

La crítica de la racionalidad utópica y el debate poscolonial.

Enrique Téllez.

Cita:

Enrique Téllez (2007). *La crítica de la racionalidad utópica y el debate poscolonial*. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/1239>

LA CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD UTÓPICA Y EL DEBATE POSCOLONIAL¹

Enrique Téllez Fabiani²

Universidad Nacional Autónoma de México

El planeta Tierra, toda su naturaleza y toda cultura, se pensó desde el “hecho de la conquista de América” como un diseño global; o al menos, pretendidamente abarcador hasta los límites geográficos desconocidos en ese entonces. Los viajes marítimos, si bien de largo alcance, devinieron empresa de conquista de aún más largo alcance, imprevisible en aquel entonces. La jerarquía fundante del diseño global, relación superior-inferior, ha sido el principio organizador desde la perspectiva epistemológica y ética. A partir de este núcleo central, se despliega todo el conocimiento de una supuesta realidad de alcance mundial. Pero justo habría que señalar el carácter de globalidad y su relación con la realidad. En las ciencias empíricas tendríamos que establecer, de entrada, que la empiría; esto es, el objeto de estudio de la ciencia empírica es menor, en tanto inabarcable, que la globalidad que se postula como totalidad que lo abarca todo. Esto nos remite al problema de la factibilidad. Entre el mundo realmente existente y el mundo construido por las ciencias empíricas, hay un gran trecho. Si ambos se identificaran no habría ciencia, recordando a Marx. Veamos la cuestión por partes.

Desde el siglo XVI, la relación superior-inferior, ha tenido muchas etiquetas de acuerdo a la generación de conocimientos pretendidamente globales, o en todo caso, globalizantes: de los “derechos del pueblo”, a los “derechos del hombre”; y, finalmente, los “derechos humanos”. Pero las culturas conquistadas, o simplemente no europeas, se les ha etiquetado de muchas maneras; i-letradas, a-históricas, sub-desarrolladas; y, en la actualidad, no-democráticas; todas ellas, desde luego, suponen la contraparte que las constituye como tal: sociedades modernas letradas, capaces de hacer historias mundiales, desarrolladas y democráticas. La superación de estados inferiores supondría esfuerzos y recursos similares a los estados superiores; sin embargo, sabemos en el fondo que se trata de falacias que olvidan intencionalmente el vínculo tan estrecho y condicionante entre lo “superior” y lo “inferior”. Un verdadero tránsito hacia la superación de estados inferiores tendría que pasar por un proyecto de liberación que exija ciencias empíricas radicalmente antropocéntricas; es el caso de la cuestión ecológica que trataremos más tarde.

En efecto, desde el “hecho de la conquista” la cultura de la Europa del siglo XVI es empíricamente mundial, debido a la expansión marítima y terrestre. La subjetividad se constituye como “ego conquiro” (“yo conquisto”), anterior al “ego cogito” (“yo pienso”). El sujeto que se autoconstituye como omnisciente, presupone ser un sujeto omnipotente: todo lo que conoce, ya lo constituyó como previamente dominado. En otras palabras, el sujeto conoce a su objeto violentando su constitución, porque de antemano lo va incorporando a su mundo. El “objeto de estudio” es la naturaleza y las culturas dominadas. No se dominan ángeles ni querubines incorpóreos; sino seres humanos de carne y hueso, además de una naturaleza cuya relación, es eminentemente metabólica.

¹ Congreso de Sociología, Guadalajara, agosto de 2007.

² Correo electrónico: tellezfabiani@yahoo.com

Para Quijano, el sistema mundo actual es una totalidad heterogénea histórico-estructural; se trata de un “patrón de poder colonial”, como matriz de poder específica, que abarca todos los ámbitos de la existencia cotidiana. Todas las culturas experimentan algo similar, cada una en sus propios términos; la novedad es que la cultura europea tuvo la oportunidad de abarcar al planeta entero desde el siglo XVI, aunque su consolidación llegara hasta el siglo XIX. Quijano llama “administración del poder” a esta matriz; sin embargo, Grosfoguel, siguiéndolo de cerca, nombra “colonialidad del poder” al “proceso de estructuración social en el sistema mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global racial/étnica y la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.” (29) Se refiere a “situaciones coloniales”, no como Quijano que habla de “administración colonial”. Situaciones como “la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos subordinados racializados/étnicos por parte de grupos raciales/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales”. (29)

El mundo jerarquizado:

La jerarquía política: el “ciudadano cosmopolita”, “ciudadano del mundo” versus “esclavo”, “encomendado”, “servidumbre”, “asalariado”, “mano de obra barata”, “jornalero”, etc. Todos éstos como fuente de producción de valor que finalmente se traduce en la comodidad material (riqueza, plusvalía) y mayor posibilidad de participación en las decisiones estatales del centro. Pero justo el problema de fondo es que el Estado moderno se constituye como supeditado al Mercado moderno, porque éste tiene la primacía de las decisiones que se toman sobre lo político. Ambos representan el mayor logro de la modernidad en tanto han sabido articularse para dominar en las relaciones sociales en prácticamente todo el mundo.

Jerarquía económica: la división social del trabajo: los administradores (managers) y creadores tecnológicos de los centros metropolitanos versus, el “trabajo sucio” de las periferias. Los economistas que tratan este problema, han descuidado otras instancias como las enumeramos aquí. El problema es que ha reducido demasiado la explicación a los aspectos económicos para explicar toda la realidad. El economicismo puede ser tan dañino a los estudios sociales y/o humanidades, aún peor que aquello que critica.

Jerarquía cultural: la cultura europea, sobre lo no-europeo, artesanía, folklor. Pocos son los estudios y muchas las perspectivas que tratan sobre esta tema. Benjamín hablaba del valor cúlctico, que hace de la obra de arte ser eso: una obra de arte. Tema nada trivial en un momento en que se confunde un valor de cambio cualquiera con una obra de arte. Este tema es esencial porque toca el valor de uso, que es parte importantísima en la economía; y, para adelantar un poco, toca el tema del valor ecológico, del que prácticamente no se habla.

Jerarquía de género: el varón sobre la mujer. La presencia de la mujer en la vida social es determinante. No sólo en aspectos laborales sino en su determinación jurídica para no dejarse someter por las imposiciones que privilegian al varón en situaciones de divorcio, maltrato, o cualquier desventaja.

Jerarquía sexual: el heterosexual, sobre el homosexual. Y más precisamente, la familia heterosexual con capacidad de reproducción natural y de parientes directos. Es la idea de

familia que se ha promovido desde el conservadurismo católico en México, por ejemplo. Contrario a esta idea, la demanda de lo que ahora se llama “parejas no-reproductivas”, ya sea hetero u homosexuales, o “sociedad de convivencia”, ha emergido con fuerza en nuestra época.

Jerarquía religiosa: el cristiano sobre los no-cristianos. El año de 1492 es paradigmático para la religión católica; tanto los musulmanes como judíos fueron expulsados de la península. La misma violencia que los musulmanes ejercieron durante siete siglos (711-1492) en contra de los españoles, los españoles la ejercieron en América con lo indios. De hecho, una de las discusiones más agueridas de Bartolomé de Las Casas fue la discutir que los indios son infieles e iletrados, apelativos aplicados también a los conquistadores. Se trata de un principio de igualdad. La justificación de la conquista es la evangelización, que supone hacer guerra a los infieles; tema por demás discutido en la historia de las ideas en la modernidad temprana.

Jerarquía epistémica: el conocimiento occidental sobre las formas de conocimiento no-occidental. En efecto, el punto de partida de esta reflexión es aquella que reconceptualiza toda la realidad de las culturas que fueran tocadas por el europeo del siglo XVI en un largo proceso de conquista y colonización que aún no termina. El artículo de Grosfoguel que nos sirve de reflexión, se centra demasiado en la epistemología; opino que es un primer intento, un avance indispensable sin duda, pero descuida justo la parte ética y utópica. Ambas constituyen un tema de difícil articulación. Aventuramos aquí, algunos aspectos que podrían tomarse en cuenta para un debate más profundo sobre la crítica de la economía política.

Jerarquía lingüística: Casi simultánea a la conquista, una práctica muy común entre los frailes era escribir diccionarios bilingües entre el castellano y la lengua de uso común en las misiones. En el mejor de los casos, se escribía una gramática. La intención de estas obras, es bien sabido, gira en torno a la inculturación para dominar al indio. Sin embargo, el lado positivo se puede ver como un intento de generación un encuentro intercultural.

Jerarquía generacional: Otro tema descuidado por los teóricos es de los adultos mayores y la niñez. Quizá la niñez ha recibido mayor atención entre los estudios; sin embargo, apenas ahora han aparecido algunos trabajos sobre los adultos mayores, como fuerza productiva, como saber tradicional versus occidental, o como la tercera generación con labores específicas dentro de la dinámica de los jóvenes. Si bien la iglesia católica ha recibido fuertes críticas por la creación de una gerontocracia, no se ha estudiado el tema con amplitud; sospecho que innovará temas en los estudios culturales, en las teorías poscoloniales y en la filosofía de la liberación.

Jerarquía ecológica: De entrada habría que preguntarse si puede existir, en este mismo esquema de jerarquías, si existe la verticalidad con la que tratamos los otros ámbitos de la vida. Pienso que es necesario matizar muchas cosas. La respuesta debe estar por lo menos planteada por tres cuestiones esenciales: el concepto de lo ecológico, la exigencia antropológica de las ciencias empíricas, y la articulación con todas las determinaciones posibles que la constituyen. En este trabajo, no trataremos estos temas explícitamente; pero sí cruzaremos los argumentos con ellos, para tratar de establecer la importancia del tema en la descolonización de la economía política.

La cuestión de la ecología

A partir de la primera Revolución Industrial, y de la relativa independencia de los nacientes países latinoamericanos a lo largo del siglo XIX, no obstante sus intervenciones, se consolida una noción de progreso que incluye a la ciencia y a la tecnología como núcleos centrales para su implementación. El ascenso de los Estados Unidos al constituirse como potencia militar de gran alcance, provoca la polarización del mundo a mediados del siglo XX, mediante una segunda revolución industrial. En la época de posguerra, la reconfiguración del orden mundial exige un cambio en el capitalismo periférico, según el cual, tecnología y desarrollo, son inseparables y pasan a ser tema explícito en el discurso político.

La industrialización sería el núcleo integrador de la prosperidad, modernidad, civilización, democracia, progreso; y cuya implantación, tendría como meta histórica el desarrollo. De esta manera se consolida su contraparte: el subdesarrollo, como situación de atraso en la economía, la sociedad, la política y la cultura. Nace, entonces, el *desarrollismo*, según el cual, el subdesarrollo es una etapa preliminar que necesita de grandes capitales y tecnología para alcanzar al desarrollo. En el periodo comprendido entre finales de la década de los 40's y los 60's, organismos públicos tratan de sacar provecho de una relativa independencia frente a las grandes corporaciones. Esta práctica política se ve acompañada por la teoría de la dependencia. Es entonces, cuando la tecnología se vuelve tema central, en tanto que estratégico para la implantación del capitalismo periférico, pero también, para una posible liberación.

Las teorías de la dependencia desaparecen de las discusiones académicas ya en la década de los noventa. Esto se debe a que el mundo bipolar (*capitalismo vs. socialismo*) desaparece con la caída del muro en el 1989. A partir de entonces, la idea de dependencia pierde sentido, porque si bien antes, se tenía como referente la posible independencia relativa, ahora se atestigua que ya no es posible, que el sometimiento es total. Al aceptar dicho sometimiento se deja de percibir como objeto de teoría. El mundo se vuelve monopolar: se trata de la *Totalización del mercado vs. Vida Humana y Naturaleza*. En el extremo de dicha escala humana, se encuentran los más vulnerables, y que son tema de nuestra discusión: los oprimidos y excluidos; como el lugar más desconocido de las jerarquías.

Se trata de un contexto nuevo, condición que debemos asumir, y desde el cual debemos situar el problema de la tecnología, ya no en términos del *economicismo* de las teorías de la dependencia, que niegan la existencia de una instancia tecnológica autónoma; ni negando las determinaciones económicas, políticas e ideológicas, del *tecnologicismo*. Pero tampoco las dos, para plantear un *ambientalismo* ingenuo que a menudo es parte del mismo problema que se supone que ataca, pero que se confunde con él. Debemos articular estas tres disciplinas visualizando en el horizonte la destrucción ecológica, como condición de posibilidad, y la miseria, como efecto.

Las propuestas actuales son tantas y tan variadas que a veces parecen irreconciliables; pero esto nos deja ver que los planteamientos teóricos son relativamente recientes. El espectro de propuestas, sólo por mencionar las más difundidas, va desde el *patocentrismo*, que tiene como principio la capacidad de sufrimiento y goce, no sólo de los humanos, sino de numerosas especies animales, pero no hace una distinción entre el percibir, apetecer y padecer; hasta el *biocentrismo*, que basa sus argumentos en el fenómeno de la vida en general, pero cae en un

vitalismo ingenuo que ve a la vida como un fin y no como un medio, pervirtiendo la relación medio-fin y despojando de cultura, historia, al ser humano.

En efecto, lo “ambiental” hace referencia a la aproximación cognitiva del ser humano hacia las cosas; mientras lo “ecológico” haría referencia al acercamiento volitivo dentro de las comunidades humanas. Son puntos de partida metodológicos muy distintos, se plantean en términos diversos y llegan a problemas a veces irreconciliables. El discurso ambiental comienza de las partes siempre separadas empíricamente (individuo, naturaleza) que luego, mediante la “razón científica”, se juntan de manera forzada. El discurso ecológico, como lo propongo, halla su punto de partida en una sola unidad empírica (la comunidad de vivientes) que se escinde lógicamente para ser explicada. La ecología como la entendemos aquí, no debe negar lo ganado en el ambientalismo, antes bien lo debe subsumir y superarlo; esto es, debe afirmarse desde sus propias determinaciones sin perder la referencia a la posible transformación futura que se propone. En su raíz etimológica, la *ecología* hace referencia al “hogar” como espacio transformado de la hostilidad originaria empírica (no ficticia como contrato). Nosotros quisiéramos intentar establecer su significado como una *búsqueda perentoria de la plenitud*. El tránsito del *oikos*, como “estar en la hostilidad”, se transforma en *eros*, como “estar en comunidad”. A pesar de que conservaremos este término a lo largo del trabajo, debe entenderse que será de esta manera porque es el más usado. Sin embargo, la distinción es fundamental.

La cuestión de la racionalidad utópica

Los argumentos de Hinkelammert son muy apretados; sin embargo, podemos sintetizar su pensamiento como sigue:

- 1) Si la realidad trasciende a la experiencia, existe la necesidad de acceder a la realidad transformándola en empiria por medios de conceptos trascendentales. Surge, entonces, el “sujeto cognoscente” de las ciencias empíricas. Pero este sujeto es finito, en tanto está limitado dentro de un horizonte de imposibilidad, y viviente, en tanto limitado por su mortalidad; luego, su proyecto de vida abre posibilidad a la acción.
- 2) La única manera de trascender esa imposibilidad con la que choca el sujeto práctico, es sobrepasando hipotéticamente, los casos observables, experimentables (vivibles), por medio de conceptos universales. Por eso la empiria nace después del choque con la realidad que lo trasciende.
- 3) La empiria y la realidad no coinciden; en cambio, la diferencia que existe entre la totalidad de la realidad y la parcialidad de la empiria, es un espacio que se deja al campo de lo hipotético. Esto es un punto de partida de la ciencia que trabaja con conceptos universales que constituyen la empiria. De esta manera, los objetos de la empiria se constituyen como objetos para la vida, porque están dentro de las posibilidades de vivir; es el horizonte de apertura a lo “posible”.

Se trata de “lo posible” a partir de “lo imposible”, de la misma manera que si no puedo caminar por un primer camino, entonces busco otra alternativa. Pero la segunda alternativa sólo es posible después de toparme con la imposibilidad de la primera. La posibilidad de realización de un acto, siempre es un momento segundo de un primero de imposibilidad. Sólo

por medio de conceptos universales de la ciencia, el sujeto reflexiona sobre las capacidades de acción. El tema ahora es la factibilidad, una novedad en las ciencias empíricas, aún existan planteamientos añejos.

Argumento antropocéntrico

La recuperación crítica del pensamiento económico de Marx no debe ser una simple continuación de su producción teórica; debe, por tanto, incorporar otros elementos teóricos (como los descubrimientos científicos que tiene que ver con la capa de ozono, etc) o prácticos (como los nuevos movimientos sociales, etc). Se vuelve impostergable una “segunda crítica de la economía política”, como dice Mires. Un elemento sustancial de ruptura es aquel que incorpora el valor de uso como objeto de estudio. Pero el problema no es la distinción entre el trabajo concreto y abstracto; sino entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado (muerto). En efecto, vincular el precio de la mercancía con la vida del que la produce, requiere del despliegue de categorías adecuadas. El “valor” es un atributo advenedizo que el sujeto (condición antropológica) otorga a un objeto. El problema no sólo es epistemológico, sino ético; porque ahora no sólo se trata de conocer el mecanismo de producción, distribución, y consumo del circuito económico; sino que, más profundamente, de articular las categorías económicas a lo que no tiene valor, lo ya dado y por lo mismo absoluto: el ser humano y la naturaleza. Si nos dirigimos, metodológicamente, del precio hacia la vida, fetichizamos la economía; en cambio si partimos de la crítica según la cual, el Mercado abstrae los valores de uso y los convierte sólo en valores de cambio, entonces tendríamos que aceptar la crítica de Marx que parte del “trabajo vivo”, del trabajador como sujeto vivo, para irrumpir en la totalidad del capital en términos de su posible transformación. Si el mercado transforma el producto en mercancía y desaparece la “fuente creadora de todo el valor”, habrá que invertir la destrucción del ser humano y la naturaleza, para asegurarnos la permanencia en la vida. Veamos la cuestión por partes.

El aspecto cualitativo del objeto útil es el *valor de uso*; y, su aspecto cuantitativo es el *valor de cambio*. El primero, es el portador material del segundo; además, es el sustrato material de toda riqueza, independientemente de la formación social de la producción. La diferencia entre necesidad y preferencia es clave: la primera satisface algo que materialmente posibilita la segunda; aunque ésta determine a la primera. La perversidad de una racionalidad que socave la inserción al circuito vital en la intersubjetividad, es una especie de suicidio colectivo, que una política crítica debe subvertir para restablecer los criterios, principios y postulados que posibilitan la continuidad cultural.

El trabajo tiene al menos tres sentidos distintos: i) como *asimilación* de la materia natural para las necesidades humanas; ii) como *actividad* teleológica encaminada a la producción de valores de uso; y, iii) como *condición universal* del intercambio material. Como *asimilación*, cumplir con las necesidades humanas implica un proceso de actualización perentoria dentro del medio natural, pero simultánea, y también perentoriamente, en el medio social (intersubjetivo). La diádica identificación-actualización es reconocimiento cultural como parte de la naturaleza, pero cualitativamente distinto a ella. En el proceso de reconocimiento, el sujeto es lo que materialmente incorpora a sí mismo; pero también, es lo que subjetivamente, incorpora de los otros sujetos. Mediante el trabajo, el sujeto vive un circuito metabólico que determina lo económico: al *producir, re-produciendo* el valor de uso, “algo” para “alguien”, *re-produce* su propia vida, se actualiza trabajando. Al producir maíz, un grupo de campesinos

separa una parte para el autoconsumo (a nivel intra-familiar); y, la otra parte, la destina al comercio (a nivel inter-familiar, o vecinal). No niega el maíz como mercancía dentro del mercado (reproducción social); pero sí utiliza una parte para su propia re-producción.

Como *actividad* teleológica, se somete a una racionalidad medio-fin (razón instrumental) según la cual, desde la corporalidad viviente establece los fines que cumplan sus deseos culturales materiales y no materiales. En su condición de ser natural, debe establecer una jerarquía de valores que le posibiliten la continuidad dentro del circuito de la vida. Se trata, por tanto, de valores de uso que tienen prioridad a cualquier otro tipo de valores. Un objeto tiene valor de uso cuando deviene útil para el cumplimiento de las necesidades fundamentales y tiene una estructura que cumple con una función específica. Un árbol, por ejemplo: la utilidad de su madera reside en la capacidad de generar calor al quemarse como leña. La utilidad de una tabla, reside en su capacidad de conservar la forma y consistencia como mueble.

El establecimiento de los deseos debe someterse a sus capacidades presentes, en términos de las posibilidades futuras. La postergación del deseo cultural posibilita la continuidad en las generaciones futuras. Del maíz que destinado al autoconsumo, se destina otra parte que va para la troje: se guarda (se posterga su consumo) para utilizarlo después como semilla e iniciar otro ciclo agrícola. El establecimiento del porvenir, ya no meramente circunstancial, sino como sujeto vivo, como actor actualizándose en su cultura, establece una referencia espacio-temporal que da orientación a sus actos, para garantizar que los valores de uso generados, le posibiliten dicha inserción al circuito vital; sin una tal racionalidad proyectiva adecuada puede subvertir la jerarquía de los valores (fin-medio) y tener como horizonte posible, la muerte.

Como condición de *intercambio*, el trabajo, que supone al sujeto y el objeto sobre el cual se trabaja, se identifican: el trabajo, como forma de actividad, deviene forma del objeto. Por un lado, el objeto se trabaja; esto es, la cosa intervenida por el ser humano se transforma, quedando impresa la subjetividad en el objeto; pero por otro lado, el trabajo se objetiva: la esencia del objeto determina la manera del trabajarse, de ser intervenida. La direccionalidad antagónica de la que hablamos es también asimilación preferencial: el trabajo es condición de identificación y actualización que en última instancia es la afirmación como corporalidad viviente. En otras palabras: el trabajo funda el ser del objeto. Por ejemplo: el pueblo maya se identifica con el maíz. Su presente cultural está determinado por la cosmogonía según la cual, una pareja originaria estaba hecha de maíz. Las fiestas también están en función de la siembra, el barbecho, la cosecha, la preparación como bebida o comida; y, finalmente, el consumo. Todo consumo es cultural y pre-su-pone la reproducción material y no-material (espiritual) de la vida, en términos de un horizonte cada vez más amplio de capacidades, obligaciones, etc.

La actividad de la subjetividad productora incorpora elementos de la naturaleza y los constituye en materia. El objeto universal es lo que ya está dado, sin intervención humana: el limitado ecosistema dentro de la biosfera terrestre con todas sus partes: la tierra, el agua, etc. Así que, sin trabajo no hay materia. La materia es la constitución de las cosas reales en objeto de trabajo. En este sentido, el trabajo es el *a priori* de la materia. El proceso de trabajo, hace referencia a algo que ha sido hecho: el producto. El acto de producir es poner al objeto ahí, lo producido, a la mano. El ser, la esencia del objeto, está constituido por el trabajo humano como mediación transformadora de la materia. El valor de uso es el contenido material de la

riqueza, en cualquier formación social; y como tal, es la esencia de la actividad productiva; es la condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana. Aún el trabajo intelectual del científico que estudia las estrellas, supone la materia, no cosmológica, sino determinada por la experiencia (observación-intelección) humana: es un producto teórico. El monje que contempla un paisaje, supone esa imagen como materia, en el sentido en que hemos desarrollado el concepto. Aún el aire que respiramos, al incorporarlo (literalmente: meterlo al cuerpo), lo estamos asimilando: es un *valor ecológico* que le subyace al *valor de uso*.

El “otro mundo posible”

Ahora que uno de los temas más revisados es aquel que tiene como máxima que “otro mundo es posible”, vale la pena hacer una revisión sobre la metodología de los principios de imposibilidad. Una utopía es una narración simbólica que trasciende la realidad pero que se basa en ella. Todo ser humano imagina utopías; es parte de una actividad teórica, inherente a su constitución. Toda época, por tanto, ha tenido sus utopías. Negar que se tenga utopías, es utópico. No obstante, en el nombre del “realismo” se les quiere desaparecer; e inclusive, se justifica la represión en contra de aquellos que las imaginan. En este nivel de discurso, sembrar maíz con la coa parece algo irracional, aunque ciertamente no es rentable, para una economía como la mexicana; sin embargo, tiene su sentido simbólico en los campesinos, sobre todo en las comunidades mayas del sureste. Aunque la utopía se encuentre en el nivel abstracto de la actividad teórica, se materializa en los actos más concretos orientando la vida cotidiana. Cualquier utopía de una “mejor sociedad posible” tiene que partir de la “mejor sociedad concebible”, porque su posibilidad aparece siempre como una anticipación de esta otra “mejor sociedad concebible”. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. En otras palabras, todo lo posible existe en referencia a una plenitud imposible.

El pensamiento utópico es una reflexión trascendental, que parte de la realidad, pero imaginándosela “más allá” de ella. El contenido de la utopía es maleable, está determinado por las condiciones culturales de quien lo imagina. Radicalizar el contenido es un esfuerzo necesario para visualizar las condiciones de transformación de la realidad. En la física, el *perpetuum mobile* se pensó teóricamente a partir de los intentos fallidos de las máquinas hidráulicas, que posteriormente condujeron a las máquinas de combustión interna; el operario de la máquina sabe de su propia condición limitada que le obliga a construir una máquina cada vez más eficiente para que sustituya su esfuerzo. La imagina perfecta, la hace imperfecta pero perfectible asintóticamente; mientras, que el constructor goza de su esfuerzo finito y limitado. Para eso construye la máquina. No ocurre así con las instituciones humanas: una institución perfecta (como el Mercado o el Estado) exigiría una persona perfecta, que trabajara ilimitadamente para mantener esa perfección. Es una utopía con contenido estático que cosifica a la persona. Frente a ella, habría que construir una utopía dinámica que dejara fluir sin restricciones las relaciones humanas. El pensamiento económico que surge en el contexto de la revolución industrial, presupone las condiciones metodológicas de la física newtoniana: se encuentra lejos de los límites problemáticos como la velocidad de la luz, el tamaño diminuto de las partículas; pero sobre todo: la reversibilidad, con la que se justifica la regeneración infinita de la tierra devastada. Las ciencias sociales y naturales parten inconscientemente de reflexiones trascendentales que justifican las relaciones asimétricas de poder; además, del exceso de formalismo que reduce su objeto de estudio.

La conocida tesis de la mano invisible sostiene que el conjunto de todas las acciones confluyen en el interés común de manera no-intencional, porque se orientan por el interés propio. El mercado funciona como una máquina autorregulada. Aparentemente, no necesita energía externa ni tiene desperdicios. El mercado coordina la división social del trabajo; en él, se lleva a cabo la producción y el consumo de valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte de los productores. Si el mercado distribuye los valores de uso, distribuye las posibilidades de vivir; así que si alguien no se integra al circuito económico, está condenado a muerte como sobrante. Desde la perspectiva de la oferta y la demanda, el salario decide sobre la vida y la muerte. Para que el mercado se desempeñe con armonía debe regular el número de seres disponibles para que siempre exista un equilibrio macroeconómico de la fuerza de trabajo. El interés común es abstracto y representa una amenaza para una parte de la humanidad. El ser humano concreto debe ser oprimido para que funcione la lógica abstracta del mercado. Esta relación socava la racionalidad medio-fin: la máquina es el fin y el medio es el ser humano que le sirve provisionalmente de aceite para que funcione; después lo eliminará.

El mercado se orienta por los criterios de las relaciones de cambio, por la eficiencia formal y por la ganancia; dejado a su propia suerte, el mercado destruye tanto a la naturaleza como al ser humano. El liberalismo político ha necesitado metodológicamente, del “individuo normativo” para justificar al capitalismo, subordinando y excluyendo a los grupos y comunidades. El Estado liberal, de hecho, está sometido a esta utopía del mercado, estableciéndose como una institución compuesta de un colectivo de propietarios privados. El carácter contractual asegura la minimización de su influencia, pero simultáneamente, asegura la maximización del mercado en la vida de sus miembros. Bajo esta idea, el mercado decide sobre toda relación humana. Una posible salida es negar de esa irracionalidad deslegitimando la racionalidad de los prejuicios que se postula como ciencia. Frente a las supuestas “leyes del mercado” como juicios de valor irracionales, los juicios de hecho deben postularse en el nombre de la posibilidad de vivir. Desde la perspectiva del mercado, si la semilla de maíz que produce una organización campesina no es competitiva, ni la semilla merece existir como mercancía ni la organización como empresa. Sin embargo, el maíz, sin ser competitivo, puede alimentar; y, la organización sin ser eficiente ni lucrativa, pueden ofrecer pleno empleo a los miembros de una familia entera. Se trata de una ética de la resistencia. Pero es una resistencia posible porque está convencida de la imposibilidad de permanecer totalmente afuera de las relaciones sociales.