
Epistolario

(Diálogo sobre la economía política)

MAXIMO CACCIARI-CLAUDIO NAPOLEONI

Retomando el hilo de su último libro, Claudio Napoleoni discute con Máximo Cacciari sobre la posibilidad de que la ciencia económica trascienda la perspectiva de la absolutización de la producción. En primer lugar, aparece la carta de Napoleoni titulada:

¿MAS ALLA DE LA «ESPECTRAL OBJETIVIDAD»?

«Querido Máximo, te someto a consideración algunas reflexiones que he venido haciendo después (y como consecuencia) de mi *Discurso sobre Economía Política* publicado hace tres años.

1. En la Economía Política las dos grandes componentes de la tradición, es decir, la componente marxiana en cuanto culminación de la economía política clásica, y la componente neoclásica, tienen esto en común, a saber, que cada una deriva inmediatamente de la teoría del valor de presupuestos no empíricos. En el caso de la primera, se trata de las dos categorías marxianas del trabajo abstracto (pre-sentido ya por Adam Smith) y del valor absoluto (entrevisto por Ricardo). En el caso de la segunda, se trata del concepto de “recurso originario”, cuya naturaleza sale a la luz sobre todo cuando se reflexiona sobre el hecho de que el “recurso” que “está detrás” del interés, sea cual sea el modo como aquél haya venido siendo representado desde Senior hasta Böhm-Bawerk y Fisher, implica la referencia a una diferencia sistemática entre aquello que el hombre es capaz de realizar y aquello de lo que tiene necesidad para mantenerse como ente realizador, y por tanto, representa el proceso económico como una modalidad de la mediación.

2. La referida derivación inmediata está en la raíz de las dificultades formales de las dos teorías tradicionales del valor, es decir, respectivamente, de la imposibilidad de explicar los valores de cambio con los valores absolutos, y de

la imposibilidad de explicar el interés o el beneficio con una “cantidad de capital” unívocamente definida.

3. La naturaleza de tales dificultades es definible de modo acabado con Sraffa y mediante Sraffa. No es, por tanto, casual que de forma positiva dé Sraffa una teoría del valor sin dificultades formales: Difiere esa teoría de las dos tradiciones porque está libre de todo tipo de presupuesto no empírico; tanto es así que la teoría de Sraffa se funda sencillamente en el esquema de la contabilidad capitalista, basado a su vez en aquella “ley inmanente” del capital que es la formación de una tasa general del beneficio. El sentido y el valor de la obra de Sraffa se fundan en esta precisa connotación, es decir, en la crítica de todo el pasado, y no como se pretende habitualmente, en su continuidad con el pensamiento clásico y en su ruptura con el neoclásico. Por lo que se refiere en particular a la relación con las categorías del pensamiento clásico, hay que notar que en los clásicos y de modo especial en Marx, no existe el concepto genérico de excedente (de plusproducto si usamos la terminología de Marx) sino el concepto específico de plustrabajo, y que el plustrabajo, en una concepción económica y socialmente significativa no es definible en la teoría de Sraffa.

4. (Como digresión respecto a la línea de razonamiento que estoy tratando de esbozar aquí, haré notar que además de esta relación negativa de Sraffa con ambas tradiciones, se puede destacar también una relación positiva de su obra con una y con otra, es decir, con la marxiana y con la neoclásica. Por lo que se refiere a la tradición clásica, se trata de la acción de retomar el concepto del proceso económico capitalista como proceso circular, como “producción de mercancías por medio de mercancías”, concepto en el que se pone de manifiesto el carácter del capital como totalidad, como comienzo y fin del proceso, como realidad capaz de engullir en sí toda otra realidad. Y esto puede confirmar el hecho de que la caída de la base teórica del concepto marxiano de explotación ligada a la caída del concepto de plustrabajo no implica necesariamente el abandono de la representación del capital como forma extrema de la alienación coextensiva a toda figura social, sino que, por el contrario, hace plenamente formulable tal representación. Por lo que se refiere a la relación positiva con la tradición neoclásica, que por lo demás, en la obra de Sraffa es completamente implícita, se podría razonar así:

- a) Lo que es propio a la teoría neoclásica de la distribución es la referencia a una ley objetiva inmanente al mercado, en virtud de la cual, la relación entre salario y beneficio está unívocamente determinada por la relación entre las disponibilidades de los “recursos”. Viceversa, la teoría clásica representa la distribución como un proceso en gran medida indeterminado por la suma de dos indeterminaciones, la relativa al carácter “histórico” del salario de subsistencia y la relativa al hecho

de que el salario puede contener una participación en el producto neto por encima de la subsistencia.

- b) En Sraffa, la distribución está totalmente indeterminada, pero justamente por esta razón el problema de su determinación puede ser planteado a partir de Sraffa sin ningún prejuicio o preconcepto.
- c) Con este fin se puede pensar en un esquema en el que las dos pretensiones a la adquisición de producto neto, la pretensión de los asalariados y la pretensión de los perceptores de beneficio, estén gobernadas y se las haga prevalecer alternativamente por un mecanismo objetivo que, incluso al margen de toda referencia a una provisión de recursos, reproduce la idea neoclásica de la ley inmanente al mercado, tal esquema consistiría en la confrontación entre sucesivas posiciones de largo período, cada una definida como un conjunto de “métodos de producción” al modo de Sraffa. Se puede pensar en un proceso cuyo comienzo sea una situación en la que el salario ocupa todo el producto neto realizando un nivel de subsistencia permitido por toda la historia pasada. Sigue un conjunto de innovaciones, y, por tanto, un cambio de los métodos productivos con la formación de un excedente respecto al antiguo nivel de subsistencia, el producto neto que corresponde a este excedente no puede ser sino el beneficio, y en el seno de esta nueva posición de largo período, la concurrencia nivela los beneficios por relación a una tasa general. Al final si no hay ningún otro cambio, la base del beneficio acaba por desaparecer, y justamente por esto se hacen efectivas las fuerzas sociales dirigidas a conseguir un nuevo nivel de subsistencia, el salario aumenta hasta igualar el nuevo producto neto y, se vuelve a reproducir, pero a un nivel más elevado la situación de partida, de modo que, por un lado, la función específica del capital, que no es sino la acabada realización de la producción como proceso circular, encuentra confirmación en la transformación completa del producto neto en beneficio, y, por otro lado, el nivel histórico de subsistencia queda determinado como anulación de los beneficios cada vez que el proceso de innovación haya terminado, y por tanto, se haya agotado la función específica del capital. Un esquema de esta índole, que tiene un origen obviamente schumpeteriano, piensa el conflicto social como inmanente a una regla objetiva que cada vez determina el que prevalezca una u otra de las dos pretensiones, y por tanto, tiene en cuenta el planteamiento neoclásico al margen de los errores analíticos que comporta).

5. Después de Sraffa, se plantean, por tanto, dos problemas: uno inmanente a la ciencia económica y el segundo que acepta a la ciencia económica como objeto. El primero consiste en el desarrollo de la teoría del valor según

las potencialidades, en parte explícitas y en parte implícitas, de la obra de Sraffa. El segundo procede de la cuestión de la posible especificación de la importancia de la ciencia tradicional incluso *después* de Sraffa, en otros términos, se trata de plantearse si los presupuestos no empíricos de tal ciencia, que se han mostrado ciertamente, y no podía ser de otro modo, incapaces de suministrar los fundamentos para hacer formulaciones sobre la teoría del valor, se trata de preguntar si esos presupuestos no son con todo susceptibles de *otro* uso cognoscitivo. Mi sugerencia es que esos presupuestos son relevantes para definir el objeto de la Economía Política y para esclarecer su posible destino.

6. Antes de desarrollar esta sugerencia conviene anticipar la siguiente consideración: los presupuestos clásicos y neoclásicos que se presentan como distintos y sin relaciones recíprocas cuando son asumidos como base para la formulación de teorías del valor, en cambio, se integran entre sí si son liberados de esta tarea inconveniente. La idea del proceso económico como una modalidad de la mediación implica la no coincidencia de la producción y del consumo (de la realización y de la necesidad del ente realizador). Esta no coincidencia ha asumido dos formas históricas fundamentales. La primera es la inmanente a la relación señor-esclavo y consiste en una forma particular de absolutización del consumo. La segunda es la propia de la época del capital y del dominio de la técnica, y consiste en la absolutización de la producción y de la consiguiente constitución del producto como producto abstracto y producto puro, adecuadamente definible como dinero y valor absoluto (un límite de la reflexión heideggeriana sobre la técnica está en la incapacidad de ver que la técnica de la era de la técnica está mediada por la economía, es decir, por el valor absoluto; de hecho, Heidegger no alcanza nunca a fundar razonablemente la diferencia entre técnica moderna y técnica antigua, que por otra parte, es una diferencia que debería ser esencial para su argumentación). Pero entonces los presupuestos clásicos marxianos no son sino una especificación, ante una determinada realidad histórica, de los presupuestos neoclásicos. La economía capitalista es una forma determinada de aquella modalidad de la mediación en que consiste la economía general.

7. Parece, por tanto, que la respuesta a la pregunta formulada en el punto cinco, puede (debe) adoptar la siguiente forma: el objeto de la economía política no es un objeto estable, en el sentido en que es estable el objeto de las ciencias naturales; en otros términos, la forma de la mediación puede dejar de ser la forma de la producción auto-producida y auto-finalizada (sin que naturalmente esta cesación comporte la vuelta a formas históricas previamente experimentadas). Un problema que en cualquier caso se plantea en este contexto es el siguiente: siempre ha habido economía, y la economía es lo que los neoclásicos dijeron que era, pero sólo bajo una forma particular la economía ha sido objeto de una ciencia, y precisamente bajo aquella forma en que la economía ha sido completamente objetivada, separada del sujeto (la "espectral obje-

tividad” de Marx). Una salida de la absolutización de la producción puede ser:

- a) Una liberación de la forma económica de la mediación, una salida de la economía.
- b) Una liberación sólo de una particular determinación de la economía. En el caso b) además se plantea la cuestión de si la nueva forma de la economía puede ser todavía el objeto posible de una ciencia o no.

8. ¿Están los tiempos maduros para ello? Parece que se pueden detectar algunos signos. Me voy a limitar a dar algunos ejemplos: a) La presencia de la cuestión de una diversa distribución del tiempo disponible para las personas como consecuencia de un desarrollo de la técnica que reduce (y podría todavía reducir más, si esta reducción fuese objeto de una voluntad explícita) el tiempo de trabajo necesario para la producción. b) La presencia de una cuestión ambiental, si no se la entiende como cuestión sectorial sino como redefinición de la relación entre hombre-naturaleza (¿y entre hombre e historia?). c) La presencia de una cuestión femenina, entendida también ésta no como una cuestión sectorial sino como indicación de una modalidad de relación entre personas y con el mundo distinta de aquella de la producción-dominio. El denominador común de estos signos es probablemente el de la violencia y la no violencia, de la guerra y la paz, ¿significan tal vez estos signos, y su posible elemento unificador, que hay en el proceso histórico, hoy día en acto, recursos prácticos a los que acudir para trascender dicho proceso?» Claudio.

Respuesta de Cacciari. Cacciari:

EL OCIO COMO FIN INMANENTE DEL HACER

«Queridísimo Claudio, comparto como sabes, in toto, tu discurso específico sobre Sraffa, que concluye demostrando cómo los “presupuestos” clásico-marxianos son una especificación de los presupuestos neoclásicos. Espero que muchos sabrán comprender hasta qué punto tu crítica es beneficiosa frente a tantas mitologías de la izquierda. Pero no quiero entretenerme en estas cuestiones; prefiero más bien:

1. *Profundizar en el significado de tales presupuestos.*

2. *Hacer una evaluación de los mismos y de su importancia para el futuro de la economía política e indicar sumariamente algunas implicaciones globales de nuestra discusión:*

1.1. *Los presupuestos históricos inmediatos me parecen muy fáciles de indicar. El individuo “bundle of appetites”, es capaz de calcularlos-organizar-*

los, de llegar a un contrato razonable para su satisfacción con los otros hombres, y sobre esta base fundar aquellos aparatos de intercambio y mediación que están a su vez en la base de la política contemporánea. Como muy bien dices, presupuestos absolutamente NO empíricos, pero el presupuesto nunca podrá ser empírico por definición; el presupuesto es más bien lo que define los límites del cálculo empírico. Podemos definirlo como presupuesto antropológico y, precisamente, de una antropología que ve el fin mismo del hombre en el ponerse-en-intercambio o relación (en una relación tal que permita la satisfacción de los apetitos).

1.2. Pero este presupuesto presupone a su vez. Y no presupone cosas de poca monta. Los apetitos se miden y se cotejan, “dialogan”, en efecto a través de varias actividades productivas, la forma general de este producir está presupuesta y no es en absoluto objeto de discusión. Se trata de aquella forma clásica que dice: todo hacer (poiesis) es necesariamente causa del proceder de aquello que no-es (presente, en la presencia) a aquello que-es (presente). Para que aparezca algo que antes no aparecía, es preciso “invertir” tiempo (el proceso de...a) y es preciso que exista alguien que lo pueda “invertir” (una causa, una aitia). Es preciso, por tanto, que alguien pueda esperar hasta que se produzca aquello que antes no estaba (presente). Esta no coincidencia es el presupuesto de aquella de la que tú hablas (entre producción y consumo).

1.3. A esta forma de hacer, se contrapone desde el origen (desde el origen del discurrir sobre estos temas obviamente) otra forma. Al hacer como poiesis se contrapone el hacer como praxis. Mientras la primera forma se «cumple» en la producción-manifestación de un objeto externo el sujeto-causa, la segunda encuentra en sí misma su propio fin. Usemos por una vez la palabreja fatídica: en la forma de la praxis el obrar no se aliena. Y de esta forma no-alienada del obrar se ocupa la techne politiké, el arte de gobernar la polis. Este arte conducirá a la posición del rey — será la “via regia” justamente en la medida en que no sirve para la producción de objetos externos, no se reifica, no depende-de. Me pregunto ahora si tu idea de una salida de aquella “particular determinación de la economía”, la que ha sido históricamente objeto de la ciencia económica, no tiene que ver con la distinción entre poiesis y praxis— y con la idea que de ahí deriva de un hacer no-alienado, en cuanto praxis política.

1.4. Antes de indicar cómo esta distinción rige nuestro mismo “imaginario” (me atrevería a decir que rige también la ideología o la “fe” de la mayor parte de la izquierda europea), es preciso indagar los presupuestos de tal distinción. Es entonces inmediatamente comprensible cómo la lógica de la praxis no se separa mínimamente de aquella de la poiesis, se trata también aquí de una causa que procediendo en el tiempo produce un objeto que antes no era (visible): justamente la polis. La ilusión de que no ocurre así deriva únicamente del hecho de no concebir a la polis como una cosa exterior respecto al sujeto-causa o, dicho de modo positivo, deriva únicamente del hecho de sostener que

el sujeto-*causa*, el hombre, es para sí mismo, y en sí mismo político (mientras que por su naturaleza no sería un albañil o un zapatero). Sólo sobre la base de este presupuesto absolutamente NO empírico tiene sentido concebir la praxis como “libre” del esquema del trabajo alienado, esquema que domina desde el origen el concepto de toda poiesis. Es desde este punto de vista ciertamente clásico desde el que Marx critica la forma de producción capitalista: la forma de producción capitalista reduce la praxis a la poiesis, hace de la poiesis la única forma del hacer; desconoce radicalmente la “natural” politicidad del ser-hombre (la radical politicidad de su hacer), subordina todo hacer a la ley del trabajo alienado (consúltese al respecto las memorables páginas que tú has estudiado mejor que ningún otro sobre la generalización de la forma del trabajo asalariado), hasta hacer posible concretamente (y, por tanto, científicamente previsible) una situación de estancamiento que coincide con la realización de las potencialidades progresivas inscritas en el modelo. Barcelona diría que aquí llega a su tope la medida de la “soportabilidad” del hacer como hacer absolutamente —simplemente técnico-poietico. Como bien sabes, yo no compartiría semejante perspectiva, la “*via regia*” no puede de ningún modo “liberar” de la esclavitud del poiein puesto que esa *via regia* comparte in toto la forma de ese poiein. Y parece que no es así únicamente por el hecho de que ella nos presuponga como “animales de polis”. No podemos “jugar” con la distinción entre las dos grandes y fundamentales formas del hacer para dar cuerpo a la idea de una economía no “separada del sujeto”.

1.5. Curados de las mitologías del “trabajo político” como trabajo no-alienado veamos si no queda otra forma del hacer que conviene someter a investigación —y veamos después si esa forma no puede de algún modo ponerse en relación con el problema de la ciencia económica. Más que forma del hacer se trata del telos, del auténtico fin implícito o explícito en todo hacer. El hombre hace para no-hacer, el no-hacer no está simplemente en otro lugar respecto al hacer, sino que el no-hacer constituye el fin inmanente último e imposible de trascender del hacer. Aquello que, por usar tus palabras, no me parece sino una particular determinación “de la economía”, es la idea de un hacer-por-hacer, o de un producir que es fin en sí mismo, el asumir el fin específico de este acto del hacer como el fin en sí del hecho que hacemos. Al considerar en sí poiesis y praxis consideraremos qué cosa hacemos (la serie, potencialmente infinita, de los productos del hacer), pero nunca consideramos qué hacemos.

Esto Claudio me parece ser el verdadero presupuesto NO empírico que nunca es objeto de la discusión: que el fin del hacer consista en el producto del hacer y no en cambio en el trascender completamente ese esquema. Hablo de la scholé, del “ocio” entendido positivamente —en su conexión de la que ya era consciente la gran ética aristotélica (y, después, helenística), con el philosophin.

Que quede claro: El no-hacer del señor, en su relacionarse-mediarse con el siervo, no es scholé, sino exactamente lo opuesto. Como "tus" fisiócratas comprendieron muy bien, el señor está "libre" de poiesis para poder "servir" por entero a la praxis. ¡Quién no-hace está destinado al hacer-política! Y justamente, con el fin de gobernar las technai, para garantizar su orden, que de otro modo sería imposible (el simple juego de los diversos intereses de los technitai-demiurgoi no podría nunca de por sí producir una polis). De este no-hacer, quiero decir, del no-hacer del señor, siempre ha tenido y ha dado perfecta cuenta la economía política. Fuese manifiesto o no, este no-hacer ha sido siempre la otra cara de su discurso científico: la "via regia" del señor detrás de los cálculos, leyes y manos invisibles.

2. Y vayamos ahora a la cuestión del posible significado de este análisis para la ciencia que desde hace tantos años tú tratas desesperadamente de "traicionar". Pero antes de comenzar, permíteme hacer un pequeño sacrificio a nuestro viejo amigo Moro. Como él entendió muy bien y de una vez por todas, el capitalismo ha desvelado "apocalípticamente" la esencia completamente-servil del hacer, de las precedentes formas del hacer comprendida aquí, por supuesto, la del señor. El hacer del señor no está menos alienado que el hacer del siervo. (Para Marx, el hacer del señor NO es en absoluto la eupraxia, cuya idea desarrolla a veces con eros platónico). Pero más allá de Marx debemos decir que la realización del "espíritu del capitalismo", al confundir funcionalmente en una sola cosa la dimensión poética y la dimensión práctica, nos libera de toda ilusión posible sobre los poderes de su mutua diferencia. En lugar de tener nostalgia de ello (como sucede continuamente todavía hoy), es preciso afirmar que su actual debilitamiento no expresa, en verdad, sino su originaria intrínseca carencia de fundamento.

2.1. Todas las cuestiones que citas al final de tu carta me parecen perfectamente abordables, sin ninguna particular "conversión", por parte de la ciencia económica. ¡Ciertamente aquí no estamos en busca de aquello que la economía nunca jamás podrá decir! Como en el caso de cualquiera otra disciplina el elenco de cuestiones sería infinito, por eso hay obviamente aspectos (y tal vez los más relevantes) de la "cuestión femenina" sobre los que nada "podrá" decir tu ciencia. Pero, por lo que se refiere a aquellos aspectos de algún modo abordables por tu ciencia, pienso que un economista es capaz de hacerlo sin verse obligado a sobrepasar esta "particular determinación de la economía". La cosa es todavía más clara en el caso de los problemas ambientales, se tratará de volver a diseñar escalas de utilidad, de definir prioridades diversas, de modificar, por así decir, la dimensión política inmanente a la ciencia económica. Si la nueva forma de economía se ejemplifica a través de los "objetos" a que te refieres en el punto ocho de tu carta, no veo por qué estos "objetos" no deberían ser "objetos" a) de consideración científica, b) de consideración por parte de aquella ciencia que es la economía política. Las modificaciones de los

aparatos analíticos que estos nuevos "objetos" comportan no postulan ninguna catástrofe (o cambio de estado) en la ciencia económica.

2.2. El discurso cambia radicalmente si "salimos" de la necesidad del hacer. Los "objetos" que tú indicas, todos permiten (o más bien presuponen) formas productivas de mediación, y esto hace a priori posible el análisis de las mismas. ¿Qué aspecto de la scholé sería en cambio apropiado objeto de análisis? Aquí es necesario pensar en formas de mediación que no se realizan a través de la "absolutización de la producción" (y menos a través de aquella absolutización señorial del consumo). ¿Cómo puede darse entonces una consideración económica de ellas? Aquí se presentan dos posibilidades, la primera demasiado sencilla y la segunda demasiado problemática. Y es sobre esta trampa sobre la que quisiera que me replicases.

2.3. La primera posibilidad consiste "simplemente" en afirmar que cualquiera que sea la mediación que tenga lugar en el ámbito de la scholé constituye "una salida de la forma económica de la mediación" en cuanto tal. Así ciertamente era como pensaban los clásicos. Y con razón, porque no habrían podido conferir ningún contenido, por decirlo así, intuición, el no-hacer, que no fuese o el contenido perfectamente negativo de la ausencia de trabajo o el abstractamente sapiencial (y, por tanto, absolutamente más allá de los límites de su lenguaje —la experiencia mística). Pero ahora yo creo que justamente el cumplimiento de la forma absolutamente servil del trabajo, poiesis y praxis, en toda su extraordinaria potencia productivo-manifestativa replantea in positivo la cuestión del fin no-productivo del producir, del ocio como inmanente telos del hacer, y por tanto, este problema se replantea en el seno mismo del desarrollo de aquellas formas de producción que son el objeto de la ciencia económica. Es una metamorfosis que está teniendo lugar no por influjos externos o incidentales del recorrido, sino por la lógica misma del objeto considerado. ¿Y cómo podría la ciencia de este objeto no considerar tal metamorfosis como problema propio? Por tanto, la respuesta "sencilla", la primera posibilidad, no parece poder satisfacerlos.

2.4. Pero la otra vía se me presenta hoy como un nudo de problemas. Admitiendo que la consideración económica no puede ya desinteresarse del problema del tiempo positivamente libre del hacer, debería entonces plantearse las siguientes cuestiones: ¿En qué términos y en qué medida la condición de scholé aparece hoy tecnológicamente posible?, ¿qué grado de compatibilidad es posible suponer que hay entre posibilidad tecnológica y posibilidad económica?, ¿es posible un cálculo económico de la relación entre sujetos no mediado por la producción de bienes estéticamente perceptible? (Siempre me ha impresionado la perfecta sincronicidad entre el nacimiento de la ciencia económica y el nacimiento de la estética en cuanto valoración filosófica del carácter subjetivo del sentimiento de lo bello). Y si afirmásemos que todo esto no permite hoy preparar algún experimento significativo, ¿todavía tendría sentido para

la economía política imaginar las condiciones de su propia superación (es decir, del cumplirse o agotarse su propia relevancia histórica)?, ¿sería esto para la economía política un “juego serio”, una auténtica scholé o un pasatiempo senil?

2.5. Puedo imaginar querido Claudio lo que responderían tus colegas a estas cuestiones. En cualquier caso, me parece que tus reflexiones conducen a las antedichas preguntas. Nos entretenemos en la búsqueda de huellas de esperanza en torno a las antiguas diferencias, anhelando de nuevo el mito de un hacer no-alienado, o estos problemas se imponen como irresolubles. ¿Constituyen tout court una “fuga” de las formas de la mediación económica? Me parece muy difícil afirmarlo puesto que justamente tal problema emerge de la forma misma de la mediación económica. ¿Durante cuánto tiempo tendrá sentido exortizarlo tratándolo simplemente en forma negativa como mero no-hacer (y búsqueda del hacer)? Es sobre ese terreno en cualquier caso donde me parece que se plantea la cuestión de “si la nueva forma de la economía es todavía el objeto posible de una ciencia económica o no”. Ninguna mediación que tiene lugar en el hacer plantea radicalmente el problema (por lo que se refiere, repito, a sus aspectos pertinentes para la consideración económica). El cuadro cambia sólo si nos enfrentamos con la idea de una scholé NO señorial —por el contrario, con la idea de un todo-otium opuesto al actual todo-servil. Todo lo demás me parece todavía y siempre “espectral objetividad”. Tu querido Máximo.

Respuesta de Napoleoni.

RAZONANDO EN TORNO AL LIBRO DEL GENESIS

«Querido Máximo, supongamos que es exacto lo que dices en el punto 2.1., es decir, supongamos que los “objetos” enumerados por mí en el punto ocho de mi carta no plantean problemas particulares a la ciencia económica en su estado actual en el sentido exactamente de que no exigen un cambio de estado de esta ciencia, en fin, supongamos que se trata sólo de un cambio de prioridades, pero entonces, ¿qué significa exactamente tu punto 2.3.?; es decir, ¿en qué sentido se puede afirmar que la forma todo-servil del trabajo (de acuerdo: *poiesis* y *praxis*), ha llegado a su fin, en qué sentido se puede decir que, en el cenit del propio poder, tal forma repropone desde su propio interior y en positivo la cuestión del fin no productivo del producir, de la *scholé* como fin inmanente del hacer? No lo logro ver con claridad, si prescindo de aquellos objetos (y en este punto bien podría llegar a estar de acuerdo contigo en el sentido de admitir que no son esos objetos esenciales para poner radicalmente en discusión la finalidad del hacer respecto a los productos del hacer), entonces me

parece que “desde el interior” no emerge ningún cuestionamiento, no surge ninguna exigencia de las que tú propones, me parecería por tanto, también que la ciencia económica no llegará nunca a ponerse en cuestión a sí mismo, a “imaginar las condiciones de su propia superación”.

Pero demos un paso atrás. Tú tomas dos conceptos de la tradición clásica: uno lo rechazas y otro lo asumes (al menos, como orientación posible). El primero de la distinción entre *poiesis* y *praxis*, y aquí ya te digo que acepto tu juicio, producir vasijas y producir política es la misma cosa. El segundo concepto es el del no-hacer como *telos* del hacer, aquí si te entiendo bien dices que es propio del juicio negativo sobre el primer concepto de donde viene la posibilidad de eliminar todo equívoco acerca de la naturaleza del no-hacer y entonces estoy de acuerdo contigo tanto sobre el hecho de que el mérito del capitalismo está en el desvelar la identidad de fondo entre *poiesis* y *prexis* cuanto en el hecho de que el mérito de Marx está en la comprensión de esta función histórica del capitalismo. Pero volvería a plantearme la cuestión de antes: el culmen a que el capitalismo conduce el hacer, con la pérdida de toda ilusión que esto comporte, es como máximo una condición negativa respecto al problema de una diversa ubicación del hacer. Dicho de forma positiva, ¿qué es lo que resulta de todo esto?

Esto no nos puede impedir ciertamente pensar en lo que significaría la resolución de tal problema. Surge entonces con la mayor evidencia la pregunta fundamental que emerge de tu carta: ¿qué significa comprender *positivamente* el *otium*? En otros términos, ¿qué quiere decir poner fin a la confusión entre *scholé* y condición señorial?

Razonas en tu carta en torno a Aristóteles. Yo voy a hacerlo en torno al Génesis. Que dios hace, que dios trabaja, no me parece dudoso, así como no me parece dudoso el hecho de que el destino al trabajo le es asignado al hombre *antes* del pecado; por el contrario, me parece que emerge del relato que dios no *hace ya nada* una vez que *ha hecho* ya al hombre porque desde aquel momento es el hombre el que hace precisamente a imagen de dios. Pero de aquí no se puede en absoluto concluir que, en consecuencia, el trabajo es de por sí positividad. Durante su hacer, dios reconoce como buenos los productos del hacer; y ¿de qué otro modo concebiríamos el séptimo día sino como la contemplación de aquello que ha sido hecho? Pero, por consiguiente —parece poder decir— el trabajo no es positivo más que con una condición, a saber, con la condición de que los productos sean contemplables y reconocibles como “buenos” y tal vez se puede añadir que esta condición es de cuando aquello que se produce no es simplemente el objeto que sirve para satisfacer una necesidad (puesto que en ese caso el producto no sería sino el presupuesto de un nuevo producto y el hacer no saldría de su finalización respecto al hacer), sino que es el momento (imposible de encontrar en ningún otro lugar) de una comprensión del universo y de dios mismo (justamente *philosophēin*). Por tanto, el no-hacer es fin

inmanente del hacer sólo si el producto del hacer y, por tanto, el hacer mismo son tales que el no-hacer pueda consistir en su reconocimiento, en su apropiación como momento de la unidad con Dios (y, por tanto, de los hombres entre sí). En este sentido, una vez establecido el no-hacer como causa final del hacer, se podría decir (pero corrígeme si me equivoco) que la diferencia entre la condición de señor y el “justo” no-hacer depende del hecho de que el hacer no es la causa material, sino la causa eficiente del no-hacer.»

«Queridísimo Máximo, mi imaginación no es capaz de ir más allá de estas consideraciones que te acabo de hacer, tan sólo me parece entrever —y así respondo a una pregunta tuya— que no se da economía de una relación entre sujetos que no esté mediada por bienes “estéticamente perceptibles”. Y esto no significa que la relación correcta entre hacer y no-hacer no comporte consecuencias relevantes para la ciencia económica. Dicho de otro modo: la economía se ocupa de la objetividad, pero nadie ha dicho que esta objetividad deba ser espectral.» Claudio.

Cacciari:

¿A QUIEN CORRESPONDE ESA SOMBRA?

«Queridísimo Claudio, cedo a la tentación de continuar nuestro “serio juego”. Puesto que es preciso comenzar por algún punto, éste se me presenta como un principio inmediato y evidente: a saber, que nosotros obramos a causa de la debilidad del alma, por asthenia —porque estamos obligados a tratar de verteocar aquello que somos incapaces de pensar claramente. La potencia de nuestro producir mide la asthenia de nuestro theorein. Ninguna obra “buena”, satisfecha de sí, fin en sí misma, puede manifestarse en el movimiento de un tal producir, sino sólo obras recíprocamente dependientes. La economía es la ciencia que con perfecto desencanto y desengaño mide tales relaciones de dependencia —ciencia desengañada de la esclavitud del hacer de su vida “ingrata y cobarde”.

¡Es inútil buscar en ella huellas de aquella Hesychia, de aquella paz hija de Dike, que hace grandes a las ciudades, cantada por Píndaro! Tú dices: sólo al hacer “bueno” puede ser inmanente el fin del no-hacer; sólo la ciudad fundada sobre Dike puede estar en hesychia. Dices, sólo frente a la obra “buena” es posible celebrar el sábado, acabar con la vida no gratificante del “necio” que “tota in futurum fertur”. ¡Es tan difícil pensar todo esto que incluso aquel sábado divino fue inmediatamente olvidado y decir que dios estaba otiosus nos suena a no decir nada! Por tanto, no hay tránsito entre nuestro hacer y la scholé; no existiría entre las dos dimensiones ninguna dialéctica posible, puesto que la dialéctica aristotélica del telos del hacer es engañosa: admitamos

también en efecto que el fin de todo hacer sea el no-hacer, esto no impide que el hacer se reproduzca según las mismas formas. El hacer será siempre este hacer "servil" y siempre confirmará su distancia del telos que "en vano" lo agita.

Acepto tu corrección, del telos del hacer a la scholé no hay tránsito. El "paso" sólo puede darse a través de la obra "buena". Ahora bien, la economía se preocupa tan poco de tales obras buenas como de aquel fin general. Su dominio es el dominio del producto en la medida en que no es otra cosa que el "presupuesto de un nuevo producto", su dominio es el dominio de la mala infinidad de la producción de mercancías por medio de mercancías. Más aún: la economía puede llegar a medir la desirabilidad y la realizabilidad de todo aquello que aparece como fuente de bienestar. En este sentido, los "objetos" que citabas en tu primera carta no me parecían poner radicalmente en cuestión el estatuto de "tu" ciencia —en el sentido de que al afrontar esos objetos no busca otra cosa sino un aumento medible del bienestar. Que no se vea ya a la naturaleza como mero "fondo" para la producción de medios-mercancías dirigidos a nuestro bienestar, si no su misma "conservación" como fuente de bienestar en nada cambia la visión esencialmente "estética" de aquélla. Y la economía podrá aplicar su, nuestro calculemus. ¿Qué otra cosa podemos imaginar? Pienso que sólo podemos tratar de dar razón y palabra de esta diferencia tal vez anti-gua. El hacer servil que depende de la necesidad, y por tanto incesantemente lo reproduce —la idea de la obra difícilísima e inútil que está en paz ante su dios y goza de esta paz. Después de tu carta subrayaría la diferencia, el salto —pero justamente porque la percepción del salto pone de manifiesto el carácter determinado de nuestro discurso. La potencia del trabajo servil universalizado se rebela hoy claramente impotente para afrontar el problema, que su misma forma origina, el problema del no-trabajo, a no ser en la forma negativa e insoportable de la falta de trabajo. Esta impotencia no es sino el pálido reflejo de aquella asthenia que le es constitutiva: no poder pensar. Yo digo que la forma planetaria de la producción de mercancías es ciertamente verdadera en el sentido del aletheuein: hace presente su otro —está obligada a recordarlo, a preocuparse de él. La economía continuará calculando los mismos "objetos" —pero estos "objetos" proyectan cada vez con mayor evidencia una sombra que no les pertenece. Si se debiese volver los ojos para mirar de dónde proviene esta sombra probablemente desaparecería como ciencia. ¿Pero no sería ya de gran importancia el hecho de que pudiésemos establecer que ya ahora, en su estado actual, en el contexto de sus problemas actuales, esta ciencia no puede registrar, más aún, no puede de alguna forma no dar testimonio dramático de esta sombra? ¿Y no es justamente así como debe ser leída tu propia investigación?» Tu Máximo.

Traducción de José Carlos Fajardo