España: Siglo veintiuno de España Editores, 2003. p. 49.

⁹³ HUXLEY, A. Un mundo Feliz. Barcelona, España: Debolsillo [colección contemporánea], 2003. Prólogo. [Énfasis y subrayado no es del original].

En otras palabras, retomando a Huxley, el *fin último del hombre* queda en el aire cargado de cierto optimismo sobre la naturaleza humana. No obstante, ese *alto utilitarismo* realmente termina sometiendo al *hombre*. En el desarrollo de la obra, se puede ver cómo todas las *personas* desean satisfacer sus necesidades -“creadas” en algunos casos-, por medio de la *sumisión* a un gran Estado que se expresa en la sociedad industrial que termina eliminando cualquier expresión religiosa de la concepción de *Felicidad*. Entonces es aquí donde aumenta una vez más el análisis sobre la *Felicidad* y su relación directa con el *hedonismo* y por ende, con la concepción de *hombre* como *Calculador de placeres y dolores*. Decimos que adquiere importancia porque abre la posibilidad de familiarizarse con el término «Sadomasoquista» propuesto por E. Fromm.

“Dado que el término, “**sadomasoquista**” se halla asociado con la noción de perversión y de neurosis, emplearé la expresión **carácter autoritario** para referirme al tipo de carácter de que se está hablando, y ello de especial manera cuando se trate de individuos normales. Esta terminología se justifica, por cuanto la persona sadomasoquista **se caracteriza siempre por su peculiar actitud hacia la autoridad. La admira y tiende a someterse a ella, pero al mismo tiempo desea ser ella misma una autoridad y poder someter a los demás.**”⁹⁴

Recordemos que la idea de «carácter autoritario» se utiliza para referenciar la manera por la cual se acepta semejante término. Según en los análisis de Fromm, el *fascismo* y el *nazismo* son ideologías en sí, que hacen, en algunos casos, que en el *hombre* se transforme una especie de *precondición* o disposición a aceptar ideologías de ese tipo. Significa, en palabra más sencillas que el *carácter sadomasoquista* ofrece una visión diferente sobre la *Felicidad* en la cual la suma y resta del placer y el dolor, no es esencial.

Por consiguiente, el *sadomasoquismo* se asemeja a los *seguidores* del *fascismo* y el *nazismo* en tanto que creyeron encontrar la *felicidad* en semejante *ideologías*. Esta apreciación acerca del *sadomasoquismo* se asocia con la idea de «carácter autoritario» porque nos permite hallar una especie de «idolatría» por parte de quienes se descretaban con el *fascismo* y el *nazismo*. Por tanto, la idea de «sadomasoquismo» dentro de la estructura de estudio de E. Fromm, es una **relación de poder**: se encuentra quien es sometido y quien somete. Tal *relación de poder* permite debatir de fondo la idea de una «naturaleza hedonista» en el *hombre* porque involucra al sadomasoquismo como un *goce o placer* que experimenta un *hombre* en términos de las *relaciones de poder* existentes; dicho placer, para infortuna del HE, implica una concepción de *felicidad* diferente a la netamente material: el sadomasoquista trata de alcanzar en lo posible los principios de la ideología a la cual se somete (por ejemplo el fascismo, el nazismo, etc.).

⁹⁴ FROMM E. Op. cit., p.197. [Énfasis y subrayado no es del original].

En conclusión, como bien lo hemos apreciado en estos tres puntos diversos, la *Felicidad* es una pieza clave que permite controvertir la idea de un «hombre hedonista» como *naturaleza humana*. Así lo vimos en los enfoques de Veblen, Huxley y Fromm. Cada uno, bajo su propia concepción de *Felicidad*, contribuye al *debate sobre el supuesto de un hombre calculador de placer y dolor: un hombre hedonista*. En efecto, como bien se mencionó en la cita introductoria de Dostoievsky, **quizá una apreciación del hombre basada en la *irracionalidad* producto de su *inestabilidad emocional* y en su caótica idea de «Felicidad», nos podría arrojar mejores y quizá mayores herramientas de análisis que nos permita adentrarnos en la psicología humana: análisis pertinente que rompe con el hedonismo del HE. No obstante, como bien se señaló en un principio, el escritor ruso nos recuerda la *crisis de la razón humana* y el laberinto en el que nos encontramos *jugando*: en esta medida, el juego de la ‘ruleta rusa’ está a disposición de nuestra *irracionalidad* y la *incertidumbre* deja al desnudo cualquier intento de cálculo, cualquier intento de medir la *Felicidad*.**

3. OTRAS DISCUSIONES SOBRE EL *SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS*: DOS APORTES *IRRACIONALES* Y COMENTARIO FINAL DESDE EL HOMBRE MULTIDIMENSIONAL

“No. No aceptes lo habitual como cosa natural. Porque en tiempos de desorden, de confusión organizada, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar.” (Bertolt Brecht)

Después del recorrido por los siete supuestos necesarios que le conceden existencia teórica al *Homo Economicus*, después de las discusiones de cada uno de ellos, de intentar aproximarnos a las preguntas planteadas, entonces pasamos a una última parte del análisis de éste extraño *hombre* imaginado por los neoclásicos en específico, que incluso se mantiene en su líneas gruesas, dibujado en el sofisticado cerebro de algunos de los economistas modernos de nuestro tiempo. Por tanto, en este último capítulo, se tratará de abordar otros aspectos o supuestos implícitos en el *humanoide* que, de una u otra forma, se requieren para reducir al *ser humano* a meras actividades programadas de satisfacción de necesidades; todo esto con el fin de demostrar la consistencia de la llamada “ciencia económica” y de hacerla útil al funcionamiento del sistema económico vigente.

Los dos supuestos que se presentan en este capítulo son: 1) ser individuo funcional; 2) ser inanimado. El primero tiene que ver con la dimensión del hombre como individuo conexo. El segundo, se refiere a la dimensión del hombre como especie humana. Los dos supuestos se discuten a la luz de las susodichas dimensiones, aunque en este análisis no se defina ni integre explícitamente cada una de esas dimensiones del *hombre*. Sin embargo, eso se omite en cada de las dos discusiones porque lo que se quiere hacer es intentar comprender la discusión en términos del *Homo Economicus*.

En palabras más específicas: la discusión de cada uno de los dos supuestos, se hace manteniendo las relaciones correspondientes; la primera, bajo la relación Individuo / Sociedad; y la segunda, Especie / Naturaleza. No obstante, como después se observará, dichas relaciones son insuficientes si se desea abordar al *ser humano* en su esplendor pues, realmente, se necesita asumirlo como *hombre de múltiples dimensiones*, de múltiples realidades. Por eso, en el siguiente apartado, el nivel de análisis se hace más **complejo**⁹⁵. Esto significa que se pasa respectivamente a las siguientes relaciones: primera, Individuo conexo / Sociedad; y segunda, Especie Humana / Ecosistema. Las dos relaciones hacen parte de la dicotomía de dos dimensiones a presentar: primera dimensión, el hombre como individuo conexo; y la segunda dimensión, el hombre como especie humana. Asimismo se aclara que existe una tercera dimensión: el hombre como sujeto.

⁹⁵ LÓPEZ, H. El mito de la Modernidad. Bogotá, Colombia: Ediciones Horfe, 1997. pp. 170-180. Se recomienda la lectura sobre el *Desorden* y el papel prioritario de la incertidumbre así como también se involucran concepciones claves del pensamiento complejo de Edgar Morín que más adelante tocaremos tangencialmente.

Posteriormente de haber presentado las tres dimensiones -además de una cuarta dimensión: el tiempo-, se prosigue a un *comentario final* sobre el *ser racional* del Homo Economicus. Dicho de otra forma, después de abordar el camino tortuoso, llegamos finalmente a la cima de la montaña que desde el primer capítulo nos trazamos como objetivo: incursionar por las cavernas del pensamiento moderno, en este caso, adentrarnos en el ser racional del homo economicus, en el pensamiento de ese extraño *humanoide*. En este sentido, y siguiendo con la metodología del capítulo anterior, los dos siguientes apartados se caracterizan por la formulación inicial de una pregunta que interroga al supuesto: esto con el fin de aproximarnos a la discusión, a un dibujo del homo economicus que, en lo posible, los siguientes dos apartados intentan controvertir: el imaginario de *hombre* modelado por los economistas modernos.

3.1 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS INDIVIDUO FUNCIONAL POR NATURALEZA?: SOBRE EL RETRATO FANTIOSO DE UN “DATO” QUE QUERÍA SER *HOMBRE*.

“(…) los pobres artistas, tenemos que aparecer en sociedad de cuando en cuando para recordar al público que no somos salvajes. Vestidos de etiqueta y con corbata blanca, como una vez me dijiste, cualquiera, hasta un corredor de Bolsa, puede ganarse reputación de civilizado.”(Oscar Wilde)

El análisis convencional suele anular al *hombre* mismo. Cuando se analiza al *hombre* desde la relación individuo-sociedad, realmente se está omitiendo al *hombre con sus múltiples realidades*. El caso del pensamiento neoclásico es aún más dramático. El Homo Economicus como supuesto reduce aún más el análisis. Es decir, deja de lado las múltiples realidades humanas en aras de analizar una característica: la maximización de utilidades. En esa dirección de análisis, se pasa de la relación Individuo-sociedad y se abre paso a la relación Individuo funcional-mundo económico. De esta manera, no es sorpresa la recomendación de Cobbs y Daly cuando advierten la necesaria tarea de involucrar un ser social en el Homo Economicus:

“Creemos que los seres humanos son fundamentalmente sociales y que la economía debería fundarse en el reconocimiento de esta realidad. Recomendamos que se revise la economía sobre la base de un nuevo concepto del Homo Economicus como un miembro de la comunidad.”⁹⁶

Para ellos es de vital importancia esta característica, pues de esta forma los seres humanos pueden abrir la posibilidad de compartir experiencias en sociedad, es decir, de vivir en comunidad. Entonces lo que desean los autores es pasar del individualismo a un comunitarismo en el Homo Economicus. Dicha sugerencia, requiere romper la tradicional visión del HE, pues sólo de esa manera los economistas lograrán romper

⁹⁶ DALY Herman, COBB Jhon. Para el Bien Común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible. México DF: FCE, 1993. p. 153.

con el paradigma asocial. Por tanto, esta sugerencia apunta a reconocer que, como humanos, no sólo somos capaces de adquirir individualidad en la sociedad sino también comunitarismo.

Una inquietud similar se presenta con respecto a la tarea de romper con el supuesto *individuo pasivo y/o consumidor* que muchos economistas modelan en sus cabezas. Suele representarse a un hombre-consumidor que simplemente recibe información y obedece. No obstante así como esto es posible, también es cierto que se debe reconocer un comportamiento activo frente a la información alienante. En otras palabras, el *hombre* también duda y actúa e intenta liberarse, por ejemplo, de las cadenas del insípido *consumidor*. En esa perspectiva, Jandir Pauli sostiene lo siguiente con respecto a la necesaria tarea de considerar al *ser humano* como *hombre social* y no meramente egoísta.

“...De ahí que, la economía solidaria es el ejercicio de construcción de una nueva cultura que suplanta el patrón individualista y consumista y la permanente construcción de nuevas relaciones que sean capaces de colocar el ser humano como fin, nunca como medio, compartiendo la utopía de un mundo mas humano como horizonte ético, “movilizador” de la acción presente, y como construcción presente de un horizonte estético y políticamente mas humano.”⁹⁷

Esa nueva cultura es la tarea de la economía solidaria. Al menos eso se debe tratar de fomentar para que pueda efectuarse dicha idea. Más aún, lo que trata de decir apunta a concebir al *hombre* como un fin y no simplemente como un medio. Esta óptica aquí recomendada es, sin lugar a dudas, un desafío a la base teórica del HE pues, siendo así, el *hombre* como fin no necesariamente es una máquina de placeres y dolores sino que adquiere vital importancia su realización como *individuo*, como humano de acciones y construcciones. Esta óptica promueve la liberación de la creencia en un hombre-consumidor y opta por promulgar un hombre-transformador de la sociedad.

Pero si esto nos puede parecer importante, pues no menos sorprendente es reconocer que, como individuo, el hombre es un ser complejo. Complejo porque se encuentra sujeto a la incertidumbre. Además, porque se encuentra en constante interacción con lo cultural, ya no como un *ente* ajeno a ella, sino como parte de la cultura misma. En efecto, esta posibilidad de un individuo complejo, es decir, de un individuo sujeto a la incertidumbre e interacción con lo cultural, rompe con la visión tradicional que se basa en la relación individuo-sociedad. Dicho de otra forma: lo que se trata de hacer, es considerar una metodología que aborde al individuo concreto y no lo anule como tal. En palabras del filósofo Roger Ciurana:

“Ni “individualismo metodológico” ni “holismo metodológico”. Lo que hay que hacer es tratar de forma “método-lógicamente-compleja” la relación individuo-sociedad. Una relación que necesita (...) la consciencia de las carencias de la lógica identitaria y una aptitud de pensamiento que asuma que cuando se absolutizan los términos de una relación, no solo se rompe ésta, sino que la posibilidad de comprensión deja paso a las visiones sesgadas de lo social.”⁹⁸

⁹⁷ PAULI, Jandir. Economía e mudança de paradigma: o desafio das redes solidárias. p. 6. Documento disponible en Internet: <http://www.riless.org/> (06/20/2007). [Traducción personal].

⁹⁸ CIURANA, E. R. Individuo Complejo. p. 3 Documento disponible en Internet en versión pdf: www.pensamientocomplejo.com.ar (06/20/2007).

Se infiere de esta apreciación la importancia de una comprensión de un *método-lógicamente-compleja*, que permita abordar al *hombre* de (y en) sociedad, sin necesariamente anularlo. Esta tarea propuesta por Ciurana es un reto y un reconocimiento a la tarea de considerar al *hombre* con sus *múltiples dimensiones*. En relación con el HE, significa que la relación Individuo funcional / mundo económico, es un lamentable *reduccionismo* que anula al *ser humano*. Por consiguiente, los economistas, basados en esta relación suelen manipular datos y no preguntar que existe de fondo, es decir, quién o quiénes se encuentran tras una *cifra*: detrás de un *dato*. El lograr involucrar al *ser humano* con sus múltiples realidades, no deja espacios para este tipo de análisis frívolos que suelen realizar los economistas modernos.

En síntesis, como bien lo señala el escritor Oscar Wilde, es importante no vivir de apariencias o vestiduras que esconden realidades múltiples. Algo similar sucede viciosamente en los análisis de los economistas: se suelen tomar datos para vislumbrar y sostener la idea de la relación Individuo funcional-mundo económico con lo cual se anula 'sin querer queriendo' al SER HUMANO: el hombre no es un fin en este tipo de análisis sino mas bien un medio, un simple dato de demostración "empírica".

3.2 ¿ES EL HOMO ECONOMICUS UN SER INANIMADO POR NATURALEZA?: SUGERENCIAS DESDE EL HOMBRE COMO UNA ESPECIE ENTRE LAS ESPECIES.

"De una cosa estamos bien seguros, la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra. (...) El hombre no tejió la trama de la vida. Él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace así mismo." (Carta del Indio al presidente de EUA, 1819)

El contacto de la Teoría Económica del siglo XIX con aspectos ecológicos es prácticamente inexistente. De allí la dificultad para abordar el HE desde el enfoque de determinado pensamiento. Esa dificultad limita la discusión *desde adentro* con la misma disciplina. Sin embargo, el hecho que sea casi inexistente aportes relevantes en la dirección que nos convoca, no se puede por ello omitir o intentar prescindir de la importancia de debatir el *hombre imaginario* de los economistas -el papel del *ser humano* como **especie**-, es decir, su relación con la naturaleza viviente y no viviente.

Algunos aspectos que nos puede acercar a comprender el por-qué la Teoría Económica del siglo XIX, tuvo o no en cuenta la relevancia de la Naturaleza viviente y no viviente en su concepción de ser humano, se puede realizar a través de dos puntos: 1) el ambiente teórico del cual se observa el mundo y su concepción de *hombre*; y 2) el objetivo del edificio de la teoría dominante del mencionado siglo. De esta forma, se plantea la siguiente pregunta con el fin de integrar los dos puntos con respecto al tema central de esta sección: ¿Es acaso el Homo Economicus un ser ajeno a los procesos de la naturaleza viviente y no viviente? o bien puede formularse

la misma idea de la siguiente manera, ¿se encuentra en la concepción del Homo Economicus promulgada por la teoría Neoclásica un *ser humano* que interactúa con la naturaleza viviente y no viviente? o dicho de otra forma la misma idea, ¿qué papel juega el *modelo de hombre* del pensamiento Neoclásico en la naturaleza viviente y no viviente?

Para comenzar a obtener pistas que nos conlleve a dar una respuesta aproximada a la pregunta planteada, qué mejor argumento que la propia visión de Malthus pues, a diferencia de los planteamientos de su contemporáneo Adam Smith, el inglés no se basó especialmente en la concepción de la Física de Newton sino que más bien su construcción teórica responde al contexto político de su tiempo⁹⁹; dicho sea de paso, esta *visión alternativa* a la Smithiana, y por extensión, menos influida por la concepción de Newton, es una forma de resaltar la importancia de esta *corriente teórica* que rompe con la creencia del funcionamiento similar en economía a la ley de la gravitación de Newton, legado, entre otras cosas del siglo XVIII. Por ende, rescatar el enfoque de Malthus, nos permite revivir y debatir al pensamiento neoclásico desde éste ángulo “marginado” por la Teoría Económica convencional -o «Economía Recibida», como diría Veblen-; es decir, nos permite controvertir al pensamiento neoclásico reinante que se basa especialmente en la copia de la física newtoniana llevada al campo de la Economía -o mejor, a la denominada Economía Política-.

Según la nominación del Economista Español José Manuel Naredo, Thomas Malthus «es otro de los padres de la ciencia económica». Conocido este inglés por su *Ensayo sobre el Principio de la Población* (1798) donde trata el crecimiento de la población en relación con la producción de alimentos, y en cuyo trabajo académico sostiene el famoso postulado «La Población, si no encuentra obstáculos, aumenta en progresión geométrica. Los alimentos tan sólo aumentan en progresión aritmética»¹⁰⁰. Se puede reconocer en esa aseveración, pese a ser controversial en sus términos¹⁰¹, algo

⁹⁹ Bien lo advierte Joan Martínez Alier cuando dice que “(...) [la de Malthus] su intención no era tanto investigar la capacidad sustentadora de la tierra como demostrar que resultaría inútil mejorar la suerte de los pobres debido a sus hábitos reproductivos. El contexto que correspondía a las secuelas de la Revolución francesa, y su Ensayo sobre la Población, es una contribución desde el lado reaccionario (como Burke) contra autores como Godwin y Tom Paine.” Véase en: MARTINEZ Alier J. KLAUSS S. La Ecología y la Economía. Bogotá, Colombia: FCE, 1997. p. 126.

¹⁰⁰ MALTHUS Thomas. Ensayo sobre el principio de la Población México DF: FCE. 1954. pp. 7-24.

¹⁰¹ Ejemplo de la controversia que generó aquella posición de Malthus se puede notar en el intercambio epistolar entre él y el padre de la termodinámica el físico francés Sadi Carnot. En una carta escrita por el físico y dirigida a Malthus se evidencia el diálogo entre quien observa el mundo desde el calor como energía y quien ve la moral como aspecto fundamental para reorientar el crecimiento de la población de comienzos del siglo XIX. Al respecto, Sadi Carnot, en una carta con del 14 de noviembre de 1830, le dice lo siguiente: “La conexión que establece usted entre la población y la dotación de alimentos me evoca el argumento de los fisiócratas, idea que jamás he podido descartar por completo. ¿De dónde se deriva realmente nuestra riqueza? ¿Del suelo? ¿Del trabajo de la gente? ¿De sus herramientas? Tal vez de todas ellas, pero indudablemente unas son más importantes que otras (...) el suelo es un vehículo para los alimentos, pero ¿de dónde deriva el suelo nuestros alimentos? Es claro que la luz del Sol es la fuente de nuestra energía alimenticia y por ende de nuestro trabajo. Es posible que la energía del Sol sea lo que tratemos de captar, de modo que nuestro éxito determine el tamaño de la población y su nivel de vida. Este tipo de razonamiento corresponde

fundamental en nuestro propósito: es curioso que el postulado no hubiese tenido posteriormente un impacto contundente en el pensamiento Neoclásico, salvo, como resalta Naredo, en el impacto que logró tener sobre el carácter «productivo y utilitario» en la noción de «Bienestar». Curiosamente esto último *sí* se retomó de Malthus – sostiene el eminente economista español- para darle un sustento que permitiera “desvincular la noción de producción del contexto físico en el que planteaban los fisiócratas y sembrando enfoques que más tarde rebotarían ampliando, sin dañarlo, el edificio de la ciencia económica.”¹⁰²

La anterior acotación de Naredo significa lo siguiente: una noción de Producción, en la que el *hombre* es productivo mientras la Tierra pasa a jugar un papel secundario como “ente productivo”, es decir, donde Malthus cree –como cualquier utilitarista de su época- que **la naturaleza está al servicio del hombre**, no es de sorprendernos que, desde la visión o carácter «productivo y utilitario», el pensamiento neoclásico retomara esas implicaciones en la noción de **Bienestar** para ajustarla a los modelos que desde entonces y hasta hoy en día, se divulgan como «indiscutible» en el edificio de la «ciencia económica». En efecto, Malthus no escapa de la atmósfera optimista y moral del siglo XVIII y tampoco logra escabullirse del ambiente asfixiante del utilitarismo de Bentham que logra incrustarse en la noción de «Bienestar» que denuncia Naredo.

Realizada la salvedad pertinente y perspicaz de Naredo sobre la visión de mundo de Malthus, resaltamos además un aspecto importante que nos incita a debatir el cimiento del HE en su relación con la naturaleza. Aunque resulta un poco enigmático que la temática central del pensamiento de Malthus se dejara de lado¹⁰³, es decir, me refiero al aspecto demográfico que omite el pensamiento neoclásico de fines de siglo XIX; no por esta limitante el «curioso» en el tema tenga que dejar de lado sus motivaciones y restringirse en la breve pero sustanciosa investigación que nos convoca; por el contrario, la motivación nos conlleva a seguir adentrándonos en la posibilidad de abrir un universo desde el aporte de Malthus pues, al centrar su atención en el impacto del crecimiento poblacional en el globo terráqueo, esto nos abre la posibilidad de intentar hallar pistas que permitan contestar a la pregunta planteada al inicio de esta estas páginas.

a lo que encuentro al principio de “The Summary View”, pero he tratado de formularlo en términos familiares para el ingeniero. Espero que la ligera transformación de su argumento a una línea de pensamiento más física no lo violente (...) Posteriormente, el 15 de marzo de 1830, Malthus responde: “(...) Es cierto que concebimos muy vagamente la manera en que se deben arreglar los aspectos físicos de nuestra economía. Si pudiéramos encontrar uno o dos aspectos sensibles para lograr más fácilmente el bienestar de la población, mi búsqueda habría terminado (...)” Véase HANNON B. El Uso de Energía y la Restricción Moral. En: DALY, H. [Compilador]. Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario. México DF: FCE.1989. Cap. XXII. pp. 291-292.

¹⁰² NAREDO José M. La Economía en Evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid, España: Siglo veintiuno de España Editores, 2003, p. 104.

¹⁰³ Este apunte es sustancial porque si bien los teóricos en Economía dejaron de lado la tesis central de Malthus para dedicarse solamente a retomar aspectos de Forma en la construcción del edificio de la «Ciencia Económica», no pasó lo mismo con Charles Darwin quien, de hecho, gracias a la lectura realizada a la obra de Malthus logra darle Forma y Fondo a la *Teoría de la Evolución*. Véase: MARTINEZ Alier J. KLAUSS S. Op. cit., p. 127.

Aún, con las falencias e incluso tiránicas ideas de éste economista inglés sobre el control de natalidad y mortalidad como instrumentos para frenar el crecimiento poblacional humano, y por ende, con la idea de empalmar dicho crecimiento con el aumento de la producción de alimentos, es altamente rescatable la preocupación de Malthus del impacto “desmesurado” del aumento poblacional sobre los alimentos, y en consecuencia, sobre el planeta tierra en términos de su alteración de «producción» de alimentos. Valga la aclaración: en ningún momento se puede considerar el pensamiento de Malthus como un ejercicio de pensar en términos ecológicos por parte del inglés, más bien, y eso es lo que tratamos de dilucidar en estas páginas, se puede a través de su pensamiento abrir la posibilidad de introducir el impacto del mismo *hombre* sobre la naturaleza viviente y no viviente; impacto que por lo demás, deja implícitamente el papel del *hombre económico* como un activo partícipe en la transformación del planeta tierra.

Pues bien, en esta dirección propuesta, se destaca la visión del poco conocido pero gran pensador y sin duda el más importante representante de los asuntos ecológicos de finales del siglo XX, el matemático y economista rumano Nicholas Roegen-Georgescu. Alumno en algún momento del célebre economista austriaco Joseph Shumpeter, este rumano genio es quien puede acercarnos a una transformación del enfoque de Malthus. Para ello, el artículo de Roegen-Georgescu titulado *Mitos de la Economía y la Energía* (1975), permite dejar al *desnudo* la perspectiva de Malthus:

Por lo que más se le criticó a Malthus fue suponer que la población y los recursos crecen de acuerdo con ciertas leyes matemáticas sencillas. Pero esa crítica no tocó el **verdadero error** de Malthus (que no ha sido observado): **la suposición implícita de que la población puede crecer ilimitadamente, tanto en número como en el tiempo, siempre y cuando no lo haga con mayor rapidez.**¹⁰⁴

Sin duda es un ataque directo al corazón de la concepción utilitarista de Malthus. Y decimos que *directo al corazón* porque logra dejar al descubierto la concepción infinita de los «recursos» de la naturaleza. En otras palabras, según la apreciación de Georgescu, para Malthus la naturaleza simplemente es *infinita*: la preocupación no recae en lo que le pueda ocurrirle al ecosistema y al intercambio de energía sino que se trata de una cuestión moral y política en cuanto que el crecimiento de la población humana coloca en peligro el sistema económico vigente. En efecto, desde este «verdadero error» al que alude Georgescu, el camino hacia al debate sobre el HE que se viene controvirtiendo, permite abrir la posibilidad de la comprensión o *noción de hombre*, ya no como un mero **individuo** sino como **Especie Humana**.

Sin embargo, percatarse de **considerar al Hombre como Individuo** no sólo está implícito en la exposición de Malthus, sino que en general se puede decir **es el «verdadero error» de la pretendida «ciencia económica» desde sus albores**. Dicha apreciación de la cual el HE es su más fiel representación, no ha permitido

¹⁰⁴ GEORGESCU-ROEGEN N. Selecciones de Mitos de la Economía y de la Energía. En: DALY H [Compilador]. Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario. México DF: FCE.1989, Cap. V. pp. 291-292. Como alternativa a la idea de Malthus, Georgescu propone en uno de sus ocho puntos indispensables para evitar la catástrofe energética y ecológica que “se debe reducir en forma gradual la población mundial hasta alcanzar un nivel en que la humanidad toda se pueda alimentar adecuada y exclusivamente con productos agrícolas orgánicos.” [Subrayado no es del original].

tomar en serio el campo o estudio ecológico en la Teoría Económica. De allí la importancia de reconocer las palabras de Georgescu; en última instancia, la visión propuesta por el rumano permite que se pueda ver al *hombre* ya no como *Individuo* sino como **Especie**. En esta dirección, reforzando la idea del economista rumano, las palabras del Biólogo Marston Bates son muy dicientes:

“Llegamos entonces al hombre y su lugar en el sistema de la vida. Podríamos haber dejado al hombre fuera, jugando el juego ecológico de **“vamos a suponer que el hombre existe”**. Pero eso parece tan injusto como el juego correspondiente de los economistas: **“vamos a suponer que no existe la naturaleza.”** La economía de la naturaleza y la ecología del hombre son inseparables, de modo que los esfuerzos tendientes a separarlos son, no sólo errados, sino positivamente peligrosos. **El destino del hombre está ligado al destino de la naturaleza** (...) Es posible que el hombre sea un animal muy peculiar, pero sigue formando parte del sistema de la naturaleza.”¹⁰⁵

Bien se logra apreciar en el resaltado la incompreensión entre la Ecología y la Teoría Económica. Pero más allá de aquello, se puede observar algo aun más revelador: el papel relegado o secundario del ecosistema y con ello, la noción de un HE ajeno a la naturaleza viviente y no viviente en el pensamiento neoclásico. En este sentido, el inminente peligro que corre el mismo *hombre* en esta lógica salta a la vista pues, tal y como lo dice el biólogo, *el destino del hombre está ligado al destino de la naturaleza*. De esta forma, el nivel de análisis es aún más complejo en lo que respecta al debate sobre el HE, pues ya se ha roto con la concepción de *Individuo* y hemos pasado a un ratio más amplio: la *Especie Humana*.

Siendo más elevado el análisis aquí propuesto, las palabras del economista Herman Daly, discípulo de Georgescu y destacado analista de nuestro tiempo que, junto a John Cobbs Jr, publican un libro titulado *Para el Bien Común* (1989). En tal obra, la principal preocupación de los autores recae en los Asuntos Ecológicos; consideran necesario en éste tipo de asuntos, la transformación de un enfoque que pueda aportar nuevas perspectivas a la tradicional Teoría Económica; a criterio de ellos, la importancia de la *Naturaleza* en el proceso económico del actual sistema de producción, exige enfoques renovados sobre el Ecosistema. No obstante, se resalta de allí la necesidad de cambiar la noción de *Hombre* que reina en la pretendida «ciencia económica»: “La economía necesita ser revisada en términos de un modelo de la tierra más adecuado, así como necesita ser revisada en términos de un **modelo más adecuado del Homo Economicus**.”¹⁰⁶

En efecto, aunque las palabras de los susodichos estudiosos sugieren una reevaluación del HE en sus raíces conceptuales y prácticas, es decir, en la medida en que se relaciona con un *modelo de tierra más adecuado*, no puede obviarse la posibilidad de simplemente erradicarse el *supuesto* que con tanto fanatismo exitoso, permanece en la cabeza del economista moderno. No obstante, reforzando el argumento de H. Daly y John Cobbs, en otro aparte del libro, ellos consideran que el HE en el pensamiento neoclásico, es lo mismo que hablar de un *hombre consumidor*.

¹⁰⁵ BATES M. The Forest and the Sea. Citado por DALY, H. La Economía como ciencia de la vida. En: DALY H. Op. cit., Cap. XVIII. p. 254. [Énfasis y subrayado no es del original].

¹⁰⁶ DALY Herman, COBB Jhon. Para el Bien Común. Op. cit., p. 97. [Énfasis no es del original].

“El Homo Economicus como un individuo autónomo es el modelo del ser humano como consumidor que utiliza el economista moderno. Los seres humanos como trabajadores son quienes venden su mano de obra al mejor postor. Dado que **los trabajadores son quienes venden su mano de obra, ellos mismos funcionan como mercancías.** La venta de mano de obra se hace para obtener ingresos con los cuales se pueda **ser un consumidor.** En consecuencia, hay una conexión estrecha entre los dos papeles, los que involucran el elemento de la **búsqueda de la ganancia máxima para el individuo.**¹⁰⁷

Significa que el HE como *individuo autónomo* o *consumidor*, es la base del *economista moderno*. Desde esta óptica, lo importante es satisfacer las necesidades -así sean necesidades creadas- que brotan del hombre: **el fin último es consumir y su medio para alcanzar aquello es producir.** En esta relación, según el planteamiento de los dos autores, los trabajadores *funcionan como mercancías*: máquinas de necesidades y satisfacciones que se compran y venden. Programadas para alcanzar el objetivo de ganancia máxima, la noción de *hombre* queda reducida a un *consumidor* empedernido.

No obstante, inmediatamente el lector cae en cuenta que el HE del pensamiento neoclásico, también sugiere una contraparte del *consumidor*: el *productor*. Daly y Cobbs sólo critican una “cara” del HE: la “cara” del consumidor; pero no destacan la *otra* “cara de la moneda”: la del productor¹⁰⁸. En este sentido, la re-evaluación del HE no recae solamente en ajustar las descripciones del consumidor, sino que se trata –si continuamos con esta argumentación- de ajustar las descripciones del productor. Sin embargo, aceptada tal apreciación que NO está clara en la crítica de Daly y Cobbs -es decir, la *cara del productor*-, podemos evidenciar que también se deja de lado, junto con esta “cara de la moneda”, la Naturaleza viviente y no viviente allí implicada. Por tanto, omitir del análisis la *cara del productor*, nos puede conllevar a una crítica parcial del HE porque no permite debatir la visión «utilitaria y productiva» que posee el *hombre explotador* – o “productor”, según lo denominan los economistas modernos- sobre la Naturaleza como un Todo -viviente y no viviente-.

Aún así, el aporte de Malthus sobre el crecimiento poblacional y su incompatibilidad con el aumento de los alimentos, la profunda concepción de Georgescu que coloca la energía como tema central y la crítica reformista de H. Daly y J. Cobbs sobre el HE, nos abre un *ratio* de acción más amplio que permite controvertir esa *extraña* característica -también observada implícitamente por el biólogo M. Bates- del *prototipo de hombre modelado por el pensamiento neoclásico*, que deja de lado a la naturaleza viviente y no viviente y simplemente la relega a un supuesto mas en la edificación de la «ciencia económica». En una perspectiva más compleja, podemos observar que **el Homo Economicus es un supuesto ajeno a los procesos de la naturaleza viviente y no viviente porque mantiene una premisa extraña pero muy interiorizada en los economistas modernos: la naturaleza al servicio del hombre.** Por consiguiente, el debate que aquí se ha mostrado brevemente, es un intento de abrir la posibilidad de concebir al *ser humano*, no como un mero *individuo*

¹⁰⁷ DALY Herman, COBB Jhon. Op. cit., p. 154. [Énfasis y subrayado no es del original].

¹⁰⁸ Realmente esto no es claro porque el objetivo es hombre en comunidad: “Recomendamos que se revise la economía sobre la base de un nuevo concepto del «Homo Economicus» como un miembro de la comunidad. Véase: DALY Herman, COBB Jhon. Op. cit., p. 153.

sino más bien como *especie humana* que interactúa con otras especies bajo las leyes cambiantes de un sistema complejo de vida llamado Ecosistema.

En palabras más específicas: la noción de «hombre» en la Teoría Económica basada en el pensamiento neoclásico, es decir, **en la noción del Homo Economicus, el ecosistema se supone ajeno en esta concepción de hombre como también se supone ajena la influencia del mundo económico en un universo más amplio llamado Naturaleza viviente y no viviente, porque la naturaleza es vista como «un ente» inmutable supuestamente al servicio del hombre.** En esta perspectiva, las palabras consignadas en la «carta del indio» en 1819 y dirigidas al presidente de Estados Unidos de ese entonces, son más vigentes y pensantes que las palabras de cualquier economista moderno. Tal vez, para infortuna del pensamiento neoclásico esas palabras pasen inadvertidas, pero tal vez no puedan esconderse cuando se evidencie que **en realidad es el hombre quien pertenece a la tierra, a la naturaleza viviente y no viviente, al ecosistema que nos sujeta.**

3.3 ALGUNAS IDEAS SOBRE EL PROYECTO DE SER HUMANO: PERSPECTIVA DE UN HOMBRE MULTIDIMENSIONAL (SUJETO-INDIVIDUO [CONEXO]-ESPECIE HUMANA)

El SER HUMANO realmente es un hombre multidimensional¹⁰⁹. No es una mera abstracción, no es un dato ni cualquier máquina andante que busca satisfacer necesidades, no es un “algo” deforme carente de emociones, de sentimientos, ni tampoco un ente etéreo y vacío; el humano-animal, o simplemente humano, es más complejo de lo que creemos. Así se ha podido apreciar en sus aspectos que, en tiempos de control y dominio del hombre por hombre o simplemente en la época de la *fragante* Modernidad, se le ha querido rotular de aspectos *irracionales*.

Por consiguiente, respecto a lo que aquí atañe, el hombre-animal es un SER complejo. Significa que abordar sus aspectos exige de antemano una tarea muy complicada. No obstante, en aras de continuar con el análisis del Homo Economicus, es conveniente, al menos para continuar con el recorrido hacia a “la cima”, hacia el “horizonte” donde podremos intentar tomar distancia del pensamiento moderno, de hacer un alto en el camino, para preguntar-nos por el *sentido* mismo del hombre modelado en (y por) la mentalidad neoclásica; por el mismo pensamiento que sucumbe ante el afán por hallar respuestas certeras. Entonces en este *alto* se propone un sentido opuesto: un ejercicio

¹⁰⁹ MORÍN, Edgar, 2000, Los siete saberes necesarios para la educación del futuro Bogotá, Icfes. Trataremos de seguir la argumentación de Edgar Morín. Lo que trata de argumentar este intelectual francés es reconocer que el ser humano está compuesto diversas realidades. El hombre está condicionado por su organismo biológico, se encuentra entrelazado culturalmente etc. Sin embargo lo que a continuación se presenta, es más bien una argumentación de la autoría de quien escribe, a causa de las diversas lecturas realizadas a los textos del padre del pensamiento complejo. En otras palabras, lo que se quiere mostrar al lector es la posibilidad de abrir un ratio de análisis más amplio y alternativo al que ofrece la teoría económica. Significa, no obstante, más una invitación al lector que un marco conceptual confuso: todo lo contrario a esto último, se espera poder alcanzar la magnitud de esta VISIÓN aquí expuesta resultado, como ya lo dije, de las múltiples lecturas sobre pensamiento complejo de Edgar Morin.

paciente donde las preguntas se multiplican y donde quizá las respuestas no se hallen. Por eso, como nota aclaratoria, se dice que es «conveniente» la *Pregunta* porque es oportuna en esta tarea de *preguntar tras preguntar*, es decir, de tratar de hacer que este ejercicio nos logre 'iluminar' -permítaseme el término- con las preguntas que interrogan su *sentido* racional, con las nueve preguntas que, de hecho, permitieron abrir la controversia de los supuestos implícitos en el Homo Economicus resaltados en las páginas anteriores.

En esta perspectiva, lo que se está proponiendo renglón tras renglón, es tomar una posición diferente al «pensamiento reduccionista» de los Neoclásicos. Esa posición a la cual nos referimos no es otra cosa que ver la idea de «hombre» con otros ojos, desde otra óptica. Esa óptica desde donde se va a observar pero también a interactuar tiene nombre propio: **el hombre con sus múltiples dimensiones**. En este sentido, es cuando se advierte la complejidad de la tarea en la medida en que el lector se puede percatar del *objetivo*: abordar la idea de «hombre» con sus múltiples dimensiones. De manera que no es sorpresa que surja una nueva pregunta en este ejercicio: **¿Qué significa acaso un hombre multidimensional?**

Pensemos en la posibilidad de comprender al hombre en (y con) múltiples dimensiones. Por ejemplo, intentemos captar esta idea de «**hombre multidimensional**» a través del ejercicio de compararlo con las dimensiones físico-matemáticas. Aunque valga la aclaración: no se trata de “calcularlo”, sino más bien de poder comprender la «idea» en cuestión. Por eso, se trata de una forma didáctica de captar al *hombre multidimensional*: al **ser humano**. Decíamos que se conocen tres coordenadas según la postura físico-matemática: las tres dimensiones de los cuerpos. Suele referirse con una letra (eje Y, eje X y eje Z), para hablar de cada una de ellas. El objetivo de aquello: modelar y/o representar cuerpos. No obstante, se recuerda al lector que, para el caso de los estudios de Física moderna, ha sido fundamental el aporte del Físico Albert Einstein, a través de la teoría de la Relatividad, para la incorporación de una cuarta coordenada: **el tiempo**¹¹⁰.

En otras palabras, en relación al hombre multidimensional, podemos decir algo similar: está compuesto por tres dimensiones. **Esas dimensiones lo atraviesan y lo entretajan para darle existencia a sus aspectos, pero también, para que los aspectos le den existencia a sus dimensiones**. En ese orden de ideas, se puede decir lo siguiente: el hombre multidimensional está contenido por **el hombre como sujeto, el hombre como individuo y el hombre como especie**. Esas tres dimensiones que lo entretajan lo hacen *humano*. En consecuencia, **el hombre multidimensional es el mismo ser humano**.

¹¹⁰ Aunque recientemente ya no se habla de cuatro dimensiones sino de mucho más dimensiones. Por ejemplo, Stephen Hawking habla de once dimensiones. Él habla de una integración de la Teoría de la Relatividad de Albert Einstein con la teoría cuántica que llama: teoría general... En donde es necesario incorporar más dimensiones para comprender la dinámica o expansión del universo y en donde, como proyecto personal de éste físico, se trata de indagar sobre la existencia o no de Dios.

- PRIMERA DIMENSIÓN: EL HOMBRE COMO SUJETO. No se puede concebir una idea de «hombre» aproximada a su concreción real sin tener en cuenta esta dimensión. **El hombre es un universo de subjetividades que le permiten Pensar, Reflexionar y Expresarse sobre su vida y el mundo: es una relación Sujeto / Mundo.** En este *universo* en el que se convive y se vive simultáneamente con las otras dimensiones (individuo y especie), el *hombre* mismo se encuentra envuelto, entretejido por subjetividades. Significa que, retomando el rótulo de aspectos «irracionales», el *hombre* está contenido por todo aquello relacionado a las emociones, los sentimientos, la capacidad de reflexionar, su religiosidad y percepción de bien y mal, y todo lo relacionado a ese *universo* de rasgos que, de hecho, omitimos enumerar por su larga lista pero que, de alguna forma, se han tocado sutilmente desde el primer capítulo hasta en los presentes renglones: libertad, ansia de poder, soledad, miedo, etc.

El *hombre* también padece -y no es extraño que se hayan agudizado en la época moderna- de enfermedades mentales. Estos *efectos* también hacen parte de la vida, aunque en nuestro tiempo se presenten y agudicen a una velocidad sorprendente. Lo cierto, en definitiva, es que el *hombre* entendido como *sujeto* aporta y abre un universo amplio y confuso en (y del) *ser humano*: las subjetividades que componen al sujeto. De semejante afirmación se deriva la noción de ésta «Dimensión»: **el Hombre como Sujeto es el mismo Hombre sujeto (aprehendido) al universo de subjetividades que lo entretejen.**

- SEGUNDA DIMENSIÓN: EL HOMBRE COMO INDIVIDUO-CONEXO. El hombre a su vez es un conjunto de relaciones con sus semejantes establecidas en, desde, por y para la sociedad. Al respecto existen muchos estudios: la antropología, la sociología, la lingüística, etc., son apenas unas de las áreas del conocimiento que estudian el conjunto de relaciones entretejidas en el mismo seno de lo denominada «sociedad». Visto de esa manera, la noción de «hombre» se ha intentado reducir bajo la etiqueta de «individuo»¹¹¹, es decir, de un hombre atomizado -aislado de sus semejantes, ajeno a las relaciones entretejidas dentro de la sociedad-. No obstante, aquí el *individuo* no se considera de esa forma, sino que es parte activa y entrelazada con los demás: es parte viva de la sociedad; es una relación **individuo conexo / sociedad**. Esta consideración, permite comprender la dimensión en cuestión: el hombre también es un individuo conexo (una persona); éste universo lo ata a la sociedad. **Es un universo que lo rige pero donde el hombre mismo es un componente vivo, y no una idea etérea: es un hombre concreto, con relaciones concretas con los demás integrantes de la sociedad -con el otro-.**

En esta dimensión, en este universo, el *hombre* ha sido un poco más estudiado por la *sociedad moderna*. Así lo pudimos apreciar en algunos aspectos mencionados en el capítulo anterior. Recuérdese, por ejemplo, las discusiones sobre aspectos del *hombre* que conciernen a su *ser Egoísta, ser Asocial, ser*

¹¹¹ Se le recuerda al lector que el rótulo de individuo se coloca para encasillarlo en su función en la sociedad: relación Individuo / Sociedad. Asimismo, se recuerda que, siguiendo en la misma línea de tal relación, el pensamiento neoclásico reduce tal relación a lo siguiente: Individuo funcional / mundo económico.

Apolítico, ser incultural, ser Ahistórico, ser Calculador y Hedonista. Salvo la discusión del *ser Amoral e Irreligioso* –que se puede clasificar en la dimensión el *Hombre como Sujeto*–, los demás seis aspectos que sostienen al *Homo Economicus* hacen parte de ésta dimensión: el hombre como individuo conexo –o simplemente persona-. Entonces, desde esta óptica, se puede enriquecer la concepción de *hombre*, no sólo en Teoría Económica, sino la noción del mismo en las ciencias humanas y sociales.

En este sentido, otros aspectos discutidos en el capítulo anterior y cuestionado en el apartado 3.1 –sobre el individuo- permite la posibilidad de hallar más aspectos que contienen al *hombre* en relación a la sociedad o, lo que viene a ser similar, del hombre como individuo conexo. Este apunte pertinente, permite comprender lo siguiente: **El hombre como individuo conexo es el mismo hombre constructor-destructor del universo de relaciones concretas en la sociedad que lo entretengan.**

- **TERCERA DIMENSIÓN: EL HOMBRE COMO ESPECIE.** Además de las dos susodichas dimensiones, el *hombre* es también *especie*. **El hombre como especie humana**, se encuentra en un *ratio* de relaciones más amplias y concretas: *las relaciones establecidas con otras especies dentro del ecosistema, pero también de las relaciones con seres no vivientes.* El *hombre* como *especie humana* está bajo el *universo* del *Ecosistema*: se encuentra en relaciones con *otras especies*. Esta dimensión **es un universo de relaciones entre especies: la naturaleza viviente y no viviente lo reafirman como especie humana.** En este sentido, el universo contenido en esta dimensión, permite que el hombre entendido como *especie humana*, pueda reconocerse entre las demás especies: se trata de un *respeto* por la naturaleza.

En esta dimensión lo importante no es solamente la *especie humana* y su vanidad existencial que raya en el *antropocentrismo utilitarista*. Este universo vivo, esta dimensión de *ratio* más amplio, permite considerar al *hombre* y su relación con la naturaleza, es decir, de una relación consigo mismo, entendido aquello en el sentido de **reconocerse como especie transformadora y transgresora, pero también constructora y respetuosa con el hábitat.** En esta dimensión es posible comprender el aspecto biológico de los humanos, así como su aspecto ecológico, etológico, físico, etc.

Asimismo, es posible a través de la incorporación de ésta dimensión, abrir y/o expandir la frontera del conocimiento humano para reevaluar la relación hombre / naturaleza. Por consiguiente, es posible reevaluar la visión utilitarista sobre la *naturaleza*, porque se logra transformar la relación mencionada en una relación más directa: **especie humana / ecosistema.** De esta forma, la visión de explotación -o de ver a la *naturaleza*, como un enemigo potencial-engendrada en el seno del mundo moderno, e iluminada por la Razón que legitima a la ciencia, deja de tener sentido; porque, simplemente, la demencia de la explotación sinónimo de la razón utilitarista, productiva -o instrumental-, pierde sentido en la nueva relación especie humana / ecosistema.

En vista de la complejidad de ver al *hombre* en (y con) sus múltiples dimensiones, no cabe duda que el nivel de análisis adquiere mayor riqueza cuando se integran las tres dimensiones para aproximarnos a eso llamado «hombre». Por tal motivo, **es necesaria la integración y deseable porque permite abordar al ser humano en términos de su complejidad.** Atrás debe quedar la idea de «reducirlo» a una sola dimensión o de pretender abordarlo desconociendo la interacción de las tres dimensiones; hacer un análisis de una sola dimensión simplemente es estudiar al hombre parcial e incompletamente además de convertirlo en un mero objeto pues lo despoja de la **interacción de sus múltiples realidades, de sus múltiples dimensiones**¹¹².

De la anterior explicación se infiere lo siguiente: **el hombre multidimensional es complejo en su esencia.** Además se vuelve más complejo si se le considera una cuarta dimensión: **el tiempo.** En otras palabras, una cuarta dimensión, el tiempo, permite concebir al *ser humano* en relación a su existencia, al universo circundante, a la percepción de la *vida* misma pero también a la percepción de la *muerte* en toda su magnitud, en todo su esplendor. Por tanto, se deriva que la percepción del *tiempo* en diferentes épocas de la historia humana se convierte en un *universo*, en una dimensión a estudiar con mucho cuidado, sobre todo, sabiendo la relatividad del mismo *tiempo*. En efecto, por colocar un ejemplo, la sociedad moderna percibe el *tiempo* de una forma más “veloz” y por consiguiente, su impacto es más veloz en la *vida* misma, en relación a la sociedad medieval; esto significa que **la cuarta dimensión, el tiempo, de alguna forma moldea y determina al mismo ser humano, pero a su vez, el ser humano determina y moldea al tiempo mismo gracias a su capacidad de Pensar-se (r).**

En este contexto de análisis, por la mente del lector solamente asoman preguntas. Las cuatro dimensiones consideradas son novedosas ante los ojos inquietantes de quien lee estas páginas como también son inquietantes para quien escribe estos renglones. Viendo las cosas de esta forma, sólo nos resta preguntarnos por la relación del Hombre Multidimensional y la idea de Homo Economicus: **¿Qué relación tiene el hombre multidimensional con las discusiones sobre el Homo Economicus?**

3.4 COMENTARIO FINAL SOBRE EL SER RACIONAL DEL HOMO ECONOMICUS EN LA «CIENCIA ECONÓMICA»

Después de las dos discusiones mencionadas, de detectar y/o aproximarse a aspectos del *ser humano* que, por convencionalismo social, o por la manía de colocarle un rótulo a una criatura animal que llamamos *hombre*, decidimos, dentro de la más profunda e inquietante locura, catalogarla como *ser racional*. Ya podemos advertir, desde luego, hasta dónde hemos llegado. Ya al lector cae en la cuenta de algo fundamental: nos encontramos en el último nivel de análisis de este ambicioso

¹¹² DÍAZ BOADA, Sandro Alberto y ROJAS ARIZA, Yuber Hernando. El Desvelo de la Economía. Algunas apreciaciones sobre los supuestos de la “ciencia económica” y la Formación del Economista. En: YACHAYWASI DE ESCRITURA PARA ESTUDIANTES DE ECONOMÍA (2o.. 2006. Medellín). Ponencias del II Concurso de Artículos y Ponencias Yachaywasi de escritura para estudiantes de Economía. Medellín. Oikos, 2006. pp. 19-25. Se recomienda la lectura sobre el poder de la INCERTIDUMBRE como fuerza que modifica y hace del mundo: un universo COMPLEJO.

proyecto. Ambicioso porque modelar, describir o simplemente dibujar en la mente del lector la idea de “homo economicus”, no es una tarea fácil. Por eso, de antemano, la paciencia ha sido y será, al menos por lo que falta de este texto, una buena compañía en este ascenso por llegar a la cima, a la montaña, o si se quiere, como lo dijimos al principio del presente libro: de llegar al **ser mismo**, a las profundidades de las cavernas del hombre moderno: a preguntarnos por el sentido de su propia existencia. Una tarea agobiante en nuestra época y quizá la más difícil del presente y futuro de la historia del *hombre* porque se requiere Pensar-nos en el proyecto de *SER HUMANO*.

Quizá el lector recuerde y pueda impresionarse de la aventura que hemos tenido y compartido en este no muy fácil recorrido por las subjetividades y también objetividades que componen al *ser humano* y sus múltiples dimensiones. Tal vez le parezca un poco confuso, pero de seguro, en este último nivel de análisis, ha adquirido herramientas que le permiten dar claridad de tan honda fuerza que, como quien escribe, se viene reiterando sutilmente desde el primer capítulo. De manera que, a esta altura del análisis aquí propuesto en general, no queda más que englobar y/o alzar el pensamiento y/o *ratio* de nuestra capacidad de Pensar-nos. Eso significa sin tanto preámbulo, el ejercicio necesario de cuestionar-nos con preguntas aparentemente triviales: ¿qué sentido tiene la idea de «Homo Economicus»? ¿Qué es eso del Homo Economicus? Después de advertir su transformación ¿qué sentido tiene considerar su existencia teórica?

Pues bien, entonces ya podemos ver que se tratan de preguntas más o menos circundantes durante todo el texto y que, relativamente, hemos intentado responder con otras preguntas no menos importantes. Esa capacidad de poder plantear las preguntas e interrogar a las mismas preguntas, nos ha llevado a este nivel de análisis. Y de hecho, aunque parezca asombrosa la apreciación, es lo que nos ha permitido abrir la puerta a respuestas relativamente aproximadas a las *macro-preguntas* mencionadas. Entonces, por lo pronto, queda a disposición del lector, tratar de condensar de forma *didáctica* y no por ello simplificadora, las características indispensables que le dan existencia al *homo economicus*: *los supuestos necesarios del supuesto*. En esa perspectiva, se le está invitando al lector, a tomar una posición activa y crítica sobre la necesaria tarea de modificar el *imaginario de Hombre*. Como bien se ha mostrado, algunos aspectos del *hombre* se excluyen necesariamente en la “ciencia económica” porque su afán de darle consistencia al modelo mecanicista y determinista de su edificio teórico, reduce el *ser humano* y lo deja en meros escombros que se dibujan en la cabeza de (y por) los mismos economistas modernos. Queda a disposición del lector tomar o desechar estas preguntas que seguramente no serán fáciles de responder porque muy posiblemente las preguntas se multiplicarán. Por tanto, solo resta decir que, al menos en lo que respecta de quien escribe, **El homo economicus** es un supuesto endeble que por lo mismo y tanto, sostiene un edificio teórico frágil y quebradizo... **¿Será acaso aquello la gran crisis teórica que muchos no se atreven a controvertir por miedo a quedar en ridículo frente a sus colegas “científicos”? ¿Qué sentido tiene maquinizar al ser humano en (y con) el fin de ajustarlo al edificio teórico que se autoproclama como «ciencia económica»?...Frente a estas cuestiones, un nuevo amanecer veremos desde la cima de la montaña...EL LECTOR SABRÁ HACER LO SUYO...**

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. Política. Madrid, España: Editorial GREDOS S.A., 1999.

BAKUNIN Mijail A. Estatismo y Anarquía. Buenos Aires, Argentina: Utopía libertaria. p. 161 [sin fecha de impresión].

----- Socialismo sin Estado: Anarquismo, p. 6. Disponible en Internet en versión pdf: <http://www.espartaco.cjb.net>. (04/09/2007).

BARAÑANO, Margarita. Presentación de Thorstein Veblen: un alegato a favor de la ciencia. En: Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS). Universidad Complutense de Madrid. No. 61. Primer trimestral, (1993); pp. 201-212.

----- Veblen y el Homo Oeconomicus. En: Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS). Universidad Complutense de Madrid. No. 61. Primer trimestral, (1993).

BLAUG, Mark. La metodología de la economía o cómo explican los economistas. Madrid, España: Alianza Editorial, 1985.

BORGUCCI, Emmanuel. William Stalanley Jevons: precursor del pensamiento neoconservador. En: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales. Universidad Rafael Belloso Chapín. Vol. 8 (1), (2006); pp. 18-19.

BOWLER, Peter. Historia Fontana de las Ciencias Ambientales. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1998. pp. 235-240.

BRAVO, Carlos R. El pensamiento económico de Jeremy Bentham. En: Revista de Ciencias Humanas. Universidad Tecnológica de Pereira. No. 20, (2000); p. 2. Disponible en Internet: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/bravo.htm>. (Acceso 03/29/2007).

CIURANA, E. R. Individuo Complejo. p. 3 Documento disponible en Internet en versión pdf: www.pensamientocomplejo.com.ar (06/20/2007).

DALY H [Compilador]. Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario. México DF: FCE.1989.

DALY Herman, COBB Jhon. Para el Bien Común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible. México DF: FCE, 1993.

DARWIN Charles. Origen de las Especies. Madrid, España: EDAF, 1965.

DESCARTES, R. Discurso del Método. Reglas para la dirección de la Mente. Barcelona, España: Ediciones Orbis S.A., 1987.

DÍAZ, Sandro. Valores (Anti-valores) y complejos transmitidos por la “ciencia económica”: una aproximación desde la metodología “sugerida” a los economistas. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander, 2006. pp.13-15. [Tesis de pregrado sin publicar].

DÍAZ BOADA, Sandro Alberto y ROJAS ARIZA, Yuber Hernando. El Desvelo de la Economía. Algunas apreciaciones sobre los supuestos de la “ciencia económica” y la Formación del Economista. En: YACHAYWASI DE ESCRITURA PARA ESTUDIANTES DE ECONOMÍA (2o.. 2006. Medellín). Ponencias del II Concurso de Artículos y Ponencias Yachaywasi de escritura para estudiantes de Economía. Medellín. Oikos, 2006.

EATON Jhon. Economía Política: un análisis Marxista. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1971. pp. 74-95.

FEBVRE Lucien. Martín Lutero. Un destino. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986.

FOUCAULT, M. Microfísica del Poder. Madrid, España: Las ediciones de La Piqueta, 1992. pp. 103-110

----- ¿Qué es la Ilustración? Tomado de Magazine Littéraire, Nº 207 de mayo de 1984. [Traducción de Luis Alfonso Palau y Jorge Alberto Naranjo].

FRANCOIS Donatien Alphonse, Marques de Sade. Justine. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores, 1979.

FREUD, S. Obras Completas. Vol. XIX. El Yo y el Ello. Buenos Aires, Argentina: Amorrortou Editores, 1990.

----- Obras Completas. Vol. XXI. El Malestar en la Cultura. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1994.

FROMM E. El Miedo a la Libertad. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 1990.

----- . Marx y su concepto de Hombre. México DF: FCE, 1987. p. 31

GAMOW George. Biografía de la Física. España: Salvat Editores, S.A., 1971.

GEORGESCU-ROEGEN N. Selecciones de “Mitos de la Economía y de la Energía” En: DALY H [Compilador]. Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario. México DF: FCE.1989, Cap. V

GONZÁLEZ Jorge I. Ética, Economía y Políticas Sociales. Medellín, Colombia: Corporación Región, 2006.

GUERRERO, Diego. Historia del Pensamiento Económico Heterodoxo. Capítulo 1, edición electrónica de 2004. Disponible en Internet texto completo: www.eumed.net/cursecon/libreria/ (06/06/2007).

HAWKING Stephen. Historia del Tiempo, del Big Bang a los Agujeros negros. Barcelona, España: Editorial Crítica, 1999. Capítulo 1. p. 22.

----- . El universo en una cáscara de nuez. Barcelona, España: Editorial Crítica-Planeta S.A., 2002. p.13.

HEIDEGGER Martín. El Concepto de Tiempo, Conferencia pronunciada ante la sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924. Madrid, España: Editorial Trotta S.A.

HERNANDEZ, M. Algoritmos genéticos y predicción de la composición de la demanda turística. Universidad de la Laguna disponible, p.73. Disponible en versión pdf: <ftp://tesis.bbtk.ull.es/ccsyhum/cs120.pdf> (04/05/2007).

HOBBS Thomas. Leviatán. Madrid, España: Alianza editorial, 1989.

HUXLEY, A. Un mundo Feliz. Barcelona, España: Debolsillo [colección contemporánea], 2003. Prólogo.

KANT Emmanuel. Filosofía de la Historia ¿Qué es la Ilustración? Mexico: Ediciones FCE., 1978. pp. 25-38.

KOYRÉ, Alexandre. Estudios Galileanos. México DF: Siglo veintiuno editores, 1981. pp. 265-275.

KUHN Thomas. La Estructura de las Revoluciones Científicas. México DF: FCE, 1992. p. 191-192.

LEIBNIZ William G. Monadología y discurso de metafísica. Madrid, España: SARPE, 1984.

LÓPEZ, H. El mito de la Modernidad. Bogotá, Colombia: Ediciones Horfe. pp. 170-180.

LOZANO MARTÍNEZ, Jaime. Ética, instituciones y economía: el rompecabezas de Bejarano. En: GONZÁLEZ, Jorge Iván (comp.). Economía y Ética: Ensayos en Memoria de Jesús Antonio Bejarano. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003. p. 330.

MALTHUS Thomas. Ensayo sobre el principio de la Población México DF: FCE. 1954. pp. 7-24.

MARTINEZ Alier J. KLAUSS S. La Ecología y la Economía. Bogotá, Colombia: FCE, 1997.

MARX, K. El Capital. Tomo I. México DF: FCE, 1986. Prólogo a la primera edición (Londres, 25 de julio 1867).

----- Contribución a la crítica de la Economía Política. Moscú, URSS: Editorial Progreso, 1989. p. 7.

MENGER, Carl. Principios de Economía Política. Prólogo. Disponible en Internet: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/menger/1bien.htm> (Acceso el 04/02/2007).

MILL, John S. El Utilitarismo. Madrid, España: Alianza Editorial, 1984.

----- Essays on some unsettled Questions in Political Economy (1836)

MORÍN, Edgar, 2000, Los siete saberes necesarios para la educación del futuro Bogotá, Icfes

NAREDO José M. La Economía en Evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid, España: Siglo veintiuno de España Editores, 2003,.

PAULI, Jandir. Economia e mudança de paradigma: o desafio das redes solidárias. p. 6. Documento disponible en Internet: <http://www.riless.org/> (06/20/2007). [Traducción personal].

PINTO, Alberto. Primeros borradores de la Tesis de Doctorado de la Universidad Autónoma de México (UNAM). (Documento en construcción, versión 2004).

PLATÓN, Diálogos I. Critón. Madrid, España: Editorial Gredos S.A, 1981. pp. 193-210

PUPO, Héctor M. Conferencia Internacional La obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI. [Sin fecha de publicación].

ROLL, Eric. Historias de las Doctrinas Económicas. Bogotá: FCE, 1993. p. 348-360.

ROUSSEAU, J. Emilio o la Educación. p. 236. Libro disponible en Internet en versión pdf: <http://www.educ.ar/educar/site/educar/index.html>. (05/15/2007).

SAFRANSKI Rudiger. El Mal o el Drama de la Libertad, Barcelona, Tusquets Editores, 1997.

SEONE J. Herbert Marcuse y la Crítica al Hombre de Freud (En el centenario de su nacimiento, 1998). Disponible en Internet en: <http://jseoane.blogspot.com/2007/09/herbert-marcuse-y-la-crtica-al-hombre.html> (06/22/2007)

SMITH Adam, Teoría de los Sentimientos Morales. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1978.

----- La Riqueza de las Naciones. Madrid, España: Alianza Editorial, 1994. Libro 4, cap. II., p. 554.

SWEEZY P. Teoría del Desarrollo Capitalista. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1974.

TAYLOR, Overton. Historia del pensamiento económico. Buenos Aires, Argentina: Tipográfica editora Argentina S.A., 1965. pp. 379-385.

THOMPSON, John B. Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas. México DF: División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco, 1998. p. 205.

----- Los Media y la Modernidad. Barcelona, España: Ediciones Paidós Iberica, S.A., 1998. pp. 25-68.

TOURAINE Alain. Crítica de la Modernidad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1994.

VEBLEN T. La Economía del profesor Clark. Edición electrónica de 2004. Disponible en Internet texto completo: <http://www.eumed.net/coursecon/textos/veblen/index.htm> (05/27/2007).

VIGNOLO, Paolo. Del mercado al supermercado: Reflexiones sobre el surgimiento, el apogeo y la decadencia de una metáfora cosmológica en la teoría económica. En: AMAYA, José Antonio y RESTREPO FORERO, Olga (eds.). Ciencia y Representación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas – Centro de estudios sociales, 1999. p. 95 – 99.

ZULETA E. Ensayos sobre Marx. Medellín, Colombia: Editorial Percepción. 1987.