

EL SOCIALISMO DE LA ESCASEZ

Ferenc Feher

New School for Social Research
Nueva York

El presente ensayo fue incitado por la publicación prácticamente simultánea de dos libros extraordinarios. El primero es *The Socialist System - The Political Economy of Communism (El Modelo Socialista. Política económica del comunismo)*, de Janos Kornai (Princeton University Press, Princeton, 1992). El otro es *Hogyan Lehetseges Kritikai Gazdaságtan? (¿Es posible una economía crítica?)*, de Gyorgy Bence, Janos Kis y Gyorgy Marcus (T-Twins Publisher, Budapest, 1992). A pesar de que ninguno de estos libros contiene —no podría contener— referencia alguna respecto del otro, ya que tuvieron origen con veinte años de diferencia el uno del otro, ambos pertenecen al mismo grupo de libros publicados sobre la materia. En un sentido histórico, y cada uno de ellos de manera idiosincrática, representan la cima de la economía política crítica (o la crítica filosófica de la teoría y práctica económica) del comunismo. El *opus magnum* de Kornai es el resumen de cuatro décadas de estudio crítico; el libro del trío-filósofo es un verdadero tratado filosófico sobre la materia. Lo que sigue a continuación no es una revisión bibliográfica (no obstante comenzar con una exposición de la significación histórica y cultural de ambos trabajos, muy diferente en cada caso), sino un análisis *ex post facto* que comienza su trayectoria a partir de estas dos importantes fuentes.

I

Resulta fácil determinar si un tratado sobre economía política es una genuina obra de filosofía política o si meramente se trata de algo un poco más profundo que un libro de texto. La prueba es simple. Se trata de determinar si la doctrina examinada comprende un «fenómeno central» del cual toda la teoría se despliega orgánicamente, o si, por el contrario, es «un tratamiento sistemático de cuestiones relacionadas»

sin un centro que sirva de organizador. En el caso de Adam Smith, el fenómeno central era la célebre «mano invisible», una metáfora de naturaleza más estructural que dinámica. La mano en cuestión no era un símil referido al cuerpo humano; más bien designaba la «mano» de una máquina, y lo importante era, fundamentalmente, la precisión de la operación ejecutada por la máquina, garantizada por el movimiento automático de la «mano» (buena manifestación del espíritu del siglo newtoniano y del gran avance del mecanicismo). El segundo aspecto importante, esto es, el que la mano fuera «invisible», implicaba que los principios operacionales del autómatas podían ser detectados y formulados sólo a través de síntomas derivados, siendo el principal de ellos el continuo restablecimiento del continuamente trastornado equilibrio del sistema. En contraste con ello, en Ricardo el fenómeno central era de naturaleza dinámica: *crecimiento*, como la meta en sí misma del sistema en su conjunto. La «economía» como estructura fue analizada por Ricardo exclusivamente desde el ángulo de la promoción o el entorpecimiento del crecimiento, esto es, desde un aspecto dinámico. A diferencia de Adam Smith, Ricardo, deliberadamente, no complementó el esquema de «las energías cinéticas de la economía» con una teoría filantrópica de los sentimientos morales. Fiel al espíritu de la época del «progreso», el crecimiento era considerado por Ricardo casi como un valor religioso; no eran necesarios principios adicionales para suavizar la dura franqueza de la teoría. Esto es lo que Marx llamó el cinismo de Ricardo. Esto es lo que Stalin tan hipócritamente «criticó» como inhumano contrastándolo con la humanística (y completamente absurda) fórmula sobre la máxima satisfacción de todas las necesidades, en el así llamado debate sobre su panfleto «Los problemas económicos del socialismo en la URSS» (en el proceso del cual Yaroshenko representaba el espíritu de Ricardo abogando por la aceptación de la teoría de la «producción por la producción», lo que en su visión, correctamente, reflejaba adecuadamente la práctica del socialismo real). En muchas doctrinas económicas de fines del siglo XVIII y principios del XIX, el fenómeno central era el del trabajo «productivo» (*versus* el «improductivo»), donde la concepción mecanicista o cinética de la economía era reemplazada por una sociología moralizadora, para la cual lo que contaba como verdaderamente importante no era tanto el resultado neto cuantificable, sino más bien los aspectos «socialmente encomendables» de la creciente producción. En Keynes el complejo esquema de fluctuación de precios —y salarios— *cum* el estímulo y la intervención del estado, cumplían la función del fenómeno central, mientras que en el monetarismo de Friedmann lo cumplía la circulación del dinero fenomenológicamente entendida. Cuando Friedmann preguntaba provocativamente cómo podría ser definido el «genuino» valor del dólar separándolo de los índices de un mercado monetario global en fluctuación constante, ésta era la pregunta de un fenomenólogo que negaba la aplicabilidad de la categoría de «sustancia» y que quería basar su postulado en la «incertidumbre» del nivel fenomenológico.

Tal vez el ejemplo más espléndido de un fenómeno central felizmente seleccionado sea la crítica filosófica de la economía política de Marx, dado que el análisis filosófico de la mercancía y su producción, del que se despliega arquitectónicamente todo el sistema, satisface muchas funciones al mismo tiempo. De hecho, ha proveído a la crítica de Marx de una sustancia. La sustancia de la mercancía es, como los lectores de Marx bien saben, *el valor* que, en la bifurcación en valor de uso y valor de cambio, ofrece bases explicativas completas de toda una civilización, del «capitalismo». Más aún, el concepto de mercancía no sólo ha proveído un principio estructural explicativo de la civilización para la teoría de Marx, sino que también ha ofrecido una nueva percepción respecto de su dinámica en el mundo moderno. El término dinámico clave de la interpretación del mundo de Marx es, como es bien sabido, el «crecimiento de las fuerzas de producción», una constante histórico-ontológica, que ha sido acelerada durante un tiempo, pero más tarde dificultada, por la producción universalizada de mercancías, el Mercado. Finalmente, las funciones de una «filosofía de la praxis», así como las de una igualmente radical *kulturkritik*, se han desarrollado llanamente a partir del fenómeno central. El análisis de la mercancía ha abonado el terreno para una teoría «científica» de la explotación (en la que estaban basados los fundamentos igualmente científicos de las políticas de lucha de clases), así como para una concepción filosófica sobre el fetichismo de la mercancía, el síndrome cultural que resulta cardinal para la modernidad.

El mayor defecto de la economía política crítica del socialismo real ha sido, por muchas décadas, la falta precisamente de un enfoque filosófico, en el sentido de no identificar o identificar erróneamente el «fenómeno central» del análisis. Hubo algún grado de espíritu filosófico en el debate-Lange de los treinta, principalmente debido a Hayek, quien resueltamente relacionó la cuestión de mercado *versus* simulacro de mercado, con la formulación alternativa de Mill respecto de las posibilidades de socialismo y capitalismo, casi un siglo antes. Alrededor de 1840, el joven Mill aún veía algunos méritos en las propuestas del socialismo, y llegó a la conclusión que de la competencia entre «capitalismo» y «socialismo» (obviamente, entendidos por él como tendencias dinámicas de la modernidad) saldría triunfante aquel que ofreciera mayor libertad. Hacia 1930, no cabía duda en la mente de Hayek que la Historia ya había proporcionado la respuesta a la pregunta de Mill: el mercado representaba la libertad; el simulacro de mercado, la esclavitud. En este sentido, el debate-Lange fue filosófico y no meramente de naturaleza técnica. Sin embargo, en la consiguiente obsesiva discusión respecto de los más sutiles detalles técnicos sobre «la racionalidad de la planificación» *versus* la racionalidad del mercado, el centro del análisis se fue perdiendo gradualmente, el «fenómeno central» quedó sin identificar o, lo que es peor, mal identificado, dado que resulta engañoso y objetivamente erróneo —por muchas razones— ubicar la fuente de la decadencia en la «supresión del mercado» (aunque

éste sea de hecho el término clave en el diagnóstico de la mayoría de los análisis críticos). Esto es así, primero, porque la «supresión del mercado» es, como veremos, un término correcto sólo en un sentido dinámico-cinético, pero no en un sentido estructural-descriptivo; segundo, porque es un término negativo que no puede servir de base explicativa para aquello a lo que se atribuía la categoría de una «civilización alternativa»; tercero, porque el término no denota la *experiencia económica* más extendida y regularmente percibida por el habitante del «socialismo real» (aun cuando las explicaciones estructurales o dinámicas respecto de las vicisitudes del *homo sovieticus* pudieran ser expuestas en términos de un mercado en teoría desaparecido o inadecuado).

Ivan Svitak, el filósofo checo de la Primavera de Praga en el exilio, comentó en una conferencia en 1987, con un inconfundible matiz de envidia, que Hungría es una teórica superpotencia. Si hay algo de verdad en este cumplido es gracias a los esfuerzos de las teorías húngaras de la oposición que nunca redujeron la discusión sobre «las disfuncionalidades de la economía socialista» a un análisis meramente tecnológico de «la llana operación del sistema de mercado». Dado el esfuerzo realizado por los teóricos húngaros, finalmente ha sido descubierto el «fenómeno central» de la política económica del «socialismo real». Ahora podemos comprender por qué Stalin se mostraba tan histérico al momento de rechazar el infantil ricardismo de un economista desconocido y por qué lo contrastaba con su —aún más infantil— tesis de la máxima satisfacción de todas las necesidades (en medio de la más calamitosa pobreza del pueblo soviético). El *fenómeno central de una economía crítica del «socialismo real» es la escasez cum control* (de las necesidades individuales), donde la palabra escasez tiene un significado triple. Primero, representa el principal objetivo de los esfuerzos socialistas en el sentido de la soberbia ambición de eliminar la escasez como tal de la esfera de la experiencia humana, la telcológica economía socialista se explica por sí misma. En segundo lugar, sin embargo, esto probó que se trataba de un telos inalcanzable, y la escasez no sólo continuó definiendo el horizonte metafísico del socialismo, sino que ha sido experimentada como un perpetuo y sofocante ciclo de desabastecimientos, que se presentaba de manera terminante, *como padecido* por el pueblo. Tercero, en tanto fiasco y causa de la irritación y rebelión popular, era un mensaje de muerte y un *momento mori* para el aparato gobernante que tuvo que ser sumergido en el subconsciente colectivo de este estrato dada su arrogante creencia en su propia misión histórica para sobrevivir.

II

La escasez es una categoría muy amplia como para servir de fenómeno interpretativo central de la teoría elaborada sobre una clase particular de economía, dado que todas las organizaciones económicas

tienen como punto de referencia el hecho de la escasez. Si «la Naturaleza» ofreció en algún momento dado más de aquello que necesitamos, y ello además de una manera constante y sin requerir procesos agregados, no habría ni producción ni economía. Consecuentemente, en lo que sigue, el término «escasez» deberá ser utilizado en un sentido más restringido. Más aún, las categorías de «escasez» y «desabastecimiento» deben ser claramente distinguidas.

La distinción más importante entre estos dos términos es que la «escasez» es un fenómeno (y una categoría) de *limes* (ese fenómeno del límite a los esfuerzos humanos por lograr obtener riquezas o alcanzar una completa satisfacción de todas las necesidades, la frontera más allá de la cual se encuentra el nunca alcanzado pero siempre codiciado *Schlaraffenland*, o la mítica ciudad de la leyenda de *El Dorado*); mientras que el «desabastecimiento» es una categoría de «flujo» (de bienes que se mueven en la corriente de las mercancías producidas). Como tal, la «escasez» ha tenido siempre incorporada la inclinación a transformarse de una categoría económica a una metafísica. En los tiempos premodernos, así como en la economía cristiana de los padres de la Iglesia, la escasez era un símbolo de la finitud humana, castigo que deviene como consecuencia del pecado del hombre. El hecho que en la mitología cristiana el trabajo fuera un castigo y un acto de arrepentimiento obligatorio continuo, muestra la historia de la escasez en el contexto de esta concepción. Por el contrario, bajo las condiciones modernas la fuente de la escasez fue postulada como proveniente de la infinitud de la Naturaleza y de la insignificancia de los medios humanos para dominar y explotar los recursos naturales. A este respecto, sin embargo, prevalece normalmente una actitud opuesta y básicamente optimista. (Con ciertas excepciones: la línea de fundamentación de Kant respecto del conocimiento humano puede ser interpretada, a la luz del problema que aquí estamos discutiendo, como una advertencia respecto de que existe siempre y en todos los casos un *limes* a los esfuerzos humanos.) El optimismo de la modernidad *vis a vis* el problema de la escasez ha sido notablemente captado por la esperanza (o vanidad) faustiana de ser capaz de trascender todos los límites y abolir toda clase de escasez (económica, epistemológica, emocional, etc.).

Lo que ha sido pasado por alto u ocultado de manera «fetichista» en ambas aproximaciones, es el reconocimiento de que la escasez no es una determinación divina ni una constelación «natural» independiente de los esfuerzos humanos, un aspecto meramente externo a la condición humana, sino que está estrechamente relacionada, o bien con la pobreza, o bien con la exuberancia de los poderes humanos. Bajo las condiciones de la premodernidad, la ausencia, o por lo menos la debilidad, de la ciencia expuso a la indefensa raza humana a padecer la furia de la Naturaleza, reduciéndola a un nivel económico de subsistencia. A este nivel, la «escasez» parecía ser una eterna compañera de la peregrinación humana, a pesar de existir en el mundo premoderno enormes sectores de la sociedad y aspectos de la vida protegidos de la

escasez —de hecho, mucho más que en el mundo moderno—. Ello es así desde que se encontraban entre los aspectos más singulares de la dialéctica hegeliana amo-esclavo el que el amo, la persona que dominaba y nunca trabajaba, no viviera en la escasez. La referencia de Marx en el sentido de que el estómago es el último límite a la satisfacción, quería significar, por un lado, que «el mundo del estómago» era limitado y vulgar en cuanto a la facilidad con que puede ser satisfecho, pero estaba denotando a su vez que, en efecto, puede ser satisfecho. En este último sentido, el mundo de aquellos cuyo estómago estaba satisfecho hasta un límite más allá del cual no hay vida humana posible, no pertenecía al dominio de la escasez. Pero por esa misma razón tampoco pertenecía al futuro.

El «progreso» y el «trabajo» han traído la escasez a la vida de los hombres modernos, en dos diferentes sentidos. La idea de «progreso» prescribió que estuviéramos eternamente insatisfechos con nuestra condición presente y que, en consecuencia, nuestras necesidades (nuestras operaciones imaginarias) estuvieran permanentemente por delante de lo que la ciencia y la tecnología pueden dar en términos reales. Es en el sentido de este estado de progreso eternamente insatisfecho, y a su vez no pasible de ser satisfecho, que las necesidades son los estímulos e incentivos del desarrollo científico y tecnológico. Del otro lado, el «trabajo» crea una versatilidad de necesidades para las cuales el estómago ya no puede ser el límite absoluto, siendo indispensables la administración y el cálculo personales (a partir de los propios recursos, bienes, energías, tiempo y demás factores). De cualquier modo, el hecho de que sea necesaria alguna forma de administración y cálculo es en sí mismo un signo de la existencia de la escasez. En principio, la escasez podría ser expulsada de la vida del hombre moderno a través de la permanente obstrucción de la imaginación «progresista» (cuyo paso va siempre adelante respecto de la satisfacción de la necesidad creada), bien mediante la instauración de una dictadura que regule la articulación de las necesidades o bien mediante una especie de lavado de cerebro que fuera aún más formidable que el practicado por los totalitarismos, por ejemplo, vía la transformación del código genético. Esto no es imposible en términos teóricos, pero no hace falta decir la pérdida de libertad que acompañaría a una empresa semejante. No puede haber la menor duda de que semejante forma de eliminación de la escasez por la fuerza, podría además paralizar la imaginación tecnológica de la modernidad.

El desabastecimiento, por otra parte, como una categoría de «flujo», es un fenómeno demasiado concreto y pragmático como para definirlo en términos de entidad metafísica. Es la típica consecuencia del Mercado Universal. Cuando la producción de mercancía y el intercambio de valor se generaliza hasta dominar el mundo, el «mercado» se vuelve omnipresente y adquiere un valor simbólico en el sentido de que está en todas partes, pero sin estar ya ligado a ningún espacio concreto. El que sea «omnipresente» tiene un precio: dado que el comprador no

puede ya tener una experiencia medible física y directamente, hay siempre errores de cálculo en lo relativo a la estimación de las necesidades. Es esta clase de error de cálculo la que provoca sobreproducción por una parte y escasez por otra. Sin embargo, el mercado tiene la flexibilidad —basada en cierto grado no excesivo de intervención externa— para ajustarse a la situación causada por su propio error de estimación de necesidades, y eliminar las situaciones de desabastecimiento. El mercado es, en consecuencia, no una negación, sino más bien un postulado de escasez (a través de categorías tan inherentes a un sistema dinámico de mercado como el crecimiento, el progreso tecnológico, la anticipación de las necesidades respecto del estado real de desarrollo tecnológico); mientras que el mercado sí es, o debería ser bajo condiciones «normales», una negación del desabastecimiento.

La escasez en tanto fenómeno económico *par excellence* aparece en la coyuntura de dos tendencias. La primera es la transformación de las economías de *stasis* y reproducción no extendida en economías de crecimiento constante (el cual, como ha observado Michel Henry, ha sido posible por el acoplamiento de la motivación derivada del beneficio con la «máquina de la ciencia y la tecnología» de tipo-Galileo); y la segunda es el reconocimiento de libertades universales y su introducción en el campo de la economía. El hecho de que en principio las necesidades de todos deben ser tenidas en cuenta como derechos potenciales —y que como tales deben servir de directriz «para la producción social», en mayor medida cuando son rentables, pero, a menudo, también cuando no son rentables, como en el caso de la industria relacionada con el sector sanitario—, acelera la relación entre la (reconocida) necesidad-reivindicación y las expectativas en tanto aspecto de la economía moderna, hasta el punto que «la máquina de la ciencia y la tecnología», aun no siendo orientada hacia estándares de rentabilidad, puede mantener la marcha de acuerdo con la aceleración de su propio ritmo. (La afirmación de que la ciencia no puede mantener la marcha de conformidad con la aceleración del nivel de necesidades es, sin lugar a dudas, una tesis que no ha sido «científicamente probada»; es, más bien, una observación empírica del actual estado de la cuestión, y nada «prueba» que esto no pueda ser de otra manera.)

Tal vez el rasgo distintivo de mayor relevancia y superioridad de la organización capitalista de la economía, cuando se la compara tanto con los anteriores modelos económicos como con su rival moderno —el socialismo de estado—, haya sido la elástica y múltiple propensión para transformar la escasez autogenerada por el propio sistema (en sí mismo un mal menor, una laguna), en un principio positivo, convirtiéndola en una fuerza dinámica de gran propulsión para el sistema. En algún sentido, el sistema económico capitalista ha realizado el milagro de exhibir la escasez, la eterna calamidad ontológica, el castigo metafísico producto de la mezcla de nuestros insaciables deseos y nuestros limitados poderes, como un principio independiente y predilecto de la motivación económica. Esto aconteció, en primer lugar, presentando a la

escasez autogenerada como una motivación antropológica necesaria para el *homo economicus*, algo que debe ser internalizado y aceptado como «normal» por los individuos. La modernidad capitalista desprecia el *Schlaraffenland*, la utopía de la edad de oro donde la naturaleza es la que «depara» y nosotros pasivamente consumimos. La ética protestante es la dimensión moral que va incorporada al capitalismo, es su máxima fundacional indispensable, en términos de la cual no hay nada que sea gratis —«no hay comida gratis»— y es necesario realizar serios esfuerzos para conseguir cualquier cosa de que se trate. No puede haber duda de que la hazaña histórica de haber convertido a la humanidad nómada en sedentaria, haciendo frente a la transición que debió realizarse del campo a la ciudad, de un mundo abrumadoramente agrícola a un universo urbano construido sobre un modelo predominantemente industrial, únicamente pudo ser lograda gracias a la transformación de la escasez en un estímulo, en un disparador económico. Esto significó la promoción por todos los medios de un incesante incremento de las capacidades de creación humana como un principio positivo y como una práctica que el socialismo heredó del capitalismo y sin formular críticas asimiló para su propio, e igualmente faustiano, mundo de inventiva política y social. Esto implicó también el que se desarrollaran casi todos los mayores males culturales de la humanidad (excepto uno). El culto erigido en torno a la superación de la escasez mediante la generación —hipertrofiadamente— de capacidades productivas de índole tecnológica y la aceleración histérica de su ritmo, ha dado nacimiento a la neurosis del trabajo, las patologías del ansia por los ciclos nunca acabados de consumo material y poder ilimitado.

Pero existe un malestar cultural particular, y particularmente peligroso, que no es el resultado del culto a la superación de la escasez. Por el contrario, fue en oposición a este mal que el culto a la antiescasez ha sido inventado: *se trata del tedio*. La faustiana campaña antiescasez de la producción capitalista ha sido ideada para hacer frente a la inercia de la rápida y permanente saciedad que es una aguda amenaza para la civilización. Aquellos que incesantemente declaman en contra de la intensificación capitalista de la productividad del trabajo en cuanto explotación —así como en contra de la religión del consumo—, y quienes correctamente señalan las deformaciones morales y psicológicas resultantes de esta tendencia, suelen olvidar cuál es el peligro contrario, de alcance y profundidad mínimamente iguales: el tedio socialmente generalizado con su propio síndrome concomitante y terriblemente destructivo, los crecientes ciclos de adicciones masivas. Esta sumisión en el olvido respecto del peligro opuesto es de lo más sorprendente, dado que estamos viviendo en la misma época en la que este asunto ha sido puesto en la agenda histórica de los países que cuentan con las más desarrolladas economías capitalistas. El radical anticonsumismo de los movimientos de los años sesenta cuestionaba las motivaciones corrientes para trabajar en una economía capitalista-consumista, con un gran entusiasmo y capacidad crítica, pero sin poder reemplazar el

sistema existente por algún otro. El culto al éxtasis artificialmente inducido y el respectivo cuestionamiento de las motivaciones para el trabajo, así como el aburrimiento, emergiendo *en masse* en medio de este vacío, están estrechamente interconectados. Actualmente el culto al éxtasis artificial ha excedido ampliamente los círculos de crítica intelectual, habiendo llegado a convertirse en algunos países, mayormente en los Estados Unidos, en un mal popular, a pesar de que continúa siendo percibido como una cuestión que debe ser manejada en términos tecnológico-legales, y no como un síndrome cultural surgido de las ruinas de la ética del trabajo protestante. El actual culto masivo a las drogas es una reacción y una falsa medicación contra el aburrimiento, el cual es un *Schlaraffenland* anterior a la saciedad, un estado de parálisis autoinducida de aquellos que descreen tanto en la posibilidad de saciedad como en que merezca la pena hacer el esfuerzo. El panorama descrito presagia el fin de la ética del trabajo protestante y plantea un desafío dramático al éxito del funcionamiento de la empresa capitalista (y no sólo a ella, sino también a la civilización tal como la conocemos).

El socialismo (de cualquier tipo que sea) eligió desafiar la estructura económica capitalista precisamente en el punto relativo a la escasez, e hizo una triple reivindicación. En primer lugar, el socialismo declaró que aceptar la escasez como un dato ontológico que no puede ser eliminado de la vida humana es un mero vestigio religioso de la «ideología» capitalista; ésta es la razón por la que el «hecho» de la escasez se convierte en una creación tan apropiada para la ética del trabajo protestante. Sin embargo, una vez que una clase dirigente socialmente emancipada se aliñe con la ciencia liberada de la motivación que imprime la expectativa de ganancia, el cuadro será enteramente distinto.

En segundo término, los socialistas siempre han sostenido, correctamente, que existe una inequívoca *Tartufferie* en la evaluación positiva de la escasez que realiza la ideología capitalista dominante: ellas fueron las aclamadas como virtudes de la escasez, no familiarizadas con la permanente ausencia o la falta de suministro de mercancías de primera necesidad indispensables para la vida.

Finalmente, los socialistas siempre han indicado que ha llegado el tiempo en la modernidad, en esta época de revoluciones (políticas, sociales y tecnológicas), en que las potencialidades y la voluntad política están presentes para solucionar o abolir «la cuestión social», que no es otra cosa que la escasez padecida como una injusticia por la abrumadora mayoría.

¿Es posible la economía crítica? Esta pregunta describe el desafío teórico más complejo —el marxista— que enfrenta el fenómeno de la escasez. Conforme a los autores que han trabajado el tema, el relato de Marx albergaba desde el comienzo un dilema inherente. Dada la distinción teórica entre valor de uso y valor de cambio, supuestamente, Marx introdujo en su sistema la tensión entre lo natural y lo sociohistórico: el

valor de uso se sitúa como lo «natural» (el Hombre tenía por naturaleza una cantidad limitada de necesidades que podían ser satisfechas por un número igualmente limitado de «proveedores naturales de satisfacción» o valores de uso), mientras que el valor de cambio se presenta como Historia. Hasta la llegada del capitalismo, el alcance y volumen de la producción humana eran demasiado limitados como para producir una cantidad suficiente de productos capaces de satisfacer a todos; la «naturaleza humana» permaneció confinada a estar prisionera en la casa de una Historia portadora de potencialidades restringidas. Pero con las múltiples revoluciones de la producción capitalista ha emergido la abstracta posibilidad de la abundancia, de poder satisfacer todas las necesidades humanas con valores de uso. El hecho de que haya permanecido precisamente eso, una posibilidad abstracta, fue debido a la circunstancia de que el universal y omnipresente mercado —que había sido el ingeniero principal de la revolución productiva pero que también había vuelto a dudar (había «re-dudado») sobre los resultados de esta revolución—, produjo valores de uso sólo para necesidades rentables, esto es, produjo sólo aquellos objetos que pudieran servir en tanto valores de cambio al mismo tiempo. Una «dudante» (e historicista) naturaleza humana de valores de cambio cubrió y suprimió la naturaleza humana «real» (natural) encarnada en valores de uso concretos. El viraje socialista implicó, en consecuencia, la liberación-excavación de la naturaleza humana «natural» (cuya expresión material era el conjunto de valores de uso) de debajo de la sofocante corteza de la histórica y dudante naturaleza humana de valores de cambio o, lo que es lo mismo, del mercado universal. Una vez que esto suceda, la genuina riqueza será alcanzada en el sencillo sentido de que, por primera vez en la historia, la producción será organizada teniendo en la mira la «genuina», aunque limitada, existencia de bienes de uso (y no en nombre de la rentabilidad y los valores de cambio); más aún, igualmente por primera vez en la historia, estos valores de uso podrían ser producidos en cantidades suficientes para la plena satisfacción de las necesidades humanas «naturales».

Como resultado de todo ello, en el escenario marxiano la cuestión social sería no simplemente «solucionada» (lo que hubiera sido un prosaico «fin de la prehistoria»), sino que sería «abolida» y su lugar en la Historia quedaría evacuado. Al mismo tiempo, este dramático giro desenterrará el principio real de la racionalidad económica, ésa del trabajo general, de debajo de los escombros del mercado universal. Su sola sustancia es el tiempo (necesario para su reproducción) en términos del cual la reproducción social, y así el futuro, podría ser planeado.

A esta visión los autores del libro, críticos de Marx, han opuesto los siguientes contraargumentos. Como primera medida, la posición de Marx implica la inadmisibile naturalización de los valores de uso. En realidad, los valores de uso «se sitúan en la historia» del mismo modo que lo hacen los distintos modos de producir para ellos y satisfacerlos. Producir para los complejos valores de uso de la modernidad es un

proceso extremadamente costoso totalmente diferente a la presentación simplificada del Marx «naturalista». En segundo lugar, Marx incurrió también en el error opuesto —que es el de la misma clase que el anterior— al haber culpado a los «economistas burgueses», dado que él mismo al analizar las fuentes de la riqueza negaba la Naturaleza; en su presentación la riqueza emana exclusivamente del manantial representado por el trabajo. De haber contado Marx seriamente con la «Naturaleza» —es decir, si hubiera tenido en cuenta el carácter agotable de los recursos naturales, las dificultades que se presentan al intentar reemplazar un recurso natural por otro, y problemas similares—, hubiera advertido la cantidad de obstáculos que se interponen en el camino hacia la consecución de la abundancia y la complejidad de la tarea de producir para esas supuestamente limitadas existencias de bienes de uso que son necesarios (con sólo un número mínimo de variaciones históricas) para la satisfacción de las necesidades humanas «genuinas».

No obstante, los críticos continuaban, aun si aceptamos las premisas de Marx y consideramos el trabajo como la única fuente de riqueza, la abundancia ilimitada y el fin de la escasez seguirían aún sin ser posibles. El último límite es el marcado por la escasez de tiempo de trabajo. Este límite deviene del hecho de que en cada momento determinado existe sólo un número restringido de personas humanas disponibles que pueden llevar a cabo tareas productivas, y esto a su vez durante un período también concreto de tiempo dado, vale decir por un período de tiempo limitado; y este conjunto de portadores limitados de tiempo de trabajo enfrentan una Naturaleza ilimitada e inagotable. (Este es en realidad un argumento defectuoso, dado que acepta tácitamente la posición metafísica-precritica de Marx y deduce de ella la inevitablemente falsa conclusión.)

El tiempo de trabajo, o los concretos y limitados agentes de producción que cuentan con un tiempo de trabajo limitado igual que el conjunto de ellos, nunca se enfrenta a la Naturaleza ilimitada como tal, la cual es una fuerza-en-sí-misma; esto significa que es inaccesible para ellos. A lo que ellos hacen frente es a una naturaleza concreta y limitada tal cual es presentada específicamente por unas ciencias naturales dadas, y a través de la mediación de la tecnología al nivel de desarrollo en que ésta se halle. En esta confrontación ninguno de los actores es ilimitado; ambos son limitados. Normalmente, se corresponden, son el uno para el otro —entre otras cosas, lo son también en el sentido de que los agentes de trabajo tienen «a mano» una suficiente cantidad de tiempo de trabajo disponible para solucionar los problemas que la «Naturaleza», esto es, la ciencia y la tecnología, les presenta—. (El escenario en el que un problema de las ciencias naturales teóricamente solucionado no puede ser convertido en términos de tecnología —un fragmento de la «naturaleza para sí misma» no puede ser transformado en «naturaleza para nosotros»— es, más bien, la excepción y no la regla.) La última conclusión es que la propuesta marxiana de una economía basada en el cálculo de puro tiempo de trabajo, vale

decir una economía de la cual se excluye la mediación del mercado, es una completa imposibilidad.

Los laberintos de la posición de Marx, así como los de su erudita y brillante crítica, sólo tenían importancia a efectos de la demostración de que ni la «causa» (el lugar estructural) ni la función de la escasez en las dos economías modernas en competencia pueden ser comprendidas adecuadamente en términos de la metafísica marxiana. Debemos mirar en otras direcciones. La primera afirmación es forzosamente negativa: en contraste con un argumento muy generalizado en economía moderna, la «causa» de la escasez no es «natural». La prueba más importante para sustentar esta afirmación es el fiasco malthusiano. Muchas veces excedemos actualmente el nivel de la predicción malthusiana respecto del crecimiento poblacional, y sin embargo, producimos un número de comestibles más que suficientes para la supervivencia de la humanidad. Si existe hambre en nuestro mundo, es porque ha sido provocado artificialmente, y no causado por «escasez natural». El argumento de la escasez, tan típico del siglo XIX, se está desvaneciendo también de la dimensión ambiental: en estos días no padecemos tanta «falta de recursos naturales»; más bien lo que hacemos es abusar, contaminar y destruir la naturaleza. La «causa» de la escasez es, en consecuencia, artificial. La «causa» (o con un término más preciso: el lugar estructural) de la escasez en el mundo moderno es creada por la teoría y la práctica del «progreso» y por la necesidad de dinamismo. Heidegger está orgulloso de que su filosofía esté exenta del mayor mal de la filosofía moderna, «la imaginación tecnológica»; y, sin embargo, su consigna, *Alles fangt mit der Zukunft an*, es la máxima de la producción moderna. En lo que atañe a la producción, como también respecto de otras tantas cuestiones, la modernidad está estructuralmente imbricada en la proyección hacia el futuro, que es entendido como globalmente mejor, provisto de mayores riquezas, más confortable y mejor abastecido con los milagros de la ciencia y la tecnología que lo que lo está el presente. Esta no es una mera «ideología» que pueda ser dejada de lado al antojo. La creencia en el progreso, la orientación hacia el futuro y una búsqueda de dinamismo («el carácter revolucionario») fueron todas ellas *conditio sine qua non* para que la modernidad continuara con su exageradamente antinatural existencia. La sensación de Fausto era correcta: si pronuncia la sentencia *Verweile doch, du bist so schön* sólo una vez, si quiere detener el afanoso círculo ascendente, socava su propia vida como proyecto, como lo hace el moderno arquetípico. Pero sólo si logramos detener el momento, si ponemos a invernar a las necesidades del presente y las desplegamos como «eternas» y «naturales», podremos poner un fin a la escasez porque será sólo entonces cuando estaremos produciendo para las necesidades del presente.

Pero en un sentido más profundo, aun esto es imposible, porque en la «institución social imaginaria» de los modernos, la necesidad de la perpetua trascendencia del presente ha sido ya incorporada. Y por esta sola pero crucial necesidad sólo podemos producir en tanto postulemos

la escasez en términos personales. Dado que si no hipostasiamos el futuro como más progresista en el sentido de albergar más expectativas, proveer más riqueza, etc., que en lo que respecta al presente, y si no se comprende al presente como hundido en la escasez precisamente en el sentido de que aún no se ha convertido en futuro, no hay producción moderna, ni invención tecnológica, ni motivación para el trabajo.

En todos los modos de producción premodernos la escasez aparecía bajo la forma de hambrunas recurrentes, plagas, catástrofes naturales contra las cuales no había manera de protegerse. El estar constantemente suspendido en el límite de la mera supervivencia biológica fue la suerte que padeció la mayoría de la humanidad durante la mayor parte de la historia. Además, todo esto siempre pareció ser producto de la Naturaleza, de un poder que es ajeno y superior a nosotros mismos, y respecto del cual nada podemos hacer. La modernidad, sin embargo, ha transformado completamente el estatus de la escasez combinando la organización económica universal orientada hacia el crecimiento y la obtención de beneficios con la «máquina científico-tecnológica». Ni siquiera una raza humana que se ha incrementado muchísimo en términos numéricos está ahora predestinada a vivir en los umbrales de un límite de supervivencia biológica, y en tanto que ciertos grupos bastante amplios aún viven en tal situación, éstos pueden fácilmente encontrar la explicación social o el chivo expiatorio para su situación. Como resultado de lo dicho, la escasez aparece como un fenómeno artificial, y no como un poder con una natural y fatal predestinación. Más aún, como ya he mencionado, la escasez, en el contexto del sistema de producción moderno, ha sido transformada en un *telos* (en el objetivo de producir mañana todos los objetos que se encuentran hoy en la artificialmente estimulada imaginación social, pero para los que aún no se ha puesto en marcha el proceso productivo). La escasez actúa también como motivación personal y colectiva: por primera vez en la historia el vencer la escasez parece ser una propuesta posible; el trabajo, en consecuencia, se muestra como una forma de vida provechosa. Este tipo de motivación puede, o no, ser asociada con la habitual parafernalia sobre la ética del trabajo protestante, pero el hecho es que ha demostrado funcionar también —durante un período suficientemente largo— por sí misma, y sólo ahora parecen haber comenzado a registrarse síntomas de fractura interior.

No obstante, como ya ha sido señalado, la escasez nunca es superada para siempre; en todo caso se vuelve a postular aunque sea artificialmente. (El término «artificial» aquí y en otras partes en que es utilizado, no quiere significar «ajeno a la naturaleza del mundo moderno»; más bien, describe el mundo moderno en tanto es, en contraste con los tiempos premodernos, un orden «antinatural» —y en este sentido artificial—.) Dado que la modernidad habita en el —siempre en expansión— ciclo de «producción de escasez-producción para superar la escasez-nueva postulación de la escasez». Es este ciclo el que provee de motivación para la producción, vuelve a la mente humana inmune al

tedio autodestructivo del común social, y mantiene activo el crecimiento de la población de la tierra; es este ciclo y no cualquier ficticia cantidad de bienes que exceda la planeada cantidad de necesidades, ni cualquier estático *Schlaraffenland*, que garantiza la supervivencia y la (relativa) buena salud del mundo moderno.

El principal criterio para la evaluación de la factibilidad interna de los dos sistemas rivales era, entonces, no tanto los resultados cuantitativos de la producción en masa seguida en cada uno de ellos, respectivamente, sino más bien el hecho de cómo sus respectivas economías hicieron frente al problema de la escasez.

De cara a una mayor comprensión del triunfo capitalista en el manejo de la escasez, debemos hacer uso de las importantes categorías de desabastecimiento «vertical» *versus* desabastecimiento «horizontal», introducidas en el discurso a través del concepto de *opus magnum* de Janos Kornai. El desabastecimiento se presenta como vertical cuando la población, cuya imaginación ha sido orientada hacia un cierto tipo de consumo, pero que no puede encontrar los objetos apropiados, juzga al desabastecimiento como estructural y provocado por la propia clase gobernante, cargando la culpabilidad de la situación sobre los hombros de los dirigentes que han provocado la situación. Precisamente porque la imaginación moderna dominante lleva implícita el que ambos, la escasez y los antidotos a la escasez, sean condiciones artificialmente creadas y no destinos naturales, si los desabastecimientos verticales persisten en el tiempo, y si son característicos de un orden social global, sobreviene en la sociedad el sentimiento mayoritario de irracionalidad imperante.

Por el contrario, el desabastecimiento es horizontal, si uno regularmente encuentra remedios al desabastecimiento en el mismo nivel en el que éste aparece (es el típico caso en que uno no puede encontrar una mercancía en particular en un comercio, pero la encuentra en otro). La satisfacción horizontal puede ser hipotética, no real, pero, en todo caso, el común social debe tener confianza en que la eliminación del desabastecimiento (o la satisfacción de las necesidades) es horizontalmente posible de ser conseguida en cualquier momento, conforme a los propios deseos.

El capitalismo triunfó presentando la gran mayoría de los desabastecimientos producidos en su seno como desabastecimientos horizontales, esto es, como desabastecimientos que pueden ser real o hipotéticamente eliminados al encontrarse en algún lugar los bienes que se buscan, aun cuando el desabastecimiento (por ejemplo, la falta en muchos países de un suministro adecuado de servicios sanitarios) fuera, en verdad, «vertical». Esto ha ocurrido así por dos razones. Primero, que «la producción sólo para satisfacer necesidades rentables» podría ser un principio socialmente injusto, detrás del cual esté escondido un cementerio completo de anhelos, deseos y esperanzas no rentables y, por consiguiente, frustrados. Pero ello hace posible el cálculo («racionalidad instrumental»), al menos hasta el punto que los

desabastecimientos ocasionales (*vis-a-vis* necesidades rentables) permanezcan en el nivel horizontal, y raramente sean percibidos como verticales y estructurales. La, por otra parte problemática, moderación y antiutópica predilección del capitalismo se presenta en este sentido: mientras que las necesidades no rentables son declaradas alucinaciones y su expresión «vacía utopía», las necesidades rentables son reconocidas, la producción se orienta hacia ellas, son elevadas al nivel de «única realidad», y los desabastecimientos que tienen lugar en el proceso de su satisfacción son mantenidos, en efecto, a nivel horizontal. (Esto es así debido a sólidas razones estructurales: si un sistema motivado por la expectativa de ganancia fuera sistemáticamente incapaz de efectuar el reparto de bienes, podría simplemente colapsar.) En segundo lugar, el escéptico antiutopismo del capitalismo hace posible un cierto grado de franqueza que el absolutismo socialista se autocensuraba y suprimía neuróticamente: se puede admitir que el crecimiento crea una cierta clase de escasez estimulante. Es la admisión de esta premisa la que hace aparecer a la producción estructural, y a la superación y reproducción de la escasez en una sociedad de mercado —que cuente, además, con un estado de bienestar social—, como un desabastecimiento horizontal y no vertical. Por consiguiente, esta dinámica es vivida con tensiones y estímulos, no obstante que puede, y ocasionalmente así sucede, volverse en sufrimiento.

El socialismo de estado se avocó al tema central de la escasez, con la firme intención de solucionarlo de una vez por todas. Las principales promesas del socialismo fueron relacionadas con la premisa de lograr una total eliminación de la escasez. En un nivel prosaico, pero altamente popular, la escasez se revelaba como la «cuestión social», y el socialismo hacía la promesa de que alcanzaría la solución final para la cuestión social. Al mismo tiempo, esta hazaña parecía ser un *point d'honneur* para los socialistas, particularmente porque el capitalismo, este revolucionario modo de producción, aparentemente no podía realizar sus sueños faustianos respecto del advenimiento de la sociedad de la completa abundancia. Sumado a ello, la tarea parecía ser de fácil implementación no sólo para Karl Marx, sino también para el común de los socialistas. La industrialización capitalista había creado, de acuerdo con un argumento generalizado, el arsenal suficiente para dominar la naturaleza. Los hombres y mujeres modernos no estaban predestinados a la escasez por la hostilidad y la avaricia de la naturaleza. El único obstáculo era la existencia de un pacto social equivocado, el capitalismo. Este, sin embargo, podía ser rectificado mediante un gesto político: la revolución proletaria.

Poco hicieron los socialistas, incluidas sus mentes más brillantes, molestos como estaban con el inherente dilema de su proyecto, principalmente con el problema de que si la escasez pudiera, en efecto, ser completamente extinguida, el crecimiento y la dinámica de la modernidad en general, podrían ser también abolidos con un solo movimiento de fichas. Ellos creían tener una respuesta teórica a la cuestión: la

planificación, que en su supuesta superioridad respecto del cálculo de mercado, implicaba dos actos prácticamente simultáneos. El primero de selección racional o, de manera menos eufemística, de control: todo lo que ha sido producido «supérfluamente» en el pasado (en términos de la racionalidad de una meta-autoridad) será excluido de la lista de los bienes socialmente necesarios. El segundo comprendía una apreciación cuantitativa: cualquier otra cosa que fuera a ser reconocida como socialmente necesaria sería producida exactamente en la cantidad necesaria para el logro de la completa eliminación de la escasez. A través de esta dogmática afirmación acerca de la total eliminación de la escasez se desarrollaron tres corrientes negativas de desarrollo.

Primero, en justo castigo por su arrogante e infundado absolutismo, el socialismo de estado debía renunciar a aquellas ventajas del manejo positivo de la escasez que el capitalismo podía movilizar por sí mismo. Por supuesto que una incesante y hueca retórica sobre las dificultades de superar el atraso históricamente heredado, así como los bajos niveles de industrialización, estaba fluyendo constante y copiosamente de la boca de los actores políticos. (Esto estaba, de algún modo, al margen del asunto, toda vez que la escasez en el sentido que se le da en el presente análisis no tiene nada que ver con la subindustrialización y el atraso económico; es una constante estructural-ontológica de la producción moderna, dinámica y orientada hacia el crecimiento que se da también en los países industrialmente desarrollados.) Pero mientras las así llamadas desventajas del subdesarrollo eran constantemente subrayadas por los aparatos comunistas (y usadas como excusa para justificar la sistemática incompetencia y el terror), al mismo tiempo la relevancia de la escasez para el socialismo como tal, ha sido siempre rechazada sin más. En segundo lugar, los socialistas han enlazado el fin de la escasez con la producción de cierta cantidad, arbitrariamente determinada, de bienes, en lugar de admitir francamente que la única solución lógicamente concebible hubiera sido la limitación del dinámico sistema de necesidades de los hombres y mujeres modernos (así como la internalización por parte de éstos de dicha limitación). Esto fue más que un error lógico. Su rédito fue de lo más extraño, y en términos de sus consecuencias prácticas, de lo más devastador; fue el fetichismo de la mercancía de una sociedad cuyos teóricos padres fundadores descubrieron el síndrome del «fetichismo de la mercancía» y lo condenaron en los términos más duros posibles.

Tomemos el extraño tópico de la llamada restricción presupuestaria suave en la economía del socialismo de estado. Este término es la gran invención de Kornai, y hace referencia al sistema de protección estatal sobre las empresas, que garantiza su supervivencia, sin importar cuán pésimo sea su desempeño económico. No hace falta decir que este sistema resulta demoleedor para la racionalidad económica. Kornai agrega a esto, correctamente, que este sistema no sólo es profundamente irracional, sino que genera también una especie de desilusión histórica para todos aquellos quienes, siguiendo las huellas de Max Weber, no

esperaban milagros del socialismo de estado, ni ciertamente tampoco la satisfacción de sueños mesiánicos como «el fin de la alienación», pero quienes sí tenían una expectativa específica a este respecto: la realización del programa de Schumpeter de «destrucción revolucionaria» de todos los elementos atrasados persistentes en la producción moderna. Schumpeter asumió que el capitalismo, con su característica falta de sentimentalismo respecto del idílico encanto del pasado, y en general, hacia todo lo que sea no-rentable e ineficiente, destruirá cada una de las ramas y tipos de producción que no pudieran funcionar con arreglo a los requerimientos y expectativas modernas. Ello implicaba que el socialismo de estado, que no tiene el mínimo respeto por nada, aun cuando el capitalismo más irreverente le profese temor reverencial, principalmente cuando se trata de la propiedad privada, se suponía que destruiría aquellas unidades de producción que no satisficieran de una manera literalmente revolucionaria estándares modernos de productividad bajo el capitalismo. Cuando Weber mencionaba el posible rol racionalizador de un socialismo de estado burocrático, debe haber tenido en mente esta limpieza radical. Al contrario, durante setenta años estuvo en el poder un régimen económico que nunca tuvo la más mínima inhibición filantrópica respecto de reintroducir el trabajo de esclavos a escala de millones y millones de hombres y mujeres deportados, pero que sentimentalmente protegía las industrias y empresas que operaban con una tecnología de la edad de piedra y con una descabellada relación costo-eficiencia. La única función revolucionaria, en el sentido schumpeteriano de destrucción, que este tipo de régimen podría haber satisfecho (en cuyo caso habría dejado, al menos, un legado tecnológicamente positivo) nunca fue efectivamente satisfecha. No parece haber otra explicación para este extraño fenómeno que lo que ha sido llamado más arriba el fetichismo de la mercancía del socialismo de estado. Dado que la producción de cantidades cada vez más grandes de bienes materiales era para la *nomenklatura* la teórica garantía de la implementación de ese imposible objetivo, a saber, la eliminación de la escasez (así como la legitimación de su autoridad en general), nunca tuvieron que tomar la resolución de derribar o dismantelar alguna unidad que estuviera produciendo bienes, sea que éstos fueran de la peor calidad posible o producidos a un costo terriblemente alto. Al mismo tiempo, nunca tuvieron la más mínima vacilación en actuar de una «manera revolucionaria» hacia los seres humanos vivos y esclavizar a millones. El absolutista programa para abolir la escasez y la ineficiente producción de montañas de basura a un alto costo estaban íntimamente relacionados el uno con el otro en el conjunto del sistema de economía dirigida.

Como resultado de todo ello, la escasez fue la experiencia fundamental de cada habitante del socialismo de estado que no perteneciera a la *nomenklatura*, en tanto desabastecimiento omnipresente. Era vivida como escasez física, y como tal sufrida, dado que implicaba la falta de abastecimiento de todos aquellos bienes que hacen la vida agradable

(o «la vida buena») en el nivel más elemental de vida cotidiana. No hay necesidad de pensar en guerras, sitios a las ciudades, bloqueos, hambrunas artificiales, deportaciones en masa y campos de concentración (todos fenómenos de práctica bastante regular bajo el demente dominio de Stalin, así como con posterioridad a él). De una manera y a una escala mucho más moderada, el desabastecimiento fue la experiencia de vida más fundamental en este régimen aun en los períodos en que reinó la mayor paz.

En segundo lugar, era vivido invariablemente como desabastecimiento «vertical», esto es, escasez de una clase tal que tenía causas estructurales en el régimen. Cualquiera que estudie el folklore de las bromas que se hacían bajo el socialismo de estado puede ver que hombres y mujeres en este régimen estaban profundamente convencidos de que si un día no brilla lo suficiente, o brilla demasiado el sol, si las naranjas no pueden ser cultivadas en el Polo Norte, si la tierra se sacude y tiembla bajo nuestros pies, en algún extraño sentido, esto también es responsabilidad de las autoridades del partido y el estado. Y tal actitud no es un signo de la excesiva estupidez o histeria política del *homo sovieticus*. Considerando que el régimen estaba constantemente jactándose de sus poderes de transformación (incluidos los demenciales planes de transformación de la naturaleza en general, haciendo que áreas tradicionalmente áridas se transformaran en cultivables por obra de una orden, revirtiendo y modificando principios milenarios de la agricultura), descubrirle las trampas del juego y hacer recaer indiscriminadamente la culpa de cada catástrofe sobre los hombros de la *nomenklatura*, era un justo castigo para las grandilocuentes declaraciones y promesas.

En tercer lugar, la combinación del omnipresente desabastecimiento «vertical» con las promesas de introducir el reino de la abundancia ilimitada, la creación simultánea de un sistema de suministro insuficiente y desperdiciado, marcaba una atmósfera de extrema irracionalidad. La sociedad que ha prometido guiar a la humanidad hacia una era de suprema racionalidad, aparecía en la consciencia de sus habitantes como un particularmente viciado manicomio. El socialismo de estado, en consecuencia, sufrió su mayor derrota en esta área central de la economía moderna. En lugar de eliminar del todo la escasez, lo que hizo fue incrementarla con su histórica e inhumana búsqueda de crecimiento rápido, su irracional sistema de cálculo y la tiránica sobreprotección de ineficientes unidades de producción. La escasez, que fue desapareciendo rápidamente de la propaganda oficial, se convirtió en la experiencia humana fundamental dentro del socialismo de estado, tomando la destructiva forma de omnipresentes y permanentes desabastecimientos. Fue practicada como fuente de sufrimiento, nunca como fuerza motivadora para la actividad productiva en el tipo soviético de sociedad.

La combinación de promesas grandilocuentes con la escasez vivenciada como sufrimiento, fue una mezcla que invitaba a la rebelión. El control, en consecuencia, debía ser diseñado en el régimen no

sólo en forma de coerción extraeconómica, la cual había estado siempre presente de la manera más brutal. Era la propia estructura económica la que tenía que servir como una red de mecanismos de control; esto es lo que se puede llamar la «dictadura de las necesidades». Aquí meramente la *forma*, no la sustancia, de este mecanismo de control económico debe ser discutida. El sistema más consistente de economía, en tanto control, fue el «comunismo de guerra» en la Rusia soviética, entre los años 1918-1921, que ha vuelto a aplicarse con ciertas modificaciones en Camboya. Estas eran las, teórica y prácticamente, formas puras de comunismo, y los «ortodoxos», o teóricamente más sensibles, comunistas, Bukharin o Lukacs, vivieron el abandono de ese sistema como un mal devastador. Ellos tenían razón en un sentido: sólo el «comunismo de guerra» se mantuvo libre del *compromiso* con los elementos estructurales de la economía moderna («burguesa»); lo que siguió después del abandono del purismo del comunismo de guerra, fue un tipo híbrido de economía. Este se jactaba de ser socialista y un contrapunto al capitalismo; sin embargo, ha sido profundamente contaminado con las categorías y especificidades estructurales del capitalismo. El «comunismo de guerra» abolió el intercambio de mercancías, la remuneración, el dinero, las transacciones financieras, todas las formas de propiedad, el cálculo, la inversión, la cuantificación de las necesidades, el capital y la acumulación de capital, el presupuesto nacional —prácticamente cada uno de los ítems de cualquier manual de economía política moderna—. Fue un sistema de subsistencia, de relaciones directas, persona a persona, basado en una igualdad de gran alcance en términos de los bienes que eran destinados para consumo personal; y precisamente por ello supuso una constante vigilancia y la administración continua, no sublimada, de violencia. No obstante, debido a una mezcla de razones en parte históricas, en parte teóricas, que no se trata de discutir aquí, este sistema de excesiva pureza *cum* violencia estaba predestinado a tener corta vida; o colapsaba, o de lo contrario era abandonado en pos de una transición hacia una «madura» y socialista economía dirigida.

La aproximación habitual de los analistas teóricos a la clase de economía dirigida que pretendía ponerse en el lugar del purismo propio del comunismo de guerra supone, principalmente, la afirmación y tesis central de que el sistema de planificación representaba el opuesto *institucional* de la economía (capitalista) moderna, por haberse despojado de todos los rasgos estructurales distintivos de este último. Pero en realidad, esto no es en absoluto cierto. El compromiso leninista, que desilusionó a tantos creyentes ortodoxos, esto es, el flirteo con la política del NEP, consistió en una doble jugada. Por un lado, las instituciones cruciales de la economía moderna —básicamente el mercado en vez de la distribución directa de simpatías, dinero, salario, precio, impuestos, inversión, porcentajes y otros componentes por el estilo— fueron reintroducidas y usadas tanto en el cálculo como en el lenguaje de la discusión teórica. Por supuesto, esto se unía a debates completa-

mente hipócritas y estériles sobre en qué diferían las categorías «socialistas» de la economía de sus equivalentes capitalistas, por ejemplo, el salario socialista del «salario de trabajo» capitalista, con el que se suponía que el socialismo acabaría. Más allá de la política del NEP estaba la admisión tácita de que el sistema económico moderno no tiene alternativa institucional. Dentro de este sistema, pueden ser introducidas, abandonadas y reintroducidas variadas políticas y estrategias económicas; ciertas constantes de las estructuras pueden ser modificadas y hasta drásticamente reformadas; el grado de intervención estatal dentro del sistema puede oscilar desde una intervención mínima hasta otra de máxima relevancia; pero el sistema se mantiene. La sola admisión de esto representaba para los políticos comunistas el final, significaba la derrota en la hora de la aparente victoria, a pesar de que sólo los comunistas más perspicaces comprendieron este hecho.

Por el otro lado, las instituciones de la economía moderna, aceptadas por el aparato comunista con resignación interna, fueron inmediatamente transformadas en un sentido muy radical. En una oportunidad hemos analizado, junto con Agnes Heller, el fenómeno que llamamos la aceptación global de la estructura de la modernidad y la simultánea exclusión de la dinámica de la modernidad de dentro de la misma estructura (marco institucional), fenómeno que se da en muchas regiones en las que sólo queda una mera fachada de la modernidad y aun su supervivencia está en duda. Esta dualidad acarrea la siguiente contradicción. En los últimos setenta años aproximadamente, la modernidad ha irrumpido globalmente, en el sentido de que ha impuesto su visión del mundo. Todas las formas del antiguo régimen, los asentamientos tribales y parentales y sus correspondientes criterios de justicia han perdido validez teórica, y el de Hitler fue el último régimen político que explícita y abiertamente desafió las célebres declaraciones de los documentos fundantes de la emancipación, respecto de que cada hombre nace libre y dotado de los mismos derechos. (Principio al cual, de manera cada vez más frecuente, la modernidad agrega también «cada mujer».) Esto significa que, por ahora, la modernidad no tiene competencia espiritual y que sus estructuras y formas de procedimiento (por ejemplo, la legitimación a través de la ley) no son desafiadas por otras alternativas. Al mismo tiempo, hemos caracterizado la dinámica de la modernidad como una verdadera dialéctica que vive de la negación. La modernidad es más que una necrópolis de instituciones difuntas, se mantiene viva sólo en tanto que cada una de las piezas de su ordenamiento, cada acuerdo, cada parte del sistema institucional y componentes por el estilo, pueden ser negados, criticados y renegociados dentro del marco de la propia estructura. Y la real situación de la modernidad es que mientras cada sistema político-social establecido guarda respeto formal a la estructura de la modernidad, la dialéctica de la negación es proscrita en muchos de ellos. Tal vez no haya ejemplo más conspicuo de esta dualidad que la asimilación y transformación comunista de la estructura institucional moderna de la economía.

Tomemos el crucial ejemplo del mercado. Uno de los debates más superficiales de la historia de las doctrinas económicas fue la discusión —que, por cierto, aún continúa— respecto de si el estilo-Lange de «mercado simulado» podría o no ser introducido en el sistema del «socialismo real», dado que, de hecho, el «mercado simulado» había sido introducido. El modo de operar de una economía dirigida «madura» simplemente no puede ser entendido, sus movimientos decisivos, así como sus cursos de acción generales, podrían ser sistemáticamente revisados si asumiéramos que el socialismo de estado fue un sistema de relaciones cara-a-cara de distribución ordenada y directa. Ni el mecanismo de desagregar los planes globales (agregados), hechos por cuerpos políticos (esto es, de acuerdo con los testimonios del conjunto de literatura existente sobre la materia, el primer paso hacia la planificación); ni el «mercado negro» operante entre las industrias y empresas, que fuera tan crucial para el sistema de planificación y para la ejecución del plan, y del cual ha emergido la corporación de los «directores socialistas», el grupo más poderoso del régimen por el tiempo de su colapso; ni el modo en que dentro del sistema los ahorros de la población eran controlados o distribuidas y reguladas las proporciones de salarios e ingresos entre las ciudades y las zonas rurales, pueden ser entendidos asumiendo que el «socialismo real» era un sistema carente de estructuras y canales propios del mercado formal.

Al mismo tiempo, la crítica en el sentido que el mercado no cumplía en esta sociedad sus funciones beneficiosas (creándose, en consecuencia, la impresión de que existía una laguna, la ausencia absoluta de mercado), es absolutamente correcta. En términos de la determinación de la relación costo-eficacia y de la regulación de precios, el mercado del socialismo de estado puede ser denominado como «fragmentado» o mercados «no fijadores de precios», porque, como lo muestra el magistral análisis de Kornai, que resume décadas de investigación, los precios en el régimen comunista siempre han sido «políticos», esto es, divorciados de los costos de producción y de los reales estándares de competencia (nacional y global). En otro nivel, estos mercados pueden ser caracterizados —usando una vez más la terminología de Kornai— como la forma más consecuente de «mercado del vendedor», el cual bajo ninguna circunstancia puede ser transformado en «mercado del comprador» (porque la coerción extraeconómica de la sociedad de tipo soviético bloquea el camino hacia este tipo de transformación). En el mercado del vendedor, es el comprador el que tiene que obtener la información acerca de la disponibilidad de los bienes que necesita (la información no es proveída por el vendedor —el estado que posee y vende todo—, o sólo lo es esporádicamente, a regañadientes y desde una posición de superioridad); invariablemente es el comprador el que tiene que ajustarse al vendedor y nunca a la inversa; es el comprador el que trata de «convencer» al vendedor, y no a la inversa; las consecuencias de la incertidumbre del mercado son soportadas exclusivamente por el comprador y no por el vendedor; y el poder relativo está casi

invariablemente del lado del vendedor. Naturalmente, éste es un diagrama estático de una estructura que es esencialmente dinámica y que está cambiando constantemente, debido a que el mercado socialista del vendedor, de un estado-vendedor omnipotente y tiránico, ha sido siempre un campo de batalla, hasta el último día del régimen. Pero la descrita hasta aquí es la estructura dominante. Y esto significa que después de un período muy corto de purismo teórico y práctico, el comunismo tuvo que aceptar la estructura institucional de la economía moderna contra la cual no pudo oponer solución alternativa alguna. No obstante, inmediatamente abolió su dinámica «normal» y transformó el mercado en un medio de control económico. Y es esta transformación, y no la ausencia del mercado *per se*, la que hizo que el funcionamiento del régimen —en lo que respecta a la economía y también en otras áreas— fuera tan absolutamente irracional. Todo el debate en torno a la racionalidad del mercado y la falta del mismo en el socialismo de estado es, en un nivel más profundo, un debate sobre la libre dinámica de la modernidad, dado que no es la sola existencia de una estructura (las «relaciones de mercado» como tales), sino el uso racional de una función (la «dinámica del mercado», un funcionamiento libre, aunque lejos de ser incontrolado) el que hace que en la modernidad una institución sea racional.

III

La característica distintiva que exhibía, tal vez de la manera más conspicua, el quiebre del socialismo radical, era que la expropiación de la propiedad privada despertaba en la sociedad la sensación de que el socialismo radical la había creado como «mancipación», no como emancipación (como el apoderamiento de las posesiones de otros, no como la liberación de canales sociales); más aún, como una manera completamente opresiva e irracional de escasez. Esto era causado por tres factores.

Primero, el único propietario en esta sociedad no basada en la propiedad era un considerablemente misterioso agente, a veces llamado «el estado» (así se lo llamaba en los seudolegales documentos del régimen, por ejemplo en su así llamada constitución), en otras ocasiones, principalmente filosóficas, identificado como la «sociedad» misma. Esto último, huelga decirlo, convertía la cuestión de la extensión de la propiedad en algo completamente irracional, dado que la exclusión de cualquier persona de la categoría de propietario devenía lógicamente imposible, dada la identificación entre sociedad y propietario. Era, sin embargo, una tarea de lo más difícil la de definir quién era (o quiénes eran) el estado: el aparato del partido en su totalidad, incluido el estrato directivo nombrado por la cumbre del partido, o solamente la cumbre misma del partido. Siempre que un análisis más o menos racional trataba de abordar la cuestión desde el punto de vista de las

funciones de la propiedad, resultaba siempre que el estado, en tanto que cumbre del partido, era una entidad de lo más flexible, un propietario nominal más que real. Los propietarios «más reales» eran los miembros del llamado estrato socialista directorial, a quienes les era delegado el ejercicio efectivo de la mayoría de las funciones, normalmente ligadas al uso de la propiedad; pero aun ellos eran solamente «más reales», pero no los propietarios reales, dado que nunca tuvieron, mientras duró el régimen, un título formal de propiedad. La existencia de este propietario general y nominal con características de lo más misteriosas hizo más opacas y confusas las cuestiones concernientes a la propiedad, en lugar de hacerlas más transparentes; convirtió en anhelo de propiedad en un deseo más intenso, en lugar de extinguirlo totalmente.

Segundo, la «participación en la propiedad» (este extraño término viene a representar aquí la «práctica de los derechos y funciones derivados de la propiedad») por parte de aquellos que eran admitidos en la corporación de los «más reales que nominales propietarios», implicaba una extraña forma de actividad. Significaba participar en la producción social de la escasez enmascarada como la gradual satisfacción de todas las necesidades sociales juntamente con la participación en el control (o «dictadura») de las necesidades individuales. Esto implicaba que la escasez de los miembros de la corporación era eliminada en un sentido personal al precio de ser condescendiente con el ideológico doble discurso (si no con la difusión de mentiras propagandísticas); y éste tal vez no era un sacrificio excesivo para muchos participantes. Pero ello ha dejado una sensación de vacío aun en ellos, porque eran sólo «más reales», no los propietarios reales, y hasta este estatus de «propietarios más reales» de la propiedad del «estado» (o propiedad social) tenía que ser encubierto. El ejemplo de la situación en que se encontraban estos miembros del partido, sus sentimientos ambivalentes respecto de sus propias funciones y posiciones como propietarios, era una de las mejores pruebas acerca de la validez del argumento hegeliano sobre el poder social del reconocimiento. Sin reconocimiento público, meramente por el hecho de gozar de una remuneración y de ventajas materiales, ningún actor social puede ser satisfecho.

Tercero, para un porcentaje considerable de los habitantes de este mundo, abolir la propiedad significaba un adicional, pero importante, tipo de escasez vivenciado como sufrimiento: significaba ser excluido de las funciones de toma de decisión, ser dejado constantemente en la oscuridad respecto del verdadero estado de cosas y ser privado de una cantidad de actividades creativas que sólo los «propietarios» pueden permitirse. Recién con posterioridad al cambio salió a la luz que este porcentaje no constituía la mayoría casi en ninguna parte, que el socialismo de estado había sido exitoso al menos en un aspecto: había logrado que una considerable parte de los individuos asimilaran su propio estilo, el secreto del cuál era la confiscación de la iniciativa personal en beneficio de una autoridad más elevada capaz de aliviar a

la personalidad «autoridad-dependiente» de la carga que significa la toma de decisiones individuales. No obstante, aun aquellos que estaban más deseosos de renunciar a la iniciativa —y a los aspectos arriesgados relacionados con la propiedad—, sentían la irritación derivada de un permanente *coitus interruptus* vis-a-vis el placer de la propiedad, dado que se les estaba robando la lujuria inherente a la toma de decisiones.

El sistema del socialismo de estado estuvo, de este modo, muy cerca de confirmar la acusación de Bentham sobre la «falacia anarquista» de la revolución francesa: en materia de propiedad, decía Bentham, lo que parece pertenecer a todos, en realidad no pertenecerá a nadie. Esto era cierto al menos en un aspecto: la estructura de manejo de la propiedad, privada o «social», en la «dictadura de las necesidades», tenía un carácter «digestivo» o «históricamente orgásmico». Todo debía ser consumido instantáneamente, cada relación vinculada con la posesión tenía que producir placer instantáneo, o de lo contrario carecía de valor; no había planificación *longue-duree* en esta sociedad de planes, no importaba el futuro ni los intereses a largo plazo. Quienes extrajeron las más radicales, y en algunos casos cómicas, conclusiones de este completo fiasco de sociedad sin propiedad son los neoconservadores de Europa del Este. Ellos son quienes ahora hablan de propiedad con un respeto que sentaría mejor al Holy Gral, y mencionan la violación de la propiedad como el acto más antinatural, sólo capaz de ser concebido en las mentes de los monstruos, como si la historia de la modernidad en el continente europeo no fuese una concatenación de revoluciones a mayor o menor escala, desde la reforma en adelante, contra el estatus de propiedad existente.

Presumiblemente, un discurso equitativo sobre este punto se movería entre los extremos de Marx y Bentham. Ya no se podría abrigar la utopía marxiana de una sociedad que supuestamente puede ser libre sin constar de una red de relaciones individuales en pos de algo que pueda ser llamado su propiedad, dado que una comprensión realista de la libertad no puede ser agotada en una homogénea abstracción. La libertad debe más bien ser considerada como un agregado de libertades (en plural), una de las cuales consiste en ejercer nuestras facultades como poderes sobre las cosas, en cuyo proceso ponemos a prueba nuestras capacidades y nos distinguimos de los otros. Y es muy misteriosa la manera en que Marx concebía la «asociación libre» (su futura «sociedad más allá de la sociedad») sin este ejercicio exclusivo de los poderes individuales de cada (y de todo) individuo. En el otro extremo, el rechazo benthamiano del «todos», al menos como uno de los posibles sujetos pasibles de ser propietarios, convierte en completamente incomprensible el concepto de *res publica*, o «cosa común», que no es sólo un marco referencial dentro del cual vivir o una estructura para compartir con otros, sino también una «cosa» respecto de la cual somos copropietarios. Este rechazo viene dado porque para Bentham es perfectamente válido hablar del carácter anárquico de la propiedad «de todos», si se entiende que el término «todos» es coextensivo con el

concepto de «sociedad» y la posesión significa un acto real (no potencial) de posesión en el sentido de ejercer todas las funciones de la posesión o propiedad (el uso de los productos e ingresos devengados de la propiedad, la disposición sobre el *modus operandi*, el famoso *ius utendi et abutendi*, el derecho a enajenar la propiedad). No existe un solo momento en el cual la «sociedad» (en el sentido de agregado de todos los individuos particulares) ejerza o pudiera ejercer todas sus funciones; en consecuencia, nunca la «sociedad» o «todos» pueden ser propietarios en sentido estricto de toda la propiedad —como concepto global—. Pero no sólo esto, sino que el aspecto de *res publica* relativo a la propiedad (que ha sido a veces una forma muy concreta de «propiedad social», como es el caso, por ejemplo, del *ager publicus* en la República Romana) es más que una quimera. No está basado en la idea de un real, continuo y simultáneo uso de la «propiedad social» (cualquiera que ésta pudiera ser) por parte de la «sociedad», sino en la idea de su uso individual y potencial (cada individuo particular podría usar la «propiedad social» en un cierto aspecto, de una cierta manera, bajo ciertas condiciones, aunque esto no siempre acontezca). Yendo aún más lejos, el término «usar» a menudo tiene la connotación de uso simbólico (es en este sentido que yo «uso» mi ciudad y cuido de su hermosura).

De modo similar a lo que sucedió en otras áreas, el socialismo de estado causó estragos también en lo relativo a la propiedad. Su ideología oficial insistió en la validez simultánea de tesis completamente contradictorias en lo concerniente a la propiedad. La propiedad «estatal» y la propiedad «social» debían ser consideradas como idénticas o de la misma extensión, a pesar de lo obviamente absurdo de la tesis (y pensar de otra manera era castigable por la «ley»). La contradicción inherente en el concepto era resuelta a través de la idea de «representación» (se suponía que el estado representaba a la «sociedad»). Pero el término «representación» significa que el representante ejerce funciones (en este caso las funciones propias derivadas de la posesión) que por definición no pueden ser ejercidas por aquellos que son representados. Dado que en el caso de la propiedad (de modo distinto a lo que ocurre en el caso de las opiniones o voluntades políticas respecto de las cuales al menos ciertas teorías asumen que existe un isomorfismo entre «representado» y opinión y voluntad «originaria») esto podría haber significado que el agregado de representantes («el estado») es quien ejerce las verdaderas funciones de propiedad, mientras que los representados no lo hacen; que en este sentido, los primeros eran propietarios pero los últimos no lo eran, era mejor, en consecuencia, no ahondar en el análisis del concepto. Al mismo tiempo, poderosos mecanismos fueron creados en el marco del régimen de la dictadura de las necesidades para prevenir a todos (esto es, a la mayoría de los habitantes) de intervenir en el ejercicio de las funciones de propietario de la «propiedad estatal», que supuestamente no era otra que su propia «propiedad social». El resultado fue, por un lado, la existencia en el

socialismo de estado de «escasez de propiedad», la cual tal vez no se revelaba generalmente en tanto sufrimiento (en contraste con otros tipos de desabastecimiento que sí lo hacían), sino como una violación de las libertades, una contrariedad y una anomalía ocultada con una descarada mentira. Por otro lado, esa concepción de la propiedad acuñada por el socialismo de estado contribuyó a que finalmente el neoconservadurismo postrevolucionario se aprovisionara con su resaca y adquiriera fuerte impulso basándose en que sólo el más puntilloso sentido individualista de propiedad es el que cuenta como válido y «libre» y en que, como consecuencia, el concepto de economía como institución pública no puede ser formulado.

Dado que éste no es el lugar para discutir a fondo este concepto, lo que sigue puede ser expuesto brevemente. Un hecho semántico prueba que, en realidad, tratamos a la economía como una institución pública (independientemente de nuestra concepción filosófica respecto de la nacionalización y la expropiación): cuando algo anda mal en la economía (esto es, en el conjunto de propiedad privada ajena), nos volvemos hacia al gobierno de turno y le demandamos que haga algo al respecto. La tensión en este hecho semántico puede ser reducida o bien a través de la afirmación doctrinaria liberal-conservadora de que los gobiernos (así como la opinión pública) no deben tener nada que ver en lo que concierne a la propiedad ajena, o bien a través de la demanda de nacionalización masiva. La tesis de «la economía como una institución pública» se ubica entre estos dos extremos. No cuestiona los derechos de propiedad de los propietarios particulares, no porque ello atañe al halo de santidad de la propiedad, sino porque respeta las libertades (y una de las libertades más importantes es la de poseer bienes). Al mismo tiempo, los partidarios de esta posición ven también a los propietarios de firmas, industrias y empresas, como agentes de un fondo fiduciario respecto del cual la «sociedad» (esto es, «todos») decididamente tienen voz y voto, porque su estado afecta las vidas de «todos». La economía como una institución social así entendida, no será la panacea definitiva. No puede garantizar la eliminación de las disfuncionalidades económicas, y ciertamente tampoco la eliminación de la escasez. Pero será la garantía de la libre oscilación del péndulo de la modernidad. Y esto es lo máximo que se puede afirmar sobre ella.

(Traducción: Silvina ALVAREZ.)