

Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago: Taurus, 2017).

RESEÑA

LIBERALISMOS ALTERNATIVOS: PEÑA VERSUS SANDEL

Renato Cristi

Wilfrid Laurier University

El reciente libro de Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar*, es una profunda, reveladora y bien informada meditación acerca del mercado y el dinero. Con un brillo inigualable, Peña hace desfilar ante nosotros figuras clásicas y contemporáneas del pensamiento económico, político y sociológico, con el propósito de extraer de ellas ciertas ideas que, encadenadas en forma sistemática y precisa, constituyen la trama de este libro. La gran variedad de perspectivas y puntos de vista que Peña discute se subordinan a su tesis central: “No es posible concebir la sociedad moderna sin la extensión del mercado y la expansión del consumo” (Peña 2017, 25).¹ Los autores estudiados en el libro son todos testigos de la causa, pero hay uno en particular, Michael Sandel, que concita un interés especial en Peña y su ánimo inquisidor. En la contratapa se describe el libro como “una réplica contundente a las ideas de Michael Sandel sobre los límites morales del mercado” tal como vienen expuestas en su obra *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* (Sandel 2012). Me parece que esta réplica completa polémicamente su tesis central y, más que ningún otro

RENATO CRISTI. PhD en filosofía por la Universidad de Toronto. Profesor emérito del Departamento de Filosofía en la Wilfrid Laurier University. Email: rcristi@wlu.ca.

El autor agradece los comentarios críticos de Arturo Fontaine, Óscar Muñoz Gomá y Miguel Vatter.

¹ En adelante el libro reseñado será citado tan sólo con su número de página en paréntesis.

tópico tratado en el libro, tiene la virtud de conferirle una unidad de propósito. Es de esperar que este comentario, que mira este libro por el ojo de la cerradura al concentrarme en la mirada de Peña sobre Sandel, no empobrezca su extraordinaria profusión y su gran aporte a la revitalización de la filosofía política en Chile hoy en día.

1.

El análisis de *Lo que el dinero no puede comprar* aparece en el capítulo central del libro y es negativo respecto a Sandel desde la partida. Peña lo introduce con un recuento del pensamiento de Karl Polanyi, a quien describe como “un crítico de la sociedad contemporánea mucho más fuerte y mejor dotado teóricamente que Michael Sandel” (Peña 2017, 85). Más adelante, confronta a Sandel con Durkheim para mostrar errores y debilidades en sus planteamientos (214). Estas fuertes descalficaciones anuncian una crítica más pormenorizada de sus argumentos.

Peña señala que el error principal de Sandel es enfatizar los límites morales del mercado e ignorar que el mercado “es expresión de importantes ideales morales y tiene además ciertos supuestos, igualmente morales, sobre los que reposa” (223). En la modernidad, el mercado y la economía dineraria han permitido “constituir la subjetividad moderna; expresar los ideales liberales; competir por los signos de estatus y dar lugar a nuevas formas de sociabilidad y reconocimiento” (153). Son por ello condición de posibilidad de la autonomía, el logro más elevado que la modernidad ha permitido a los individuos. Escribe Peña:

(...) en la modernidad la fuente de toda legitimidad son las creencias y preferencias que los individuos, al forjar su vida, han ido discerniendo para sí. Las instituciones poseen en general mayor legitimidad en la medida que logran expresar mejor esas preferencias y deseos que los individuos han forjado para sus propias vidas. Y de todas las instituciones sociales conocidas, no cabe duda de que el mercado es la que mejor realiza ese ideal de reflejar lo más fidedignamente posible las preferencias de las personas cualesquiera que ellas sean. (224)²

² Compárese con página 190.

El mercado cumple su función emancipadora permitiendo a los individuos manifestar su insobornable singularidad. No impone la necesidad de cultivar ninguna virtud en especial, ni promover alguna concepción del bien al que debe aspirarse, o del mal que debe evitarse. Abre un espacio que se sitúa, por así decirlo, más allá del bien y del mal, un lugar en donde los individuos pueden discernir y profesar libremente sus preferencias:

El mercado no posee una idea antecedente de virtud o de vida buena que promover (...) sino que se orienta por las preferencias, deseos y anhelos de las personas sin someterlos a control ni dirección moral alguna. (224)

Según Peña, Sandel dirige tres objeciones contra el mercado, dos de las cuales le parecen razonables dentro de ciertos límites, en tanto que rechaza de plano la tercera.

En primer lugar, Sandel objeta que el mercado serviría para maximizar la agregación de bienes, pero no para distribuirlos equitativamente. De este modo, “cuando todo depende del dinero, se crean desigualdades intolerables en el acceso a bienes fundamentales” (115-116). En lo fundamental, Peña se muestra de acuerdo con esta objeción, pues reconoce que “si se deja entregada la distribución de todos los bienes al mercado, habrá quienes no pueden acceder a ellos” (116). En todo caso, rechaza la idea de que esto pueda constituir el fundamento para un argumento moral, porque el ideal de la autonomía no entraría aquí en juego.

En segundo lugar, Sandel también objetaría que se afirme la voluntariedad incondicional de los contratos, porque “hay bienes cuya adquisición es tan urgente que cuando, para salvarlos, se consiente en un contrato, el consentimiento es sólo aparente” (116). Eso significa que “una desigualdad severa puede *socavar* el carácter voluntario de un intercambio” (117; el énfasis es mío). Peña, fundado en Pothier, Pufendorf y Aristóteles, disputa esta afirmación, pues considera que los actos que estén determinados por urgentes necesidades son de todos modos voluntarios. En tales casos “no se aplica (...) la fuerza o coacción como causal que *anula* el consentimiento porque ella requiere que provenga de alguien en particular y no del simple entorno” (119; el énfasis es mío). Me parece que Peña no da cuenta aquí de lo que efectivamente

argumenta Sandel. Éste no afirma que las desigualdades severas puedan anular el consentimiento, sino sólo que lo socavan (“undermine” es la expresión que emplea). Esos acuerdos siguen siendo voluntarios, como piensa Peña, pero su voluntariedad ha sido debilitada o dañada, no anulada.

En general, los contratos no son instrumentos morales incondicionados, sino que deben ser sometidos a criterios que aseguren su legitimidad. Sandel define dos criterios de legitimidad: autonomía y reciprocidad. La autonomía es esencial para los contratos, porque debe asumirse que las obligaciones que imponen son autoimpuestas. De ahí deriva la fuerza moral vinculante que posee la relación contractual. El criterio de reciprocidad, por otra parte, es el contexto de la primera objeción que destaca Peña. Los contratos deben ser mutuamente beneficiosos para las partes. Pero es difícil que esta condición se cumpla si las partes contratantes no están en pie de igualdad con respecto a su capacidad negociadora (Sandel 1982, 106-107; Fried 1981).

Esta última consideración nos lleva a concluir que Peña bifurca indebidamente lo que Sandel trata, en verdad, como una objeción unitaria. Esto aparece claramente en *Lo que el dinero no puede comprar* cuando el filósofo norteamericano distingue las siguientes dos objeciones: una respecto a la equidad —en la que se funden las dos primeras imputaciones discriminadas por Peña— y otra con respecto a la corrupción que examino más adelante (Sandel 2012, 109-113). Es posible que Peña haya procedido de esta manera para restarle carácter moral al argumento de Sandel. Pero cuando este argumento se toma como un todo se confirma su impronta moral. Lo que Sandel busca revelar es el error de muchos economistas que consideran al mercado como una zona libre y neutral que no permite el acceso de la moralidad. Por el contrario, como constelación de contratos, el mercado opera bajo condicionamientos morales necesarios (aunque no suficientes) y debe someterse a esos condicionamientos.³

³ Una discusión distinta es la que se pregunta por la fuerza y eficacia moral de los contratos. Para un realista como Hobbes, la moralidad es insuficiente como reguladora de los contratos. Su tercera ley natural, que obliga a cumplir lo prometido, es palabrería vana sin el concurso de la legalidad (“And Covenants, without the Sword, are but Words” (Hobbes 1968, 223)). Para Hegel, la legalidad no basta y requiere el concurso de la eticidad (*Sittlichkeit*), una esfera que supera la moralidad sin, por supuesto, anularla.

A pesar de este desacuerdo más bien superficial, Peña concuerda con Sandel en lo que respecta a esas objeciones si las tomamos como un todo. Y ambos están de acuerdo con Kant en lo relativo a la moralidad de los contratos. Es con respecto a la segunda objeción de Sandel (que Peña hace aparecer como tercera) donde el desacuerdo aparece como radical e imposible de zanjar. La formulación con la cual Peña sintetiza a Sandel es la siguiente: “Hay cierto tipo de bienes que cuando se cambian por dinero se deshacen o corrompen” (116). El desacuerdo reside aquí en que Sandel busca superar el punto de vista kantiano para internarse en un territorio acotado por el perfeccionismo hegeliano con respecto al cual el pensamiento de Peña parece refractario. Para examinar la superación (en el sentido de *Aufhebung*) del punto de vista kantiano, y por ende rawlsiano, es preciso dar cuenta de la manera como Sandel estructura un sofisticado argumento filosófico, que, en cierto modo, guarda correspondencia con el que elaboran Polanyi y Durkheim, desde la economía y la sociología, respectivamente.

2.

En su ensayo “Economics as a Moral Science”, Anthony Atkinson observa la nula presencia de la llamada “welfare economics”, o economía del bienestar, a partir de la década de 1970. Al mismo tiempo observa que los economistas frecuentemente expresan juicios normativos acerca del bienestar económico: “Las revistas académicas están repletas de juicios acerca del bienestar. Los economistas no se limitan a dar enunciados positivos (determinación de elasticidades o explicación de mecanismos), sino que elaboran juicios acerca del bienestar” (Atkinson 2009, 794). Atkinson afirma que el contexto normativo de esos juicios lo define el utilitarismo a pesar de las falencias de esa teoría moral. En su afán por maximizar la utilidad general, el utilitarismo desestima la distribución del bienestar. Esto ha significado que muchos economistas se hayan visto en la necesidad de considerar alternativas como la teoría de la justicia de Rawls o el concepto de capacidades de Sen (Atkinson 2009, 796).

El ensayo de Atkinson es el punto de partida que emplea Sandel para su ensayo “Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Econ-

omists Should Re-engage with Political Philosophy” (2013), el cual Peña cita. En coincidencia con Atkinson, Sandel reconoce que la teoría económica toma de hecho en cuenta la noción de bienestar social. Al mismo tiempo, esa literatura tiende a omitir toda referencia a la justicia distributiva. Con ello quedaría en evidencia que la teoría económica prevalente asume, al menos implícitamente, las tesis avanzadas por el utilitarismo, una moral agregativa y no distributiva. También en coincidencia con Atkinson, Sandel funda su crítica al utilitarismo en la teoría de la justicia de Rawls.

El acuerdo de Sandel con Rawls se funda en que ambos toman seriamente en cuenta la filosofía moral de Kant. Y ello porque la moral kantiana avanza una versión de la libertad liberal que enfatiza la autonomía y subordina a ella las preferencias de cada individuo. Kant concibe la autonomía de la siguiente manera: “Una voluntad libre y una voluntad obediente de la ley moral son una y la misma cosa” (Paton 1962, 114). Su propósito es salvaguardar a los individuos de ser usados como medios para el logro de fines sociales, todo lo deseables que se quiera. Su objeción anti-utilitaria busca restaurar la autoridad de la razón práctica. El utilitarismo subordina a los individuos a la obtención de fines sociales y no tiene objeciones llegado el momento de sacrificar a algunos en aras del bien comunitario. Pero para Kant hay acciones que son condenables a pesar de sus consecuencias beneficiosas para una mayoría. Como apunta Sandel, el inmenso placer colectivo de miles de romanos que asisten al Coliseo excede, pero no justifica, el sufrimiento de unos pocos cristianos devorados por las fieras (Sandel 2009, 37).

Para Kant, una comunidad perfecta es una en la que todos tratan a todos como fines en sí mismos. Se refiere a tal comunidad como “un reino de fines” (Paton 1962, 100-101). Esa noción puede no darse en la realidad, pero existe como una regla moral que presupone un uso intrínseco de la razón y no uno puramente instrumental. La moralidad comanda que tratemos a los otros de la misma manera en que nosotros deseamos ser tratados. Kant, por ejemplo, objetaría una política que experimentara forzosamente con ciertos individuos para lograr resultados de gran beneficio social. Esto trataría a esos individuos como medios para el logro de fines sociales a los que no consintieron. Esta objeción kantiana encuentra un eco en Rawls, quien escribe en *A Theory of Justice*: “Cada individuo posee una inviolabilidad fundada en la justicia que no puede ser superada ni siquiera por el bienestar de la sociedad como

un todo (...) Los derechos que asegura la justicia no pueden quedar sujetos a la negociación política o al cálculo del interés social” (Rawls 1971, 3-4). Rawls monta así una defensa del liberalismo que reafirma el ideal de igual libertad. Sobre esta base piensa que el mercado capitalista puede ser reformado y regulado si se rescata la noción kantiana de la libertad como autonomía. Pero el mercado capitalista presupone una libertad preferencial; a saber, una libertad para satisfacer nuestras preferencias y aspirar así al bien privado y no al bien común. Para salvaguardar nuestra autonomía, y reconocer el bien común por sobre nuestras preferencias individuales, el mercado debe someterse a la regulación estatal y asegurar a todos el acceso a bienes públicos indivisibles.

Como lo interpreta Sandel, Kant comparte con los libertarios la idea de que el núcleo de la moralidad es la libertad. Pero se aparta de ellos en tanto que su noción de libertad es más exigente. La libertad preferencial que manifestamos al comprar y vender no es verdadera libertad. Nuestras preferencias no las elegimos, sino que nos vienen ya dadas. La verdadera libertad es la autonomía, y esto concuerda con nuestra dignidad como seres humanos. Satisfacer nuestras preferencias no es malo, pero no llamemos a eso libertad. Nuestras preferencias (deseos o pasiones) están determinadas por nuestra biología y pueden ser manipuladas por la propaganda (Sandel 2009, 108-109).

Peña ve las cosas de una manera distinta. Asocia la génesis moderna del ideal de autonomía con la emergencia del mercado capitalista. Piensa que para Kant la autonomía corresponde al ideal que define a los seres humanos como capaces de guiar sus vidas por fines que ellos mismos se han dado, y que es el ideal que determina “que cada uno es, por decirlo así, siervo de *sí mismo*” (190; el énfasis es mío). La relación entre el ideal de autonomía y el mercado consiste en que

el mercado es una estructura de plausibilidad de ese ideal en la medida que aspira (...) a que cada persona coopere con otras sin que deba existir un fin común a ambas. El mercado, (...) y este es el punto que Hayek (...) subraya una y otra vez, no tiene *telos*, en él hay muchas voluntades, cada una persiguiendo sus propios fines. (190)

El mercado que describe Peña no promueve una determinada virtud o concepción del bien, o determinado *telos*, y se aparta así del ideal

perfeccionista. En esto puede verse un legítimo punto de contacto entre la autonomía kantiana y el mercado. La diferencia está en que cuando Hayek piensa en el mercado, el *sí mismo* del que somos siervos viene constituido por nuestras preferencias. Su ideal liberal entronca, en este respecto, con Hume, a quien, en su opinión, debemos “probablemente el único enunciado comprensivo de la filosofía política y legal que más tarde llegó a ser conocida como liberalismo” (Hayek 1966, 340). Pero el liberalismo de Kant se opone frontalmente al liberalismo de Hume. El ideal kantiano de la autonomía tiene que ver con la capacidad del *sí mismo* de gobernar soberanamente su vida moral. Ello significa obedecer libremente la ley moral que dicta la razón práctica, y no tiene nada que ver con la libertad preferencial a que damos curso al comprar y vender en el mercado. Para Hume, el *sí mismo* que debemos obedecer son nuestras preferencias. Por el contrario, el ideal kantiano de la autonomía se opone a su *dictum* de que “la razón es y debe ser esclava de las pasiones”. El anti-perfeccionismo moral de Hayek lo aproxima a Kant, pero, cautivado por el mercado, no puede deshacerse de su adhesión al utilitarismo de Hume. El resultado, como señala Gray, es “una mezcla de kantismo, ética evolucionista y utilitarismo indirecto” (Gray 1998, 154), un peligro que también podría acechar a la filosofía moral de Peña.

3.

Regreso ahora a la segunda objeción elaborada por Sandel que, como se vio, está dirigida contra la idea de concebir al mercado como una zona moralmente neutra y libre. Él toma en cuenta el hecho de que muchos economistas no reconocen la importancia del fenómeno de la commodificación; es decir, la proyección del razonamiento mercantil y de los mecanismos de mercado a toda actividad humana (Sandel 2012, 120-125). Sandel formula dos presupuestos de la teoría económica neoliberal que hacen posible extender el mercado a todos los ámbitos de la vida humana: “Un presupuesto es la presunción de que exponer un bien al intercambio comercial no altera su significado; otro, que la virtud es una mercancía que se agota con el uso” (Sandel 2013, 138; Peña 2017, 144). Kenneth Arrow es quien explícitamente defiende estos dos presupuestos. Arrow piensa que la comercialización de una actividad no alte-

ra su naturaleza. Y también sostiene que la virtud es un recurso escaso que no conviene malgastar. En otras palabras, actuar con generosidad en lugar de ejercer el interés personal sería un desperdicio. Sandel cita también a otro conocido economista, Lawrence Summers, quien afirma: “Nuestro altruismo es limitado. Los economistas como yo pensamos que el altruismo es un bien valioso y escaso que requiere ser conservado” (Sandel 2012, 130). Para responder a Arrow y Summers, Sandel apela al sentido común que enseña que la generosidad y el altruismo se atrofian si no se ponen en ejercicio. Invoca también a Aristóteles, quien, en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, sostiene que la manera de adquirir y perfeccionar nuestras virtudes es mediante su uso práctico (Sandel 2012, 128).

Su respuesta a la primera observación de Arrow es más elaborada. Sandel toma en cuenta lo que sostiene Fred Hirsch, un economista que cuestiona la idea de que el “valor de un bien permanece siendo el mismo sea éste proveído por el mercado u otro medio” (Sandel 2013, 134). Las investigaciones de Hirsch, y también de Dan Ariely y el sociólogo Richard Tittmus, muestran que cuando “se realiza una actividad que se considere intrínsecamente valiosa, y se ofrece dinero por esa misma actividad, ello atenúa la motivación en la medida que deprecia o elimina el interés o compromiso intrínseco” (Sandel 2012, 122). Esto se da en el caso de la donación de sangre. Una comparación entre el sistema completamente voluntario en Gran Bretaña y el sistema en Estados Unidos, donde parte de la sangre es donada voluntariamente y parte es pagada, muestra que la práctica británica es más exitosa. Ello mostraría que existen límites para la realización de transacciones mercantiles, es decir, que habría cosas o actividades que el dinero no podría comprar.

Peña sumariamente descarta esta discusión porque la ve mal enfocada. Piensa que Sandel fija su atención en algo lateral e irrelevante, y que se refiere “a la transacción directa de ciertos bienes, a interacciones directas e inmediatas mediadas por el dinero” (123). Debido a ello

no se ocupa de analizar qué ocurre con la provisión privada de bienes públicos tradicionales que es la parte más explosiva de las políticas neoliberales. Los países que han ejecutado políticas liberales han, por ejemplo, utilizado mecanismos de mercado para construir carreteras o cárceles, hacer hospitales (...) organizar las

pensiones, las prestaciones de salud o la provisión escolar. Y a ninguna de esas cosas se refiere Sandel. (124)

Peña tiene aquí en mente la práctica económica impulsada a partir de la refundación neoliberal en Chile en 1973. Hay que celebrar que Peña no razone aquí de modo abstracto y sitúe su argumento en las circunstancias históricas propias de Chile. Pero hay que tomar en cuenta que Sandel también sitúa su argumento en su experiencia concreta como ciudadano estadounidense. Ninguna de las políticas mencionadas por Peña con respecto a la salud, la educación y la previsión social hubiesen podido ser implementadas, a una escala semejante, en Estados Unidos, menos aún en Canadá y Europa. Los casos que considera Sandel son los que los economistas neoliberales de su país han discutido. Es necesario reconocer que con Trump como Presidente resulta plausible pensar que en Estados Unidos se podrían implementar algunas de las políticas neoliberales que se aplicaron en Chile al amparo de una dictadura. Aun así, las crecientes dificultades con que se ha topado su administración a la fecha para llevar a cabo esa política hacen pensar que un contexto político democrático no es un terreno apto para implementar una revolución neoliberal de la magnitud que tuvo la chilena.

4.

No resulta suficiente criticar a Sandel por no referirse a aquellas políticas públicas que hacen uso de mecanismos de mercado. Ese tipo de argumento no refuta realmente al adversario y deja su argumento intacto. Peña lo tiene claro y vuelve a la carga buscando reformular el argumento de Sandel. Procede de la siguiente manera: Lo que el proyecto de Sandel intenta mostrar —dice Peña— son “los límites del razonamiento económico. Pero no los límites que provienen de la estructura interna de ese razonamiento (...) sino de los límites *externos*, aquellos que imponen los objetos a que ese razonamiento y las reglas e instituciones inspiradas en él pretenden aplicarse” (129). Esta crítica supone su conformidad con el punto de vista de Gary Becker, para quien “lo propio de la economía no es el tipo de objetos y quehaceres a que se aplica (...) sino el enfoque que utiliza” (139). Dicho de otra manera,

“lo que distingue a la economía como disciplina (...) no es la materia de que se ocupa, sino la aproximación intelectual a ella” (141). El punto de vista económico asume que sus agentes buscan maximizar sus utilidades, y que el mercado coordina esa búsqueda, no importando cuál sea el objeto de sus preferencias.

Lo que sella su desacuerdo con Sandel es su adhesión al anti-perfeccionismo moral. Peña resume el perfeccionismo moral de la siguiente manera: “Hay quienes piensan que la vida humana tiene un *telos* —un propósito o un fin— que le viene dado desde fuera de sí misma y al que los individuos deben, si quieren llevar una vida correcta, y no una vida torcida, servir y perseguir” (165). Se puede observar aquí su acuerdo con Rawls, quien rechaza el perfeccionismo, que denomina el “principio aristotélico” (Rawls 1971, 424-433), porque lo percibe proclive al natural elitismo de los antiguos y un peligro para el pluralismo moderno. Para Aristóteles, los seres humanos tenemos una misma finalidad supra-individual que nos guía, como si cada una de nuestras vidas fuese “conducida por un guión previamente escrito” (166). El pluralismo moderno nos muestra, en cambio, cómo se ha roto la gran cadena del ser y esto ha dejado a la vista una radical diversidad de guiones personales. Peña observa cómo ahora “la vida humana brota por todas partes mostrando las formas sublimes y toscas que ella puede adoptar” (166).

Cuando Becker afirma que lo que efectivamente caracteriza a la economía no es el objeto al que se refiere, sino el enfoque que utiliza, asume con ello el pluralismo moderno. Nuestras preferencias se han desencadenado en tanto que ya no se rigen por determinaciones externas y, por tanto, miran en múltiples direcciones. La única cadena admisible es el contrato. Al contratar atamos libre y arbitrariamente nuestras manos con el fin de transar nuestras preferencias en el mercado, que no es más que una red de contratos. Tiene razón Becker cuando señala que las relaciones mercantiles no crean otros vínculos que los contractuales. Se trata de “relaciones autointeresadas, acciones que se realizan sólo en atención a los incentivos, a la utilidad que reportarían al agente” (148). Por esta razón, los economistas neoclásicos han concebido su disciplina como aplicable a todos los ámbitos de la vida, desde automóviles y tostadoras hasta el matrimonio, las relaciones sexuales y la acción criminal. Becker se opone a la concepción tradicional que restringe la

economía “a la asignación de bienes materiales”. Esta idea aún pervive por la “renuencia a someter ciertos tipos de comportamiento humano al frío cálculo económico” (Becker, citado en Sandel 2012, 49). Tal como lo percibe Peña, “lo que Sandel parece pensar es que la concepción neoclásica, al extender su comprensión de la forma en que funciona el mercado y el consumo hasta alcanzar todos los intersticios de la vida, empobrece nuestra experiencia moral” (Peña 2017, 129-130). Y ello porque, según Peña, Sandel juzga certera la descripción de Becker y adhiere a ella. Esto indica que el argumento de Sandel es “extrañamente dependiente del de Becker” (148). Y en ello reside precisamente su error, afirmación que viene a ser el golpe de gracia que Peña le propina a Sandel. Por su parte, un Peña victorioso confía en que “una descripción más cabal de lo que ocurre con el dinero y el mercado, (...) una descripción que eche mano a la antropología o la sociología, muestre que no es cierto que el mercado tenga las características que Sandel [y Becker, por tanto] ve en él” (149).

5.

Peña le encarga principalmente a Durkheim el rescate del mercado, como una práctica que puede crear vínculos y que no deteriora la sociabilidad humana. Pero antes de examinar cómo recurre a Durkheim para desbancar a Sandel, me parece necesario estudiar la razón de fondo de por qué Sandel es contrario a la comodificación que celebra Becker. Para entender cabalmente a Sandel, hay que tener en cuenta su decisión de superar el liberalismo contractualista de Kant y Rawls y aproximarse al liberalismo perfeccionista de Hegel y Taylor. Tiene presente, anecdóticamente, la repugnancia que experimenta Hegel al rechazar la definición comodificada del matrimonio que elabora Kant, quien lo entiende como “el contrato (*Verbindung*) entre dos personas de diferente sexo para la posesión recíproca de sus órganos sexuales” (Kant 1966, 91).⁴ Esta repugnancia es una de las razones que conducen a Hegel a superar

⁴ Hegel escribe: “No se puede subsumir el matrimonio bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente —hay que decirlo— lo ha hecho Kant” (Hegel 1975, 109). Una experiencia similar es la que examina Alvin Roth en un ensayo que cita Sandel (Roth 2007).

(*Aufheben*) el punto de vista de la moralidad para alcanzar la esfera de la eticidad o *Sittlichkeit*. Esta misma debe ser la reacción de Sandel y puede explicar por qué en una antología que edita, y que titula sugestivamente *Liberalism and its Critics*, incluye un texto de Charles Taylor en que precisamente expone la doctrina de la *Sittlichkeit* (Taylor 1984, 177-199). Al avanzar más allá de Kant para afincarse en la *Sittlichkeit*, Sandel descubre, en esa figura, una disposición supraindividual y substantiva en la que puede apoyarse la autonomía de los individuos.

Peña, por su parte, reafirma el “profundo poder liberador” del dinero y el mercado y piensa que la autonomía que aseguran no necesita de apoyos externos, sino puramente internos: “El mercado no sólo posee límites morales (que es la dimensión que subraya Sandel), también es expresión de importantes ideales morales y tiene además ciertos supuestos, igualmente morales, sobre los que reposa” (223). Peña concibe al mercado y al dinero como moralmente autosuficientes. Son instituciones que anuncian el nacimiento del ideal de la autonomía. Éste es el ideal moral que define a la modernidad y fuente última de toda legitimidad. En la modernidad, afirma Peña,

la fuente de toda legitimidad son las creencias y preferencias que los individuos, al forjar su vida, han ido discerniendo para sí. Las instituciones poseen en general mayor legitimidad en la medida que logran expresar mejor esas preferencias y deseos que los individuos han forjado para sus propias vidas. Y de todas las instituciones sociales, no cabe duda de que el mercado es la que mejor realiza ese ideal de reflejar lo más fidedignamente posible las preferencias de las personas cualesquiera ellas sean. El mercado no posee una idea antecedente de virtud o de vida buena que promover (...) sino que él se orienta por las preferencias, deseos y anhelos de las personas sin someterlos a control ni dirección moral alguna. (224)

Posiblemente sea éste el momento más electrizante de la exposición de Peña. Es el momento en que corre a abrazar al mercado y el dinero como las instituciones matrices de nuestra autonomía, instituciones que liberan nuestros hábitos de consumo de cualquier traza egoísta, uniendo a los *shoppers* en un abrazo solidario. Ha exorcizado así a Sandel, pájaro de mal agüero, que ve corrupción y vileza en el dinero, y le impone al mercado una moral extraña.

En este momento de verdadera unción aparecen, sin embargo, amenazantes nubes en el horizonte.

Se ha dicho que el mercado simplemente acicatearía el deseo, el anhelo sin fin de diferenciarse y poseer cosas. Y que sobre la base de ese deseo ilimitado, imposible de satisfacer, el orden social no se podría erigir. Al acoger todas las preferencias de las personas sin discriminación previa, y al acicatearlas incluso mediante la publicidad, el mercado horadaría las mismas bases que lo sostiene. (224)

Me parece que hay que leer en este texto un postrer reconocimiento a que la objeción moral de Sandel al mercado y la comodificación no puede ser completamente desplazada. Después de todo, Peña reconoce que es preciso adjudicarle límites al mercado para domesticarlo o pacificarlo, ya que no parece posible resistir la vertiginosa velocidad que les imprime a nuestras preferencias una vez que han sido desatadas. Pero esos límites no pueden ser externos. Para preservar el ideal de autonomía, y afirmar su antiperfeccionismo moral, Peña apela a Durkheim, quien también argumenta que “sería indispensable contar con reglas morales que [limiten] el intercambio” (225). Pero los límites auspiciados por Durkheim son diferentes:

A diferencia de Sandel, esos límites morales del mercado no son límites extrínsecos, relativos a los bienes que se pueden comprar o no, sino que aluden a ciertos bienes sobre los que el mercado reposa y a los que Durkheim llama “reglas no contractuales de los contratos”. La modernidad, advirtió Durkheim, produce individuación, pero ella requiere al mismo tiempo una cierta conciencia moral sustantiva, centrada en la propia idea de individuo, que modere los deseos y las preferencias. (225-6)

Los límites de Durkheim son “las reglas no contractuales de los contratos” que Peña repetidamente menciona a lo largo de su exposición (40, 94, 95, 179, 195, 228; también Peña 2015a, 281). Esos límites no contractuales expresan una “conciencia moral sustantiva” y no son negociables en tanto que anteriores al contrato. Según Peña, Durkheim, en su memoria *La división del trabajo social*, presentó esas reglas como

“el cemento que cohesionaba a las sociedades. Por decirlo así, el mercado moderno tenía como su condición de posibilidad o límite interno la conciencia moral (concebida, claro está, como un hecho social, una parte de la cultura que orientaba normativamente la acción)” (149-150). Así, para Durkheim, la modernidad “requería un vínculo que no era contractual ni mercantil” (94). Peña no puede dejar de notar la sorprendente similitud de la concepción que avanza Durkheim y lo sostenido por Sandel con respecto a cosas que no se pueden comprar o vender, en tanto que no corresponden a situaciones contractuales sino que se sitúan más allá de la figura del contrato. Pero el *a priori* de Durkheim cae dentro del formalismo neokantiano, y se separa así del *a priori* hegeliano, la *Sittlichkeit*, que es de naturaleza substantiva. Durkheim, a fin de cuentas, pertenece al círculo de neokantianos franceses. Fue discípulo de Boutroux y Renouvier, y amigo íntimo de Hamelin y Brunschwig (Rose 1981, 14).

Si Durkheim hubiese sido un pensador sistemático, constructor de un edificio monolítico de ideas filosóficas, el caso de Peña estaría consolidado. Pero ello no es así. Sus ideas son tributarias de diversas fuentes, no todas ellas consistentes entre sí. A la influencia de los neokantianos franceses habría que agregar la de Rousseau, la de economistas heterodoxos como Von Schmoller y Wagner, y la de Hegel, a través de Dilthey y Tönnies. Con respecto a Hegel, Peter Knapp busca demostrar que la idea hegeliana de *Geist*,⁵ que denota “aquellos procesos objetivos y supraindividuales que conforman y constriñen la acción humana”, encuentra un eco en la intención de Durkheim de instalar “procesos objetivos y supraindividuales en el centro de la sociología como disciplina” (Knapp 1985, 4; Beiser 2005, 243). Éste es precisamente el significado de la *Sittlichkeit* y coincide con la idea de “reglas no contractuales de los contratos” que Peña le imputa a Durkheim. Coincide también con los límites éticos que fundamentan y enmarcan la moralidad de los contratos en Sandel, límites que suponen “la adhesión a una entidad supraindividual” (Peña 2015a, 284). No podría definirse mejor la función de la *Sittlichkeit* hegeliana que cuando Peña le adjudica a Durkheim “un intenso individualismo moral sostenido por vínculos sociales” (Peña 2015a, 285). Esta mediación hegeliana demostraría que entre el pensa-

⁵ Para Hegel, la *Sittlichkeit* es el verdadero *Geist* (Hegel 1970, 327).

miento social de Sandel y el de Durkheim habría más afinidades que diferencias, y que no es implausible encontrar paralelos entre ellos, como hace Mark Cladis, por ejemplo, quien identifica a Durkheim como un liberal comunitario y piensa que su noción de libertad corresponde a la “libertad situada” que Charles Taylor deriva de Hegel (Cladis 1992, 38). Su proximidad con Sandel se hace cada vez más manifiesta, enturbando la clara contraposición que observa Peña.

Si esto es así, ¿por qué el rechazo tan marcado de Peña con respecto a Sandel? ¿Qué exactamente ve en Durkheim que no ve en Sandel? Peña, como hemos visto, no niega que se pueda encontrar una similitud entre las políticas que ambos favorecen. Pero si se diera esa similitud, nos dice, ella sería sólo aparente porque Durkheim no critica la expansión del mercado hacia otras esferas de la vida humana (152). Para él y los otros fundadores de la sociología, “el mercado y el intercambio tenían un sentido profundamente social” (152). En cambio, “la premisa de la argumentación de Sandel es que el mercado y el dinero deben alejarse de ciertas actividades humanas (como la educación o la salud) porque se trata de un mecanismo frío que no crea vínculos, cuyos actos se ejecutan por razones puramente individuales (...) que socavan la idea de lo público” (152).

Lo que Peña no toma en cuenta es que el republicanismo de Sandel se traduce en una política del bien común y en el ejercicio del autogobierno de la polis. Afirmar que su crítica a la commodificación responde a su idea de que el dinero y el mercado sean un mecanismo frío que erosiona los vínculos sociales deja a un lado aspectos importantes de su argumento. El punto de vista de la economía neoclásica concierne sólo a la utilidad y su maximización. Es posible que el contratar mercenarios para que combatan en nuestras guerras, el permitir el pago por los votos de los sufragantes, el facilitar la posibilidad de que los padres contraten a mujeres de escasos recursos como portadoras de sus embarazos, el que se aspire a privatizar los sistemas de educación, de salud y de prisiones maximice la utilidad social. Los mecanismos de mercado, reconoce Sandel, son indudablemente “instrumentos útiles para organizar la actividad productiva” (Sandel 2009, 265). Pero si el mercado va a “reformular las normas que gobiernan a las instituciones sociales, se necesita un debate público acerca de los límites morales del mercado” (Sandel 2009, 265). Para estos economistas, el bien común y la justicia

social son expresiones vacías. Sólo tienen en vista el bien de cada individuo.

Si el autogobierno de la polis ha de ser efectivo e invite a todos a participar es necesario un cierto nivel de igualdad. Para lograrlo son indispensables políticas redistributivas que deben ser aceptadas por los ricos como su contribución al bien común. Según Sandel, la redistribución no debería focalizarse en expandir el acceso al consumo, sino en elevar “los impuestos a los adinerados para reconstruir servicios e instituciones públicas que aprovechen tanto ricos como pobres” (Sandel 2009, 267). El republicanismo dicta que no es cívicamente saludable que ricos y pobres vivan vidas segregadas que nunca no se topan. Las ciudades deben contar con lugares públicos que faciliten el encuentro cívico. Deben también contar con servicios públicos que atiendan a la educación, el transporte, los servicios de salud y las bibliotecas que son escuelas de civismo. La educación pública, en especial, debe inculcar virtudes cívicas, aunque más importante, en un sentido práctico, es lo que ocurre cuando “gente joven de diferentes clases económicas, tradiciones religiosas y comunidades étnicas se reúne en instituciones comunes” (Sandel 2009, 264). Durante su estadía en Chile en enero de 2016, Sandel se refirió a los palcos privados (*corporate boxes*) que han proliferado en los estadios deportivos de Estados Unidos. Esto ha significado que ricos y pobres ya no se sienten uno al lado del otro, sino que participen segregadamente en esos espectáculos deportivos. El dinero y el mercado han permitido lo que Sandel denomina la “palconización” de la vida en sociedad.⁶ Esto no es bueno para la democracia, la que, aunque no demanda una igualdad perfecta, sí requiere que las personas de clases, etnias y culturas distintas se encuentren.

No consignar el imperativo del autogobierno y la política del bien común que auspicia Sandel es empobrecer su argumento acerca de la comodificación. Empobrecido de esta manera, no es extraño que Peña lo califique a continuación de pobre. Con respecto a Durkheim, Peña señala que éste no habría criticado la expansión del mercado y supuestamente habría apoyado la privatización de escuelas, universidades,

⁶ Durante su visita a Chile, Sandel se refirió al fenómeno de la “palconización de la vida en sociedad”. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=9ho8SYGMev8>. Ver también una entrevista para radio Cooperativa: <https://www.youtube.com/watch?v=xUkI5c-JRs0>.

hospitales, cárceles y carreteras. Pero no cita ningún texto en que aparezca Durkheim favoreciendo esa política privatizadora. Hay que tomar también en cuenta que el Estado, tal como lo entiende Durkheim, no es el Estado mínimo de Locke, Spencer o Nozick. En el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo en la sociedad*, Durkheim escribe: “Nada es más erróneo que el antagonismo que frecuentemente se establece entre la autoridad legal y la libertad individual. Muy por el contrario, la libertad (...) es ella misma un producto de la regulación” (Durkheim 1964, 3). Esto corresponde a una concepción republicana del Estado y la autoridad que Sandel podría subscribir.

6.

Es necesario destacar, por último, un gran mérito de este libro. Si bien el argumento de Peña analiza, define y compara principalmente las ideas de autores norteamericanos y europeos, la orientación y el sentido de sus análisis no son abstractos, sino que están anclados en circunstancias históricas concretas. Peña tiene bien plantados sus pies en el Chile de hoy, el Chile de la revolución neoliberal que se inicia en 1973 y el de la recuperación democrática a partir de 1990. Es esta experiencia la que le sirve como medida para decidir la selección de autores y tópicos a estudiar.

Pero desde ya hay que notar que este mérito puede constituir también una debilidad. En cierto sentido, Chile vive todavía bajo el peso ideológico de la *catalaxia* hayekiana; a saber, “la idea de que el mercado debe ensancharse y la política encogerse” (257). Peña podría parecer como adhiriendo a este legado. Cuando hablamos de política hablamos de política democrática. Para Hayek y el neoliberalismo, si la democracia es meramente instrumental, y, como tal, procede sólo a sumar las preferencias de los individuos, sin juzgarlas, no hay peligro de que ella pueda desembocar en el colectivismo. Para Peña si una democracia deja de ser puramente instrumental, “la colectividad tiene fines propios, independientes de los fines de los individuos” (260). Para evitar esto habría que darle la razón a Thatcher cuando afirma que la sociedad no existe, en el sentido de que la sociedad no es “un super-sujeto, sustantivamente distinto a quienes lo componen” (261). Traer a colación al totalitarismo cuando se discute la democracia en Chile es,

para bien o para mal, uno de los legados del neoliberalismo. En el caso de Peña, ello tiene profundas raíces filosóficas que son las que determinan sus objeciones al perfeccionismo que, en su opinión, significa “no perseguir los fines que los individuos tienen, sino los que deberían tener a la luz de alguna idea de la excelencia humana” (262). Sabemos que para Peña estos fines son nuestras preferencias. El mercado y el dinero son los canales que permiten que ellas se manifiesten, circulen y se transen públicamente, sin necesidad de abdicarlas. No es posible decir que el mercado es superior a la política. Pero tampoco la política democrática puede considerarse como “superior a un mecanismo de coordinación como el del mercado” (265). Peña coloca al mercado y la democracia en un pie de igualdad. Ambos son simples mecanismos instrumentales.

Es cierto que los ciudadanos de esta democracia instrumental pueden deliberar. Peña, citando a Rawls, asume que los ciudadanos “suponen que sus opiniones políticas pueden ser revisadas mediante la discusión con otros ciudadanos; y, por tanto, estas opiniones no son simplemente un resultado fijo de sus existentes intereses privados o no políticos” (Rawls 1997, 772; Peña 2017, 264). Debido a su convicción republicana, Sandel adhiere a una versión más robusta de la democracia deliberativa. La deliberación toma en cuenta las preferencias de los agentes económicos y no las trata como exógenas, de modo que acepta someterlas a escrutinio crítico. Los ciudadanos que deliberan democráticamente deben estar dispuestos a abdicar de sus preferencias en vista de una autonomía superior, la autonomía de la razón práctica. Algunas preferencias son objetables por ser, por ejemplo, productos de manipulación propagandística. Una democracia deliberativa debe descubrir y revelar esas preferencias distorsionadas (Sunstein 1993, 198-199). El republicanismo se encuentra a gran distancia del fetichismo de las preferencias, que las ve como exógenas y manifestaciones de nuestra autonomía. El republicanismo es distante también del atomismo social y su rechazo de un bien común, por ser ésta una idea que obligaría a concebir la sociedad como entidad cuasi-sustantiva con fines propios (Correa y Cristi 2016, 40-43).

Pareciera que Peña, al refutar a Sandel, lo hace desde una postura ideológica afín al neoliberalismo. Esto no es así. Es cierto que, como él mismo señala, “no es posible concebir la sociedad moderna sin la

extensión del mercado y la expansión del consumo” (25). Pero es categórico en su reconocimiento de que ello no debe “conducir al exceso de pretender privar de autonomía a la política, concibiéndola nada más que como un remedo del mercado” (25). ¿Cómo explicar estas disonancias en su argumentación? En un brillante breve ensayo en el que Peña examina la evolución del pensamiento de Rawls, explica que éste, como respuesta a sus críticos, deja atrás su universalismo inicial y ahora hace su teoría “dependiente del contexto en el que se la formula” (Peña 2015b, 386). ¿Cómo describe Peña el resultado de esta transición? Señala que Rawls alcanza “un punto de vista que parece más inspirado en Hegel que en Kant” (Peña 2015b, 386). Creo que es posible decir que el pensamiento de Peña está en el proceso de experimentar una transición semejante, en tanto que su punto de vista aparece, por el momento, más inspirado en Hegel y Durkheim que en Kant y Rawls.

REFERENCIAS

- Atkinson, A. B. 2009. “Economics as a Moral Science”. *Economica* 76: 791-804.
- Beiser, Frederick. 2005. *Hegel*. Nueva York: Routledge.
- Cladis, Mark S. 1992. *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Correa, Antonio & Renato Cristi. 2016. “Complementariedad republicana/liberal en la filosofía política de Charles Taylor”. *Persona y Sociedad* 30: 37-55.
- Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. Nueva York: Free Press.
- Fried, Charles. 1981. *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gray, John. 1998. *Hayek on Liberty* (3ra edición). Londres y Nueva York: Routledge.
- Hayek, Friedrich. 1966. “The Legal and Political Philosophy of David Hume”. En *Hume*, editado por V. C. Chappell. Garden City: Doubleday.
- Hegel, G. W. F. 1970. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1975. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hobbes, Thomas. 1968. *Leviathan*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books.
- Kant, Immanuel. 1966. *Metaphysik der Sitten*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Knapp, Peter. 1985. “The Question of Hegelian Influence upon Durkheim’s Sociology”. *Sociological Inquiry* 55: 1-15.

- Paton, H. J. 1962. *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Londres: Hutchinson University Library.
- Peña, Carlos. 2015a. "La actualidad de Durkheim". En *Ideas de perfil: ensayos*, 279-288. Santiago: Hueders.
- . 2015b. "John Rawls: La justicia en una sociedad plural". En *Ideas de perfil: ensayos*, 387-401. Santiago: Hueders.
- . 2017. *Lo que el dinero sí puede comprar*. Santiago: Taurus.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press.
- . 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807.
- Rose, Gillian. 1981. *Hegel Contra Sociology*, Londres: Athlone Press.
- Roth, Alvin. 2007. "Repugnance as a Constraints on Market". *Journal of Economic Perspectives* 21: 37-58.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Justice. What's the Right Thing to Do?* Nueva York: Farrar, Straus & Giroux.
- . 2012. *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux.
- . 2013. "Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economist Should Re-engage with Political Philosophy". *Journal of Economic Perspectives* 27: 121-140.
- . 2016. Sandel en Chile. <https://www.youtube.com/watch?v=xUkI5c-JRs0>.
- Sunstein, Cass R. 1993. "The Enduring Legacy of Constitutionalism". En *A New Constitutionalism. Designing Political Institutions for a Good Society*, editado por Stephen Elkin & Karol Soltan, 174-206. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 1984. "Hegel: History and Politics". En *Liberalism and its Critics*, editado por Michael Sandel. Nueva York: New York University Press. *EP*

