

Salir de la economía

Alain CAILLÉ*

Resumen

Frente al paradigma utilitarista, en el que todo es cálculo de interés, hay que inventar otro modelo de la acción económica. Es un viaje a las raíces primitivas de toda sociabilidad humana, para volver a encontrar, no el intercambio, sino el "don" — arquetipo antiguo, pero también condición contemporánea de la supervivencia de la democracia.

Abstract

*(GOING BEYOND THE ECONOMY)
Facing the Utilitarian paradigm, in which everything is an utilities calculation, it is necessary to make up a different model of economic action. It is a journey to the original roots of the whole human sociability, to find once more not the exchange but the gift —old archetype, but also a contemporary condition for the survival of democracy.*

¿Es posible salir de la economía y aflojar la opresión de sus leyes reales o supuestas?, ¿se puede considerar posible dejar de resolverlo todo en términos exclusivamente económicos y así no entregar siempre el debate político sólo a los "expertos"?

Estas preguntas se hacen cada día más molestas y, sin embargo, son las más urgentes. En la era de la gestión de "stock cero", de "just in time", y de la interconexión planetaria durante las veinticuatro horas del día de todos los mercados reales y financieros, más que nunca "time is money". Unas

pocas horas, unos pocos minutos ganados o perdidos pueden representar ganancias o *déficits* monetarios considerables. No parece que ningún país pueda permitirse quedarse atrás en la carrera hacia el incremento de la producción mercantil. Unas pocas décimas o centésimas de tasa de crecimiento de menos representan, para algunos países, un número importante de hospitales, estadios, carreteras, escuelas, que no serán construidos. Por lo tanto, se está imponiendo la convicción, a escala planetaria, de que se tienen que suprimir o declarar ilegítimas todas las actividades que no

* Profesor de Sociología en la Universidad de Caen y director de la Revue du MAUS (Movimiento antiutilitarista en las ciencias sociales) que funda en 1981. Artículo publicado en la revista AUTREMENT y gentilmente autorizado para ser publicado en español por CUADERNOS DE TRABAJO SOCIAL.

sean productivas, todas las que no sean susceptibles de “generar” rápidamente la “aprovechabilidad” buscada universalmente.

El beneficio de la duda, para lo que no es inmediatamente rentable, sólo se otorga a lo que posiblemente contribuya a la eficacia económica a medio o largo plazo. Al fin y al cabo, la cultura, las películas, los libros, las pinturas pueden generar dinero, si se hace bien su promoción. Y se tiene que fomentar la ciencia, pues está llena de patentes en potencia. Sin embargo, nuestra época no se fía de la “alta cultura” o de la investigación fundamental, cuya contribución al crecimiento económico es, decididamente, demasiado incierta. A los que tendrían la tentación de sospechar que la necesidad económica se autoengendra y autoalimenta, que el crecimiento económico aparece tanto más necesario cuanto que su misión es paliar la destrucción de numerosos recursos no económicos que acarrea —entre ellos, los que no tenían precio hasta hace poco, porque no se vendían— a todos aquéllos el ejemplo de los países socialistas les trae un contundente desmentido. Son los que, efectivamente, pretendieron salir de la economía, abolir el mercado y el espíritu mercantil. Si bien es cierto que olvidamos que esos países sólo quisieron ir más allá de la economía de mercado para intentar hacerse más productivos y eficaces que los países capitalistas. De cualquier forma, las cosas ahora están claras. Salir de la economía parece que no significa más que salirse de la civilización, renunciar a la humanidad,

caer en la miseria y en la barbarie. Frente a la reconocida evidencia de la necesidad económica, que de ahora en adelante es ley obligada, nadie se extraña ya de que se vaya debilitando el debate político en los países que han llegado a la edad de la razón. Y no hablemos de los debates religiosos o culturales, que ya no interesan a mucha gente.

Y sin embargo ...

La sumisión al “principio de realidad”, que desde hace poco la economía parece ser la única en representar, no comporta solamente ventajas. ¿Cuáles son las causas últimas de las amenazas que nos asaltan?, ¿un crecimiento demográfico muy superior al crecimiento económico?, ¿la incapacidad de la mayor parte de los Estados para acceder a la democracia y transformarse en Estado de derecho?, ¿los efectos perversos inherentes al mismo crecimiento económico?. El caso es que algunas predicciones marxistas — el empobrecimiento relativo o absoluto, la polarización que hace que una miseria profunda se desarrolle junto a la concentración de riquezas cada vez más fabulosas en manos de grandes sociedades (o mafias)— que parecían aberrantes para los países desarrollados se hacen cada vez más plausibles a escala mundial.

Tan grave como la degradación de la situación material de países o continentes enteros es, quizás, su impacto moral y simbólico. Desde el momento en que ya no se reconoce la irreductible pluralidad de los valores

fundamentales y no subsiste más que un único criterio del valor humano, el de la eficacia instrumental, se hace difícil atribuir a los perdedores, cuyo número crece exponencialmente, una humanidad verdadera excepto con la boca pequeña y por educación diplomática.

La única arma que tienen los países pobres es de doble filo. Es la de su vitalidad demográfica, que hace caer la renta media, pero tiene la ventaja psicológica de oponerse a la esterilidad de los ricos y de suscitar en ellos una intensa culpabilidad. ¿No se convertirá ese recurso en verdadero recurso económico, cuando el exceso de cuerpos resultante de la explosión demográfica de los pobres permita a éstos, conforme a las leyes del mercado, transformarse en proveedores de órganos de sustitución— riñones, ojos, córneas, piel, etc... en beneficio de los ganadores planetarios?

Dejemos aquí esas bien conocidas descripciones. Que no se asuste nadie. No nos disponemos a sacar de nuestro sombrero un proyecto de reforma planetaria, una llamada a un crecimiento equilibrado y duradero, garantizado por nubes de expertos, o al respeto a la Tierra Madre patrocinado por las grandes industrias contaminadoras. Nuestro propósito es a la vez más modesto y más ambicioso. Se apoya en una única certeza: si se quiere aflojar la opresión que la necesidad económica ejerce en la existencia social concreta de los individuos, primero hay que reducir el peso de la "creencia económica" sobre los espíritus contemporáneos.

La escasez

Las dos grandes ideologías de la era moderna, el liberalismo y el marxismo, comparten un mismo presupuesto, una misma certidumbre: el primer hecho de la historia humana es el de la escasez de bienes materiales, cuyo resultado es la necesidad universal de trabajar para sobrevivir. Esta necesidad habría sido particularmente implacable en los principios de la historia humana, y no se suavizará más que lentamente gracias a los progresos de la ciencia y de la industria.

Ahora bien, nada es más falso que esta fábula fundadora de la representación que nuestras sociedades modernas se hacen de sí mismas. En ninguna de las sociedades de "cazadores-recolectores" que aún subsisten se dedica más de cuatro o cinco horas diarias a la supervivencia material. Además, no es un tiempo de trabajo propiamente dicho. Vemos que esta negación a someterse a la necesidad material es deliberada pues, por una parte, impediría dedicar más tiempo a la acumulación y, por otra parte, a menudo la porción más significativa de la producción así obtenida se destina a la exhibición, al derroche festivo, incluso a la dilapidación más que al consumo de subsistencia.

En una palabra, los salvajes pretendían ser antiutilitaristas, "contra la economía", lo mismo que eran "contra el Estado", según el etnólogo Pierre Clastres. No sólo se niegan conscientemente a perder la vida ganándosela, sino que además lo hacen de forma ostentosa, a cuál más generoso

o dilapidador, como si se quisieran convencerse a sí mismos de que son libres por no depender de ninguna necesidad económica. Este horror a la necesidad económica y al trabajo todavía se encuentra patente en las sociedades antiguas —en las que se es ciudadano en la medida en la que no se trabaja— y, más generalmente, en todas las sociedades premodernas en las que la pertenencia a la clase dominante se manifiesta precisamente por la posibilidad de librarse de la obligación de trabajar.

Hace falta recordar esos hechos para percatarse del trastorno histórico sin precedentes que representa el advenimiento de la modernidad occidental. Por primera vez en la historia el trabajo, siguiendo las huellas de la Reforma, llega a ser un valor como tal, signo de salvación y de elección divina. Hay que recordar que a finales de la Edad Media, la Iglesia aún imponía ciento treinta a ciento cuarenta días festivos o de descanso al año. Todo esto tiende, poco a poco, a desaparecer (en el siglo XIX), y se va "deslegitimando" y "estigmatizando" cada vez más profundamente a los vagos pobres, a los vagabundos, y también a los vagos ricos, a los curas, a los aristócratas, etc... en una palabra, a todos los improductivos. Así que hoy día, con lo que se ha denominado 'eutanasia de los rentistas', después de la primera guerra mundial, la pertenencia a la élite no presupone ya el ocio, sino al contrario, mucho más tiempo de trabajo, mucha más eficacia productiva que el promedio de la población.

Se puede uno congratular de esta evolución democrática. Pero no hay

que olvidar las lecciones de la historia. A lo largo de periodos muy extensos, el crecimiento de la producción económica no significa menos trabajo y por lo tanto menos necesidades económicas, sino más. Así lo escribía ya en el siglo XIX el economista y filósofo John Stuart Mill, "Nunca un invento técnico ha ahorrado un segundo de trabajo a la humanidad".

El mercado

La otra gran ficción en la que se apoya el concepto moderno de la necesidad económica es la de la eternidad del intercambio de tipo mercantil. En el origen, los hombres habrían practicado el trueque. Un bien por otro bien, un servicio por otro servicio. Luego, habrían inventado la moneda, que permite aplazar la contrapartida y universalizar el intercambio. El capitalismo no sería más que el resultado sofisticado de esta lógica universal del toma y daca. Ahora bien, tal como lo enseñó perfectamente el antropólogo francés Marcel Mauss en su "Ensayo sobre el don" (1924) —seguramente el libro más importante que hayan producido las ciencias sociales— los intercambios primitivos no se hacen como contratos, ni siquiera de forma larvada, sino como regalos.

Todo lo que circulaba en la sociedad arcaica lo hace, según Mauss, respondiendo a la triple obligación de dar, recibir y devolver. La forma primitiva de la relación entre los hombres no es pues el intercambio mercantil, sino el don. Es importante, sin embargo, no entender esto en su acepción

contemporánea, labrada por dos mil años de cristianismo y que ha llevado a una visión perfectamente idealizada, en la que no es posible hablar de don si éste no se realiza de una forma totalmente unilateral, sin nada a cambio, como algo gratuito y sin ningún fin. El don arcaico, en cambio, hace alarde de generosidad pero sin ignorar en absoluto el interés y está sometido al ritualismo de la obligación.

¿Qué diferencia hay entonces con el intercambio mercantil? Una diferencia capital. El toma y daca funciona a la espera de una correspondencia equivalente, inmediata o con fecha determinada. El don arcaico parece a veces estar muy cerca de esta lógica de la equivalencia. Por ejemplo, se da una mujer a cambio de otra mujer. El pago puede ser inmediato o bien aplazado por una generación, o incluso más si lo hacen efectivo otros clanes distintos de los que han recibido el don. Pero la regla prescribe generalmente que el pago sea más importante que el don inicial. E incluso en las formas más parecidas al trueque, este último es explícitamente condenado y despreciado. Tiene que quedar un margen de incertidumbre y desigualdad entre el don y su vuelta, el contradon, que hace que todos los protagonistas tengan una deuda inextinguible de todos hacia todos, deuda que la lógica del don arcaico requiere cada vez más amplia y compleja.

Así pues, mientras el intercambio mercantil se apoya en el ideal regulador de la equivalencia y de la abolición de la deuda, la triple obligación de dar, recibir y devolver apunta en cambio hacia la creación de cierta dosis de

no-equivalencia y endeudamiento. En la circulación de la deuda y la desigualdad alternada es donde se crea y se prolonga la relación social. Hay que añadir, y ello es importante, que el don arcaico no consiste en bienes utilitarios, alimentarios o similares. Éstos son compartidos y no intercambiados. Lo que circula en definitiva es la vida, este valor supremo del mundo arcaico, y sus símbolos, las mujeres como madres en potencia, el prestigio, el nombre, los bienes preciosos (la "moneda" primitiva). En resumen, la sociedad arcaica primitiva lo ignora casi todo del comercio, que no necesita para nada, ya que es económicamente autosuficiente.

Salir del utilitarismo

El lector de los párrafos anteriores casi con toda seguridad pensará que su autor es víctima del mito del buen salvaje, y que padece de un "Rousseauismo" impenitente.

Sin embargo, no pensamos que éste sea el caso. En efecto, la cuestión es ciertamente saber si hay que definir la modernidad a partir del concepto que se crea de sí misma, o si hay que intentar interpretarla en relación con un universo antropológico. Ya se habrá entendido que optamos por la segunda solución. Esta última no implica ningún desprecio de la modernidad, ninguna renuncia a ella. No se pretende aquí proponer disimuladamente alguna supuesta subversión del Estado de derecho o desaparición del mercado, sino comprender su naturaleza y su verdadera razón de ser.

De alguna manera, nuestra situación de herederos del pensamiento moderno no nos facilita la tarea. Hoy día no resulta ya muy original considerar que esto no es más que una dimensión del pensamiento de la sospecha, cuyo objetivo estaba en denunciar los pretextos falaces en los que se apoyaba el orden social tradicional. Al censurar la hipocresía que puede ser el origen de toda creencia religiosa, al quitar las máscaras que eran el atributo de las "poses" aristocráticas, se ha dedicado a hablar crudamente y a colocar la integralidad de la acción social en el lugar que ha parecido que era la única realidad, el de los intereses materiales o de los intereses del poder. Sin duda, esta desmitificación era en parte legítima, pero es necesario desmitificarla también a ella para darle el alcance adecuado.

Interpretar la acción humana con el solo lenguaje de los intereses económicos es suponer que sólo se organiza conforme a la lógica del mercado. Imaginarla en el lenguaje de los intereses del poder es limitarla a la única dimensión de lo político o de lo estatal, ese lugar en el que los intereses compiten para conseguir el monopolio de la legitimidad.

Pensar en los seres humanos como en unos calculadores racionales, es imaginárselos a todos salidos del molde del sujeto de la ciencia, como unos pequeños sabios todos iguales. Ahora bien, Estado, mercado, ciencia, son unas instituciones muy reales. Incluso son las instituciones clave del orden social moderno. Sin embargo, no encarnan en absoluto a toda la so-

cialidad. Más bien constituyen el espacio de lo que propondremos llamar una "*socialidad secundaria*", en la que las relaciones entre los seres humanos y sociales no son una relación entre personas, sino antes entre funciones, y en la que se encuentran subordinadas a una exigencia de impersonalidad, ya tome ésta forma de igualdad ante la ley dentro del Estado, ya tome la de la equivalencia en el mercado económico, o la de la objetividad científica. Pero *tras* esta socialidad secundaria, por encima y por debajo de ella, sobrevive, en la sociedad moderna igual que en cualquier sociedad, otra sociedad, la de la *socialidad primaria*, la de las relaciones entre persona y persona, y como tal, sometida a la exigencia de la personalización. Es en el registro de esta socialidad donde se desarrollan la alianza y el parentesco, la familia por tanto, la vecindad, la amistad, y buena parte de la vida asociativa.

El otro paradigma: dar-recibir-devolver

¿Cuándo se puso en marcha la visión "interesista" (o "utilitarista", o "economicista", no hagamos aquí distinción) del mundo, la que reduce todo a los intereses calculados de sus sujetos? ¿con el nacimiento de la economía política a finales del siglo XVIII?, ¿más tarde?, ¿más temprano, siguiendo las huellas de la Reforma?, ¿mucho antes, desde la Antigüedad, en el marco del cálculo socrático, luego epicúreo, de los placeres y las pe-

nas? Poco importa. Baste anotar que el dominio de la economía sobre la realidad social es inseparable del de la “axiomática del interés” sobre los espíritus. Ésta, que identificaremos con el utilitarismo, se organiza en “paradigma”, en un modelo sintético de inteligibilidad, es decir que quiere ser a la vez explicativa y normativa.

Pretende al mismo tiempo decir cómo es el mundo y cómo debería ser. La distinción que acabamos de introducir entre socialidad primaria y socialidad secundaria permite sugerir en qué medida es suficiente el paradigma “interesista” —porque todo lo juzga desde el punto de vista de la socialidad secundaria, y porque queda por integrar el punto de vista de la socialidad primaria— e imaginar el paso suplementario que conviene dar para disponer de otro paradigma a la vez antitético y complementario del anterior.

Este paso consiste en formular una hipótesis: la triple obligación de dar, recibir y devolver constituye a la vez la ley y la matriz de la socialidad primaria. Así se percibe que la exigencia primitiva del don sobrevive hoy día mucho más ampliamente de lo que lo habían reconocido Marcel Mauss y luego Claude Lévi-Strauss: dicho de otra manera, mucho más allá de los períodos de fiestas, por lo menos si es verdad que no puede existir ninguna relación entre personas más que fundamentada, de una forma u otra, en una relación de don y contra-don.

En cierto sentido, la generosidad obligada está en todas partes y no sólo dentro de la socialidad primaria. No

funcionarían ni un minuto las empresas si no consiguieran movilizar la adhesión de sus asalariados; sin ética del servicio público el Estado no es más que una cáscara vacía, y la ciencia no puede progresar más que si los investigadores experimentan más o menos el sentimiento de participar de una empresa común.

¡Que no se nos acuse ahora de tener un concepto demasiado idílico de la modernidad! La lucha de intereses es bien real en ella, incluso dentro de la socialidad primaria, y más aún si se considera que esta última no puede existir sin depender del mercado, el Estado o la ciencia. Volvamos pues a nuestra pregunta inicial: ¿Qué es lo que puede explicar la fuerza del mercado (y de la ciencia y del Estado)? La respuesta evidencia lo que no existe en la sociedad arcaica, completamente regida por la exigencia del don. Es que el don y la socialidad primaria constituyen un orden del ‘entre-sí’. La socialidad secundaria, por el contrario —el mercado, el Estado, la ciencia—, relaciona a unos extranjeros radicales, que tienen que aprender a convivir, en teoría y en la práctica, aunque no haya casi ninguna posibilidad de que lleguen a superar su diferencia y su rivalidad haciéndose parientes por una ley forzada de alianza.

La fuerza del mercado se explica por el contrato social —donde encontramos a Rousseau— que quita toda la arbitrariedad de las relaciones interpersonales al someterlas a una socialidad explícitamente secundaria o, si se quiere, secundarizada, es decir al reconocer la existencia de una sociali-

dad primaria que la asienta. Son las razones por las que, entre otras, podemos entender que hayan caído en el totalitarismo esas sociedades que pretendieron disolver el mercado o el Estado en el cuerpo social o, en otras palabras, reabsorber la socialidad secundaria en una socialidad primaria evanescente, intentando crear un pueblo o unas relaciones de parentesco. Pero, a la inversa, valoramos hasta qué punto podrían volverse inhumanas unas sociedades que sólo se desarrollasen en el registro de la impersonalidad mercantil o administrativa.

Aquí está, en el fondo, una primera conclusión normativa a nuestro nuevo paradigma en gestación. Un paradigma, ya se habrá entendido, que no niega la legitimidad del mercado y de la economía, ni pretende abolirlos, simplemente quiere ponerlos en su sitio exacto.

¿Es posible ir más allá y sacar de la observación del don esas conclusiones de moral y de política a las que aspiraba Marcel Mauss? Sí y no. Las morales que dominan nuestra época son utilitaristas. Postulan que es justo y moral lo que ayuda a la felicidad del mayor número de personas y, concretamente, dejan para el mercado la tarea de determinar lo que hace máxima la felicidad. Creen que si se hacen correctamente los contratos, nada podría prohibir, por ejemplo, la venta de un riñón o de un niño, ya que de esta transacción se beneficia tanto el comprador como el vendedor. Pero la exigencia de generosidad, solicitada por la lógica del don, permite en cambio imaginar que se pueda poner coto a la ex-

pansión indefinida de la economía (y, en el caso presente, a la comercialización del cuerpo humano). Esto, a favor del sí.

Sin embargo no basta, ni mucho menos, con blandir las palabras don o generosidad para tener la solución definitiva. Aunque sea sólo porque las formas de don son múltiples, y el don, por definición, casi no se puede definir. ¿Un don que se pueda definir bien aún es un don? El don que rige las relaciones interpersonales no es el mismo que el don caritativo que incita a dar a los extraños. Y este último, igual que el primero, no carece de ambigüedad. Cuando la ley Caillavet (1976) impone que, salvo voluntad contraria expresa, todos los franceses difuntos pueden ser considerados como donantes voluntarios de sus órganos, establece de hecho, so capa de don, un impuesto sobre los cuerpos y transforma al Estado en propietario eminente de éstos. No intentemos pues oponer al criterio ético del utilitarismo —la felicidad del mayor número posible— otro criterio único, y limitémonos a observar que si la condición para que reine la armonía dentro de la socialidad primaria es la *generosidad*, la del buen funcionamiento de la socialidad secundaria está en el respeto necesario al pluralismo.

Admitir ese pluralismo, y por lo tanto reconocer la pluralidad irreductible de los valores, no es otra cosa más que ser efectivamente demócrata. Por el grado de democracia pluralista al que acceden las sociedades modernas, se puede medir su estado de salud. Compuestas por relaciones

entre sujetos que son *a priori* indiferentes y extraños, sólo son tolerables en la medida en que éstos se toleran unos a otros, sin por ello llegar a ignorarse del todo. El mercado, el “dulce comercio” (según Montesquieu), incita a la tolerancia. Pero amenaza permanentemente con dislocar los motivos por los que los miembros de una sociedad tienen el sentimiento de pertenecer a un mismo conjunto, con disolver el pluralismo en la diferencia o en la hostilidad generalizada.

Subordinar la economía

La cuestión que se tiene que plantear no es tanto la de la salida de la economía cuanto la de su limitación. Como única modalidad concebible de intercambio entre extraños, mutuamente indiferentes, la economía de mercado es plenamente legítima. Pero sólo lo es si se subordina, por una parte, a la exigencia de la generosidad entre personas y, por otra parte, a la del respeto hacia el pluralismo entre ciudadanos. Su único sentido, su única razón de ser es ponerse al servicio de la generosidad y de la ciudadanía. Estamos muy lejos de ello.

Percibimos no obstante la dirección que podrían tomar las sociedades modernas si llegaran a desear de verdad abstraerse a la necesidad económica o limitar su influencia en la demás esferas de existencia. El arsenal clásico de los Estados que quieren controlar la economía de mercado, aparte de la manipulación de las tasas de interés, consiste en una serie de medidas de subvención de ciertas ac-

tividades, o de tasación de precios para los productos más importantes para el consumo popular ... o para el índice de precios. Modulados por consideraciones administrativas y políticas es poco frecuente que los precios de los bienes y de los servicios expresen su real valor de mercado. Y en efecto, si lo razonamos repetidamente, no vemos por qué el Estado tendría que abstenerse de financiar tal o cual actividad socialmente importante aunque no resulte rentable; por ejemplo, el armamento, la cultura o la agricultura.

Pero tantas medidas repetidas no constituyen una doctrina coherente, susceptible de universalización; es grande el riesgo, desde el momento en que se escoge la vía de las tasaciones y de las subvenciones, de acabar substituyendo una arbitrariedad administrativa a la arbitrariedad del mercado. Si realmente se desea aflojar la opresión de la economía, hay que hacerlo en nombre de principios generales, abstractos y universalistas. Si se quiere *reencajar* la economía en la sociedad y subordinarla a fines sociales, éticos y políticos, entonces hay que enunciar los fines incondicionales a los que se estima que estos medios económicos se tienen que subordinar.

Las consideraciones anteriores —en las que encontramos a Kant— nos indican los dos fines incondicionales a los que se podría subordinar la lógica instrumental de la economía. El primer fin incondicional es tratar a los seres humanos como fines y no como medios, o en otras palabras reconocer en ellos *a priori* e incondicionalmente humanidad y ciudadanía. La traduc-

ción económica de esta exigencia implica la creación de una *renta de ciudadanía*, que otorgaría a todos los que no disponen para vivir de una renta equivalente a la mitad del salario mínimo, por ejemplo, una asignación de un importe igual a la mitad de este salario. El actual R.M.I. (renta mínima de inserción) francés no es más que una primera aproximación, dudosa, hacia el objetivo a alcanzar. Otorgado bajo la condición para el beneficiario de comprometerse a buscar un trabajo o una “inserción”, condena a la hipocresía a los que el estado actual del mercado no lleva más que al fracaso. Revocable, los encierra en una lógica de supervivencia día a día y les prohíbe hacer planes de futuro. Incompatible con otras fuentes de ingreso (excepto por poco tiempo), les encierra en un círculo vicioso al disuadirles de buscar subsidios complementarios, ya que serían de inmediato substraídos parcialmente por el Estado. Por el contrario, una verdadera renta de ciudadanía, debe ser incondicional, permanente y compatible con otra. Al revés de lo que se podría creer, aunque se acompañara de medidas de incitación al trabajo a tiempo parcial —tal como sería deseable—, la creación de tal renta de ciudadanía sería soportable para las finanzas públicas. Su adaptación —a un nivel proporcional a la riqueza de cada país— se podría generalizar por el mundo, y empezar a ilustrar, a escala planetaria, el aumento del respeto al hombre por el hombre.

El segundo fin incondicional es la preservación de la democracia, es decir de las condiciones políticas de expresión de la pluralidad de los conceptos del mundo. La traducción económica de esta segunda exigencia de incondicionalidad es mucho menos evidente que la primera. Si ésta implica que nadie pueda caer por debajo de cierto nivel de recursos, la segunda es quizá que nadie pase de cierta cantidad máxima de recursos. El nivel máximo de renta se podría fijar muy alto. La promulgación de un tope no implica pues ninguna ideología igualitaria.

Lo importante es afirmar que *deben existir límites* a la acumulación de riqueza, que el exceso y la desmesura son en sí mismos tan asociales como la carencia o la miseria. ¿Cómo se pueden determinar los importes de las rentas mínimas y máximas?, ¿qué criterios hay que adoptar? No existe ninguna respuesta objetiva y unívoca a estas preguntas, ninguna respuesta inspirada por la sola necesidad económica. Las únicas respuestas plausibles son las que emergen de un debate democrático. Pero si nuestras democracias modernas llegaran a plantearse este tipo de preguntas significaría que, sin siquiera pretenderlo, habrían acabado con el reino de la economía.

Traducción:
JOELLE REDIER-DESPLATS