

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Devenires de los sentimientos morales y transformaciones en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. Consideraciones sobre la “economía social y solidaria.

Presta, Susana Rita.

Cita:

Presta, Susana Rita (2015). Devenires de los sentimientos morales y transformaciones en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. Consideraciones sobre la “economía social y solidaria. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/71>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Susana R. Presta
IIGG-UBA/CONICET
spresta@hotmail.com

Mesa 12: Comprensión universal y horizonte de sentido en las teorías sociales.

Devenires de los sentimientos morales y transformaciones en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. Consideraciones sobre la “economía social y solidaria”.

Resumen

A partir de las reestructuraciones en los procesos de acumulación de capital y formas de organización de la fuerza de trabajo, especialmente desde la década del '90 en adelante, se han extendido las iniciativas de la llamada “economía social y solidaria”. Fenómeno que no se ha restringido a los países Latinoamérica y que, actualmente, ocupa un lugar privilegiado en las ciencias sociales. Dichas iniciativas se basan en el sentimiento de solidaridad como fundamento de la recreación de lazos sociales y acciones orientadas tanto al beneficio colectivo como al beneficio individual. Sin embargo, este tipo de planteos abren nuevos campos problemáticos respecto de las transformaciones en el concepto de trabajo, las relaciones entre los procesos de trabajo de la economía social y solidaria con el mercado y el énfasis puesto sobre los sentimientos morales.

Nuestro propósito es rastrear aquellos elementos de la racionalidad de gobierno liberal que han sido resignificados desde la racionalidad de gobierno neoliberal, especialmente, con el fin de dar cuenta de la especificidad de las formas de gobierno de la fuerza de trabajo en relación al dispositivo de la llamada “economía social y solidaria”.

Palabras clave: Economía social y solidaria, racionalidades de gobierno, sentimientos morales, formas de gobierno de la fuerza de trabajo.

Introducción.

A partir de las reestructuraciones en los procesos de acumulación de capital y formas de organización de la fuerza de trabajo, especialmente, de la década del '90 en adelante, las iniciativas de la llamada “economía social y solidaria” se han extendido notablemente. Fenómeno que no se ha restringido a los países Latinoamérica y que, actualmente, ocupa un lugar privilegiado en las Ciencias Sociales.

En general, se define a la economía social como un conjunto de organizaciones y empresas sociales, cuyas actividades productivas responden a principios prioritarios: adhesión libre, democracia interna, ganancia limitada (reversión de los excedentes en la acción social y no-ganancia individual de los asociados), respeto a la dimensión humana de la actividad y solidaridad. La economía solidaria resalta la noción de proyecto, de desarrollo local y de pluralidad de las formas de actividad económica, buscando la utilidad pública, en la forma de servicios diversos, destinados mayormente a la población excluida o carenciada (Wautier 2004, 187).

Desde años, diversos y numerosos trabajos se han dedicados al análisis de la economía social y solidaria en términos de una vía de emancipación respecto de los condicionamientos del mercado y el trabajo asalariado (Hintze 2003; Razeto 2000; Coraggio 1992 y 1999; Primavera 2004). Estos análisis han sentado un precedente ineludible para la mayoría de los autores que continuaron estas líneas de investigación. Sin embargo, nuestras consideraciones parten de la premisa de que la economía social y solidaria coexiste en el sistema capitalista planteando, de este modo, relaciones paradójicas tanto con el mercado formal, como con el Estado y los organismos internacionales (Presta, 2009).

Dentro de dicho marco de análisis, analizamos que en la economía social, se construye la idea de que cada trabajador pueda ser, al mismo tiempo, un “empresario” o “emprendedor”, paradójicamente, manteniendo elementos propios de una economía del don a través de la entrega de tiempo de trabajo y el don de sí¹. Precisamente, la lógica del mercado es una lógica de competencia y desigualdad. En ese sentido, las organizaciones de la economía social llevan en su seno, inevitablemente, la contradicción solidaridad-egoísmo, igualdad-desigualdad.

Frente al creciente desempleo, subempleo y precarización del trabajo y las resistencias que despierta en la clase trabajadora, las distintas interpelaciones a la “participación” y a la

¹ El don de sí refiere no sólo a la “donación de tiempo de trabajo” (Presta 2009), sino que implica la entrega de sí mismo, es decir, sus afectos y pasiones puestos en manos de un fin y una tarea que los trasciende: la construcción de una “Otra Economía” en términos de un horizonte ideal.

“autogestión democrática”, comienzan a transformarse en emblemas de los organismos internacionales de crédito. De este modo, las iniciativas socio-productivas, nacidas “desde abajo”, como formas de resistencia, fueron finalmente colonizadas por las instituciones y agentes que atraviesan la conformación de dichas iniciativas².

En este sentido, las formas de “trabajo asociativo” vinculadas a la economía social y solidaria, suscitan planteos como el siguiente:

Una de las características más relevantes en estas modalidades asociativas es la indivisión que presentan entre el capital y trabajo. Su racionalidad se asienta en la comunidad de trabajo, fundada en vínculos de reciprocidad que inciden en los comportamientos y sus representaciones... (Dzembrowski y Maldovan Bonelli 2013, 133)

La solidaridad como fundamento de la recreación de lazos sociales y acciones orientadas tanto al beneficio colectivo como al beneficio individual, ocupa un lugar central. Sin embargo, este tipo de planteos abren nuevos campos problemáticos respecto de las transformaciones en el concepto de trabajo, las relaciones entre los procesos de trabajo de la economía social y solidaria con el mercado y el énfasis puesto sobre los sentimientos y pasiones humanas; cuestiones que nos ocuparán a lo largo del presente análisis.

En consideración a lo anterior, resulta relevante para nuestro análisis el concepto de *dispositivo*. Este constituye un conjunto de elementos heterogéneos que comprenden discursos, instituciones, leyes, medidas administrativas, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, entre otros. Los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no-dicho. Por consiguiente, el dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos heterogéneos. Asimismo, puede permitir justificar y ocultar una práctica o darle acceso a un campo nuevo de racionalidad (Foucault 1984).

² Según el informe de la Organización Mundial del Trabajo (OIT) titulado “Tendencias mundiales del empleo 2012. Prevenir una crisis mayor del empleo”, uno de cada tres miembros de la fuerza de trabajo está desempleado o es pobre (de una fuerza de trabajo de 3.300 millones de integrantes, 200 millones están desempleados, y otros 900 millones viven con su familia con ingresos inferiores al umbral de pobreza). El reto que plantea la OIT es aumentar la productividad de los 900 millones de trabajadores pobres del mundo.

Estas transformaciones ya estaban presentes en un informe del Fondo Monetario Internacional (FMI) del año 2011, en el cual se sostiene que las economías avanzadas deben hacer frente a los costos humanos de las tendencias estructurales (cambio tecnológico basado en las aptitudes y mayor prevalencia de cadenas de oferta mundiales), de la misma manera en que actuaron para reducir los costos humanos en la Gran Recesión (2008-09). En este sentido, la propuesta se basa en el “reciclaje laboral”, la mejora de la educación y el aumento de la productividad de sectores no manufactureros, con el fin de lograr una mayor “cohesión social”. Sobre este último punto, el Banco Mundial en su *World Development Report* (2013), sostiene que los microemprendimientos (asociados a la economía social y solidaria) tienen una importante incidencia en la creación de puestos de trabajo que contribuyen a generar mayor “cohesión social” y resolver conflictos.

En resumen, la preocupación de los organismos internacionales gira en torno al creciente desempleo, el “reciclaje laboral”, la “cohesión social”, en definitiva: una avalancha de intereses centrados en cómo gestionar el conflicto social y sus riesgos.

Es por ello que analizaremos la “economía social y solidaria³” en términos de dispositivo, puesto que aúna y, también reconfigura, elementos de distintas racionalidades de gobierno. En este sentido, entendemos por “racionalidades de gobierno⁴” aquellas estrategias de gobierno y construcción de las poblaciones según éstas se van delineando a partir de prácticas discursivas y extra discursivas, que aunque sean pensadas conscientemente desde diversos dispositivos, se van configurando en un relleno estratégico que, en los hechos, va más allá de las decisiones conscientes de los individuos (Foucault 2007 y 2008).

En la presente ponencia, nuestro propósito es rastrear aquellos elementos de la racionalidad de gobierno liberal que han sido resignificados desde la racionalidad de gobierno neoliberal, especialmente, con el fin de dar cuenta de la especificidad de las formas de gobierno de la fuerza de trabajo en relación al dispositivo de la “economía social y solidaria”.

La Escuela Escocesa y los sentimientos morales. Algunos antecedentes.

Las tensiones entre sentimientos como el egoísmo, la simpatía y sentimientos asociados como la piedad, la compasión, la solidaridad y la cooperación, resultan una cuestión central en las formas de interpelación ética de los sujetos en relación a sus prácticas en el marco de la economía social y social. Por tal motivo, comenzaremos nuestro análisis con un recorrido por los modos en que estas tensiones han tratado de resolverse en algunos pensadores liberales.

Francis Hutcheson fue economista y filósofo con gran influencia para la Ilustración Escocesa. En especial, para Adam Smith, quien fuese su alumno en la Universidad de Glasgow. Las ideas de un “espectador imparcial” y de “simpatía” son parte de sus postulados teórico-filosóficos que, más adelante, encontraremos nuevamente en *La teoría de los sentimientos morales* de Smith.

Según Hutcheson⁵ ([1742] 2002), nuestras percepciones inmediatas de las cualidades morales de una acción o de un carácter son derivadas de un “sentido”, como los sentidos externos, que

³ Las reflexiones teórico-filosóficas del presente artículo se enmarcan en el trabajo de campo realizado para el proyecto “Economía social y desarrollo económico: consideraciones acerca de la relación Estado-sociedad civil. Análisis de una cadena de valor textil artesanal (Valle de Punilla, Córdoba, Argentina), presentado en el CONICET como investigadora de dicha institución.

⁴ Es necesario tener en cuenta que las relaciones de poder implican una articulación estratégica de diversas tácticas, las cuales no actúan directa o inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro (Foucault 2008, 253). Así, el “gobierno” no refiere únicamente a estructuras políticas o a la dirección de los estados pues, ante todo, designa el “arte” según el cual podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos. Existe una diferencia entre Estado y gobierno, puesto que implican distintos agentes para su ejecución.

⁵ La primera obra de este autor se tituló *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, publicada en 1725 y tuvo considerable influencia en David Hume.

perciben cualidades externas. Plantea que el *contenido* de una percepción moral, es decir, la cualidad percibida, es independiente de la voluntad, al igual que las percepciones de otros sentidos. Las sanciones, castigos o recompensas, no constituyen la base sobre la cual la moral se erige⁶. Para Hutcheson no hay “tabula rasa”, la naturaleza nos determina a aprehender determinadas cualidades morales, es decir, nos confiere un “sentido moral”. De este modo, cuando percibimos como benevolente a quien, de hecho, es malicioso, lo que aún aprobamos es la benevolencia *percibida*.

La teoría general de la percepción de Hutcheson desarrolló un nuevo tipo de experiencia sensible que tuvo influencia sobre David Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* [1739]. Para Hume (1984), la simpatía consiste en la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación. Tanto en las cosas exteriores como en el yo, existen sólo percepciones, discontinuas y perecederas.

La simpatía es la cualidad de la naturaleza humana más notable que nos brinda la inclinación a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos, sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros (Hume 1984, 495).

Nuestra experiencia de las pasiones como odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía se produce más por la comunicación con los demás que por nuestro propio carácter y temperamento. Asimismo, nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente, es por tal razón que surgen más naturalmente de la imaginación. Esta es la naturaleza y causa de la simpatía (Hume 1984, 498)⁷.

⁶ En este sentido, podemos pensar que el autor se diferencia de John Locke ya que para Hutcheson nuestras voliciones son independientes de nuestra experiencia. Según Locke (1982), cuando hayamos examinado las facultades de nuestra mente y hayamos estimado lo que podemos esperar de ellas, no nos inclinaremos a permanecer inactivos, ni a rechazarlo todo, con la desesperanza de poder conocer algo. Todo hombre tiene conciencia de que piensa, y como quiera que lo que ocupa su mente mientras está pensando son las ideas que tiene, está fuera de toda duda que los hombres poseen en sus mentes varias ideas. Suponiendo que la mente es una tabula rasa, Locke se pregunta ¿Cómo se llena? De la experiencia. Tanto las cosas materiales externas como objetos de la sensación y las operaciones internas de nuestra mente como objetos de reflexión, son el origen donde comienzan nuestras ideas. El término “operaciones” comprende también las pasiones que despiertan de las acciones de la mente sobre las ideas, tales como el malestar o la satisfacción que acompañan a los pensamientos (Locke 1982, 49).

⁷ Podemos notar, en estos autores, cierta influencia de Berkeley ([1710] 1984). Según Berkeley, el mundo exterior, tal como es percibido, existe en toda su realidad. “Estar en el espíritu” significa ser percibido por alguien; niega la realidad de las cosas con independencia de que alguien las perciba. Cuando un hombre deja de percibir las cosas, éstas siguen existiendo porque, en último término, son percibidas por Dios. Precisamente, la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida (Berkeley 1984, 60) y, en definitiva, de existir los cuerpos externos nunca nos será posible llegar a saber tal cosa; y de no existir, tendríamos las mismas razones que ahora para admitir su existencia. El dolor o el placer, por ejemplo, no existen sin un sujeto pensante que lo perciba. En sentido similar, encontramos en Hume la siguiente cita:

La esencia y composición de los cuerpos es algo tan oscuro que no tenemos más remedio que vernos envueltos en contradicciones y absurdos en nuestros razonamientos, o, más bien, conjeturas, sobre estas cosas. En cambio, y dado que las percepciones de la mente son perfectamente conocidas, y ya he empleado toda la cautela

Regresemos a Hutcheson para señalar también la influencia de la filosofía estoica, que se expresa cuando sostiene que al reflexionar sobre la universal “economía” (asociada a un sistema universal, plan o providencia divina), aprendemos a regular pasiones de modo de ser felices y hacer a otros felices. En este sentido, la felicidad de otros es ocasión necesaria de placer, y su miseria, ocasión de dolor para el observador: esto es la *simpatía*, es decir, el efecto de nuestra natural constitución (Hutcheson 2002, 25). La virtud del hombre común consiste en intentar y perseguir el bien particular, el cual no es inconsistente con el bien universal. Esto último, volveremos a encontrarlo en Adam Smith.

Pocas de nuestras pasiones pueden de algún modo ser deducidas de nuestro *amor propio* o del deseo de ventajas privadas. El meollo de la cuestión es la *moderación de las pasiones*⁸. Cualquier pasión en un grado moderado es inocente: tenemos sentidos y afectos que nos conducen al bien público, tanto como al privado (Hutcheson 2002, 53). De modo que será necesaria una constante disciplina sobre nosotros mismos. Idea que, asimismo, es retomada por Smith ([1759] 2009) bajo la noción de autocontrol y, en la filosofía utilitarista, como gobierno de sí mismo (Stuart Mill, [1859] 2009).

Según Hutcheson (2002), el universal incremento del egoísmo, a menos que procuremos entender nuestros más loables intereses, llenará el mundo con una universal rapiña y guerra.

Años más tarde, desde la Ilustración francesa, Rousseau publica su libro *El origen de la desigualdad entre los hombres* [1755]. La *desigualdad natural o física* es instaurada por la naturaleza y refiere a las diferencias de edad, salud, fuerzas del cuerpo y cualidades del espíritu, mientras que la *desigualdad moral o política* es establecida con el consentimiento de los hombres y consiste en los distintos privilegios que algunos disfrutan en perjuicio de los otros (Rousseau, 2004). La diferencia entre el animal y el hombre es que éste posee la facultad de perfeccionarse, tanto como individuo y como especie. En pocas palabras, la cultura constituía también en Rousseau una dimensión a perfeccionar para que sea justa.

imaginable al formular conclusiones cerca de ellas, he abrigado siempre la esperanza de verme libre de las contradicciones que acompañan cualquier otro sistema (Hume 1984, 557)

Por consiguiente, podemos sólo estar seguros de las percepciones de nuestra mente, puesto que lo único que conocemos con cierta certeza, aunque éstas varíen.

⁸ El estudio pormenorizado de las pasiones humanas puede rastrearse desde la Antigüedad en la obra de Platón, Aristóteles y los estoicos. Luego entre los medievales, encontramos a San Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Pero es en el siglo XVII cuando se produce una importante cantidad de obras que estudian y analizan las pasiones humanas, vinculando el conocimiento del hombre con el control sobre su conducta. El interés por las pasiones humanas radica en la creencia en la utilidad del conocimiento del hombre para lograr el control y dominio de los movimientos que la naturaleza ha puesto en los hombres a través de sus pasiones. La cuestión central de la meditación moral (librada de la autoridad eclesiástica) apunta a la posibilidad de alcanzar una vida más feliz. Aspecto por demás relevante dado que el Estado ya no contaría, en muchas de las reflexiones filosóficas que comienzan a gestarse, con un sustento trascendente. No obstante, esta preocupación moral se extiende hacia los siglos posteriores en relación al despliegue del “arte de gobierno liberal” (Foucault 2007).

Si para Hutcheson, existe naturalmente en los seres humanos la tendencia a la benevolencia universal y desinteresada; similarmente, para Rousseau (2004) la *piedad* es la única virtud natural. Esta suaviza el amor propio gracias a la innata repugnancia a ver sufrir a los demás. La piedad refiere a la “disposición adecuada a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede al uso de toda reflexión...” (Rousseau 2004, 54). De modo que modera el amor propio del individuo y concurre a la mutua conservación de la especie. Pero traspasar los límites de la vida orgánica (a través de la meditación y la reflexión) no implicaría una mejora en la naturaleza humana sino su deterioro, puesto que la naturaleza es entendida por Rousseau como un ideal de perfección ética. Aquí, encontramos una primacía del sentimiento por sobre la razón. La piedad como virtud natural se conjuga con el sentimiento natural de amor por sí mismo que vela por la propia conservación y engendra virtud y sentimiento de humanidad. Así, el sentimiento de amor propio, resultado de la sociedad y base de todos los males que los hombres mutuamente se hacen, debe ser refrenado.

En resumen, encontramos que no sólo tenemos amor propio sino afectos benevolentes hacia otros, en varios grados, que hacen que deseemos su felicidad como *fin último*, sin vistas a la felicidad privada. El hombre puede descubrir la verdad siguiente: su constante búsqueda del bien público es el más probable modo de promover su propia felicidad. Sin embargo, cualquier espectador aprobará la búsqueda del bien público, más que el bien privado, no por ninguna razón o verdad, sino por un sentido moral.

Los sentimientos morales en Adam Smith.

En su libro *La teoría de los sentimientos morales* [1759], Adam Smith rechaza la idea según la cual sólo la perfección es lo correcto. La clave será, entonces, no erradicar las pasiones sino moderarlas. La moral estará vinculada a la corrección y la virtud a la excelencia. La corrección plantea la idea de que nuestros sentimientos morales son modelados y moderados por la sociedad. En este sentido, Smith (2009) desarrolla la idea de *simpatía*, la cual implica ponerse en el lugar del otro y asumir su situación. El amor propio y la preocupación por uno mismo son compatibles con la preocupación por los demás, mas el egoísmo es incompatible con la simpatía. Es por ello que la virtud del *autocontrol* o continencia serán fundamentales. La simpatía no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve. De este modo, aprobar las pasiones de otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo

mismo que observar que no simpatizamos totalmente con ellas (Smith 2009, 61). Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual se juzga la misma facultad en otro (su razón por mi razón, su amor según mi amor, su resentimiento por mi resentimiento). Por consiguiente, aprobamos porque consideramos que el juicio de otra persona es acertado en tanto que coincide con el nuestro. La idea de utilidad de sus cualidades es posterior, pues existe un sentimiento de alivio ante tal coincidencia.

Si bien el sentido de la utilidad es aquí de carácter subjetivo, no podemos dejar de lado el hecho de que, luego, Smith (1958) planteará que entre los hombres los talentos más dispares se caracterizan por su mutua utilidad, ya que los respectivos productos de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesitan de la producción ajena.

Las reglas generales de conducta son útiles para corregir las tergiversaciones del amor propio, otorgan un sentido del deber para orientar las acciones a través de la disciplina, la educación y el ejemplo. Quienes transgreden los dictados de sus facultades morales no cooperan con el *plan de la providencia*. De allí, la autocondena.

Por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, pero debe también moderar la arrogancia del amor propio. La conciencia es el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Por ello, la persecución del propio interés debe partir del respeto a las reglas generales de conducta (prudencia y justicia). Las cualidades más útiles son la razón y el autocontrol "... por el cual nos abstenemos del placer o soportamos el dolor presente a fin de obtener un placer mayor o evitar un dolor mayor en el futuro." (Smith 2009, 331). Ambas cualidades se rigen por la virtud de la prudencia, para la cual la seguridad constituye el principal objetivo. La seguridad radica, pues, en que el hombre *debe cuidar primero de sí mismo*. Sin embargo, el individuo deberá estar dispuesto a que su interés particular sea sacrificado al interés general con resignación.

El "cuidado de sí" y las reglas de "conducta justa". El gobierno de lo posible.

Luego de lo visto hasta ahora desde diversos autores, queda claro el postulado que establece que perseguir el bien particular no es incompatible con el bien universal. En este sentido, podemos pensar que la supuesta contradicción entre simpatía y egoísmo se desdibuja, mientras los sujetos sean capaces de gobernarse a sí mismos, dado que al buscar el propio

interés contribuyen, directa o indirectamente, al interés general. Cuestión que, actualmente, atraviesa los discursos y prácticas en el dispositivo de la economía social y solidaria.

En línea con los antecedentes, cabe señalar que según Stuart Mill (2009) es un deber del individuo “cuidar de sí mismo”, de manera tal que siga los pasos del desenvolvimiento de su individualidad -cada persona adquiere un mayor valor para sí mismo, al tiempo que, adquiere un mayor valor para los demás- y el respecto propio cuya utilidad a los intereses del individuo redundan en beneficio de la sociedad. El cuidado de sí implica un conocimiento de sí y el conocimiento de cierto conjunto de reglas de conducta y principios que son a la vez verdades y prescripciones. Como vimos con anterioridad, para Smith (2009), la seguridad radica en que el hombre debe cuidar primero de sí mismo, mas el individuo deberá estar dispuesto a que su interés particular sea sacrificado al interés general con resignación.

Ahora bien, ocuparse de sí mismo se ha convertido en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros, pero también de la capacidad de gobernarse a sí mismo (Foucault 1987).

A partir de su análisis sobre la gubernamentalidad neoliberal, Murillo (2011) sostiene lo siguiente:

Se trata de gobernar a los sujetos desde el cuidado de sí mismos, desde la propia subjetividad que debe modelarse de modo tal que todas sus acciones la conduzcan en cada momento a ubicarse en posiciones más favorables en la competencia. *Se trata de un poder de autogobierno a partir del propio deseo.* Autogobierno que ya no se basa en el respeto a una ley universal a nivel moral, la ley moral sólo apunta en la gubernamentalidad neoliberal a la búsqueda de triunfar en diversas competencias y ello exige lealtades diversas y consecuentemente traiciones diversas, en las cuales el único norte es el cuidado de sí mismo (Murillo 2011, 98)

En este sentido, para Hayek (1982) el orden del mercado⁹ no descansa en propósitos comunes sino en la *reciprocidad*, es decir, en la reconciliación de propósitos diferentes para el *beneficio mutuo de los participantes*. Esto requiere de una “conducta justa”, más allá del propósito de las relaciones con otros hombres con distintos fines concretos o distintos valores. Las reglas abstractas de conducta justa deben exigir a los ciudadanos que contribuyan con arreglo a principios uniformes (Hayek 1982, 185).

⁹ El orden espontáneo del mercado o *catalaxia* que deriva del antiguo verbo griego *katallatein* que da sentido no sólo a “traficar” y “cambiar” sino también de “admitir en la comunidad” y “convertir al enemigo en amigo” (Hayek 1982, 184).

Podemos pensar que el cuidado de sí -como vimos en Murillo (2011), anclado en el propio deseo y la construcción de un sujeto-competidor- se complementa, en la gubernamentalidad neoliberal, con la conducta justa la cual, más de allá de la “inversión” que los sujetos realicen en sus capacidades y talentos, apunta a la configuración de los comportamientos en relación a determinados *principios uniformes*. Estos principios que hacen a las reglas de conducta justa no implican lo que positivamente deben hacer los sujetos, sino que indican lo que no deben hacer (Hayek 1982, 188). Su carácter negativo radica en la prohibición de toda intromisión en el dominio protegido de otros individuos (propiedad privada). Se trata, entonces, de reglas “formales” independientes del propósito. Motivo por el cual Hayek (1982) sostiene que dichas reglas abstractas de conducta son las únicas que pueden pasar la prueba del “imperativo categórico” kantiano¹⁰. Prueba que consiste en la compatibilidad o no contradictoriedad de todo el sistema de reglas, no en sentido lógico, sino en que el sistema de acciones que las reglas permiten no conduzca al conflicto (Hayek 1982, 189).

La solidaridad como mandato universal.

La centralidad del sentimiento de solidaridad en la economía social y solidaria, ha sido tratada en numerosos estudios (Razeto 1997; Gaiger 1999; De Melo Lisboa 2004). Dado que el factor escaso es el cariño y la atención humana, es decisiva la “ingeniería del vínculo social” (De Melo Lisboa 2004, 392). El individualismo exacerbado como antesala de profundas crisis en términos sociales, conduce a plantear la relación entre autonomía y solidaridad. En el contexto actual de crisis, De Melo Lisboa (2004) sostiene que la solidaridad es un *objetivo civilizatorio*. La ética de la solidaridad es la ética del amor, incluyendo en un extremo al difícil amor hacia los enemigos. Y agrega, además, que ésta es la ética que necesitamos desarrollar si queremos sobrevivir. Retoma la idea “simpatía” de Adam Smith para concluir que al incrementar nuestra sensibilidad progresamos moralmente.

¹⁰ El fundamento del juicio moral se constituye a partir del imperativo categórico: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza* (Kant 2010). Precisamente, la voluntad buena es la facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. La voluntad de todo ser racional aparece entonces como una voluntad universalmente legisladora (Kant 2010). La idea de legislación universal no se funda en interés alguno y es incondicionada. El sujeto atado por su deber a las leyes, se encuentra sujeto a su propia legislación. Sucede de este modo debido a la idea de dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. Por consiguiente, la autonomía (respecto de otra voluntad y/o interés) es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana.

Para De Melo Lisboa (2004), la solidaridad como “valor universal” y la conveniencia social y económica de que los principios de competencia y cooperación (solidaridad) coexisten. Se construyen, así, relaciones de subordinación basadas en relaciones paradójales que derivan en la preeminencia de mecanismos de regulación del mercado, tal como la competencia, apelando, al mismo tiempo, a la universalidad de la solidaridad.

Precisamente, en algunos estudios, se plantea que la solidaridad está anclada en nuestra propia naturaleza que se hace presente ante nuestra conciencia en la forma de emociones, ideas, sentimientos que se expresan en conductas y conforman una realidad antropológica y ética. Por tanto, en el contexto de globalización y exclusión hay una “mayor demanda de solidaridad” (Elizalde Hevia, 2011: 34).

Respecto de la economía solidaria, Razeto Migliaro (2013) sostiene que las actitudes que adoptamos cuando pensamos, sentimos, aprendemos, proyectamos, amamos, actuamos, conocemos y nos relacionamos, determinan nuestros éxitos y nuestros fracasos. En este sentido, propone el deber de “trabajar sobre sí mismo” para distinguir a las personas que son y quieren ser constructores de una *nueva civilización*. En concordancia con esto, será necesario “... un proceso de purificación de la conciencia, de desarrollo espiritual, que implica la mitigación de los intereses individuales y la superación del egoísmo y la mezquindad” (Razeto Migliaro, 2013: 52)

En el dispositivo de la economía social y solidaria, la colonización de los afectos en función del rendimiento económico, la productividad y la eficiencia, se conjuga con la construcción de una ética de gobierno de sí, la cual tiende al aumento de las formas de autoexplotación para garantizar la permanencia de los sujetos en términos de consumidores y productores en el mercado. Podemos pensar que el desempleo y la incertidumbre devienen mecanismos de regulación y autorregulación naturalizados en términos de libertad y autonomía.

Asimismo, podemos plantear la hipótesis del ejercicio de un tipo de coacción sobre el “sentido moral” que configura las formas de gobierno de sí mismo. Se trata de condicionar el modo cómo *percibimos* una acción o sentimiento, propio o ajeno, a partir del establecimiento de la “creencia” en que determinados sentimientos morales son, de hecho, universales o, incluso, naturales. Se desestima la constitución histórica de los sujetos y los condicionantes estructurales que atraviesan sus prácticas, al tiempo que se sostiene un objetivo civilizatorio que implica un deber-ser ideal. Esta coacción trata de moldear el carácter conflictivo e incalculable de las pasiones humanas, al investir de universalidad a los sentimientos que no impliquen contradicción con la única prohibición de las “reglas de conducta justa”: la intromisión en la propiedad privada. Esto, a su vez, se complementa con la construcción de un

modo de sujeción basado en la regulación y autorregulación de la esperanza, de la creencia en la posibilidad de “otra economía”. Esperanza que dirige los modos de percibir y significar la relación de los sujetos consigo mismos y con los demás.

La esperanza de la consolidación de “otra economía”, capaz de superar el carácter disgregador de la lógica del mercado y las prácticas asociadas al afán de lucro y consecución del interés privado, paradójicamente, no cuestiona el hecho de que las organizaciones de la economía social y solidaria compiten por insertar sus producciones en el mercado, pues no se limitan al autosubsistencia. El poder de gobierno de sí anclado en esta creencia (que termina por convertirse en una verdad práctica) conlleva, asimismo, un control sobre los otros, a partir de la aprobación o desaprobación de sus prácticas en función de las percepciones en torno a los sentimientos morales que las guían. Las formas de interpelación ética se basan en la capacidad de cambiar las formas de percepción del mundo objetivo, es decir, en el gobierno del poder-ser.

Resulta, asimismo, paradójico que el mercado sea considerado como un “mecanismo de integración” desde los postulados de la economía social y solidaria:

[El mercado]... es un mecanismo indispensable si intentamos encontrar alternativas efectivas para mejorar significativamente las condiciones de vida de las mayorías urbanas. Y no es necesariamente malo el mecanismo de la competencia cuando se combina con responsabilidad social y mecanismos de regulación y cooperación” (...) “aislar a los sectores populares en comunidades autosuficientes atenta contra su posibilidad de ser sujetos políticos activos y autónomos al separarlos del movimiento general de la sociedad. (Coraggio 1999, 113).

El gobierno de lo posible, del poder-ser a partir de la mencionada coacción del “sentido moral”, trastoca la contradicción en complementariedad como forma de gestionar el conflicto social.

A modo de cierre. Sobre la relación cooperación/competencia en la racionalidad de gobierno neoliberal.

De la benevolencia, la simpatía, la reciprocidad y la solidaridad, llegamos a la cooperación que, desde la economía social y solidaria, es asimilable al sentimiento de solidaridad. Resulta interesante notar que la cooperación es una dimensión –al igual que la competencia- central de las relaciones sociales en la racionalidad de gobierno neoliberal. Según Hayek (1986) el hombre, a través de sus acciones, se convierte en partícipe de un proceso más complejo y extenso – el proceso del mercado- y contribuye a fines que no eran parte de su propósito. El

“orden del mercado” delimitará, entonces, la preeminencia de determinados sentimientos morales según éstos contribuyan a ese orden de modo “armonioso”.

Desde Smith, el concepto de mercado se constituye en el fundamento de la obligación en el pacto social y permite pensar en términos nuevos la cuestión de la institución de lo social (Rosanvallon 2006). De este modo, el mercado no sólo estructura a la sociedad sino que es el medio y la finalidad de su desarrollo.

En cada contexto histórico, las formas de producción capitalistas necesitaron de la cooperación como fuerza productiva esencial para su desarrollo. Desde sus comienzos, la organización del trabajo en el sistema capitalista vislumbró en la cooperación una fuerza capaz de reducir costos y producir plusvalía ya que “...la cooperación no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva...”, en suma, sostiene que “...el simple contacto social engendra en la mayoría de los trabajos productivos una emulación y una excitación especial de los espíritus vitales, que exaltan la capacidad de rendimiento de cada obrero...” (Marx 1999, 262). En este sentido, la cooperación se caracteriza por ser una forma específica del proceso de producción capitalista que la diferencia del proceso de producción de los obreros aislados o de los maestros artesanos independientes (Marx 1999, 270). Es decir, que esta fuerza nueva que menciona el autor, está dada por su expresión colectiva y social, en tanto que la subjetividad deviene intersubjetividad con la cooperación. Según Marx (1999), la cooperación responde a un plan o voluntad que son ajenas al trabajador. Este se transforma en una pieza más del engranaje productivo que es dispuesta por el capitalista de modo tal que, su correcta ubicación dentro del proceso productivo genere mayores beneficios. Sin embargo, sucede que los trabajadores no son sólo eso, sino que son sujetos que se relacionan socialmente. En suma, podemos afirmar que la cooperación no es totalmente espontánea y solidaria, natural o universal, sino que responde a formas específicas de las relaciones sociales de producción.

Sin embargo, para autores como Hayek (1982), von Mises (1986) y Friedman (1966), la cooperación es un “atributo o fuerza universal” del mercado, ya siquiera de los procesos de producción capitalistas. De modo que la cooperación voluntaria es la técnica del mercado de coordinar las actividades económicas (Friedman 1966, 218). Asimismo, la cooperación social bajo el signo de la división del trabajo desvanece las rivalidades y la hostilidad para generar la colaboración y la mutua asistencia que unen a quienes integran la sociedad en una comunidad de empresa (von Mises 1986). Por consiguiente, tanto la cooperación social como la competencia social constituyen fenómenos universales, pues no cabe imaginar tipo alguno de organización social dentro de la cual no haya cooperación y competencia.

De modo que las reglas de conducta justa que sostiene Hayek (1982) se asientan, especialmente, sobre tres principios uniformes y universales: la cooperación, la competencia y el respeto a la propiedad privada.

Anteriormente, mencionábamos que Hayek sostiene que, en el proceso de mercado, los individuos contribuyen a fines que no eran parte de sus propósitos. Es decir, apela a una dimensión no intencional de las prácticas. En este sentido, resulta interesante considerar que Godelier (1974) plantea dos niveles de racionalidad, a saber, una racionalidad intencional que se refiere a las posibilidades conscientemente creadas y deseadas, y una racionalidad no intencional vinculada a las posibilidades sufridas conscientemente o no. El autor aclara que lo no intencional es un aspecto oculto de las relaciones sociales, donde se construye una parte del “sentido” de los comportamientos. Sin embargo, podemos decir que el problema que plantea la coexistencia de lo intencional y lo no intencional, implica para los sujetos que, si bien los principios que guían sus prácticas permanecen, pueden generarse contradicciones que podrían socavar con facilidad las causas que impulsan a las mismas (Landaburu y Presta 2009).

A nuestro entender, la dimensión no intencional de las prácticas opera en el nivel de los condicionamientos históricos que atraviesan la cotidianeidad de los sujetos en un momento determinado. En el caso de la economía social y solidaria se presentan bajo la forma de paradojas resultado tanto de ciertas coacciones económicas como de coacciones del “sentido moral” de las prácticas y sentimientos, a saber: la esperanza puesta en la posibilidad de “otra economía” que se propone un desafío y una superación del mercado, del carácter alienante del trabajo asalariado, del fetichismo de la mercancía, al tiempo que su fin es insertar sus mercancías en el mercado, transferir tiempo de trabajo a bajo costo en los procesos de producción y transmutar los sentidos del trabajo humano. De modo que, a pesar de la crítica, el mercado es investido como única autoridad capaz de ordenar fines y tareas. En este punto, los *finés que no nos proponemos* son aquellos que rebasan y, a la vez, condicionan las prácticas de los sujetos. Resultan, de este modo, no sólo en heterogéneos procesos de subsunción del trabajo al capital (Marx 2001), sino también en procesos más amplios a partir de los cuales son subsumidos los sentimientos y valores humanos a la lógica del mercado.

En este sentido, el intento por prever y controlar la imprevisibilidad de la praxis social y, con ello, reconfigurar los sentimientos y valores que la constituyen, se convierte en parte constitutiva de las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. Justamente, el gobierno de la fuerza de trabajo en un contexto signado por el creciente desempleo y subempleo, queda solapada bajo el desplazamiento del concepto de “trabajo” por nociones como “capital

social”, “capital humano”, “capital cultural”, etc. De modo tal que la interpelación ética de los sujetos se transforma en su pilar fundamental. La universalización de los sentimientos de simpatía y solidaridad omite la constitución histórica de los sujetos que son parte de procesos sociales concretos. Los postulados ético-filosóficos que atraviesan los discursos y prácticas de la economía social y solidaria requieren de una indagación acerca de las implicancias político-sociales que encierran en la práctica puesto que, de otra forma, corremos el riesgo de apropiarnos de las mismas ideas que son cuestionadas.

Bibliografía.

Banco Mundial (2013), “World Development Report”, [Recuperado el 25 de marzo de 2013] Disponible en <http://www.worldbank.org>

Berkeley, George (1984), Principios del conocimiento humano, Buenos Aires, Aguilar.

Coraggio, José Luis (1992), “La Economía Social como vía para otro desarrollo social”. [Recuperado el 15 de marzo de 2005] Disponible en <http://www.urbared.ungs.edu.ar>

Coraggio, José Luis (1999), Política Social y Economía del Trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad, Madrid, Miño y Dávila Editores.

Damasio, Antonio (2007), En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos, Barcelona, Crítica.

De Melo Lisboa, Armando (2004), “Solidaridad”, en La otra economía organizado por Cattani, A. D., Buenos Aires, Altamira.

Dzembrowski, Nicolás y Maldovan Bonelli, Johanna. (2013), "La asociatividad para el trabajo como productora de lazos sociales: un análisis de sus dimensiones a partir de dos tipos asociativos en la Argentina actual", en *La producción del trabajo asociativo. Condiciones, experiencias y prácticas en la Economía Social* compilado por Berger, M. y Cross, C., Buenos Aires, Ediciones CICCUS.

Elizalde Hevia, Antonio (2011) “El pensamiento solidario como factor de desarrollo”, en *Revista Ser Solidario*, N°5.

Fondo Monetario Internacional (2011), “Perspectivas de la Economía Mundial: desaceleración del crecimiento, agudización de los riesgos”, [Recuperado el 20 de marzo de 2013] Disponible en <http://www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/weo/2011/02/pdf/texts.pdf>.

Foucault, Michel (1984) "El juego de Michel Foucault", en Saber y verdad, Madrid, Ediciones de la Piqueta.

Foucault, Michel (1987), Hermenéutica del sujeto, Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel (2007), Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978), Buenos Aires, FCE.

Foucault, Michel (2008), El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires, FCE.

Friedman, Milton (1966), Capitalismo y libertad, Madrid, Ediciones RIALP.

Gaiger, L. Ignacio (1999), “La solidaridad como una alternativa económica para los pobres”, CIRIEC-España Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, N°31.

Godelier, Maurice (1974), Racionalidad e irracionalidad en economía, México, Siglo XXI.

Hayek, Friedrich A, (2004), El orden sensorial. Los fundamentos de la Psicología Teórica, Madrid, Unión Editorial.

Hayek, Friedrich A. (1986), “Individualismo: el verdadero y el falso”, Revista Estudios Públicos, N° 22.

Hayek, Friedrich A. (1982), “Los principios de un orden social liberal”, Revista Estudios Públicos, N° 6.

Hintze, Susana (2003), Trueque y Economía Solidaria, Buenos Aires, Editorial Prometeo.

Hume, David. (1984) Tratado de la naturaleza humana. Buenos Aires, Ediciones Orbis.

Hutcheson, Francis (2002), An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense, Indianapolis, Liberty Fund. [Recuperado el 11 de septiembre de 2013] Disponible en <http://oll.libertyfund.org/title/885>

Kant, Immanuel (2010), Crítica de la razón pura, Buenos Aires, Aguilar.

Kosic, Karel (1967), Dialéctica de lo concreto, México, Grijalbo.

Landaburu, Liliana y Presta, Susana R. (2009), “¿Racionalidad o doble racionalidad económica?”, Revista Papeles de Trabajo, N° 17.

Locke, John (1982), Ensayo sobre el entendimiento humano, Buenos Aires, Aguilar.

Marx, Karl (2001), El Capital - Capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI.

Marx, Karl (1999), El capital (Tomo I), Buenos Aires, FCE.

Mises, Ludwig von (1986), La acción humana. Tratado de economía, Madrid, Unión Editorial.

Murillo, Susana (2011), “Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal”, Revista Entramados y Perspectivas de la carrera de Sociología Vol. 1, No. 1.

Organización Internacional del Trabajo (2012), “Tendencias mundiales del empleo 2012. Prevenir una crisis mayor del empleo”, [Recuperado el 29 de marzo de 2013] Disponible en <http://www.ilo.org/public/spanish/region/eurpro/madrid/download/tendenciasmundiales2012.pdf>

Presta, Susana R. (2009), “Paradojas de la economía social y solidaria en el marco de las transformaciones en los procesos de acumulación de capital”, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Razeto, Luis (1997), “El Factor “C”. Entrevista”, [Recuperado el 10 de mayo de 2013] Disponible en <http://www.luisrazeto.org>

Razeto, Luis (2000), “La dimensión económica del tercer sector en América Latina”, en El resignificado del desarrollo, Buenos Aires, Unida.

Razeto Migliaro, Luis (2013) *Actitudes metodológicas de Nueva Civilización*. Santiago de Chile: Universitas Nueva Civilización.

Rosanvallon, Pierre (2006), El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Rousseau, Jean Jacques (2004), El origen de la desigualdad entre los hombres, Buenos Aires, Ediciones Libertador.

Smith, Adam (1958), Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, México, FCE.

Smith, Adam (2009), La teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza.

Stuart Mill, John (2009), Sobre la libertad, Madrid, Alianza.

Wautier, Ann Marie (2004), “Economía social en Francia”, en La Otra Economía organizado por Cattani, D., Buenos Aires, Altamira.