



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

Crítica a las ideas de “dignidad” y “autonomía” en la Economía Social: ficciones del mandato de *ser digno de ser feliz*

Susana R. Presta*

Resumen:

En el contexto de las sucesivas crisis del sistema capitalista y sus consecuencias, se han revitalizado los postulados y prácticas de la economía social (que surge en el siglo XIX). Las iniciativas resultado de esto último, si bien son proclamadas como una “alternativa” frente al capitalismo, se han transformado en parte constitutiva de la dinámica de acumulación de capital. En consideración a esto último, los dispositivos de la economía social implican, desde nuestra perspectiva, la posibilidad de plantear la hipótesis siguiente: la construcción de una ética del autogobierno en tanto aspecto central de una nueva forma o estrategia de gobierno sobre las poblaciones involucradas en dichos dispositivos. En esa clave de análisis, el presente artículo tiene como objetivo establecer y analizar las contradicciones que resultan en la conformación de dicha ética. Asimismo, es

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales – UBA. Doctora de la Universidad de Buenos Aires (mención Antropología). Becaria Postdoctoral CONICET. Áreas de investigación: Antropología Económica, Antropología del Desarrollo, Filosofía Política. Artículos con referato publicados recientemente: “Comercio justo, Estado y sociedad civil. Una aproximación crítica” en: *Revista Periferia*, N° 11, Diciembre de 2009, Departamento de Antropología Social y Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona. “Economía social y solidaria: Discursos de la Iglesia Católica sobre el voluntariado” en: *Revista Theomai*, N° 21, Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Buenos Aires, 1° semestre del 2010.

menester dar cuenta de las implicancias de las ideas de “dignidad” y “autonomía” centrales en los discursos de la economía social, en relación a la constitución de un *deber ser* en el trabajo específico en tanto una de las dimensiones fundamentales de una ética del autogobierno.

Palabras clave: Economía Social, ética del autogobierno, dignidad, autonomía, relaciones de poder

Abstract

In the context of the successive crises of the capitalist system and its consequences, have revitalized the speeches and practices of the social economy (which emerged in the nineteenth century). Initiatives resulting from the latter, although they are proclaimed as an "alternative" to capitalism, have become a fundamental part of the dynamics of capital accumulation. In consideration of the latter, the social economy devices involved, from our perspective, the ability to raise the following hypothesis: the construction of an ethic of self-government as central dimension for the construction of new forms of government strategies on the populations involved in those devices. Therefore, this article aims to identify and analyze the contradictions that emerge in the formation of such an ethic. It is also necessary to realize the implications of the ideas of "dignity" and "autonomy" central to the speech of the social economy in relation to the establishment of a “duty to be” in the specific labour as one of the fundamental dimensions of an ethic of self-government.

Keywords: Social economy, ethic of self-government, dignity, autonomy, power relations

Introducción

Los procesos de reestructuración capitalista comienzan a agudizarse en la década del '70, este fenómeno produce el agotamiento de los procesos económicos que dieron lugar a un período supuestamente estable de acumulación en las economías centrales después de la Segunda Guerra Mundial.

La reestructuración neoliberal implicó una redefinición del papel del Estado en el desarrollo, la desregulación y el crecimiento de la competencia económica, la apertura comercial y la instauración de distintos acuerdos de integración regional (Bensusan, 2000). Así, comenzó una paulatina incorporación del modelo de producción denominado “postfordista”, que terminó por instalarse aproximadamente en la década del '90 en el seno de los procesos de globalización que irrumpían en la escena mundial. Dicho modelo planteaba nuevas formas de organización del trabajo, con eje central en la flexibilización interna (dentro de la empresa) y externa (formas de contratación de la fuerza de trabajo).

En este contexto de profunda crisis, surgen distintas formas de producción para la reproducción ya sea con la expansión del mercado informal o bien con la creación de nuevas formas de cooperación que buscan reintegrar a los desempleados como productores/consumidores de bienes y servicios, es decir, soluciones que están sujetas a la satisfacción de necesidades y a la calidad de los vínculos socioculturales, las cuales intentan apartarse de la lógica de la explotación del trabajo ajeno (Hintze, 2003).

La profundización de la crisis socioeconómica durante la década del '90, resignificó prácticas de reproducción social revitalizando los postulados de la Economía Social, dando lugar a distintos tipos de emprendimientos sociales y cooperativos que intentan construir proyectos de vida colectivos que permitan abrir “nuevos” senderos frente a la crisis.

En este sentido, nos interesa problematizar dichas transformaciones socioeconómicas y políticas, para lo cual hemos elegido realizar nuestra investigación sobre un caso empírico, a partir del cual podremos ahondar en la complejidad del tema abordado.

Desde el 2003, se encuentra en funcionamiento la Cadena de Valor Textil Artesanal, llevada a cabo en el Valle de Punilla, Córdoba (Argentina), en el marco

de la experiencia asociativa implementada por el trabajo conjunto entre Unidades de Extensión del Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) y del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) Cruz del Eje, Córdoba. El objetivo de la experiencia consiste en articular la producción ovina con el hilado de la lana y la confección de prendas tejidas. Esta experiencia forma parte de las actividades de extensión del INTI en economía social y tiene como propósito ofrecer una fuente de trabajo a partir de una tarea artesanal y un oficio ancestral que abarca a 120 trabajadores, a partir del desarrollo económico local.

Se utilizan protocolos de hilados diseñados por el INTI, la fijación del “precio justo” para cada tipo de hilado y el uso de un protocolo de gestión con el fin de permitir la participación y articulación de trabajadores alejados geográficamente, lo cual otorga un “sentido de pertenencia a la cadena”.

Las producciones artesanales de las hilanderas, ya que el 90% son mujeres adultas, se comercializan en ferias, boutiques de la región y por Internet. Según técnicos del INTI,¹ el objetivo al principio fue facilitar la organización social de unidades productivas de subsistencia en una cadena de valor para producir textiles artesanales (fibras textiles, hilados y ropa), imitando la figura de fábrica a cielo abierto, que apela a recuperar conductas de organización basadas en la solidaridad y la ayuda mutua, sin perder de vista la eficiencia de los resultados económicos. Asimismo, informan que el proyecto se puso en práctica en una zona poco industrializada y con pocas oportunidades de empleo. Por tal razón, la prioridad es “aliviar la pobreza”, reconstituyendo una actividad arraigada como la textil, con capacidad para que las mujeres complementen los ingresos de sus hogares.²

Cada eslabón de la cadena se integra sobre corredores viales en una comarca de seis poblados vecinos con un sistema financiero propio basado en un “pacto social voluntario”. De este modo, los participantes lograron incrementar la renta y mejorar la distribución y el precio de la lana local, como así también, el valor de la hora de trabajo; crearon un sistema de precios justos, idearon productos y mercados y una

¹ Ver artículo “Perfiles de las mujeres que hilaron su historia”, Diario La Nación, sábado 26 de agosto de 2006, Sección Economía Social.

² Comentario extraído del artículo “Perfiles de las mujeres que hilaron su historia”, Diario La Nación, sábado 26 de agosto de 2006, Sección Economía Social.

garantía solidaria en las transacciones, pactadas por medio de la palabra. La cadena incluye productores primarios, hilanderos, tejedores, comercializadores y técnicos que responden a un “nuevo patrón de comportamiento”.³

Las cadenas están organizadas en tres ejes denominados “bancos”.⁴ En primer lugar, el “Banco de Insumos Estratégicos” se conformó a través de la “Fundación Saber Cómo” con un monto inicial de \$5000 ayudando al establecimiento de un sistema financiero estructurado en bancos comunitarios de la lana articulados. Así, se logró organizar a productores ovinos para la mejora de a fibra de lana con la cual se abastecen los artesanos textiles. Segundo, el “Banco de Diseño y Asistencia Técnica” a partir del cual se incorpora una de las innovaciones tecnológicas de mayor impacto en la cadena lo constituye el uso de una rueca modificada por el INTI, que hace más productivo el tiempo de hilatura y posibilita la diversificación de tipologías de hilos a producir. Para la fabricación de la rueca, se capacitó y gestionó el armado de un taller de carpintería que genera trabajo para jóvenes judicializados del Hogar Taller “Sierra Dorada” (San Marcos Sierra). Tanto los ciclos de capacitación diseñados en relación con las necesidades de los distintos eslabones de la cadena, como la asistencia técnica continua, buscan la profesionalización de los distintos eslabones. Finalmente, el “Banco del Agente Comercial” se realizó con la profesionalización de un grupo de negocios promotores para la venta de los productos, mediante la introducción de tablas de costeo, organización de los productos en colecciones para la mejor tracción de ventas y el manejo de herramientas de marketing y administrativas.

La noción de “solidaridad tecnológica” acuñado en documentos del INTI constituye uno de los pilares sobre el cual se construyen los aspectos éticos que guían las prácticas de los sujetos involucrados. Ahora bien, dicha noción implica que los excluidos deben ser integrados a la producción. Los ciudadanos deben producir al menos lo que consumen. En este sentido, enfatiza en la importancia del trabajo como elemento de integración y en la gestión del saber cómo (conocimientos). La “solidaridad tecnológica” conlleva la transferencia de conocimientos para una vida más autónoma. Supone una estrategia de liberación respecto del monopolio sobre

³ Ídem.

⁴ Extraído del Noticiero Tecnológico Semanal N° 56, 4 de junio de 2007, INTI [www.inti.gob.ar]

el saber y la gestión de la producción y circulación en manos de corporaciones transnacionales para el logro de un desarrollo autónomo.

En consideración a esto último, los dispositivos de la economía social, como el caso estudiado implican, desde nuestra perspectiva, la posibilidad de plantear la hipótesis siguiente: la construcción de una *ética del autogobierno* en tanto aspecto central de una nueva forma o estrategia de gobierno sobre las poblaciones involucradas en dichos dispositivos. En esa clave de análisis, el presente artículo tiene como objetivo establecer y analizar las contradicciones que plantea esta noción en términos de la conformación de dicha ética. En este sentido, es preciso considerar que para que el gobierno de sí mismo se consolide es necesario que los sujetos se constituyan en dispositivos con cuyos ideales y prácticas se identifiquen (Murillo, 2008: 49). Sin embargo, debe quedar claro que no pensamos que se trate de un conjunto homogéneo de prácticas, sino que existen resistencias y resignificaciones por parte de los sujetos que resultan en distintas formas de construcción de subjetividad en el marco de las iniciativas de la economía social y solidaria.

Asimismo, es menester dar cuenta de las implicancias de las ideas de “dignidad” y “autonomía”, aparejadas a la noción de “solidaridad tecnológica”, en relación a la constitución de un *deber ser* en el trabajo específico en tanto una de las dimensiones fundamentales de una ética del autogobierno.

“Solidaridad tecnológica”: coexistencia contradictoria entre universalismo del derecho y cuidado de sí

La idea de “solidaridad tecnológica”⁵ contiene un núcleo problemático, según funcionarios del INTI, cómo producir y distribuir al mismo tiempo. El documento plantea, en primer lugar, que aquellos que sólo son consumidores sean protagonistas, lo cual significa que los hoy excluidos deben ser integrados a la producción. La única forma de *dignificar* el tejido social es que los ciudadanos produzcan al menos lo que consumen. Según el documento, adquiere, así,

⁵ Documento “La solidaridad tecnológica, etapa superior de la justicia social” en <http://www.inti.gov.ar>

especial relevancia el trabajo como elemento de integración y la creación de igualdad de oportunidades. En segundo lugar, debe haber un aporte externo del “saber cómo”. Una unidad productiva es un sistema que tiene que ser gestionado utilizando de la mejor manera la inteligencia de todos los participantes, midiendo un conjunto de parámetros que sirvan de referencia de la calidad de la gestión y contando con capacidad para operar sobre ellos en un proceso de mejora continua.⁶ En tercer lugar, es necesario un Estado fuerte que limite los espacios para la iniciativa privada y forme parte de las cadenas de valor.

Según el documento, se alude al término “solidaridad” porque, a pesar de incentivar el fortalecimiento del mercado de “conocimiento”, supone que el resultado del intercambio es diferente a la compra venta de cualquier otro tipo de bienes. Transferir conocimiento productivo es habilitar al receptor a una vida más *autónoma*. De este modo, la “solidaridad tecnológica” se convierte en un componente de una estrategia de liberación respecto del monopolio del saber que ejercen las grandes corporaciones.

Ahora bien, las unidades productivas que constituyen la plataforma para prácticas ancladas en dicha noción se enmarcan en la economía social. Por tal motivo, resulta interesante considerar lo que menciona a propósito de estos emprendimientos el Banco Mundial:

Se trata de generar emprendimientos productivos de pequeña escala orientados al autoconsumo o a la comercialización en circuitos locales o eventualmente más amplios. Estos emprendimientos permitirían alcanzar tres objetivos: regenerar lazos sociales por la vía de la asociación para producir y vender; recuperar la “cultura del trabajo” por la vía de los incentivos para sostener y expandir los emprendimientos; y proveer a los beneficiarios de un medio de vida. Los micro-emprendimientos son de naturaleza solidaria porque requieren la cooperación de los beneficiarios para crearse y sostenerse, proporcionan a todos los involucrados un ingreso generado por su propio esfuerzo, y les permiten apreciar los frutos del trabajo colectivo, lo cual redundaría en la valoración positiva tanto del trabajo como de la asociatividad (Bonvecchi y Smulovitz, 2006: 16).

⁶ Nótese que estos planteos pueden vincularse con la idea de que los sujetos deben transformarse en “competidores” y, en ese sentido, integrarse en tanto “empresarios de sí mismos” al juego de desigualdades que implica el mercado.

No es casual que el “núcleo problemático” de la “solidaridad tecnológica” de “producir y distribuir” a partir del trabajo como eje integrador sea, asimismo, una preocupación para el Banco Mundial, uno de los principales promotores de las políticas de desarrollo para América Latina. Pero esta cuestión implica además la necesidad de inducir a los sujetos a ser empresarios de sí mismos con base a los principios de lo que Murillo (2010) establece como “arte de gobierno neoliberal”:

La competencia, el centramiento en el cuidado de sí, la interpelación al deseo y la desigualdad como condición natural, en suma, son entonces algunos de los principios fundamentales del arte de gobierno neoliberal que reconfiguran la cuestión social (Murillo, 2010: 16).

Sin embargo, es en este punto dónde se abre una pregunta, a saber: ¿Cómo se explica la coexistencia contradictoria de una “natural desigualdad entre los seres humanos” (arte de gobierno neoliberal) y una “natural igualdad entre los seres humanos” (las premisas de la idea de “solidaridad tecnológica” –*dignidad de los seres humanos, igualdad de oportunidades, autonomía*- vinculada a la universalidad del derecho)?

Cadena de valor textil: el trabajo como “capital”

Antes de intentar responder nuestra pregunta, resulta importante detenernos en el modo en que los funcionarios del INTI conciben a la cadena de valor textil, lo cual nos permitirá comprender algunas cuestiones con mayor detalle:

Pero hay unas cuestiones que estaban, que no me convencían. El concepto de la lucha de clases, pero sí había una cosa que me convencía mucho que era el concepto de la plusvalía. Ahí... ahí, digo esto, aquí hay algo que está bien, no sé entender dónde está bien [refiriéndose al concepto de plusvalía], pero está bien. *La lucha de clases, no me parecía que la cuestión del disenso en la lucha de clases fuera tan así como lo planteaba. (...) Tan tajante así y que además no exista otra forma de promoción que no sea el conflicto, siempre el tema de la suma cero, pareciera.* Cuando me volví al capitalismo, digo, aquí hay cierta lógica que tiene el capitalismo que no está mal, hay cosas que están bien, el tema de la inversión, de la renta... Digo, bueno, ojo, a

partir del capitalismo es otra corriente ideológica, cuando vos vas a ver el “Origen y riqueza de las naciones”. Smith, pucha, si lo lees sin prejuicios hay muchas cosas terriblemente interesantes que está diciendo. *Acá hay un problema de visión neoliberalista, no del neoliberalismo*, acá hay un problema de la visión neoliberalista y hay un problema del concepto de capital. (...) La economía dice que los factores de la producción son tres, dice que son el capital y cuando habla del capital dice que es el capital financiero, del dinero de la mesa emitida, por su significado, las tierras y el trabajo. Entonces empecé a pensar en el *trabajo como capital o el tiempo humano como capital*, entonces digo, vamos a tomar el trabajo como si fuese una energía no renovable. *A ver, mi vida, mi vida, yo individuo, no yo masa colectiva, yo individuo tengo una expectativa de vida de tanto, cada minuto mal utilizado es una pérdida, es una energía gastada que no puedo volver a recuperar la hora mal usada*. Cuando yo esa hora de trabajo la utilizo para dormir, de alguna manera la estoy reponiendo, cuando la uso para divertirme, bueno, la estoy utilizando para el esparcimiento, también estoy... *Cuando la utilizo para trabajar esa hora me tienen que dar una renta y yo tengo que evaluar cómo es la renta de la inversión del capital trabajo. (...) yo tengo que saber cuál es la renta del capital trabajo y qué renta hubo en cada etapa de la generación de valor, la plusvalía. (...) Y después me di cuenta que me salía a distribuir la renta global producida, la plusvalía la podía redistribuir de otra manera. De una forma racional y fácil de ver* (Testimonio funcionario INTI, creador de la cadena productiva textil, 2009, el énfasis es nuestro).

Por supuesto, en el marco de este tipo de emprendimientos, lucha de clases y conflicto, resultan irritantes al ponerlos bajo el prisma de la cohesión y la armonía social que tanto pregonan. Dentro de esta lógica del trabajo como capital, éste no se compra, no se vende, se *invierte* y de esa inversión se obtiene una renta. Dicha renta dependerá del esfuerzo individual y de la conducta maximizadora del individuo (Becker, 1987). En el testimonio aparecen elementos tanto de la teoría objetiva del valor (economía política clásica) como de la teoría subjetiva del valor (marginalismo). Podemos observar que el funcionario se encuentra fuertemente influenciado por los teóricos del neoliberalismo en su concepción de la cadena de valor.

Para la economía política clásica, el trabajo es aquel que determina el valor de la mercancía. En este sentido, la utilidad no es medida ni fuente del valor de cambio. El valor se constituye como una magnitud de carácter relativo, es decir, se trata de

la cantidad de otra mercancía que puede obtener por medio del cambio y refleja la relación entre cantidades de trabajo que se emplearon en su fabricación. La mercancía, entonces, tendrá muchos valores que dependerán de la mercancía que elija para el cambio. Encontramos, así, que valor y valor de cambio son idénticos.

Así, trabajo es igual a valor, en cambio, para Marx (1999) el valor está dado por el *trabajo abstracto*, por ende, el valor de toda mercancía se determina por la cantidad de trabajo materializado en su valor de uso, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Para Marx (1999), el valor de uso remite al “cuerpo” de la mercancía (materialidad específica) y el valor de cambio expresa algo más que está más allá del contenido. Las mercancías se igualan como trabajo abstracto indistinto, no por su valor de uso. Esto es el *valor*. El valor se expresa en la relación de valor (cuando se relacionan dos cosas) no se puede expresar a sí mismo sino en otra cosa. Así, el valor relativo de una mercancía se expresa en el valor de uso de una mercancía equivalente, no en las cantidades de trabajo distintas que contienen una y la otra, tal como sostienen Ricardo (1993) y Smith (1958), pues en la relación de cambio las mercancías se igualan a partir del trabajo abstracto contenido en ellas. La utilidad es un atributo de la mercancía. El valor de uso posee ciertas propiedades, por ende, la mercancía es un valor de uso. Contrariamente, para Ricardo (1993), el valor de uso está dado por la utilidad (es algo extrínseco a la cosa). El valor de una mercancía parece que fuese algo relativo, pero su valor es siempre el mismo, ya sea que se exprese en seda, en oro o en cualquier otra mercancía, por lo cual este valor es siempre algo distinto e independiente de esas diversas proporciones en que se cambia por otras mercancías. Los valores relativos de las mercancías se determinan por las cantidades de trabajo invertidas, plasmadas en ellas.

Sin embargo, el hecho de, por un lado, igualar trabajo y capital y, por el otro, reemplazar el concepto de salario por el de renta, nos introduce en la teoría subjetiva del valor.⁷ Esta última, se complementa con la teoría de la acción

⁷ Murillo (2010) sostiene que la gubernamentalidad neoliberal se fundamenta en la teoría subjetiva del valor de Menger, la teoría de la acción humana de Von Mises y la teoría del capital humano de Gary Becker.

humana y la teoría del capital humano. La primera, supone que toda acción humana implica siempre preferir y renunciar ya que refiere a la elección de medios para alcanzar ciertos fines. Se fundamenta en determinadas constantes invariables y, por ende, ahistóricas, de toda acción humana, a saber, el deseo de pasar de un estado o situación displacentero a otro más placentero, la libertad individual de hacerlo, el preferir ciertos medios y el renunciar a otros para lograrlo. Por su parte, la teoría del capital humano refiere a:

...aspectos ligados a *aquello que las personas hacen para invertir en sí mismas*. Estas inversiones posibilitarían que los individuos tengan mejores capacidades para elegir y por ende ampliarían su libertad. Las capacidades así obtenidas son *capital* en el sentido de que no es posible separar a una persona de sus habilidades, salud o valores. Educación y entrenamiento son las más importantes inversiones en capital humano, ellos generan un crecimiento en los ingresos.(...) Las inversiones en capital humano responden a una lógica de costo-beneficio extendida a la propia vida que implica que cada uno debe efectuar los cálculos racionales, preferir y renunciar en función de los propios objetivos. En el concepto de capital humano está implicada además la idea de que los incentivos no son sólo de carácter monetario sino también culturales (Murillo, 2010: 8).

En la economía social, se construye idea de que cada trabajador pueda ser, al mismo tiempo, un empresario, paradójicamente, manteniendo elementos propios de una economía del don a través de la entrega de tiempo de trabajo, el don de sí y la relación constante de deuda.

Al indagar acerca del funcionamiento de la cadena productiva textil, encontramos que el punto de convergencia de todos sus eslabones productivos es el “Banco de Insumos Estratégicos o Banco de Financiamiento Estratégico”. El productor primario ingresa la lana al Banco, el cual le adelanta, a cuenta de venta, el pago en dinero. Luego, las hilanderas/os retiran la lana en calidad de préstamo, cancelando “virtualmente” la deuda anterior (productor primario). Cada eslabón de la cadena productiva va asumiendo la deuda hasta llegar al último eslabón de comercialización del producto final, donde el Banco recupera la inversión y la relación de deuda vuelve a reproducirse. *Eficiencia y productividad* resultan

fundamentales para lograr la rapidez de los movimientos dentro del Banco y, puesto que no existe el cobro de intereses, se evita la “oxidación de fondos”.

El tiempo que existe entre la entrega de materias primas e instrumentos de trabajo y la devolución en productos manufacturados mantiene una deuda constante. El dinero sólo aparece al final del ciclo de la cadena productiva donde la deuda es saldada y, al mismo tiempo, es nuevamente reproducida. Esto nos permite establecer cierta similitud con una economía del don. La obligación instaurada por la deuda implica, en definitiva, el compromiso de entregar tiempo de trabajo.

Si bien, según Mauss (1979) la economía del don implica una triple obligación de *dar*, *recibir* y *devolver*, acordamos con Godelier (1996) en que dichas acciones expresan la producción y reproducción de determinadas relaciones sociales.⁸ Uno de los aspectos que caracterizan al don es que se trata de una forma de intercambio pero con un elemento adicional que es el tiempo entre recibir y devolver. Hablamos de un intercambio pues cuando alguien dona, presupone que recibirá algo a cambio ya sea ésta una devolución material o simbólica.

Sumado a esto, la existencia de obligación y deuda genera también distintas relaciones de poder que se constituyen como soporte del vínculo social que los une. El carácter ambivalente del don se presenta en el modo en que el trabajo de los integrantes de la cadena productiva es considerado.

Sin embargo, la creciente creencia en los valores democráticos, la solidaridad, el no-egoísmo, en el contexto de la economía social y solidaria, parece permitir a los sujetos acomodarse socialmente, mas la contradicción y conflicto emergen indefectiblemente, no sin implicancias en la construcción de subjetividades. Pese a las distintas percepciones y representaciones sobre esto último, sigue siendo, en general, la autoridad del mercado la que los ordena, en tanto autoridad naturalizada del devenir humano. Precisamente, la lógica del mercado es una

⁸ Es preciso tener en cuenta el debate generado a partir de la obra de Marcel Mauss (1979). Siendo la pregunta central por qué existe la obligación de devolver en la lógica del don, Lévi-Strauss (1979) le critica su explicación basada en las explicaciones nativas que remiten a la existencia del *hau* en la cosa donada, lo cual explica para Mauss, en definitiva, el re-donar. Conuerdo con la crítica realizada por Godelier (1996) dónde el énfasis está puesto en que el re-donar permite producir y reproducir las relaciones sociales, es la sociedad en su totalidad la que se re-crea.

lógica de competencia y desigualdad. En ese sentido, las organizaciones de la economía social llevan en su seno, inevitablemente, la contradicción solidaridad-egoísmo, igualdad-desigualdad.

Luego, podemos pensar que la contradicción que sosteníamos en el apartado anterior a partir del concepto de “solidaridad tecnológica”, adquiere un nuevo matiz en vista de esto último. En una primera instancia, podemos plantear que dicha contradicción, en el caso estudiado, se torna visible en la relación paradójica que se entabla entre los “valores e ideales”⁹ de las racionalidades alternativas que emergen en la economía social y las prácticas que conllevan las relaciones sociales de producción específicas de los procesos de trabajo en la cadena de valor textil en relación al mercado. Respecto de esto último, indefectiblemente convergen elementos de una racionalidad empresarial en relación al arte de gobierno neoliberal. Consideremos también el siguiente testimonio:

Esto tiene que ser un proceso fuertemente reconstructor de una ética y una moral, fuerte. Por otro lado yo postulaba que, como hipótesis de trabajo, que un sistema, moral y éticamente, más fuerte disminuye sus costos efectivos, en términos económicos (Testimonio funcionario INTI, 2009).

A partir de esta cita encontramos, en segunda instancia, que las tensiones entre los diferentes elementos de estas distintas racionalidades logran ficcionarse a partir de las formas de interpelación ética hacia los sujetos en el marco del emprendimiento, de manera tal que el objetivo será lograr una colonización de los afectos en función del rendimiento económico, productividad y eficiencia en los procesos de trabajo. En este sentido, la dimensión ética se conjuga con la dimensión económica, puesto que aquello que podemos entrever como la consolidación de una ética del autogobierno en tanto estrategia de gobierno, apunta al aumento de las formas de autoexplotación, dominación y depreciación de la fuerza de trabajo, como así también, a garantizar la continuidad del mercado dada la permanencia de los sujetos en términos de consumidores y productores.

⁹ La “Declaración de Valores” del emprendimiento expone lo siguiente: cumplimiento de la palabra empeñada, bien común, solidaridad, compromiso y responsabilidad con nuestros compañeros y nuestra tarea, justa distribución de la renta, trabajo digno, excelencia en la calidad de nuestros productos y procesos.

Ambas instancias requieren de una mayor profundización pues la contradicción que surge con la idea de “solidaridad tecnológica” nos conduce a avanzar sobre la relación entre las dimensiones ética, política y económica en las formas de construcción de poder. En este sentido, consideramos que el análisis de los conceptos de “dignidad” y “autonomía” nos permitirá dilucidar algunas cuestiones más al respecto. En consideración de esto último, pensamos que resulta pertinente tener en cuenta algunos postulados de la Ilustración y autores como Kant y Rousseau, en los cuales podemos hallar ciertos elementos que servirán a nuestro análisis.

Los laberintos de la ética y la política: una puerta hacia la colonización de los afectos. La Ilustración y la búsqueda de plenitud de sentido. Resignificaciones de un ideal

La corriente de pensamiento del siglo XVIII conocida como Ilustración, representada por diversos pensadores, con matices y diferencias; proclamaba dos valores fundamentales, a saber, la felicidad y la libertad. Felicidad no como anhelo supraterrrenal sino alcanzable en la vida terrenal en tanto una meta, un deber. Pero dicha felicidad para que sea auténtica debe basarse en la propiedad privada, la libertad y la igualdad. Complementariamente, para ser feliz es necesario ser libre, así, en este siglo, la libertad se torna jurídicamente un derecho universal. De modo contradictorio, se planteaba la libertad para toda la Humanidad sin distinciones, mas la realidad político-económica del colonialismo, justificaba la opresión con los argumentos sobre la supuesta ignorancia, brutalidad e ineptitud de los pueblos “primitivos”. El antiesclavismo de la Ilustración despierta mayor interés en el siglo XIX con la Revolución Industrial y la necesidad del capitalismo de contar con una fuerza de trabajo “libre”.

Se trata, asimismo, de una ideología y una idea de cultura elaborada por la burguesía europea en su lucha con el absolutismo y la nobleza. También puede ser definida como la culminación del racionalismo renacentista. Por consiguiente, remite a la postura crítica que adopta la burguesía frente al orden establecido.

Tanto Newton como Descartes, por nombrar sólo algunos pensadores, consideraban que la naturaleza es una especie de máquina perfecta que lo hace todo bien; hay motivos, por tanto, para sentirse optimista. Por otro lado, se considera que la historia supone la evolución progresiva de la humanidad, es decir, que el hombre con el transcurso de los siglos se va perfeccionando continuamente; así llegará el momento en que se logrará construir la sociedad perfecta, una especie de paraíso en la tierra. De este modo, la búsqueda de una plenitud de sentido resulta central en la Ilustración.

Dicha búsqueda de plenitud de sentido apunta a construir el futuro en base a una necesidad y esta necesidad es puesta en el pasado. Una vez que se ha perdido, podemos volver a construir. De este modo, existe una idea de redención a partir de la actualización de dicho pasado. Precisamente, la caída del mito ilustrado de plenitud de sentido comienza frente a un problema político-social acuciante: la fragmentación del sujeto debido a la creciente división del trabajo y la especialización de la mano de la Revolución Industrial del siglo XIX.

Sin embargo, la llamada Ilustración no libera al hombre en su propio ser, sino que lo obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo (Foucault, 1991).¹⁰ El imperativo de usar la razón para descubrir una verdad profunda sobre nosotros mismos y nuestra cultura es una construcción histórica que ha ocultado su historia con el propósito de funcionar para nosotros como una meta.

Existe el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía. La gran promesa, al menos en parte, estaba centrada en el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos, unos en relación con otros. Las relaciones entre crecimiento de capacidades y crecimiento de la autonomía no son simples, pues se han gestado en ella relaciones de poder, ya sea en lo económico, lo político o lo sociocultural.

¹⁰ Ocuparse de sí mismo se ha convertido en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros, pero también de la capacidad de gobernarse a sí mismo (Foucault, 1991)

Podemos pensar esto último en relación a Hegel (2006) y su crítica a la Ilustración. La escisión entre lo que el sujeto es y lo que produce (mundo) es un constante no encontrarse a sí mismo, por lo tanto, la identificación con el objeto resulta incompleta. El sujeto es el modo en que el Espíritu se determina y muestra su propia actividad. En este sentido, el Espíritu construye históricamente intersubjetividad (el “nosotros”).

El sujeto permanece extrañado frente a lo que fue (relación negativa que implica oposición, negación, contradicción). El mundo moderno es un paulatino descubrimiento de la subjetividad del sujeto que, a la vez, se convierte en impotencia de asir algo fuera de sí mismo.

La cultura (Ilustración) significa ser responsables de nuestros propios talentos. Siendo la sustancialidad política aquello que da consistencia y permite la subsistencia propia del Estado, es decir, las leyes, las costumbres; no está dada, hay que apropiarse de ella. El individuo debe apropiarse a lo largo de su vida aquello que constituye la sustancialidad ética: lenguaje, costumbres, normas, leyes. La sustancialidad del sujeto significa un trabajo de apropiación que se vincula, como decíamos al principio, con el hecho de ser responsables de sus propios talentos. Esto último, podemos relacionarlo con la meta de liberación respecto del estado de tutela¹¹ que plantea Kant (2004).

Nos configuramos a nosotros mismos a medida que configuramos el objeto. De esta manera, extraemos del mundo que hemos hecho aquello necesario para nuestra existencia. No obstante, el extrañamiento en Hegel (2006) no es injusticia, no es hostil. El extrañamiento implica una exteriorización en términos activos (lo que es igual a mí) y un desgarramiento en términos pasivos (lo que es desigual a mí).

El sí mismo no se identifica ni con el poder del Estado (encarnado en el monarca) ni con la riqueza (encarnada en la burguesía) porque su lenguaje es el

¹¹ Kant (1784) presenta a la Ilustración también como una tarea y una obligación. El hombre no podrá salir del estado de tutela sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo. Cada uno aparece como responsable del proceso en conjunto. El estado de tutela refiere a un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón. La Ilustración está definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

desgarramiento (lenguaje de la cultura). Encontramos, pues, que el constante desgarramiento posee una dimensión trágica. El fondo común de lo trágico será la lucha contra un destino inexorable. Podría decirse que el eje central de dicha dimensión trágica es el restablecimiento doloroso del orden, y el alumbramiento traumático del deber.

El poder del Estado y la riqueza ha mostrado sus limitaciones. No agotan la actividad del sujeto, no constituyen la subjetividad del sujeto, por ende, dejan de ser determinaciones esenciales. Cuando el sujeto comienza a enjuiciar a ambos, se conforma el espíritu ilustrado signado por la pura intelección.

Todo es asimismo, considerado formalmente, *al exterior*, lo inverso de lo que es para *sí*; y, a su vez, lo que es para *sí*, no lo es en verdad, sino algo distinto de lo que quiere ser, el ser para *sí* es más bien la pérdida de *sí* mismo y el extrañamiento de *sí* más bien la autoconservación (Hegel, 2006: 307).

Entonces, ser para *sí* es exteriorización, mas pérdida de *sí* mismo que tiene la peculiaridad de ser, al mismo tiempo, autoconservación. En el mundo de la cultura, la actividad del sujeto es la lucha por la autoconservación. La dialéctica del poder del Estado y la riqueza limita al sujeto a esto último. En este sentido, Marx (1984) diría que el trabajo humano se convierte en medio para la existencia y no en una forma de autorrealización. La mayor calamidad del trabajo alienado es haber arrebatado a los hombres su esencia genérica, en el sentido de que se ven despojados de toda relación auténtica con sus semejantes y la vida se reduce a un juego de egoísmos al convertir a la sociedad en una yuxtaposición de átomos aislados. Tanto para el liberalismo clásico como también para Kant, estamos en el terreno del sujeto individual, pero en Hegel encontramos al sujeto como substancia, es decir, al hombre en un sentido genérico que se despliega en la historia y Marx nos conduce a pensar el modo en que esa esencia genérica es mistificada por la especificidad que adquiere el trabajo humano en las relaciones de producción capitalistas.

Si bien, Hegel (2006) pudo ver en el trabajo la esencia del ser humano, el ámbito en el que logra autoproducirse, sólo ve sus aspectos positivos. La objetivación es

una forma –positiva o negativa según los casos – de dominio humano del mundo, mientras que, en Marx (1984) la extrañación es una variedad especial que se realiza cuando se dan determinadas condiciones sociales (sistema capitalista). El trabajo vivo es lo absolutamente exterior al capital (la *totalidad*), sin embargo, el capital se las arregla para subsumir, incluir, incorporar trabajo de manera permanente, estable, como un momento de su propia esencia, como una determinación o *mediación* fundada en su propia realidad. El trabajo, como momento subsumido “presupone al capital”, pero esto acontece porque, previamente, el trabajo es el esencial “presupuesto del capital” (Dussel, 1991). La alienación del trabajo es lo mismo que no-ser o ser-para otro: ser su mediación. Por consiguiente, el trabajador en su hacer, no es; mientras que el capitalista en su no-hacer, es.

Actualmente, podríamos decir que, en el caso de la economía social, la búsqueda de una plenitud de sentido se centra en la necesidad de vincularse con el mercado, ya no como trabajadores asalariados (pasado perdido) sino como trabajadores “emprendedores” (“empresarios de sí mismos”) en tanto promesa de un trabajo emancipado de las cadenas del trabajo asalariado (futuro en construcción). Promesa anclada en una contradicción que la economía social y solidaria no logra sortear. Las relaciones entre saber (formas de racionalización de los procesos de trabajo), poder (formas de subordinación y dominación) y ética (autogobierno), se conjugan para crear sujetos útiles y utilizables por otros en el marco de las transformaciones de la dinámica de acumulación del capital.

“Dignidad” y “autonomía”: reconfiguraciones del mandato moral “ser digno de ser feliz”

En este punto es dónde la forma que adopta el trabajo en la economía social se vincula con el concepto de “dignidad”:

Vos te vas a dar cuenta, te das cuenta que lo ven así. Como gente... si existieran castas acá, sería la casta más baja. Y yo peleo contra eso, porque digo, nosotras que ya conocemos este tipo de trabajo y venimos

de otro trabajo, lo que tal vez, todas queremos hacer es como jerarquizar el trabajo, sacarlo de que lo tiene que hacer gente inculta o gente que no tiene otros recursos u otros medios, como para que lo pueda hacer cualquiera y dignificarlo. (...) Entonces vos te das cuenta que lo ven como un trabajo de gente que está por allá en lo último y no es así. Lo que yo creo que nosotras hacemos es jerarquizarlo y llevarlo como para que la gente, como para que esto no sea, o que esté tomado como que lo hace gente inculta, gente que no tiene recursos... No, lo hace gente que trabaja, gente culta, gente que ha tenido muy buenos trabajos, gente muy capaz para otro tipo de actividades también y que hoy, por una elección de vida, elige esto (Testimonio hilandera, 2010).

Exactamente, por eso te digo que yo creo que nosotras, más allá de que esto lo hagamos por un trabajo o porque necesitamos trabajar y demás, yo creo que estamos revalorizando lo que es el trabajo realmente y llevarlo a un nivel donde realmente este trabajo se tome a la par de cualquier secretaria ejecutiva y que se valore de la misma forma y que llegue a un nivel de pago de la misma forma porque nosotras mismas vamos subiendo el costo y se van analizando, los referentes van analizando cómo se debe cobrar cuánto vale nuestro trabajo, cuánto vale nuestra mano de obra. Es un trabajo arduo y va a tomar mucho tiempo... (Testimonio tejedora, 2010).

Los testimonios de las trabajadoras, obtenidos en observaciones y entrevistas, resaltan la *“dignidad del trabajo en casa”* por tratarse de un *“trabajo noble”* que, además, puede insertarse en el mercado, el cual permite la *“inclusión para personas sin alternativas de empleo”*.

Dado que la felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, la ley moral manda cómo debemos comportarnos, sólo para ser dignos de la felicidad (merecimiento de ser feliz), es decir, “haz aquello por lo cual te tornes digno de ser feliz” (Kant, 2009: 824). Es último, implica que siempre todo ser humano alberga la *esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad* (Kant, 2009: 825).

Felicidad y virtud constituyen una antinomia: la apetencia de felicidad no puede determinar a la máxima de la virtud, es decir, la felicidad no puede ser motivo de la virtud; la virtud no puede ser causa a priori de la felicidad. La felicidad debiera ser

consecuencia de la virtud en el sentido de que hace al hombre digno de ella y, por tanto, justifica la esperanza de obtenerla.

De este modo, encontramos en Kant (1999 y 1980) que la felicidad (poder, riqueza, salud, la completa satisfacción y el contento del propio estado) puede llevar a la arrogancia y el egoísmo (amor de sí mismo) si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio de toda la acción. Entonces, será la buena voluntad (una voluntad es buena no como medio sino que es buena en sí misma) la condición excluyente que nos hace dignos de ser felices. Cada cual debe procurar su felicidad, no por inclinación, sino por deber, sólo entonces tiene su conducta un valor moral. Para Kant (1999) los conceptos morales tienen un origen a priori en la razón y, es en la pureza de su origen, donde reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos. Así, el fundamento del juicio moral se constituye a partir del imperativo categórico: *obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*. Precisamente, la voluntad buena es la facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. La voluntad de todo ser racional aparece entonces como una voluntad universalmente legisladora (Kant, 1999). La idea de legislación universal no se funda en interés alguno y es incondicionada. El sujeto atado por su deber a las leyes, se encuentra sujeto a su propia legislación. Sucede de este modo debido a la idea de dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. Por consiguiente, la autonomía (respecto de otra voluntad y/o interés) es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana.

Dicha idea de voluntad legisladora se vincula con el concepto de voluntad general de Rousseau (1998) y el mismo concepto de dignidad deriva del principio de dignidad de este autor. Justamente, la conciencia moral no se trasluce en sentimiento particularista (el amor propio) sino en el universalista (el amor de sí), a partir de lo cual se produce un pasaje del yo individual al yo común y de la voluntad de todos a la voluntad general (Mondolfo, 1943). En este sentido, Kant

deriva la obligación, no de afuera, sino de la intimidad de la conciencia, no de una fuerza externa, sino de la autonomía (Mondolfo, 1943).

Ahora bien, si tenemos en cuenta las anteriores consideraciones en relación a nuestra pregunta inicial, surge una nueva pregunta: ¿Qué sucede cuando, al dar cuenta de la dimensión ética de la economía social, encontramos la firme intención de construir “máximas morales” con pretensión de universalidad que deben guiar las prácticas de los sujetos? O bien ¿Cómo y por qué se ficciona el carácter universal de la idea de dignidad en el marco de la economía social?

Para las hilanderas y tejedoras del emprendimiento, dignificar su trabajo implica, asimismo, alcanzar la felicidad. El “sistema ético” que atraviesa sus prácticas en relación su actividad productiva encierra una representación en términos de oposición respecto al sistema capitalista en tanto constructor de desigualdades y al mercado como obstáculo para generar posibilidades de “trabajo digno para todos” (mandato universal). Dicha oposición deviene en contradicción pues, si bien racionalidades alternativas coexisten con racionalidades dominantes, las primeras quedan subsumidas a las segundas. Así, la contradicción se torna en paradoja: al tiempo que se formula una apreciación negativa y en oposición a las lógicas del mercado, éste se convierte en fin último de integración socioeconómica (a través del trabajo digno) de los sujetos involucrados en la cadena de valor. De este modo, se establecen toda una serie de ficciones que permiten la consolidación de una ética de autogobierno, la cual se sostiene sobre la *colonización de la esperanza de ser digno de ser feliz*. Dominar aquello en lo cual creen los hombres, es dominar lo que sienten, sus afectos y pasiones. Surge la necesidad de subsumir por completo los sentimientos humanos (generosidad, ambición, amor, odio, compasión, etc.) a las “máximas” del mercado, mas sobre la base de relaciones paradójicas: egoísmo/generosidad, solidaridad/competencia, ambición/austeridad, entre otros; cuya coexistencia en términos contradictorios se plasma en la construcción de subjetividades, la cual se convierte, por lo tanto, en una estrategia gobierno sí mismo. Apelar a la autonomía constituye una forma de invisibilizar el hecho de que el pretendido universalismo del derecho (trabajo digno) coexiste con los principios fundamentales del arte de gobierno neoliberal

con el objetivo de constituir estrategias de gobierno ancladas en la contradicción que ello representa.

Las formas que adquiere el trabajo humano no pueden considerarse de otro modo más que dentro de las condiciones históricas en las cuales se desarrollan. Cuando Luckács (2004) plantea al trabajo como motor de la praxis social, considera que “la esencia ontológica del deber ser en el trabajo se dirige, sin duda, al sujeto que trabaja, y determina no sólo su comportamiento en el trabajo, sino también, su relación consigo mismo como sujeto del proceso de trabajo” (Luckács, 2004: 127)

El *deber ser* en el trabajo fomenta propiedades de los sujetos que serán decisivas en su praxis. Sin embargo, este *deber ser* influye también en los demás aspectos de la vida de los sujetos. En relación a esto último, volvamos a una cita de Kant:

este sistema de moralidad que se recompensa a sí misma es sólo una idea cuya realización se basa en la condición de que cada cual haga lo que debe, es decir, [se basa en la condición] de que todas las acciones de los seres racionales acontezcan como si procedieran de una voluntad suprema que abarcase en sí, o bajo sí, todo albedrío particular (Kant, 2009: 825)

Es clara la influencia de la filosofía estoica sobre este planteo. Si lo pensamos en términos de nuestro análisis, podemos decir que la virtud como capacidad de adecuarse a los dictados del *Logos* universal, parece ser reemplazada por la necesidad de adaptación de los mandatos de esa entidad metafísica universal: el mercado y las leyes económicas naturales que todo regulan en pos del “bien común” de la humanidad. Ese Otro del cual se espera reconocimiento, ya no sólo son los otros o la comunidad, sino el mercado.

La economía social y solidaria plantea lo que podríamos denominar un “arte de vida solidario.” Respecto de una ética centrada en el gobierno de sí mismo se construye, pues, un arte de vida específico. Se trata de una serie de elementos de diferentes racionalidades políticas, económicas, sociales, con reglas, más o menos explícitas, orientadas a la configuración de las pasiones y afectos a partir del principio hegemónico de coexistencia de praxis contradictorias. Paradójicamente, el control (y autocontrol) de las pasiones y afectos apunta a la supresión de toda contradicción para establecer relaciones armónicas que, si bien

promulgan el desarrollo de la potencialidad subjetiva y colectiva de los sujetos, conducen a formas de autogobierno que mutilan y circunscriben dicha potencialidad a los límites impuestos por el entramado de relaciones de poder en el que se despliegan. Precisamente, respecto a esto último, la solidaridad plantea la cuestión de la construcción de relaciones de poder basadas en la “potencia del amor”. Tanto para los estoicos antiguos como romanos, por naturaleza estamos inclinados a amar a los hombres y anteponemos la utilidad común a la nuestra (conveniencia social). En el estoicismo romano, encontramos que la solidaridad, que deriva de esta propensión natural a amar a todos los hombres, se fundamenta en el hecho de que la vida humana está hecha de asistencia mutua y concordia, y no con el temor, sino con el amor recíproco se armoniza en pacto y ayuda común (Mondolfo, 2003: 213). Solidaridad, invencibilidad del amor y agreguemos el imperativo de someterse a prueba¹² para lograr una relación armónica con sí mismo. Esta prueba implica transparencia, mostrarse sin ocultamientos, requiere una vigilancia ardua sobre el pensamiento y práctica. Es menester, entonces, vigilarse a sí mismo de manera no diferente que se vigila a un enemigo. Es en este punto sobre el cual se centra la interpelación ética en el marco de la economía social y solidaria donde se suma la vigilancia sobre los propios sentimientos. Luego, entra en juego el principio de obediencia y resignación. La desgracia es ocasión de virtud. Sólo concierne a los individuos representar bien cualquier persona que le haya sido destinada, puesto que no depende de ellos su elección, sino de otro (Mondolfo, 2003: 220). ¿Quién es ese Otro? Para los estoicos se trataba de una obediencia a la voluntad divina. ¿Quién es ese Otro en nuestro caso? Como hemos visto, será el mercado.

¹² El autoexamen privado está ligado a sistemas de poder de control externo: ciencias y pseudociencias, religión y doctrinas morales. Deseo cultural de conocer la verdad sobre sí mismo. Las autoconfesiones y las confesiones a otros han situado al individuo en una red de relaciones de poder que es capaz de extraer la verdad de estas confesiones. El poder no estrictamente violencia o pura coerción sino un juego entrecruzado de técnicas de disciplina y tecnologías del yo menos obvias. La clave de la tecnología del yo es la creencia en que se puede, con una ayuda experta, decir la verdad acerca de uno mismo. No sólo remite a la psiquiatría y medicina sino al derecho, educación y en el amor. Si la verdad es opuesta al poder, entonces se cree que su descubrimiento conduce seguramente por el camino de la liberación (Foucault, 2001).

En definitiva, nuestra pregunta acerca de la coexistencia contradictoria entre universalismo y cuidado de sí, queda ficcionada bajo el postulado de “trabajo digno para todos”. La ética de autogobierno en términos de *ser digno de ser feliz* nos permite pensar que la construcción de felicidad ya no debe estar asegurada por el Estado sino que los propios sujetos deben actuar de modo tal que sean merecedores de felicidad. Serán dignos de esto siempre y cuando produzcan y consuman, por lo tanto, el mercado ha reemplazado al Estado en tanto “proveedor” de felicidad. En este sentido, la “distribución” de felicidad dependerá de la conducta maximizadora de los sujetos y de las inversiones realicen en sí mismos para acrecentar su “capital”.

Referencias Bibliográficas:

Becker, Gary (1987), *Tratado Sobre La Familia*, Madrid, Alianza Universidad.

Bensusán, Graciela (2000), “El impacto de la reestructuración neoliberal: comparación de las estrategias sindicales en Argentina, Brasil, México, Canadá y Estados Unidos”, en: III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires.

Bonvecchi, A. y Smulovitz, C. (2006), *Atender necesidades, crear oportunidades o garantizar derechos. Visiones sobre la política social*, Serie de Documentos de Trabajo sobre Políticas Sociales N° 1, Banco Mundial.

Dussel, Enrique (1991), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.

Foucault, Michel (1991), “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Saber y Verdad*. Madrid, Ediciones de la Piqueta

_____, (2001), “El sujeto y el poder”, en: Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.

_____, (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.

Godelier, Maurice (1996), *El enigma del don*, España, Paidós.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006), *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE.

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

Kant, Immanuel (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*, Madrid, Espasa-Calpe.

_____, (2004), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Buenos Aires, Editorial Porrúa.

_____, (2009), "El canon de la razón pura", en: *Crítica a la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.

Lúckacs, Georgy (2004), *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

Marx, Karl (1984), *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, Altaya.

_____, (1999), *El Capital* (Sección I, Tomo I), México, FCE.

Mauss, Marcel (1979), "Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos" en: *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.

Mondolfo, Rodolfo (1943), *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Ediciones Imán.

_____, (2003), *El pensamiento antiguo* (Tomo II), Buenos Aires, Losada.

Murillo, Susana Isabel (2008), *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*, Buenos Aires, CLACSO.

_____, (2010), "La nueva cuestión social y el arte neoliberal de gobierno", Ponencia presentada en Jornadas Nacionales de Ciencia Política. Panel: "Democracia, cuestión social y políticas sociales", Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Ciencias Políticas, Rosario, 20 de octubre de 2010.

Ricardo, David (1993), *Principios de economía política y tributación*, México DF, FCE

Rousseau, Jean Jacques (1998), *El contrato social*, Buenos Aires, Losada.

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