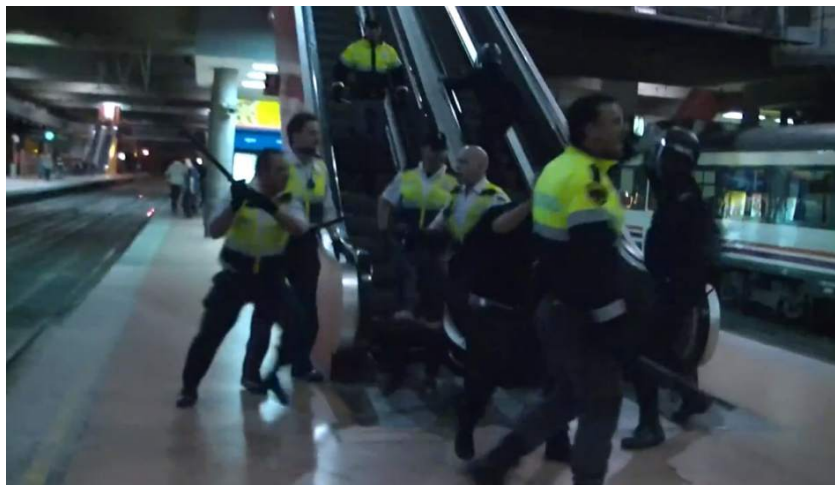


El mercado perpetuo.

Hacia la invivibilidad de la vida.

Luis Montero



Índice general

– El mercado perpetuo.	1
– El pro-común logotipado. Etnografía sobre la economía del compartir.	6
– «Riqueza» y «Pobreza». Dos resignificaciones.	20
– La constante aceleración del capital circulante.	21
– El sujeto como externalidad. Apuntes sobre Rawls, No- zick y Parfit.	29

El mercado perpetuo.

Decía Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* que en la transición entre los siglos XIX y XX se consuma el ejercicio, iniciado por Kant y su afán legislador, de limitar el poder del gobierno. Según el francés, el gobierno de las naciones europeas tenía dos fronteras, dos interfaces conflictivos en los que ejecutar su poder: la exterior –los países vecinos, el mundo– y la interior –sus ciudadanos, nosotros. Y que ese poder gubernamental, y esa era una de las características de la modernidad, lejos de ser omnímodo se veía limitado en ambas fronteras por dos muros de contención casi inexpugnables.

En la frontera exterior, el gobierno veía limitada su acción –su poder– por la presión militar de los gobiernos vecinos. Los ejércitos, las armadas de los demás países eran los responsables de inacción invasora del gobierno. Si un gobierno pretendía invadir un territorio antes debía, al menos, considerar la capacidad de respuesta militar de los demás gobiernos. De esta manera, los tanques se convertían en embajadores de paz. Al menos en una Europa en que no existían poderes hegemónicos absolutos y las guerras tenían lugar en las colonias, pocas veces en la metrópoli.

Al mismo tiempo, en la frontera interior el poder gubernamental veía limitada su acción no tanto por la lógica militar –dentro de sus fronteras no existía ningún otro poder capaz de cuestionar el gubernamental por la vía castrense– sino por la ejecución de un fenómeno emergente: el mercado. El desarrollo del mercantilismo interno y la aplicación de sus dos brazos políticos, el *laissez faire* y el librecambismo, parecía más eficaz para el control de la revuelta que la acción militar directa. De esta manera, el intercambio y el consumo se convertían en embajadores de paz. Y, también al menos en una Europa en la aún tenía sentido creer y discutir la «paz eterna».

La teoría del poder gubernamental construída sobre la dialéctica dentro-fuera como ámbitos de control de la acción del gobierno

perduró hasta bien entrado el s. XX, incluso resistió la embestida de las dos Guerras Mundiales, con su infinita nómina cadavérica y sus asfixiantes hornos crematorios. Es más, no es sólo que resistiera, es que es la base ideológica sobre la que se redactó la Constitución de la Alemania occidental tras la segunda gran Guerra: limitación del poder exterior con la prohibición de acciones militares fuera de sus fronteras; limitación del poder interior con la implantación de mecanismos de control monetario, inflacionario y mercantiles basados en el ordoliberalismo, el brazo político del capitalismo alemán de posguerra.

Sin embargo, la teoría tendría un final: aguantaría, sí, como ya observó el propio Foucault, hasta mediados de los años 70, cuando ambos muros de contención –los límites exteriores e interiores del poder gubernamental– se derrumbaron.

En el exterior, cayó, literalmente, el muro de Berlín. Y con él, la gran amenaza exterior. O, dicho con más precisión, el único poder capaz de ejercer de contenedor militar del proyecto expansivo occidental. Con el desmantelamiento del Check Point Charly cayeron la amenaza de una guerra nuclear suicida y, aunque aquí tuviera menos eco, la posibilidad de una invasión soviética de Europa –recuerdo que, cuando yo vivía en Alemania, las autopistas tenían una señalética paralela, aplicable sólo en caso de guerra. En una palabra, bajo los escombros del muro yacía la Guerra Fría.

¿Y en el interior? El interior había dejado de existir. Con la desaparición de la frontera ya no tenían sentido los espacios, la diferencia ya no era tal. La dialéctica dentro–fuera había dejado de tener validez para el análisis político. Ya no existían dos ámbitos en los que el poder gubernamental ejecutara la acción ni existían barreras de contención para ese poder.

Fuera se había convertido en dentro; y dentro se había convertido en fuera.

Y como el vacío es lo que más ha temido siempre el poder, todas las formas de poder, fue ese el momento en que el mercado, el único contrapoder superviviente, tomó carrerilla y mutó para ocupar los espacios vacantes. El mercado dejó de ser aquel viejo «lugar de intercambio» *à la* Smith para convertirse en el «lugar de la competencia» *à la* Becker, donde agentes autónomos compiten en su lucha por la maximización de sus objetivos. Así, individuos (capital humano), familias (hijos-commodities) y nación-estado (la marca-país) pasaron a ser gestionadas, y consideradas, como empresas. Y las empresas, por inversión, en nación-estado, familias y, sobre todo, individuos, portadores de derechos, claro está.

Había nacido el *mercado perpetuo*.

O Imperio, como lo bautizaron Hardt y Negri.

El poder omnímodo capaz de regularlo todo y de autorregularse.

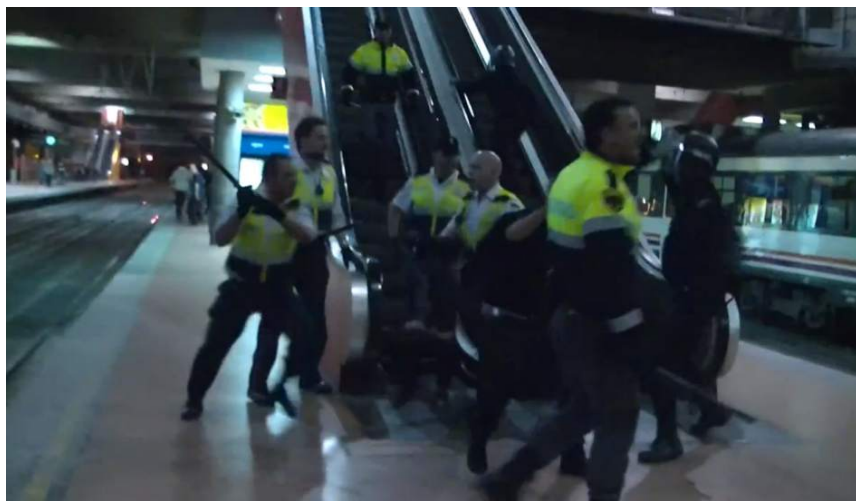
Un conjunto de reglas suprahumanas capaces de conducir a la especie a la siguiente fase, fuera ésta cual fuera.

Una, todo hay que decirlo, extraña conclusión para más de 30.000 años de evolución homínida.

Y, enseguida, eso sí, salimos a las calles para celebrarlo. Consumiendo. Autores como Friedman —el periodista del *New York Times*, no el célebre economista neoliberal—, confundiendo diagnóstico con síntoma, no tardaron en cantar un himno triunfal: no dudaría en proclamar en su libro *The Lexus and the Olive Tree* que: «Nunca habido dos países que hayan tenido una guerra desde que McDonald's se instaló en ellos».

Por desgracia, muy pronto la historia se encargó de probar que estaba equivocado. Los conflictos de Las Malvinas, Georgia vs Rusia y, sobre todo, la guerra de Kosovo, en pleno corazón de Europa, todas posteriores a la formulación de la *Ley de los Arcos Dorados*, demostró su falsedad.

Pero la historia no acaba ahí, en guerras más o menos lejanas de los centros de poder. La ley de Friedman flaqueaba en otro flanco bélico, los conflictos civiles. Si fuera se había convertido en dentro, dentro se había convertido en fuera. De pronto, el mercado había dejado de ser útil como dispositivo de control político gubernamental. Y, al igual que había sucedido con anterioridad en el sudeste asiático, en latinoamérica o, ahora, en el sur de Europa, el consumo se revela incapaz de limitar la revuelta: los dispositivos policiales se han convertido en el brazo político de la imposición de una nueva forma de poder. Como muestra de ello, basta comparar las nóminas de los



Fotografía: 20 Minutos. No he podido averiguar la autoría.

ejércitos con las de los cuerpos policiales de los países más afectados por las «reformas estructurales», que no son sino el nombre que ese poder otorga a su propia imposición. Así, en este país del sur de Eurozona que somos nosotros, las Fuerzas Armadas cuentan con 179.000¹ profesionales, a los que hay que sumarles 50.000* reservistas (total

¹Fuente: Wikipedia.

229.000 efectivos); mientras que las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado cuentan con 238.000² agentes, a los que hay que sumarles 89.000** vigilantes privados (total 318.000 efectivos). Ochenta mil personas de diferencia quizá ayuden a definir quién y dónde está el nuevo enemigo.

Y quizá ayuden a explicar la lógica –o su ausencia– detrás de escenas como las que se dieron en la estación de Atocha, donde una bandada de *maderos* y *seguratas* actuaron como tales y decidieron imponer su ley sin tener ni ley ni dignidad:

Y es que, parece ser, los agentes autónomos que pueblan el «mercado de la competencia» necesitan no sólo el acicate del mercado, sino también el de un nutrido ejército de esos otros agentes de seguridad, pública y privada.

²Fuente: *Estudio de Seguridad Privada en España, Estado de la cuestión*, 2012. Fundación ESYS, 2012.

El pro-común logotipado.

Etnografía sobre la economía del compartir.

Resumen.

La «economía del compartir» se ha convertido en uno de las prácticas económicas dominantes a la hora de reflexionar sobre posibles vías de superación del modelo capitalista actual. Su presencia en la literatura económica y sociológica ha crecido imparable en los últimos diez años, una tendencia que se ha visto profundizada aún más a partir en 2008, coincidiendo con el estallido de la crisis financiera. El presente artículo tiene dos objetivos. 1.- Cómo el usuario construye el sentido de dicho fenómeno: cómo es entendido su concepto, cuáles eran sus atributos más significativos, positivos y negativo. Y 2- Cuáles son sus consecuencias económicas para dichos usuarios.

Para ello se ha realizado, como trabajo de campo, entrevistas a Trabajadores del Conocimiento, todos usuarios – aunque no todos en el mismo grado– de servicios relacionados con la «economía del compartir». La construcción de sentido de este tipo de servicios abre, para dichos usuarios, nuevas perspectivas para la superación de un «modelo económico agotado» basado en la cuantificación matemática de la realidad, mediante la consecución de otros modos de retribución, esta vez emocionales. Los beneficios de este tipo de servicios son entendidos como integradores en la comunidad, como una cierta vuelta a un origen difuso –el mito del pueblo, los abuelos, etc.– y, a su vez, esa integración mediada por un «beneficio emocional» es aceptada sin generar apenas crítica. Estas, cuando existen, se centran más en los modos de operación del nuevo fenómeno que en el fenómeno en sí. En términos económicos se evidencia que estamos a las puertas de una revolución del circulante, en el que los pasivos se transforman en activos productivos.

Metodología.

Hemos seleccionado a 10 profesionales, pertenecientes a ese sector que hoy se denomina Trabajadores del Conocimiento, para que reflexionaran acerca de la «economía del compartir» (EdC, a partir de ahora) o «economía colaborativa» basándose en sus conocimientos y su experiencia de uso. Los encuestados debían haber sido usuarios de empresas y servicios englobados en dicha actividad económica. La petición, abierta en lo formal, permitía que cada sujeto investigado se acercara al tema propuesto en sus propios términos y, consistía, en un escrito de mínimo 4000 palabras. Sin más condiciones: el enfoque, la documentación, las referencias son elecciones hechas por el encuestado. Se pretendía que las respuestas fueran lo más reflexivas posible. Tuvieron una semana para redactar sus pareceres.

Introducción.

Se buscaba encontrar no sólo las percepciones y creencias de los investigados acerca de este fenómeno económico sino, además, cómo construían esos Trabajadores del Conocimiento el sentido de dicho fenómeno.

Dada la complejidad de la pregunta por el sentido —el sentido, construido y expresado, es el resultado de un fenómeno diacrónico resultado de la suma de dos procesos, personales y sociales, en el que intervienen un amplio abanico de variables, desde las expectativas personales o la experiencia de uso de esos servicios hasta el lugar que ocupa el sujeto en relación a su comunidad, descrito en términos de creencias y saberes, todos ellos muy difíciles de determinar e imposibles de cuantificar—, se buscaba la libre expresión de los entrevistados para la generación de inferencias que permitieran vislumbrar *insights*.

En primer lugar, sus respuestas atestiguan dos características básicas:

1. A pesar de las definiciones canónicas que existen en la literatura especializada, para el usuario no existe, o no se percibe,

una definición clara del campo de actividades económicas que engloba la categoría EdC.

2. Las respuestas están muy polarizadas: unas extremadamente a favor; otras, en contra. No existe, no se percibe, una postura neutral.
3. Es un campo económico difuso, sin límites ni marcos claros.

No existe una definición canónica de uso generalizado. E, incluso antes de la definición, no parece que la EdC sea, hoy por hoy, un campo económico ampliamente conocido, ni siquiera entre los propios Trabajadores del Conocimiento:

«Hace poco me tocó trabajar con un grupo de personas para generar servicios y productos innovadores basados en la economía del compartir o economía colaborativa. Me sorprendió como personas fuera de determinados entornos, independientemente de la edad, no sabían a qué se refería dicho término, no eran capaces de explicarlo o simplemente lo conocían pero jamás, a su parecer, habían hecho uso de él ni nada relacionado con esto.»

O, dicho de otra forma, los usuarios de la EdC tienen de sí mismos la percepción de constituir una vanguardia, los pioneros en el uso y disfrute de una nueva actividad económica. Y como sucede a menudo en estos entornos no sólo no proliferan las llamadas a la literatura técnica sino que abunda, también, una cierta dispersión conceptual: todo lo que contribuye a entender el fenómeno es entendido como marco teórico, sin importar tanto la relevancia del discurso o no.

La falta de un campo teórico delimitado que defina el fenómeno de la EdC supone que los usuarios, independientemente de su postura, no describan su experiencia en términos técnicos o económicos, sino que acuden a términos éticos, muchas veces de calado mayor que el propio fenómeno económico. Así, no se habla tanto de «servicios», «costes» o «beneficios», como de «confianza», «comunidad» y, sobre todo, «valores» y «cambio social» —algo habitual en el discurso del emprendedor, que considera que están colonizando un terreno

económico inédito hasta el momento—, estableciendo así un marco moral desde el que se construye un discurso cargado de sesgos de confirmación autorreferencial de muy difícil crítica. Una prueba de ello es que, incluso los usuarios más críticos, no critican a la EdC desde prácticas concretas o desde marcos teóricos más amplios sino como una herramienta económica incapaz de realizar sus propias promesas morales.

Así, pues, ¿qué es la «economía del compartir»? Es muy revelador que la definición canónica, la única propuesta en todos los escritos, sea la de la Wikipedia, un medio al que también se califica como «colaborativo»:

«Economía colaborativa según Wikipedia (gran ejemplo de economía del compartir) “es un sistema económico en el que se comparten y se intercambian bienes y servicios a través de plataformas digitales. Se refiere a la manera tradicional de compartir, intercambiar, prestar, alquilar y regalar, redefinida a través de las tecnologías de la información y la comunicación y la nuevas maneras de medir la reputación de las personas. El movimiento del consumo colaborativo supone un cambio cultural y económico en los hábitos de consumo marcado por la migración de un escenario de consumismo individualizado hacia nuevos modelos potenciados por los medios sociales y las plataformas de tipo peer-to-peer (red-entre-iguales).”
«¿Pero y que requisitos se deben cumplir para que se de dicha economía colaborativa?. Pues según la Nesta, fundación para la Innovación de Reino Unido, son cinco los requisitos: estar facilitado por las tecnologías de internet, conectar redes distribuidas de personas y/o bienes, hacer productivos activos tangibles e intangibles, alentar la confianza y las interacciones significativas y abrazar la apertura, la inclusión y los bienes comunes.»

Tampoco existe un conocimiento explícito de los orígenes del fenómeno. No se mencionan prácticas como los microcréditos del Tercer Mundo, los micromecenazgos o el consumo colaborativo ini-

ciado en la década de los 70. Tampoco se mencionan las dificultades legales de implementación de dichas prácticas: impuestos, seguros, responsabilidad corporativa y colectiva. Así, la narración actual de la EdC aparece como descontextualizada más allá de las obligadas referencias la crisis económica y el desarrollo tecnológico, sin relación alguna a otras manifestaciones capitalistas recientes, lo que dificulta la generación de una construcción del sentido del fenómeno que incluya lecturas alternativas.

El pionero y el mito del origen.

Lo novedoso del fenómeno y la falta de definición canónica genera un acuerdo generalizado, aunque quizá no espontáneo –dado que muchas veces está basado en ese marasmo de tópicos que se pueden leer en los Medios de Comunicación o en la primera página de resultados de Google: los usuarios entrevistados transmiten la sensación de constituir una vanguardia, de pertenecer a la categoría de *early adopters*.

Sin embargo, no entienden la EdC como una ruptura con modos de hacer económicos tradicionales, sino que remite a formas de un hacer económico pre-existente. No entienden la EdC como una revolución sino, acaso, como una retro-revolución, una vuelta a modelos ya conocidos, incluso tradicionales:

«Como en los pueblos, la economía colaborativa es una realidad desde hace mucho tiempo y lo único que cambia es que ahora se usa la tecnología como medio para hacer una comunidad de confianza más grande, mucho más grande.»

O:

«Es bien sabido que el ser humano en épocas “imprósperas” recurre al esfuerzo compartido. Nos acurrucamos cuando nos sentimos indefensos, nos apoyamos en nuestra familia y amigos cuando no sabemos por dónde tirar, cómo continuar. Volvemos a casa para sentirnos seguros.»

Este recuento a un tiempo mítico originario puede leerse de dos formas. Por un lado, es un proceso de justificación habitual cuyo génesis ha sido estudiado con frecuencia: el carácter pionero está muchas veces ligado a la recuperación de un espacio primigenio en el que todo era mejor o, por lo menos, más acorde a lo que debía ser. Esta recuperación, por poner un ejemplo histórico, se ha dado tanto en los movimientos colonizadores de marcado carácter religioso, baste recordar los elogios de Voltaire a los pioneros Cuáqueros. Y, por otro lado, desde la llamada al origen la EdC puede leerse como la vuelta del hijo pródigo o el retorno a la casa de los abuelos. Que son dos formas de describir un tiempo mejor, más seguro, más cierto. Sin embargo, tanto el hijo pródigo como el nieto son, también, un reconocimiento no implícito de la necesidad de una figura paternal –el pueblo, los abuelos o el nosotros–, el gran protector que cobije y proteja. Así, la EdC se podría entender como una respuesta a la pretendida independencia del agente económico autónomo que promueve el capitalismo neoliberal.

La tecnología como vector de cambio social.

¿Cuáles son los factores que matizan esas tradicionales formas de hacer económico hasta convertirlos en EdC? Aquí existe un consenso, aunque –otra vez– difuso. Una gran mayoría de los testimonios recabados coinciden en afirmar que los factores por los que el intercambio tradicional se convierte en renovada tendencia económica responden a un posibilitador, la tecnología, que hace realidad un «cambio social». Así, la tecnología se convierte en el acelerador (dada la velocidad de intercambio que posibilita y la facilidad de conexión entre interesados) de un proceso de transformación social emergente, cuyos resultados nos conducen a un «cambio social» de forma casi irrevocable. La tecnología como posibilitador:

«Está claro que la economía del compartir o consumo colaborativo lo ha hecho posible internet a través de la web y sobre todo el

fenómeno Smartphone, el cual ha permitido que la comunicación inmediata entre aquellos que necesitan ofrecer servicios y el interés de otros en recibirlos sea factible y una realidad (...)»

O:

«El único agente que interviene entre dicho cambio social y la forma en la que se viene haciendo toda la vida es la tecnología. «Una vez más la tecnología marca la diferencia. Juega un importante papel como amplificador y conector consiguiendo que la repercusión y difusión de costumbre y comportamientos de las personas se convierta en un autentico cambio social.»

O, aunque en otros términos:

«Parece que no todos son luces en este nuevo enfoque económico impulsado por la tecnología.»

Sobre el «cambio social» provocado por la aceleración tecnológica, a pesar de no estar descrito en profundidad, parece que se basa sobre todo en dos factores:

1. La crisis, que de económica ha pasado a general: todo está en crisis.
2. Y, quizá resultado de esa concepción maximalista de la crisis, referencias a una cierta recuperación de una economía de valores.

Sobre la crisis:

«Vivimos una crisis mundial a varios niveles, con una división ecológica, social, e incluso espiritual que no podrá resolverse bajo las lógicas del actual sistema. Nos encontramos en un momento en la historia en el que coexisten burbujas ecológicas, financieras, tecnológicas, de liderazgo, consumo, gobierno, y propiedad que requieren de una visión y colaboración a escala global por parte de las instituciones.»

O:

«Además, ahora la crisis nos ha dejado una huella que nos marca para siempre. Una huella que se transforma en cordura y cambio de hábitos. Estos cambios de hábitos llevan a la sociedad de un estado de letargo y conformismo, a uno de reacción y cambio.»

Da la sensación de que crisis es la justificación a cualquier comportamiento económico que reporte beneficios.

El cambio social no lo será tanto: la revolución que no será.

Sobre la naturaleza del «cambio social»: los investigados lo explican de forma vaga –algo natural, dada la naturaleza altamente especulativa de la noción «cambio social». Sin embargo, pesar de que esa recuperación de una economía de valores podría pensarse que la EdC supone un cierto cuestionamiento de la idea (o la necesidad) de poseer, los testimonios no parecen confirmarlo: no se comparte el bien, ni siquiera el usufructo de ese bien, se comparte el uso. La EdC, tal como predijo Jeremy Rifkin, se entiende más como una economía del acceso al bien que una economía basada en la modificación de la propiedad de dicho bien. La noción titularidad no es cuestionada mientras garantice el acceso al bien. De ahí, la figura del pago por uso. Los sujetos estudiados aprueban o no el método de acceso al bien, pero no cuestionan la propiedad.

«Colaborar de esta forma, fomenta las relaciones entre las personas y empodera a los usuarios por lo que las compañías también salen beneficiadas. Se trata de usar el exceso de recursos económicos que poseemos, de basarnos más en el uso que en la propiedad.»

Este no cuestionamiento de la idea de la propiedad –el taladro de la paradoja pertenecía al pro-común– es una continuación de aquel espacio mítico: los abuelos de aquel pueblo originario eran propietarios de sus bienes. Y, desde esa renovada institucionalización de la propiedad se construye la idea de un intercambio tamizada por la transacción afectiva: confianza, generosidad, el nos, etc. Se vuelve al

pueblo, pero no se cuestionan los fundamentos económicos de ese pueblo.

Dado que se produce una remisión a un periodo capitalista previo a la financierización de la economía, la EdC es, desde este punto de vista, una transición, nunca una revolución. O, dicho de otra forma, para los sujetos analizados la crisis no ha sido lo suficientemente profunda como para generar la inercia suficiente que conduciría a una revolución, como podría apuntar una reconsideración de la idea de propiedad, sino que su solución exige, más bien, una transformación en los modos de hacer económico que nos devuelva a un espacio de mercado mítico, más afable –los mitos del origen siempre lo son.

Otra referencia a un origen mítico-afectivo son las menciones al «nosotros», muchas veces expresado como el pro-común. Sin embargo, estamos ante un pro-común diferente, dominado por corporaciones dueñas de las tecnologías que permiten el hecho compartido –las referencias a AirBnb, BlaBlaCar o Uber son conspicuas. Estamos ante un pro-común logotipado, un fenómeno nuevo que interpreta de forma un tanto diferente la noción tradicional del pro-común.

El beneficio emocional y el espíritu del capitalismo.

Y es, desde esa remisión a un espacio mítico-afectivo en el que las transacciones eran justas y conllevaban la preocupación por el bienestar de los partícipes –una concepción que recuerda a aquel capitalismo que promovía Adam Smith, frente a modelos anteriores o posteriores– en el que se basan las valoraciones más positivas de la EdC. En cierta medida, apuntan una nueva forma de capitalismo, centrada en la consecución de un beneficio emocional: para superar la crisis hay que, a través del intercambio monetario, alcanzar un intercambio afectivo, sobre el que se pretenden construir una nueva fundación ética económica que otorgue sentido a la sociedad:

«Esto es el comienzo de una nueva realidad, donde ser ciudadanos, ser personas, tienen unos nuevos matices, basados en compartir nuestro “yo” por convicción y no por conveniencia»

O:

«Esto es lo que se dice en mi pueblo cuando nuestros mayores quieren saber quién eres y de qué pie cojeas. Es sencillo, franco y rápido. De esta forma se genera una etiqueta con la que empiezas y a lo largo de tu vida se ve modificada en función de tus “hazañas” o trastadas. Tu nivel de confianza con la comunidad varía en función de la etiqueta que te vas creando.

«La economía colaborativa funciona de la misma manera, es la confianza la que te abre o te cierra puertas posibilitando llegar a cubrir muchas de tus necesidades. Como en los pueblos, la economía colaborativa es una realidad desde hace mucho tiempo y lo único que cambia es que ahora se usa la tecnología como medio para hacer una comunidad de confianza más grande, mucho más grande.»

O:

«Piensa que no nos ganamos el haber nacido, ni la naturaleza que nos rodea y de la que nos beneficiamos, ni muchas otras cosas que nos vienen dadas cuando nacemos, y explica que de alguna manera el ser humano posee un sentimiento de gratitud hacia la vida, porque somos conscientes de que la vida es un regalo. Sintiendo así la economía, entonces, ésta sólo tiene un fin, el bien común.»

Es revelador que, entre los entrevistados que tienen una visión más positiva de la EdC, ninguno se cuestione si ese beneficio emocional es positivo o no, más allá de la satisfacción conseguida. El fenómeno por el cual confianza, generosidad o compartir se constituyan en moneda de cambio no es analizado por ninguno de los entrevistados. Que los afectos sean una parte de la transacción no es cuestionado en ningún momento; lo cuestionado por las voces más críticas es que el modelo sea incapaz de cumplir sus propias promesas.

Quizá si no se entendiera la EdC como un fenómeno aislado sino dentro del marco más amplio del capitalismo actual, podrían trazarse las conexiones entre ese beneficio emocional y otra práctica hoy común: el salario emocional. Y, una vez establecida esa conexión, dibujar lo que podría denominarse como un capitalismo afectivo en el que no sólo se trafica con bienes y servicios, sino también con afectos y emociones. Sólo entendiendo la EdC como un fenómeno descontextualizado en relación a otras prácticas capitalistas puede aceptarse el beneficio emocional como natural, en el que vuelcan en él sus esperanzas de superación de la crisis. De hecho, es una práctica habitual del capitalismo tardío en otros ámbitos en los que no es leído con tanta expectación. El hecho de que estemos ante un fenómeno de aceptación acrítica de mecanismos de explotación de lo afectivo quizá se deba tanto a que pertenecen a una clase trabajadora, los Trabajadores del Conocimiento, que ha aceptado como natural que el resultado de sus procesos cognitivos son factores económicos susceptibles de ser sometidos a la disciplina del mercado. Otro factor, más banal, puede ser en que estamos ante los primeros pasos de la EdC, como bien atestigua el desconocimiento generalizado del fenómeno al que se hacía referencia al comienzo de este estudio, y, como todo fenómeno nuevo, tiende a ser sobrevalorado.

El capitalismo afectivo: un querer monetario.

Sin embargo, también es revelador que las posiciones más críticas a la EdC se centren, precisamente, en la incapacidad de los modelos actuales de la EdC –AirBnb, Über, etc.– de redimir la promesa de esa economía emocional. Parece, y esto es una noción generalizada, que uno de los aprendizajes de la crisis es que debemos recuperar formas más humanas de trato económico, otro concepto vago de por sí y no del todo explicitado en las respuestas recabadas, pero los más críticos dudan de que los modelos actuales sean capaces de generar esa humanización de la economía sobre la que construyen su sentido:

«Tenemos que estar atentos, no confundir la economía colaborativa con un mero intermediario que encarece. Y las corporaciones deben encontrar su espacio en esta nueva realidad, un espacio que debe ser coherente y legítimo.»

O:

«Este camino por tanto debe abordarse desde una redefinición de valores, principios y reflexiones políticas, sociales, culturales e incluso filosóficas más profundas que las que se han hecho hasta la fecha. No se trata única y exclusivamente de un tema de economía. Es más la economía nunca nos va a salvar como sociedad. Empecemos a aceptarlo.»

O:

«Debemos fomentar ese empoderamiento del ciudadano y que todas estas nuevas plataformas sigan siendo por y para las personas. Separar bien cuales son los beneficios de otros y cuales son los beneficios de las personas que intervienen del acto colaborativo. Volvamos a los orígenes donde en los mercados intercambiábamos pollos por cerdos pero beneficiándonos del nuevo jugoso fruto que el humano nos ha dado, la tecnología, rompamos patrones para conseguir una economía colaborativa natural, en lo cotidiano.»

De alguna manera, tanto los entrevistados más proclives a la EdC como los más críticos permiten entrever una tendencia en la que todos coinciden: ya no se construye discurso superador de las contradicciones del capitalismo, acentuadas por la crisis económica, mediante la utilización de términos tradicionalmente políticos –propiedad, igualdad, equidad, etc.– que desembocarían, antes o después, en la apertura de un proceso de cambio, sino que ese discurso se construye a partir de la vuelta a un espacio pre-político –ese espacio mítico en el que el intercambio, también afectivo pero sobre todo afectivo, da sentido a nuestras vidas y nos permitiría recuperar la afabilidad con la que vivían los abuelos y los pueblos mediante la transacción de nues-

tras emociones posibilitada por ese nuevo pro-común logotipado.

Conclusión: las contradicciones de la EdC.

El carácter descontextualizado con el que los sujetos investigados se refieren a la EdC pone de manifiesto algunas de las contradicciones de este fenómeno económico. Pero dado que este no es un fenómeno que existe de forma aislada, sino que se da entroncado en un contexto más amplio, el momento que nos ha tocado vivir: el momento de la imposición de un modelo económico concreto, el neoliberalismo, esas contradicciones son también una expresión de las contradicciones de ese mismo modelo. Y, además, de la aceptación o desafección que provoca. Así, por ejemplo, esa búsqueda de cobijo en lo comunitario, entendido este como la familia, el pueblo o los abuelos, es también una muestra de la inquietud que genera el entender al individuo únicamente como un agente económico autónomo, propuesta fundamental del neoliberalismo. La autonomía, en un medio que se domina, siempre ha sido entendida como un vector de incertidumbre por muchas que sean sus ventajas.

Sin embargo, dado que la EdC no se entiende como parte de un fenómeno más amplio, no se producen sentidos alternativos capaces de cuestionar ese marco más amplio. De hecho, sucede que cuando es interpretado como un fenómeno contra el modelo económico vigente pero no se cuestionan las estructuras de económicas actuales –propiedad, plusvalía, valor, etc.–, lo que se produce es el efecto contrario: una profundización de las dinámicas generadas por dicho modelo. Así, la aceptación de ese capitalismo afectivo, visto en muchos casos como una dinámica emancipadora, no es sino la aceptación en un ámbito concreto de una dinámica que el capitalismo actual impone en otros ámbitos: la educación, los departamentos de Recursos Humanos, la sanidad privada, etc. O, en otros términos, la interiorización de ese nuevo pro-común logotipado, tan contradic-

torio en su formulación que más bien parece el desmantelamiento de dicho espacio comunal.

Y bajo esas contradicciones las que manifiestan la gran amenaza de la EdC: que la promesa de bonhomía que encierra el capitalismo afectivo no sea cierta. Que una, vez que las emociones y los afectos entren en el tráfico de intercambios que llamamos mercado, no se produzca una vuelta ese espacio mítico más afable. Es decir, parece muy complejo recuperar una economía basada en los valores sin cuestionar las mecánicas que cuestionan esos valores en primer lugar. Pero eso va más allá de la pregunta por el sentido de la «economía del compartir».

Bibliografía recomendada.

- Botsman, Rachel y Rogers, Roo. *What's Mine Is Yours: The Rise of Collaborative Consumption*, HarperBusiness, 2010
- Morozov, Evgeny. *Don't believe the hype, the 'sharing economy' masks a failing economy*. The Guardian, 2014
- Rifkin, Jeremy. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where all of Life is a Paid-For Experience*. Tarcher, 2001
- Rifkin, Jeremy. *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*. Palgrave Macmillan Trade, 2014
- *The Sharing Economy Isn't About Sharing at All*. Harvard Business Review, 2015
- *A Policy Agenda for the Sharing Economy*, The Urbanist, October 2012

«Riqueza» y «Pobreza». Dos resignificaciones.

Dos resignificaciones:

1. De *riqueza como variedad y abundancia a riqueza como acumulación.*

La riqueza siempre fue la variedad consecuencia de la abundancia. La riqueza de un ecosistema era la variedad de especies que lo poblaban derivada de la abundancia que ese ecosistema hacía posible. Hoy el ecosistema se ha reducido tanto que sólo permite una especie, el dinero, y cuando sólo hay una especie el resultado, en términos de riqueza, no puede ser otro que la acumulación.

2. De *pobreza a eficiencia.*

Eficiencia como la administración racional de lo que hay. Para que la eficiencia lo sea más es necesario que cada vez haya menos. Eso que hay menos cada vez es riqueza: eso que hay más cada vez es pobreza. «Somos eminentemente prácticos y por eso no tenemos coches»: la practicidad como excusa de la pobreza.

Un presidente de una compañía eléctrica una vez me dijo: «*No somos más pobres energéticamente, somos más eficientes*». Y ahí siguió él sentado. Y ahí seguí yo sentado.

La acumulación sentada frente a aficiencia.

La acumulación-derroche sentada frente a la eficiencia-pobreza como en esa *performance* de Abramovic³ en la que siempre gana el acumulador: suyo es el diccionario.

³Marina Abramovic. *The Artist Is Present*. MoMA, 2010

La constante aceleración del capital circulante.

Una imagen.

Una rueda de roedor.

Uno de esos artefactos que se colocan en las jaulas para roedores domésticos. El ratón se sube y comienza a correr. Y, corre que te corre, no se desplaza. Tras un par de minutos, agotado, el roedor se lanza a la fuente en busca de agua. Pero no nos hemos quedado ahí. Hemos conectado una pequeña dinamo a esa rueda. Almacenamos la energía que genere el roedor. ¿Qué pasaría si también conectamos la cantidad de energía producida a la alimentación del animal? ¿Si, cuanta más energía genere, más remuneración recibe?

Pues así funciona *el circulante acelerado*.

Una introducción.

La revolución del circulante no es un fenómeno reciente. Ni siquiera se basa en alguna novedad conceptual o ni tampoco en un fenómeno naciente. Todo lo contrario, es el corolario predecible de un proceso que comenzó hace siete siglos, en los albores del Renacimiento.

En el siglo XIV se produjo un asombroso descubrimiento en las ciudades-estado italianas: la potencia económica del capital productivo, ese *working capital* que aquí se llamó «activo circulante». Si se ponía el capital a trabajar sus rendimientos crecían –un crecimiento sujeto también al riesgo que conllevaba ese trabajo. ¿Cuál era ese trabajo del capital? El tránsito, la circulación. Por eso se llamó «circulante». El capital en movimiento, que es lo que es, es una fuerza productiva como la materia prima o el trabajo, si no más.

Y, con ese descubrimiento, llegó la llamada contabilidad italiana, la contabilidad de doble entrada. A partir de entonces los libros de contabilidad de cualquier entidad contarían con dos tablas enfrentadas, una para los Haberes, otra para los Debes. Y así hasta hoy.

Fue el primer intento de formalizar el tránsito dinerario.
El último es Blockchain. Pero eso ya es otra historia.

Un desarrollo.

Pero tan importante como el feliz hallazgo contable fue un hallazgo conceptual de mayor trascendencia: el cero, para la economía, no es un valor nulo. El cero contable no es cero, todo lo contrario: es la sombra del número precedente (no en la secuencia de números naturales, claro, sino en la tendencia contable). El cero, de tener algún valor, tiene el valor de la querencia con el que la contabilidad de doble entrada lo registra. Es decir, si uno viene de números negativos, el cero es positivo. Si uno viene de números positivos, el cero es negativo. Pero nunca es nulo. Porque de serlo, nulo, significaría que el dinero no se ha movido, que ha permanecido estanco, inmóvil. Y el dinero inmóvil no produce, es pasivo –pasivo es como llamamos aquí a ese capital que no es circulante y que se entiende como una carga, como un lastre para el movimiento: el capital inmovilizado.

El cero tiene valor de transición.

De hecho, el cero contable es tan poco nulo que es un valor del que conviene escapar. El cero es el punto de inflexión que separa la aceleración de la desaceleración económica. Entre la inmovilidad y el tránsito. Entre el pasivo y el circulante. Y, como es de esperar, nadie quiere soportar pasivos ni, mucho menos, serlo. Una economía estancada es peor que una economía desacelerada. De la desaceleración se sale acelerando; desde el cero aún se puede desacelerar.

El capitalismo niega el valor nulo del cero. O, mejor dicho, la economía niega el valor nulo del cero y el capitalismo acelera esa negación.

Fue el capitalismo, con su insistencia inicial en la derogación de aranceles, la superación de los proteccionismos europeos y el reclamo a la libre circulación de mercancías aprovechando los cauces fluviales del Rin y el Sena durante los siglos XVII y XIX, el que superó el

inmovilismo del mercantilismo, que atenazaba el desarrollo económico de Europa, a base de promover la libre circulación de capitales, bienes y personas. El tránsito que promulgaba el capitalismo erosionó los cimientos mercantilistas europeos. Hoy, el tránsito ya no es suficiente. Si el mundo se ha globalizado es porque todo puede estar, y está, en movimiento. El capital fluye, las mercancías fluyen y el trabajo fluye. La deslocalización del trabajo es eso, un fluir. La increíble capacidad logística es eso, un fluir. Y la libre circulación del capital es eso, un fluir.

Pero, si todo fluye, nada fluye. O, dicho de otra forma, el movimiento de todo no es muy distinto del estancamiento de todo. Si todo se mueve todo está estancado. Es un cero. Ya no se trata tanto de que todo transite, porque todo transita desde la década de los 80 del siglo pasado, como de que todo acelere. Y nada, nada ha acelerado tanto como el capital. Hoy el capitalismo, empujado por un capital convertido en —y gestionado como— información, va a una velocidad de cojones. Y subiendo.

Tan rápido viaja y tanta es su aceleración que amenaza con emanciparse definitivamente de los otros dos medios de producción tradicionales, las materias primas y el trabajo. Si es que no ha superado ya ese umbral, dado que hoy para generar capital ya sólo hace falta capital. Nunca ha sido tan alto el peso de la especulación financiera — desde los mercados de futuros al *high frequency trading*— en la economía mundial.

Pero ellos no lo llaman especulación, claro. Lo llaman transformación digital, que no es sino la capacidad de transformar la información en el mayor activo del balance corporativo. En el único activo del balance corporativo. O, mejor dicho, transformar las corporaciones para que su mayor activo, su único activo sea la información. Frente a la aceleración del capital todo lo demás es pasivo. Y como tal es prescindible. Lastra. Frena. Las nóminas, los bienes inmobiliarios

o los equipos y maquinarias son considerados *liability* en cualquier P&L. Y hay que deshacerse de ellos.

De ahí las ETT, los bancos vendiendo todas sus posesiones inmobiliarias para alquilarlas segundos después o las cadenas interminables de subcontratas...

De ahí la automatización del trabajo, la externalización de servicios y las llamadas IA tomando el control de la corporación —o con parte de ella, como ha sucedido en la consultora (ahora no recuerdo el nombre de la consultora, mañana lo pongo), que los mandos intermedios han sido sustituidos por una inteligencia artificial.

Todo lo que es pasivo desacelera. Salvo la marca y el *pipeline* de clientes lo demás es pasivo. ¡Si hay empresas de las que no queda otra cosa que el departamento de *marketing* y el *call center*! Tan optimizadas están. El capital intelectual, aquel despojo heredado de los tiempos de la artesanía, es un recurso que muchas veces no es necesario para la operación. Y el resto de recursos, incluidos los humanos, son pasivos. Frenan. Y frenar mata. O, al menos, mata la generación. Y, muerta la generación muertos nosotros. O, mejor dicho, muertas las corporaciones.

Como curiosidad —y un tanto al margen, aunque no tan al margen—, es debido a esta negación del valor nulo del número cero que el balance no se entiende como algo equilibrado. Como algo balanceado, que por mucho que oscile tiende al equilibrio. De hecho, es esa paradoja lo es lo que nos condena al crecimiento económico infinito. Al menos mientras la economía del decrecimiento no sea capaz de dibujar un modelo productivo que no identifique tránsito y movimiento con generación. Aquí no hay péndulo, nada bascula, aquí todo se mueve en una y única dirección.

Un colofón: La EdC.

¿Y qué tiene que ver todo esto con nosotros? Aquí entra eso que llamamos «economía colaborativa». Que no es mucho más que la

conversión del pasivo en circulante. ¿Que tengo una vivienda que podría rentar los fines de semana? Estoy perdiendo oportunidades. ¿Que tengo un coche que no circula más que dos horas al día, mientras llevo y recojo del cole a la progenie? Estoy perdiendo oportunidades. ¿Que soy *freelance* —o desempleado— y no tengo todas mis horas productivas ocupadas? Estoy perdiendo oportunidades.

Y así con todo: perder oportunidades es acumular pasivo.

En realidad, cuando alguien usa AirBnB para alquilar su casa un fin de semana, cuando entra en Über para transportar pasajeros por su ciudad o se da de alta en Upwork para tener más trabajo —o para, simplemente, tener trabajo— está emulando a las corporaciones. Pero con las alas cortadas. Porque hay una diferencia fundamental entre la corporación y el sujeto: que este no puede contar con la información como su único activo —de hecho no puede contar con la información de ninguna forma para generar nada. Entre otras cosas porque el mercado de la información no es tal: es una plaza exclusiva de acceso restringido a unos pocos; mis datos no cotizan sino como parte de un acumulado al que no tengo acceso: como agente económico autónomo, que es como nos llamaba Becker y sobre la que se construyó la promesa neoliberal de la igualdad operativa de todos los agentes del mercado, deja de serlo en el elusivo mercado de datos. ¿Cómo voy a ser agente económico autónomo de ningún tipo si no puedo ni acudir al mercado? El capitalismo, reforzado por la capacidad de aceleración del capital, deja de ser un juego de suma 100 y vuelve al juego de suma 0. A los tiempos de Ricardo, que introdujo la idea de la extenuación como supervivencia.

Quizá sea el momento de volver a la imagen de la rata corriendo su rueda a cambio de comida...

Así que si quiero seguir el ritmo acelerado del capital, que es el que marca el ritmo de la economía global, y no puedo acceder al mercado de la información, sólo me queda una estrategia: procurar maximizar el rendimiento de mi pasivo mediante su conversión en

circulante. Y, para ello, aprovecho las migajas –puesto que migajas es lo que me queda una vez excluido del mercado de la información– de esa llamada transformación digital, pero esta vez aplicada a los individuos.

¡Bienvenido a la economía colaborativa!

Y, desde ese momento, como la rata que no para de hacer girar su rueda, mi vida se centra en maximizar el rendimiento del pasivo-circulante. Ya no es trabajo, es maximización. Que un conductor de Uber –me acabo de bajar de uno y se lo he preguntado– trabaje 15 horas diarias de media y sin un contrato que defina claramente las condiciones laborales no es explotación. Porque es él quien está explotando su pasivo. Él es el explotador, faltaría más. Para chulo su pirulo. Que sea un explotador derivado de una tendencia económica iniciada hace casi seis siglos es irrelevante. Él es el explotador, ¿acaso no va al volante y puede decidir cuándo descansa y cuando no descansa? El caso es, y esto es revelador, cuando al explotador le es permitido elegir su descanso, elige no descansar. Por algo será. Quizá no lo sea tanto.

¿Cómo soportamos esa máscara ideológica –ideología entendida como la entendía Marx?

Con esta misma pregunta hemos hecho un estudio entre usuarios de las plataformas de economía colaborativa de próxima publicación. Y, para resumir, la respuesta es clara: mediante la construcción de vínculos afectivos. Con la plataforma, con los clientes que alquilan el piso el fin de semana o son transportados en coche de un extremo a otro de la ciudad, con quien haga falta, con tal de no declararse explotados. Porque no se sienten explotados. De hecho, ni siquiera son conscientes de que estén realizando un trabajo. Cuando hablan de las tareas que exige alquilar el piso o mantener el coche según los estándares de la corporación que les proporciona clientes, ninguno lo describe como trabajo. Y, por tanto, ninguno lo califica de trabajo. Lo hacen porque es «bueno compartir». Aunque algunos saben que

no comparten nada, ya que reciben una contraprestación económica por sus servicios, todos justifican las horas invertidas no en términos económicos (beneficios, rendimientos, dinero, lo que sea) sino en términos emocionales. Explotar sus casas, el coche en el que llevan a sus hijos o sus horas de ocio mediante una plataforma de economía colaborativa no se entiende como una forma de explotación de su intimidad –el pasivo siempre estuvo más cerca de la intimidad– y, por tanto, no se considera capitalismo emocional –la intimidad convertida en circulante.

Así se explica –una forma más– el auge de esa explotación de la intimidad que son el porno *amateur* o los *reality shows*. Nadies haciéndose ricos a base de mostrar su intimidad. Y, al mismo tiempo, así se explica que plataformas como Google o Facebook se hayan hecho tremendamente ricas explotando la intimidad de muchos. Muchos nadies que no tienen acceso al mercado para en el que se explota la información de sus intimidades.

Y, lo más flipante, es que los usuarios de AirBnB, Über o Upwork entienden ese capitalismo emocional entienden como anti-capitalismo. ¿Ha triunfado o no la ideología? ¿Tenía o no tenía razón Marx? La rata es feliz corriendo, total, si es lo que más le gusta hacer.

Un corolario: ¿Es este el fin del trabajo?

Ahora todo el mundo habla del fin del trabajo. El fin del trabajo asalariado, deberían aclarar. Porque bien podría ser que en un futuro automatizado, en el que la carestía del trabajo no fuera una situación coyuntural y sí estructural, el único recurso posible para la supervivencia fuera la continua y continuada conversión del pasivo en circulante y su maximización. De ser así, qué diferencia habría con la rata, que gira que gira su rueda sin parar, a cambio de comida. Como la rata, perseguiríamos algo que no va a llegar, la consolidación del circulante es una tautología, y la única salida sería seguir corriendo en la

rueda del circulante. Esa, o morir extenuados. También como la rata.

Post scriptum.

¿Y sí bajamos paulatinamente la ración de comida del ratón? ¿Correrá cada vez más? Al final, eso es lo que han descubierto los economistas: dado un nivel de riqueza suficiente, nada como bajar el nivel de vida para acelerar la economía. «*Estimular la economía*» lo llaman. Agitarla, vamos. Un meneíto y a ver si se pone en marcha...

¡Y que todo siga girando!

El sujeto como externalidad. Apuntes sobre Rawls, Nozick y Parfit.

1. ¿Hay otra respuesta posible al *velo de ignorancia* de *A theory of justice* de Rawls que el imperativo categórico kantiano? No hagas al otro lo que no quieres ver hecho en ti. ¿Hay otra respuesta posible? Nadie, dadas las condiciones iniciales, optaría por otra respuesta. Pero, el planteamiento rawlsiano profundiza aún más algo que ya no me gustaba del planteamiento kantiano: ambos están dibujados desde el miedo, desde el temor a ocupar un espacio injusto, en el caso americano, a que me hagan mal, en el caso alemán. Ambos son reactivos. Son para impedir al otro. No para lanzarme a mí y, ni mucho menos, para lanzarme a mí con el otro. Sin embargo, hay algo en lo que el planteamiento de Rawls se diferencia del de Kant, y es que si el de este se determinaba en segunda y tercera persona, que no sea el otro el que me haga algo que no quiero que me hagan, en el del americano se determina en primera persona, soy yo el que no quiero ponerme en la situación de hacerme algo que no quiero que me hagan. Ya no es porque hay que contener al otro por lo que yo me tengo que contener, como preconizaba Kant, sino que yo mismo quien me tengo que contener a mí mismo. Lo que marca una magnífica diferencia entre sociedades. En la del prusiano, el otro aún no ha sido anulado. En la del americano, el otro ya no existe como amenaza. La amenaza es uno, y esta amenaza está también a punto de ser superada. De ahí toda su insistencia en la *procedural justice*, una justicia-proceso que asegure resultados justos. O, al menos, garantice la no producción de resultados injustos. Y, de la que el humano es ajeno: «*We may think of the political process as a machine which makes social decisions when the views of representatives and their constituents are fed into*», que es una frase durísima. Ya no es que ese enajenar al humano del proceso es com-

pararlo a procesos de enajenación semejantes, como los mercados, es incapacitarlo para el gobierno de sí mismo.

Además, incluso, me parece que el planteamiento del alemán lo mejora en algo: esa misma naturaleza prodicemental-maquinal hace que el planteamiento de Rawls podría valer para cualquier tipo de organización que sea justa, internamente, pero no externamente: al ser un planteamiento de justicia mecánico, procedural, es independiente de los fines de esa comunidad de humanos justa. Podría ser tanto para una democracia constitucional, como bien le gusta al autor, como para un partido nazi, pero ejemplo. El partido nazi puede ser de una justicia interna aterradora, comparada con el fin que se propone. Y es que esa justicia rawlsiana está desligada de los fines.

2. Otra respuesta posible, aunque no cumple el Principio de diferencia y, por tanto, ya sería una respuesta inviable, es el pseudoanarquismo⁴ de Nozick. O, mejor dicho, el pseudoanarquismo de Nozick es un intento de eludir la pregunta (haciéndonos creer que la ha desarticulado, al sugerir que hay un posible estado político previo a la propia pregunta). Pero sucede que elusión de la pregunta supone aceptar el planteamiento de Nozick como la situación original por defecto, lo que en cierta medida refuerza sus planteamientos, dado que retoma ese *estado de la naturaleza* de Locke —aunque sea a partir de esa ficción tan burda sobre el origen de los mercados que establece Mises en su *Acción Humana*.

¿Es esto así? ¿Es esa la «configuración por defecto»?

Para contestar a esa pregunta hay que abrir una breve reflexión epistemológica, que bien puede entenderse como una argumentación semejante a la propuesta por Feyerabend en *Against Method*, al me-

⁴Y digo *pseudo* porque en la cosa anarcocapitalista se renuncia al gobierno del estado pero no al gobierno del dinero. Eliminan un intermediario, sí, pero reverencian la fuente.

nos en intención. La diferencia entre la descripción de lo que hay de los procesos sociales y naturales no cuantificados y aquellos que sí lo son. Estos últimos son el territorio de la ciencia; los primeros, mera especulación. Gracias a la cuantificación se produce la predictibilidad del hecho y, gracias a ella, la posibilidad de falsabilidad de la teoría: esa falsabilidad permite que sean contra-intuitivas, que vayan contra la interpretación presente de los hechos; en los no cuantificables, se pretende que el proceso se el mismo y, al no ser cuantificables no son falsables, luego no se pueden despegar de lo que hay: no pueden negar eso que hay. Al no poder ofrecer teorías alternativas no funcionan como explicación porque expliquen nada; simplemente describen los supuestos procesos que han producido ese fenómeno. Y ahí se quedan. Porque no pueden avanzar más: de hecho, es imposible que esas descripciones sean contra-intuitivas porque entonces negarían los hechos a explicar, luego ni siquiera valdrían como hipótesis. Son una extrapolación de una creencia actual hacia fenómenos pasados. Y nada más. Esas teorías son poco más que narrativas, que describen más el momento en el que fueron hechas que el hecho a explicar. De hecho, es muy probable que el hecho explicado no se desarrollara como es explicado. Eso es lo que sucede, por ejemplo, con la *mano invisible* de Smith, que no explica nada, sino que retroproyecta lo que hoy creemos hacia el pasado para justificar —que no explicar— eso que creemos. Que esto sucede así es evidente cuando leemos ese relato de la «creación» de los mercados de Mises o cuando leemos las descripciones de los procesos que han traído hasta aquí fenómenos evolutivos⁵ cuya funcionalidad no comprendemos muy bien. Lo cierto es que podría ilustrar esta crítica epistemológica con algún relato evolutivo, del tipo que explica las ardillas voladoras o la aparición del lenguaje, pero ahora me da pereza. También se puede explicar mediante Unamuno: «*Yo no comprendo este hecho sino dándole*

⁵La equiparación Mercados-Evolución tiene una larga historia. Que yo recuerde, Engels fue el primero en reparar en ella.

esta explicación; es así que tengo que comprenderlo, luego ésta tiene que ser su explicación» (Del sentimiento trágico de la vida). O, en boca de Hume, unos siglos antes al explicar la creencia en los milagros en An Enquiry concerning Human Understanding: «The passion of surprize and wonder, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events».

Nozick, al tirar de ese *estado de la naturaleza*, quiere llevar al lector al punto cero, al punto de partida de ese proceso que una *mano invisible* —que, por cierto, es una forma de «epistemología» favorita de Nozick— conduce hasta una sociedad en la que rige el mercado. Según esta idea, el mercado, y sus partes constituyentes: dinero, propiedad y transacción, pasan a ser así objeto de derechos naturales, comparable no sólo a atributos como la libertad, estados como la felicidad o apegos como los afectos, sino a la propia vida. Lo cual es una absoluta necesidad. No, el mercado no es un hecho de ese *estado de la naturaleza*, tan parecido él al Edén bíblico, sino más bien su abandono. Ese *estado* no es, por tanto, la forma original del estar del humano en el mundo.

Y es, para retomar la pregunta primera, donde vemos que Nozick, intentando eludir responder a la pregunta de Rawls está realizando en realidad un truco de prestidigitación fallido. Como todos los trucos. Y, así, su no-respuesta se convierte en otra posible respuesta a esa pregunta, y no de las mejores.

3. Derivado de lo anterior —de la imposibilidad de saltarse la pregunta rawlsiana desde los postualdos de Nozick—, y como consecuencia, también se puede hacer otra lectura: Es curioso que mientras Rawls y Parfit insisten en la necesidad de la creencia moral del individuo como requisito indispensable de una sociedad justa, incluso a pesar de que la tesis rawlsiana pretende una justicia-proceso, la tesis de Nozick pretende basarse sobre un sujeto *a*-moral. Y, sin embargo, tampoco

sé si esto es así. Porque si pensamos en el dinero y la transacción como un lenguaje, el valor pasa a ocupar el espacio del significado, y el conjunto de reglas operativas de ese dinero, que marcan qué transacción es posible y cuál no —ejercicio a lo que Nozick dedica medio libro—, ese valor y esas reglas trazan unos valores y una gramática que también puede entenderse como un código moral y un código legal. Con la única diferencia de que estos no están escritos en un lenguaje que sólo entienden los jueces y abogados: estos están escritos en un lenguaje que sólo entienden los economistas.

4. Locke, de quien tanto tira Nozick, justificaba la propiedad para defender la libertad. La libertad que era el fin, se levantaba sobre un medio, que era la propiedad. Hoy se justifica la libertad para defender la propiedad. Hay un giro en la carga de la prueba que nos condena a ser esclavos de la propiedad, perdiendo así libertad.

5. Nozick es poco más que el proveedor de crucigramas teóricos de economistas neoliberales. Poquito más.

6. Nozick y los suyos sustituyen la moral por el dinero. En realidad atribuyen al dinero las capacidades de la moral. Por eso necesitan que la propiedad sea sacrosanta. El dinero es el objeto y símbolo que rige los comportamientos tal como los objetos-símbolo (el toro, la cruz, etc) de antaño regían los comportamientos. ¿Es por ello una religión?

7. El anarcocorp. es una forma de idealismo: la justicia, el bien, están fuera del humano, más allá. Un idealismo materialista (de ahí la mano

invisible) a primera vista; y, a segunda vista, para-religioso: ocupa el terreno de la moral que, hasta el siglo pasado, ocupó la religión.

8. En Nozick, toda forma de hacer relevante está validada por el mercado. Tanto y de tal forma que termina por hacerse únicamente aquello que ratifica el mercado –y, al mismo tiempo, ratifica *al* mercado. Lo demás, las otras acciones cuyo impacto en el mercado es nulo dejarán de hacerse, o cada vez se harán menos (porque no todas pueden desaparecer, pero sí puede disminuir su frecuencia y su importancia). Y, sobre todo, dejarán de hacerse aquellas que tengan impacto negativo en el mercado: las que, en términos de Nozick, ofendan a la corporación encargada de velar por la seguridad de los demás. El dinero suplanta a la moral.

9. Cada vez hay más mayores haciendo trabajos que corresponderían a jóvenes. Trabajos que, por su baja cualificación se pensarían para quienes están enterando en el mercado laboral, son pensados ahora como empleos estables para personal expulsado del mercado independientemente de su cualificación. Siguen siendo trabajos en los límites del mercado, pero ahora no en los límites de entrada: ahora en los límites de salida.

Valga como anticipo de ese *estado de la naturaleza* al que nos está llevando el neoliberalismo.

10. El problema es que por debajo de la línea que marca Parfit como el umbral mínimo de la vida que puede ser vivida, se puede seguir hablando de humano. Si existir es mejor que no existir un humano que sirva de repositorio de órganos para otros humanos podría cumplir con las propuestas neoliberal, marxista y rawliana y, sin embargo, ser

una puta mierda. Y que, por debajo de esa línea, estamos discutiendo el infierno.

11. Sin embargo, y después de todo lo dicho, creo que la conciencia moral es un error magnífico.

¿Me coloca esto junto a Nozick? Creo que no, porque en Nozick el dinero hace de camisa de fuerza, todo acto que no es sancionado por el dinero o bien no merece la pena su realización o bien es objeto de sanción. Por eso en Nozick no es necesario la *subjetividad moral* del sujeto, como decía Rawls. ¿Para qué, no hace sino estorbar distorsionando las posibles lecturas que de la realidad hace el sujeto? Y ahí tiene razón, para qué el pensamiento moral cuando no es necesario, cuando el dinero ya ha trazado una gramática legal que ratifica o sanciona acciones por sí mismo.

El dinero se constituye así en código moral de obligado cumplimiento.

12. Para Locke la propiedad era una forma de proteger la libertad. En Nozick es al revés.

13. Tanto Rawls como Parfit coinciden en que cualquier política requiere del compromiso moral de sus practicantes. Nozick, y en esto estriba su novedad, porque el resto está ya en la literatura neoliberal previa, desde Mises a Ruthbard, Nozick, decía, funde política y moral en un único uso: el uso del dinero.

Índice alfabético

Abramovic, Marina, 20

Becker, Gary, 3, 25

Feyerabend, Paul, 30

Foucault, Michel, 1

Friedman, Thomas L., 3

Hardt, Michael, 3

Hume, David, 32

Inteligencia Artificial, 24

Kant, Immanuel, 1, 29

Locke, John, 33

Marx, Karl, 26

Mises, Ludwig von, 30

Negri, Antonio, 3

Nozick, Robert, 30, 32

Parfit, Derek, 32, 34

Rawls, John, 29, 32

Ricardo, David, 25

Rifkin, Jeremy, 13

Smith, Adam, 3, 14

Unamuno, Miguel de, 31