

# Abriendo el debate

01 de agosto 2016

Edición online

**12**

## LOS LÍMITES AL MERCADO EN SAVATER

William Tapia Chacana \*

### Resumen

Uno de los mayores reclamos de la izquierda desde los tiempos del nacimiento del marxismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX es el ilimitado poder y ejercicio del capitalismo por sobre el ser humano. Es necesario, en días como los que vivimos, volver a repensar conceptos claves como Estado, Mercado, Individuo y Ética y los límites que existen o debiesen existir entre ellos. Hasta dónde llega el Estado, hasta dónde el Mercado y qué ocurre con el Individuo, qué límite ético debe preponderar. Para ello analizaré aquí las consideraciones del filósofo español Fernando Savater a modo de ilustrar de manera crítica las relaciones que debiesen primar entre los conceptos ya mencionados.

\* Licenciado en Filosofía y en Educación, Universidad de Chile. Profesor de Filosofía y Psicología, Universidad de Chile. Diplomado en Política y Gobierno, Universidad Diego Portales. Actualmente, estudiante de Magister en Política y Gobierno, Universidad Diego Portales, y Profesor de Filosofía y Psicología en Colegio Nobel Gabriela Mistral. Correo electrónico: wtchacana@gmail.com. Debo extender mis agradecimientos a Benjamín Ugalde, Valentina Verbal e Ignacio Briones por sus comentarios y aprensiones que dieron vida a este texto.

V

¿Cómo debemos organizar el mercado de una manera ética? ¿Cómo se relaciona la ética con los problemas distributivos y cuáles han sido las respuestas políticas? ¿Cuáles son los bienes que han de ser considerados “inalienables”? ¿Cuáles son los límites éticos al quehacer económico?

Estas y otras preguntas han surgido a partir del avance irrestricto que ha experimentado el capitalismo, considerado por algunos intelectuales como el único sistema económico imaginable (Savater, 2012), y el auge del dinero, ya no como facilitador de intercambios, sino “[...] como valor en sí mismo, con su peculiar capacidad de reproducción y crecimiento” (Savater, 2007: 98)<sup>1</sup>.

Por un lado, el auge de los intercambios y de los medios económicos ha traído consigo muchas ventajas: el dinero nos coloca en el horizonte del “otro”, sin el cual intercambiar o comerciar “algo” no tendría sentido. Al respecto Savater comenta: “Se atribuye al dinero la facultad de desanudar los más básicos lazos de la sociedad y volverla insolidaria. Es una acusación chocante, porque precisamente el dinero es el más destacado de los productos estrictamente sociales [...]” (Savater, 2007: 99). En contraste, se reconoce la capacidad del dinero, por obra del capitalismo y del auge económico, de transformarse o mutar en poder cayendo en la peligrosa desmesura, pues el poder es también ansia infinita, porque “[...] no manipula objetos [...] sino sujetos [...]” (Savater, 2007: 110). En el fondo —parafraseando al filósofo español— el dinero tiene esa capacidad de no tan solo vender y comprar en busca de beneficio para el sujeto, sino que este último adquiere la capacidad también de comprarse y venderse a sí mismo (Savater, 2007).

Teniendo en cuenta esta realidad, y siguiendo con el análisis presentado más arriba, ¿Cuál vendría siendo el problema si nos vendiésemos a nosotros mismos? ¿Cuáles son las consecuencias tan abrumadoras de controlar o manipular a las personas? ¿Por qué seguir dictados éticos que nos lleven a limitar el comercio, si de ello nos beneficiamos? ¿Qué vendría siendo lo inalienable en nosotros que no pudiésemos ponerlo en venta?

<sup>1</sup> Las objeciones al problema del dinero y de su capacidad para trastornar los esquemas valóricos no es una temática nueva. Sin ir más lejos, véase Simmel, G. (2003) *Filosofía del Dinero*. Granada: Comares.

Todas estas interrogantes nos transportan a la consideración de nosotros mismos pues, ¿Qué somos? ¿Una mercancía u objeto que pueda ser puesto en venta en el mercado, o somos una realidad menesterosa pero irrepetible, un fin y no medio para intereses pecuniarios o de otro tipo? ¿Cómo es que hemos llegado a tal punto de siquiera tener que considerar esta cuestión?

En este sentido, adivinando quizá una posible respuesta: “Savater considera que una de las cuestiones más preocupantes de nuestro tiempo es el olvido del humanismo” (Nogueroles, 2013: 314). Un humanismo, en términos savaterianos, que no se agota en considerar a la razón como única garantía de conocimiento; a la existencia de una libertad del individuo; a la necesaria subjetividad y su responsabilidad consabida; sino también implica el reconocimiento de la común condición humana. Es decir, Savater habla de una visión que incorpora una dignidad humana, resuelta en “[...] propugnar la disposición autopoética del hombre, obligado a inventarse e instituirse a sí mismo a partir de la libertad” (Savater, 1990: 87), así como “[...] el aposentamiento del hombre en el reconocimiento de lo subjetivo por lo subjetivo. No en la apertura al ser, sino en la apertura al semejante” (Savater, 1990: 91). La común dignidad compartida no solo conllevaría a que fuésemos libres de seguir nuestro propio camino, sino también a exigir reconocimiento como sujeto de y para nuestros semejantes.

Si aceptamos la propuesta de Savater, nos podemos preguntar: ¿Qué relación disyuntiva se presenta entre nuestra común dignidad y el auge económico? ¿El humanismo no nos considera acaso libres de poder participar de los intercambios económicos de la mejor manera que nos plazca? La respuesta sería que sí, podemos comerciar como nos plazca, pero dentro de los límites de lo ético. Pues lo propiamente “humano” pareciera considerarse de manera distinta a “lo comerciable”, como algo inconmensurable: “Nada tan desmitificador como el dinero y sabido es que la sociedad necesita de mitos ilusionadores que favorezcan su funcionamiento. Las comunidades humanas [...] necesitan en cierto modo ser vividas como algo sagrado y lo sagrado tiene siempre como rasgo propio una dimensión incalculable [...]” (Savater, 2007: 100).

Y siguiendo a George Bataille, el filósofo español afirma: “En lo sagrado se revela el núcleo inmanejable, incalculable, que constituye la verdad subjetiva de la realidad en la que todo es potencialmente instrumento para conseguir algo útil..., incluso la propia subjetividad humana, sea la de otros cuando los manipulo a mi servicio o sea la mía propia, cuando por el trabajo me convierto en herramienta del soberano absoluto que también soy y que no conoce más que el arrebatado despilfarrador” (Savater, 2007: 292).

De este modo, se comprende no solo que lo humano se mueve dentro de lógicas distintas a las comerciales, sino que un capitalismo exacerbado, donde todo es calculable y todo es mercancía, rompe con las consideraciones de aquello sagrado que se desmarca de lo propiamente manejable o calculable. El hombre, en tanto ser dotado de dignidad, no puede ser sometido a un trato distinto a su propia condición de humanidad, es decir, no puede ser considerado una mera “cosa”. Así, es el ser humano lo que se ha de considerar *inalienable*, fuera de los marcos de un mercado que compra y vende todo<sup>2</sup>.

Por consiguiente: ¿Cuáles han de ser los límites éticos al mercado? ¿Cuáles serían las obligaciones que el mutuo reconocimiento de “humanidad” comportaría para los integrantes de una sociedad democrática que no considera todo vendible y comerciable?

Uno de los límites por excelencia, que los seres humanos nos reconocemos mutuamente, en consideración de nuestra condición compartida, es la de los derechos humanos (DDHH). Tener humanidad, en sentido savateriano, implica “sentir lo común en lo diferente; aceptar lo distinto sin ceder a la repulsión de lo extraño” (Savater, 1990: 34). De ahí que una de las preocupaciones mayores del filósofo, según Nogueroles (2013), haya sido marcar lo profundamente universal de los valores humanos, más allá de diferencias circunstanciales. Lo *universal* de nuestra condición se trasluce, según Fernando Savater, en los derechos humanos, en “[...] esas exigencias mínimas que debe cumplir la sociedad política. [...] Insistir en reivindicarlos al completo, en todas partes y para todos [...] sigue siendo la única empresa política de la que la ética no puede desatenderse” (Savater, 2010: 120).

<sup>2</sup> Nótese lo afín que es esta consideración con una de las formulaciones del *imperativo categórico* kantiano: “Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio” (Kant, 1999).

Esta faceta o dimensión pública de los valores universales de los DDHH no solo han de reivindicarse desde la óptica de una libertad —y una igualdad, por supuesto— considerada como “espacio de no intromisión” por parte del Estado o de otros. Como ya habíamos visto, la consideración de lo *humano*, al margen de lo “comerciable o calculable”, no solo se agota en el respeto a la libre configuración de la vida de un sujeto, sino también en el reconocimiento mínimo de humanidad que nos debemos en tanto seres humanos. A partir de ello, Savater en *Sin Contemplaciones* (1994) considera que la libertad política no solo comprende una *libertas a coactione*, sino también una *libertas a miseria*. La primera, que entiende como *libertad formal*, comprende el poder ser libre de la coacción injusta, de la tiranía de uno o unos pocos, de las restricciones paternalistas. La segunda, que llama *libertad material*, consiste en liberarse de la miseria, el hambre y la ignorancia. En consideración de Nogueroles, Savater entiende que es precisamente esto lo que contraría máximamente al sistema de mercado capitalista: “En este sentido señala que el error neoliberal<sup>3</sup> ha sido “reducir la función de las instituciones públicas a la defensa de la *libertas a coactione*, pero dejando a las fuerzas de cada cual el liberarse de la tiranía de la miseria” (Nogueroles, 2013: 332)<sup>4</sup>.

En suma, son los DDHH los que se han instituido como límites obvios, no solo a la acción política concertada por grupos o Estados, sino también al quehacer económico. No se puede comerciar todo. La humanidad misma de los sujetos, su dignidad, no está a la venta. Pero, por las mismas razones que nos llevan a una inacción o pasividad, si se quiere, de las instituciones respecto de lo que se puede o no comerciar, también estimamos relevante y propio de nuestra humanidad el ir en auxilio de nuestros semejantes, “asistirlos”, dirá Savater, pues “los verdaderos individualistas no son los que se desentienden de los demás, sino los que ayudan a los demás a convertirse en individuos” (Savater, 2002: 22).

<sup>3</sup> A pesar de la apreciación aparejada al concepto de “neoliberalismo”, se sabe que no existen autores conocidos que se aprecien como tal. Véase un artículo del Nobel Mario Vargas Llosa al respecto en <http://www.elcato.org/el-liberalismo-entre-dos-milenios>

<sup>4</sup> Por supuesto, es esta una visión muy criticable. ¿Quién dice que es precisamente este el fin del capitalismo?

De estas consideraciones, el filósofo español entiende estimable la configuración de un Estado más activo y presente, nacido precisamente de las paradojas político-históricas convulsas de lo humano —a pesar de que dejaría de lado al papel que la misma sociedad puede jugar en la consecución de la libertad de los demás—: “Hoy en día [...] ni el liberalismo puro ni mucho menos los puros colectivismos comunistas o socialistas despiertan ya ninguna confianza. Incluso en los Estados más liberales se considera imprescindible que el gobierno se ocupe de garantizar en cierta medida la seguridad social, las pensiones de vejez, los contratos de trabajo, las compensaciones por desempleo, la educación pública [...] Todo eso forma parte de lo que se ha llamado “el Estado de bienestar””(Savater, 2009: 110).

Este “Estado de Bienestar” —que perfectamente podríamos criticar a partir de la idea de un Estado Solidario sin dejos de clientelismo—<sup>5</sup>, producto de nuestra consideración valórica de lo humano por lo humano, no solo se puede considerar como el resultado obvio de una política de protección sobre los DDHH, así como límite ético a la actividad económica la cual, entregada a los ímpetus propios del interés, si bien presenta una vertiente “socializadora”, también tiene una faz desconcertantemente desunificadora; repito, no solo podría tomarse como aquello, sino como “conquistas [...] arrancada por la fuerza a los capitalistas” (Savater, 2014: 118)...y que “[...] humanizaron socialmente al capitalismo, lo dignificaron políticamente y hasta lo hicieron más eficaz como sistema productivo” (Savater, 2009: 109).

En conclusión, a la luz de las consideraciones antes esbozadas bajo la luz del filósofo español, si hemos de convivir con el capitalismo que, sin dudas, ha mostrado ser el sistema económico más productivo y que ha tendido mayores puentes entre las distintas comunidades humanas desde la Revolución Industrial, se hace acuciante imponer límites claros a su actividad, acordes con la consideración de nuestra condición propiamente humana. Ello no solamente exige una faceta ética individual en tanto sujetos autónomos, una reclamación ya hecha en su momento por Kant en *¿Qué es la Ilustración?* (2004), sino que, por el mismo hecho de que los individuos viven en un medio “social”, hemos de propender a vivir entre “individuos”, sujetos humanos cuya existencia reclama una faceta propiamente social de la ética. No obstante aquella consideración, es sumamente criticable la visión que el filósofo muestra del capitalismo. A pesar de las críticas que se le hacen al mismo como un sistema que produce desigualdad, ha sido sin dudas

<sup>5</sup> La noción de “Estado Solidario” en contraste a la idea de un “Estado de Bienestar” ha sido levantado hace poco por Chile Vamos, la cual busca garantizar pisos mínimos a través de la participación activa del Estado en Salud, Educación y Seguridad Social. La discusión, por supuesto, es el nivel de dichos pisos mínimos y la amplitud del accionar del Estado. Ver propuesta constitucional aquí: <http://www.propuestaconstitucional.cl/>

fuerza de asociatividad y solidaridad como nunca antes en la historia (Tocqueville, 1986). El capitalismo fomenta la libre iniciativa del sujeto, promoviendo la cercanía y el encuentro con el otro, suscitando la conciencia de sus necesidades y vivencias. El mismo Savater reconoce esta cuestión al momento de hablar sobre el dinero y los intercambios económicos en su *Diccionario Filosófico* (2007). Entonces, ¿por qué no colocar el enfoque de análisis en esa característica? Es precisamente en el seno del mismo capitalismo y el libre cambio, producto de estas interacciones con los demás, donde surgen todas las nociones sobre derechos humanos, el lugar en que se da esa reciprocidad que nos reconocemos unos a otros. El mismo capitalismo parece encontrar en su desarrollo sus límites y horizonte de productividad.

Ello nos lleva a una última consideración: el reconocimiento del papel de los movimientos sociales en quitar espacios de poder al capitalismo, produciendo la humanización de este último. He de considerar que el papel otorgado por el pensador español a este fenómeno, identificado con las luchas sociales, es sumamente condescendiente. Sabemos por distintos estudiosos, como Jean Francois-Revel en *La Gran Mascarada* (2000), que los distintos movimientos de corte socialista o comunista en el mundo no caen en manos de sus enemigos, sino por sus propias contradicciones internas. Si esto es así, tarde podríamos llegar a concebir un papel central o hasta trascendental de la evolución económica del capitalismo a esos movimientos de carácter arcaico (Ortega y Gasset, 2007).

Toda consideración política que hagamos respecto a las relaciones entre el individuo, la sociedad, el mercado y el Estado, debe promover el reconocimiento de los límites al propio quehacer económico del capitalismo, pero sin olvidar una visión social antes que estatal en la superación de la pobreza y el logro de la libertad para todos. El Estado, de carácter solidario, ha de ser promovido en su justa medida, de manera responsable, donde el brazo de la sociedad no alcance. Es esa mezcla de consideraciones, producto del análisis ilustrado por este texto, la que espero se promueva desde una derecha moderna<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Para el caso de Chile, pienso especialmente en Evolución Política (Evópoli), partido del que soy militante.

## BIBLIOGRAFIA

FRANCOIS-RAVEL, J. (2000) La Gran Mascarada. Madrid: Alianza.

KANT, I. (2004) ¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid: Alianza.

KANT, I. (1999) Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Barcelona: Espasa-Calpe.

NOGUEROLES, M. (2013) Fernando Savater: Biografía Intelectual de un “Joven Filósofo”. Madrid: ENDYMION.

ORTEGA Y GASSET, J. (2007) La Rebelión de las Masas. Barcelona: Espasa- Calpe.

SAVATER, F. (1990) Humanismo Impenitente. Barcelona: Anagrama.

SAVATER, F. (1994) Sin Contemplaciones. Madrid: Libertarias.

SAVATER, F. (2007) Diccionario Filosófico. Barcelona: Ariel.

SAVATER, F. (2009) Política para Amador. Barcelona: Ariel.

SAVATER, F. (2010) Ética para Amador. Buenos Aires: Ariel.

SAVATER, F. (2012) Ética de Urgencia. Buenos Aires: Ariel.

SAVATER, F. (2014) Historia de la Filosofía: Sin temor ni temblor. Barcelona: Espasa Calpe.

SIMMEL, G. (2003) Filosofía del Dinero. Granada: Comares.

TOCQUEVILLE, A. (1986) La Democracia en América. San José: Universidad Autónoma de Centro América.