

### El gobierno de lo posible: economía social y solidaria, sujetos y poder

Presta, Susana Rita

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Presta, S. R. (2016). El gobierno de lo posible: economía social y solidaria, sujetos y poder. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(227), 325-348. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30031-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30031-9)

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

***El gobierno de lo posible***  
***Economía social y solidaria, sujetos y poder***  
***The Government of Possible***  
***Social and Solidary Economy, Subject and Power***

**Susana Presta\***

Recibido el 13 de mayo de 2014

Aceptado el 6 de enero de 2015

**RESUMEN**

Las transformaciones sufridas en los procesos socioeconómicos de las últimas décadas han acrecentado la emergencia de iniciativas enmarcadas en la economía social y solidaria que abren nuevos campos problemáticos respecto de las formas de naturalización presentes en la llamada “nueva cuestión social”: el énfasis puesto sobre los sentimientos y pasiones humanas y las transformaciones en las relaciones de poder. Nuestra hipótesis radica en la transformación de las formas de gobierno de la fuerza de trabajo que apunta al gobierno de la potencialidad de las relaciones sociales –que denominaremos como el gobierno de lo posible–. Lo “social” es constituido como ámbito de construcción de nuevos lazos locales en un medio regulado por la desigualdad y la competencia. Nuestro

**ABSTRACT**

The changes in the socio-economic processes in recent decades have increased various initiatives within the social and solidary economy that open up new problematic areas regarding to the naturalization forms present in the “new social issue”: the emphasis on feelings and human passions and changes in power relations. Our hypothesis lies in the transformation of the forms of workforce government pointing to the government of the potential of social relations, which we will call the government of possible. “Social” is constituted as an area to build new local relationships in an environment governed by inequality and competition. Our fieldwork in an initiative framed in the social economy, allow us to build some theoretical and philosophical critical reflections in relation to the changes in

\* Doctora en Antropología Social, especialista en filosofía política, Instituto de Investigación Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Investigadora CONICET. Sus líneas de investigación son: desarrollo local y economía social y solidaria, relaciones entre Estado, sociedad y mercado en el marco de la racionalidad del gobierno neoliberal. Entre sus últimas publicaciones destacan: “Crítica a las ideas de ‘dignidad’ y ‘autonomía’ en la Economía Social: ficciones del mandato de ser digno de ser feliz” (2011); “¿Desarrollo o concentración de la riqueza? El caso de la fruticultura en el Alto Valle de Río Negro. Una mirada desde la antropología económica”, en colaboración con Liliana Landaburu (2013) y “El trágico sentimiento de esperanza. Consideraciones acerca de la economía social y solidaria” (2013). Correo electrónico: spresta@hotmail.com

trabajo de campo, realizado en un emprendimiento enmarcado en la economía social y solidaria, nos permitió construir algunas reflexiones teórico-filosóficas críticas en relación con las transformaciones en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. En este sentido, analizamos algunos antecedentes de la idea de “deseo” desde la filosofía de Spinoza y las resignificaciones en la Teoría de la Acción Humana, de von Mises, en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal.

**Palabras clave:** economía social y solidaria; racionalidad de gobierno neoliberal; gobierno de lo posible; gobierno de la fuerza de trabajo; desigualdad.

the forms of workforce government. In this sense, we will analyze some background on the idea of “desire” from the philosophy of Spinoza, and resignifications in the Theory of Human Action, by von Mises, in the context of neoliberal rationality of government.

**Keywords:** social and solidary economy; neoliberal rationality of government; government of possible; workforce government; inequality.

## Introducción

Las sucesivas crisis económicas y sociales de las últimas décadas han dado cuenta de la existencia de lo que Coronil (2003) ha denominado “imperialismo global”, que implica un reordenamiento y una redefinición de las unidades geohistóricas básicas del imperialismo moderno en términos que expresan un creciente predominio del mercado global sobre los Estados nacionales. Desde el siglo XVI, estas unidades se han constituido mediante cambiantes relaciones entre Estados y mercados. Lo que distingue al imperialismo global es que, por primera vez, el mercado mundial ejerce un papel dominante sobre los Estados en su conjunto, condicionando sus funciones y determinando la formación de identidades colectivas dentro y fuera de sus fronteras (Coronil, 2003: 21). En este sentido, si en los imperialismos colonial y nacional el predominio de los Estados generó que la territorialidad se transformara en fundamento definitorio de unidades geopolíticas básicas, en el imperialismo global, el predominio del mercado mundial –mediado por instituciones estatales y transnacionales, incluyendo empresas económicas, organizaciones no gubernamentales y comunidades de expertos– genera que la territorialidad exprese más bien la cambiante estructura del mercado a escala mundial. Lejos de descartarlos, el imperialismo global se apoya en los Estados metropolitanos; la globalización

del mercado va unida no a la desaparición, sino a la redefinición del Estado y de sus relaciones con la economía.<sup>1</sup>

En muchos aspectos, esto último se ha constatado en la crisis del sistema financiero global de 2008, que profundizó el desempleo, la desigualdad social y la precariedad de la vida. No obstante, también ha dado lugar a renovados cuestionamientos en relación con las lógicas impuestas por el sistema capitalista. En este sentido, la economía social y solidaria adquiere una especial relevancia en tanto posibilidad de proyectos de vida alternativos, o bien, por ejemplo, el planteo de lazos solidarios como fundamento de una *economía de la vida*, en la cual el criterio básico son las necesidades y la reproducción de la vida (Hikelammert y Mora, 2009).

[La economía social y solidaria] Se trata de una corriente de pensamiento y acción que tiene muchas vertientes históricas y en general, pero no siempre, se ubica como parte de la crítica no funcional del contexto social y económico contemporáneo. La corriente a la que nos adscribimos conceptualiza el problema económico (...) como el de lograr un sistema de instituciones que orienten las prácticas de producción, distribución, circulación y consumo de modo que se asegure el sustento de todos, lo que equivale a la eliminación de la pobreza y sus causas (Coraggio, 2013: 3).

José Luis Coraggio sostiene que la economía social y solidaria no propone prescindir del mercado como mecanismo de coordinación del complejo sistema económico, pero trata de institucionalizar “una economía *con* mercado, no *de* mercado” (*Ibidem.*, 2013: 7). Esto último, resultaría en una mayor cohesión social y la institucionalización de otra racionalidad, no eliminando pero sí subordinando la racionalidad instrumental.

Tal como señala Marañón-Pimentel (2012: 45), “es necesario pensar a la economía solidaria considerando el poder como relación de dominación/explotación/conflicto, dentro de un espacio social mayor”. Se trata de la voz y la presencia de nuevas formas de vida basadas en la reciprocidad/solidaridad, el respeto a la naturaleza y el autogobierno, tal como se evidencia en los movimientos indígenas, especialmente, ecuatorianos y bolivianos (Marañón-Pimentel, 2012). Por consiguiente, la economía solidaria y las prácticas del “Buen Vivir” abren posibilidades que cuestionan las nociones hegemónicas del “desarrollo” que sostienen la unicidad, homogeneidad y unilinealidad evolutiva del mundo (Esteva, 2000: 70).

<sup>1</sup> Quijano (2000) plantea la constitución de un Bloque Imperial Mundial (integrado por los modernos Estados-nación del “centro” del sistema mundial, entidades intergubernamentales y privadas como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Club de París y el Banco Interamericano de Desarrollo, entre las principales) y la des-democratización y desnacionalización de los Estados dependientes y su conversión progresiva en agencias político-administrativas del capital financiero mundial y del bloque imperial mundial, lo cual expresa la reconcentración del control mundial de la autoridad pública y la reprivatización local de esta.

Sin embargo, no podemos desconocer que existen contradicciones que, muchas veces, erosionan el sentido emancipador de la economía social y solidaria, especialmente en aquellos emprendimientos con una fuerte vinculación con el mercado. Nuestro análisis se acerca, entonces, al siguiente planteo:

[...] el trabajo estable, heredero de la fase taylorista-fordista, está siendo sustituido por variados y diversificados modos de informalidad, de los que son ejemplo el trabajo atípico, los trabajos tercerizados, el “cooperativismo”, el “emprendedurismo”, el “trabajo voluntario”, etcétera. Esta *nueva morfología del trabajo* [...] ha ido ampliando el universo de *trabajo invisibilizado*, al tiempo que ha potenciado mecanismos generadores de *valor* (aunque bajo la *apariencia del no-valor*) haciendo uso de nuevos y viejos mecanismos de intensificación –cuando no de *autoexplotación* del trabajo– (Antunes, 2013: 251).

Las transformaciones en los procesos socioeconómicos de las últimas décadas y las sucesivas crisis han suscitado nuevos planteos en torno a la “cuestión social” (Murillo, 2006; Rose, 2007; Giavedoni, 2012). En el pasado, esta daba cuenta de una fractura entre el modelo contractualista del derecho tal como fue establecido a fines del siglo XVIII y la situación de desigualdad histórica concreta. Nace como una carencia que debe ser borrada y, para esto, las poblaciones y los individuos que las componen debían ser observados, estudiados, ordenados y conducidos por la persuasión más que por la violencia (Murillo, 2006). Entonces, la resolución de la cuestión social supuso la construcción de un tejido llamado “lo social”, contenedor y reparador de las diferencias. En esta articulación, fue central la construcción del lazo social basado en la estructuración de lazos morales. Esto pudo establecer relaciones de poder asumidas como lazos sociales “naturales” (Murillo, 2006).

Sin embargo, se produce un pasaje de la “vieja cuestión social” de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX que atendía a la situación de la clase obrera, a la “nueva cuestión social” de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI que refiere a la lucha contra la pobreza. En este sentido, los “trabajadores” se transforman en “pobres”, lo cual no es solo un dato estructural, sino que remite a la construcción discursiva de una problemática con implicaciones teóricas y políticas (Giavedoni, 2012).

La ontologización de la pobreza (Giavedoni, 2012: 44) supone un corrimiento de la contradicción entre capital y trabajo. Es en esta clave que resulta central analizar este viraje en torno a la “cuestión social” en relación con los procesos socioeconómicos y las racionalidades de las prácticas de gobierno.<sup>2</sup> Por consiguiente, consideramos que el análisis del

<sup>2</sup> Entendemos por “racionalidades de gobierno” aquellas estrategias de gobierno y construcción de las poblaciones según se van delineando a partir de prácticas discursivas y extradiscursivas –aunque sean pensadas conscientemente desde diversos dispositivos– que se van configurando en un relleno estratégico que, en los hechos, va más allá de las decisiones conscientes de los individuos (Foucault, 2006 y 2007).

dispositivo<sup>3</sup> de la llamada “economía social y solidaria”, resulta una dimensión relevante para comprender dicho viraje.

En virtud de lo anterior, el presente artículo se centra en nuestro trabajo de campo realizado en una cadena de valor textil artesanal<sup>4</sup> que se extiende a lo largo del Valle de Punilla, Córdoba, Argentina. Nuestro trabajo de campo, desarrollado desde el año 2009, se centró en entrevistas semiestructuradas, observaciones y recopilación, y análisis de documentos pertenecientes al emprendimiento. La cadena nació sustentada en los fundamentos de la economía social y solidaria, puesto que sus prácticas remiten a un sistema ético (colectivamente construido) que resalta el compromiso, el cuidado del medioambiente, el precio justo de los productos, la tolerancia, la horizontalidad y los lazos de solidaridad y reciprocidad.

En un alto porcentaje, la economía de la zona está ligada a la actividad turística de carácter estacional, modalidad que ha sufrido altibajos en los últimos años. El circuito económico asociado está compuesto, principalmente, por actividades comerciales y de servicios (96%), las cuales también presentan una importante disminución en el último tiempo. De modo que la población no cuenta con ingresos significativos que posibiliten mantener una economía estable durante el resto de la temporada baja. Sumado a esto, actualmente no existe en la localidad un sector industrial.

Desde el año 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 una 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 ciento veinte trabajadoras y trabajadores, a partir del desarrollo económico local.

Respecto a la caracterización del caso elegido, nos resta desarrollar la forma de organización de los procesos de trabajo. Según técnicos del INTI, al principio el objetivo 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

<sup>3</sup> Un *dispositivo* es un conjunto de elementos heterogéneos que comprenden discursos, instituciones, leyes, medidas administrativas, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, entre otros. Los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. Por consiguiente, el dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos heterogéneos. Asimismo, puede permitir justificar y ocultar una práctica o darle acceso a un campo nuevo de racionalidad (Foucault, 1984).

<sup>4</sup> Véanse: Presta (2009a) y Martínez (2011).

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, el proyecto se puso en práctica en una zona poco industrializada y con escasas oportunidades de empleo. Por tal razón, la prioridad fue “aliviar la pobreza”, reconstituyendo una actividad arraigada como la textil, con capacidad para que las mujeres (y hombres, en menor porcentaje) complementen los ingresos de sus hogares.

Nuestra hipótesis radica en la transformación de las formas de gobierno de la fuerza de trabajo que apunta al gobierno de la potencialidad de las relaciones sociales. Lo “social” es constituido como ámbito de construcción de nuevos lazos locales en un medio regulado por la desigualdad y la competencia (máxima explotación de las capacidades de los sujetos para configurar la construcción de las relaciones sociales y, por ende, generar nuevas formas de gobierno de la fuerza de trabajo). Cuando hablamos de gobierno de la fuerza de trabajo nos referimos al modo en que las transformaciones en los procesos de acumulación de capital dinamizan, de manera conflictiva, diversas formas de reencauzar y subordinar heterogéneas formas de trabajo bajo su control, al tiempo que se relaciona con (re)configuraciones de los procesos de subjetivación que construyen al sujeto/trabajador.

Una segunda hipótesis que se deriva de esto último, refiere a la relación entre las formas de regulación y autorregulación de los afectos en el caso estudiado y la construcción de una forma de gobierno de lo posible, anclada en el gobierno del poder/ser de los sujetos que participan del emprendimiento.

De lo anterior se desprenden dos objetivos específicos para nuestro análisis. En primer lugar, estableceremos algunas reflexiones teórico filosóficas en relación con los antecedentes de las ideas de “placer”, “dolor” y “deseo”, desde los aportes de la filosofía de Spinoza, las resignificaciones que realiza von Mises (Escuela austríaca) en su teoría de la acción humana, hasta acercarnos a una posible conceptualización del “deseo” orientada a nuestro estudio de la economía social y solidaria. Consideramos que entablar esta discusión nos permite ahondar en los postulados de la racionalidad de gobierno neoliberal y establecer relaciones que han sido disparadas, desde un primer momento, por nuestra experiencia de trabajo de campo. En cierta medida, la forma de subjetividad construida desde la economía social y solidaria entraría en conflicto con la reducción del *conatus* spinoziano a la mera conducta maximizadora que se desprende de la lectura de von Mises.

En segundo lugar, relacionaremos las consideraciones teórico filosóficas con nuestro trabajo de campo de manera tal que podamos complejizar y profundizar en las formas de construcción de subjetividad y las contradicciones que la atraviesan. Ambos objetivos nos permitirán argumentar en relación con las hipótesis planteadas. Nuestra decisión de comenzar por las reflexiones teórico filosóficas tiene como intención una presentación más ordenada de las relaciones entre la teoría y nuestra práctica antropológica.



## Consideraciones en torno a la teoría de la acción humana y la lectura de von Mises sobre Spinoza

Montag (2007) sostiene que Spinoza ha sido una influencia para diversos autores, entre ellos Mandeville y von Mises. La fuente de inspiración de autores como von Mises fue el desplazamiento que Spinoza propone desde la condena moralista de los afectos y pasiones al proyecto de comprenderlos como parte necesaria de la naturaleza, lo cual posibilitaba juzgarlos por sus efectos y no de acuerdo con prejuicios teológicos (Montag, 2007: 56). Esto último fue el puntapié inicial para una posterior sacralización del esfuerzo por perseverar en el ser: somos conducidos por la naturaleza y por nuestra naturaleza a elegir lo bueno antes que lo malo, a elegir lo útil antes que lo dañino (*Ibid.*, 2007: 56). Acordamos con el autor que no podemos reducir el *conatus* –la tendencia a perseverar en el ser– de Spinoza, al modelo del *homo economicus*. No se trata de una maximización de la relación medios/ fines o costo/beneficio, las alternativas no se basan en el cálculo racional individual sino que se trata de alternativas éticas.

En su libro *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], Spinoza (2004) sostiene que nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría y, al contrario, nos esforzamos en destruir lo que imaginamos conduce a la tristeza. De modo tal que lo “bueno” es lo que sabemos con certeza que nos es útil (Spinoza, 2004: 213).

Tanto el deseo como el apetito<sup>5</sup> están determinados a obrar sobre aquellas cosas que sirven para su conservación. De allí que esto implique un constante esfuerzo por perseverar en el ser. Por “esfuerzo” entiende el deseo, luego, el deseo refiere también a nosotros en cuanto entendemos, es decir, en cuanto obramos.

Según Spinoza, el deseo es la esencia del hombre, no la razón. La razón, además de definirse por las ideas es, asimismo, un conjunto de afectos (Deleuze, 2006). No obstante, la guía de la razón convierte la pasión en deseo y, por ende, el deseo es acción en potencia. Según la guía de la razón, entre dos bienes, escogeremos el mayor, y entre dos males, escogeremos el menor. Asimismo, apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien mayor futuro. En este sentido, los seres humanos siempre actúan con vistas a un fin, con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que solo anhelan saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo (Spinoza, 2004: 76). Sin embargo, no existe un fin prefijado y todas las causas finales son ficciones humanas. La sustancia infinita que es Dios –la Naturaleza– no existe para ningún fin ni tampoco obra con vistas a fin alguno; lo que suele llamarse “causa final” no es otra cosa que el apetito humano mismo.

<sup>5</sup> Por afecto entiende las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiende, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Por apetito entiende el fin por el cual hacemos algo. El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo (Spinoza 2004, 144).



Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa –lo que es en sí, es la sustancia infinita, o sea, Dios, todas las cosas son en Dios–. Los modos no pueden concebirse sin una sustancia; en este sentido, el hombre es un modo de ser de la sustancia infinita.

Resulta relevante, desde la perspectiva de Deleuze (2006) sobre Spinoza, que este se referirá siempre a la ética. La esencia nunca es la del ser humano. La esencia es una determinación singular. Cuando Spinoza habla de esencia, lo que le importa es la existencia y el existente, o sea todo lo que puede relacionarse con el ser en cuanto de la existencia, y no en cuanto la esencia (Deleuze, 2006: 47). Por consiguiente, Spinoza define al hombre por lo que *puede*, cuerpo y alma.<sup>6</sup> Un cuerpo debe ser definido por el conjunto de relaciones que lo componen, o sea, por su poder de ser afectado (Deleuze, 2006: 179), y esa capacidad varía según las culturas, según las sociedades, es decir, cabe notar la importancia de la dimensión histórica del análisis.

Según von Mises (1986), el ser humano es capaz de domeñar incluso aquellos impulsos que de modo más perentorio exigen atención. Puede vencer sus instintos, emociones y apetencias, racionalizando su conducta. Consideramos que se refiere a Spinoza cuando sostiene que hubo siempre gentes deseosas de llegar a desentrañar la causa primaria, la fuente y origen de cuanto existe, el impulso engendrador de los cambios que acontecen; la sustancia que todo lo crea y que es causa de sí misma. Pero, según von Mises, la ciencia, en cambio, nunca aspiró a tanto, consciente de la limitación de la mente humana<sup>7</sup> (von Mises, 1986: 43).

<sup>6</sup> La potencia no es lo que quiero. Por definición, es lo que tengo. Tengo tal o cual potencia y eso es lo que me sitúa en la escala cuantitativa de los seres. Hacer de la potencia objeto de la voluntad es un contrasentido, pues es justamente lo contrario: es según la potencia que quiero esto o aquello (Deleuze, 2006: 50).

<sup>7</sup> En los campos donde prevalece la complejidad esencial organizada no se puede esperar adquirir todo el conocimiento que permitirá el dominio de los acontecimientos. Von Mises, en la misma línea que Hayek (1981), considera que la capacidad intuitiva de nuestros sentidos para el reconocimiento de modelos es limitada. Debemos primero inventar el modelo para que podamos descubrir su presencia en el fenómeno. Es por tal motivo que su interés radica en la repetición de *modelos abstractos*. El entendimiento puede tan solo anticipar la forma de la experiencia posible y, al no poder ser objeto de experiencia, no puede nunca sobrepasar los límites de la sensibilidad en la cual solo los objetos nos son dados (Kant, 2010: 246). Las imágenes sensibles, en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías, se llaman *fenómenos* (mundo de los sentidos). Las cosas que son simplemente objetos del entendimiento y no obstante pueden ser dadas a una intuición, sin poder ser dadas a la intuición sensible, se llaman *noúmenos* (mundo del entendimiento). No significa el conocimiento determinado de una cosa cualquiera sino el pensamiento de algo en general, donde hago abstracción de toda forma de intuición sensible. Por consiguiente, refiere a la “cosa en sí”. Esto último, consideramos resulta central para dar cuenta del pensamiento de Hayek. Podemos pensar que su “explicación en principio” solo describe el carácter general de generalidades de un nivel superior, es decir, solo describe un modelo general cuyo detalle jamás podremos completar; implica el carácter incompleto de la experiencia y el único conocimiento posible es aquel que refiere a las cosas en general. Si consideremos el análisis de los procesos de mercado, eje central en la escuela austríaca, dada su infinitud, la experiencia sensible es incapaz de aprehender la totalidad de comportamientos y relaciones de los individuos, por lo cual el investigador solo elige y extrae ciertos hechos que, luego, se transforman en información –pero siempre de carácter parcial–. De allí la necesidad de modelos abstractos, concebidos con anterioridad a la experiencia, pero en vista de la experiencia, los cuales no se encierran en los límites de la experiencia puesto que refieren a un conocimiento del que todo conocimiento empírico es únicamente una parte. El entendimiento limita a la sensibilidad para que no pretenda aplicarse a cosas en sí, sino solo a los

La ponderación de la satisfacción personal solo es posible mediante individualizados juicios de valoración (*Ibid.*, 1986: 40). La praxeología no se interesa por los objetivos últimos de las acciones humanas, solo le interesan los medios. El término “felicidad” posee un uso formal en von Mises, porque no se puede saber, concretamente, qué habrá de hacer al individuo más feliz. En este punto, podríamos decir que se aleja del estoicismo, puesto que en dicha filosofía la virtud es causa de la felicidad. La virtud poco importa a von Mises, no interesa si los individuos son egoístas o altruistas, solo importa el uso racional de los medios a su disposición para llevar a cabo una determinada acción. Ahora bien, podríamos decir que le interesa la capacidad de afectación de un cuerpo (desde Spinoza), pero solo en términos de la capacidad de un cálculo individual de costo/beneficio basado en una valoración subjetiva de lo “bueno” y lo “malo”.

En von Mises, la acción constituye la esencia del ser humano; el medio de proteger su vida y de elevarse por encima del nivel de los animales y las plantas. El deseo de vivir, de salvaguardar la existencia y de sacar partido de toda oportunidad para vigorizar las propias fuerzas vitales constituye un rasgo característico de cualquier forma de ser viviente (*Ibid.*, 1986: 46). El fin de todo deseo será, en definitiva, mejorar las condiciones

---

fenómenos. Concibe a un objeto en sí pero solo como un objeto trascendental que es causa del fenómeno y, por ende, no es en sí mismo el fenómeno (Kant, 2010). Podríamos llamar a este objeto noúmeno pero solo para indicar el límite de nuestro conocimiento sensible. Consideremos, a modo de ejemplo, que para Hayek (1982), el orden del mercado no descansa en propósitos comunes sino en la reciprocidad, es decir, en la reconciliación de propósitos diferentes para el beneficio mutuo de los participantes. Esto requiere de una “conducta justa”, más allá del propósito de las relaciones con otros hombres con distintos fines concretos o distintos valores. Las *reglas abstractas* de conducta justa deben exigir a los ciudadanos que contribuyan con arreglo a principios uniformes (Hayek, 1982: 185). Se trata, por ende, de la configuración de los comportamientos en relación con determinados *principios uniformes*, y que hacen a las reglas de conducta justa y no implican lo que positivamente deben hacer los sujetos, sino que indican lo que no deben hacer (Hayek, 1982: 188). Su carácter negativo radica en la prohibición de toda intromisión en el dominio protegido de otros individuos (propiedad privada). Se trata, entonces, de reglas “formales” independientes del propósito, motivo por el cual Hayek (1982) sostiene que dichas reglas abstractas de conducta son las únicas que pueden pasar la prueba del “imperativo categórico” kantiano, y prueba que consiste en la compatibilidad o no contradictoriedad de todo el sistema de reglas, no en sentido lógico, sino en que el sistema de acciones que las reglas permiten no conduzca al conflicto (Hayek, 1982: 189). Estas reglas abstractas se transforman, así, en un mandato necesario y universal. Precisamente, según Kant (1964), como seres racionales pertenecemos al mundo del entendimiento bajo leyes, independientes de la naturaleza, que no se fundan empíricamente sino en la razón. La independencia de las causas determinantes del mundo sensible (leyes naturales) es libertad, unida al concepto de autonomía y este al principio general de moralidad. Para Kant no cabe un conocimiento de la realidad nouménica (que no puede ser contada entre las posibilidades pero no debe por ello ser dada como imposible), pero es posible acceder a dicha realidad mediante la experiencia moral. En tanto que seres sujetos al mundo sensible y, por lo tanto no libres, tenemos que pensarnos también como libres si queremos aceptar la posibilidad de una conducta sometida a imperativos categóricos. De este modo, podríamos pensar que el “mercado” es concebido en términos de una “cosa en sí”, de una realidad nouménica, sobre la cual solo podremos producir un conocimiento general y a la cual solo podremos acceder, solo muy parcialmente, mediante nuestro sometimiento a imperativos categóricos que implican un sistema de reglas abstractas que determinan nuestro comportamiento (y así la importancia capital de los conceptos de libertad y autonomía en Hayek). Si bien Hayek no puede desembarazarse de la historia, la subsume en un determinismo del mercado y, paradójicamente, el sujeto social queda solapado bajo un individuo ahistórico.

materiales individuales. La acción mancomunada solo tiene como fin aumentar la productividad (dada la innata desigualdad de la capacidad de los hombres para realizar trabajos específicos). Para von Mises, dentro de una economía de mercado, lo único que realmente importa es seguir los *deseos de los consumidores*. Así, la libertad es fruto de la competencia. En este sentido, la economía de mercado adapta el dispositivo social a las variaciones de la oferta y demanda.

En su teoría de la acción humana, von Mises<sup>8</sup> (1986) sostiene que los individuos, al actuar, optan, determinan y procuran alcanzar un fin. La acción implica, siempre a la vez, preferir y renunciar. Actuar no supone solo hacer, sino también dejar de hacer aquello que podría ser realizado. “Preferir y renunciar” plantea cierta relación con la idea de resignación estoica,<sup>9</sup> resignación que nos impele a optar por renunciar a un bien presente si eso evita un mal futuro.

El ser humano, al actuar, aspira a sustituir un estado menos satisfactorio por otro mejor. El malestar y el deseo generado de alcanzar un estado de mayor satisfacción o placer constituyen el motor de la acción humana. El ser humano puede vencer sus instintos, emociones y apetencias, racionalizando su conducta. En este sentido, la acción humana es siempre racional. Una acción inadecuada al fin propuesto podrá no alcanzarlo, pero no deja de ser racional. Vano resultaría enjuiciar los anhelos y las voliciones de los demás. Como podemos apreciar, para von Mises (1986) cualquier elección y decisión respecto de los medios para alcanzar un fin –aún si son inadecuados– resultan de un proceso racional.

Desde Spinoza (2004) –según la guía de la razón– entre dos bienes escogeremos el mayor y entre dos males escogeremos el menor y, a su vez, apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien mayor futuro. Si en Spinoza las perspectivas subjetivas sobre lo que nos es “bueno” o “malo” no son unánimes, tampoco lo son para von Mises, pues ningún individuo puede determinar o enjuiciar lo que es la “felicidad” para otro individuo. Este argumento constituye un punto en común, aún así, los planteos de von Mises se dirigirán en un sentido diferente.

Para Spinoza (2004) siempre actuamos según un fin determinado, esos fines son *ficciones* humanas que, no por ello, pierden su carácter de “realidad”.<sup>10</sup> Es por ello que no existe tal cosa como la “imperfección” o la “perfección”, puesto que ambas son solo modos de pensar. El fin está condicionado por el apetito a causa del cual hacemos algo. Así, para Spinoza, podemos decir que una acción no es indefectiblemente racional. Como mencionábamos

<sup>8</sup> Un análisis crítico exhaustivo sobre la Teoría de la Acción Humana de von Mises ha sido realizado por Susana Murillo (2011).

<sup>9</sup> Para los estoicos no se trata de una actitud pasiva o fatalista, sino que deben colaborar activamente, cumpliendo con su deber y participando de buen grado en el mantenimiento de la armonía universal. En von Mises habrá un cálculo entre la relación de los “bienes” y los “males” que implica la acción humana.

<sup>10</sup> Para Spinoza (2004), realidad y perfección son lo mismo.

más arriba, el deseo no conlleva libertad (pero sí autoconciencia) y es la guía de la razón que convierte la pasión en deseo.

Nos interesa destacar dos cuestiones de los postulados de Spinoza que parecen tener eco en von Mises: primero, el deseo como motor de la acción humana (en von Mises, el deseo de alcanzar ciertos fines será el motor que induce al hombre a actuar, lo cual planteará una diferencia respecto de la idea de “fin” en Spinoza) y, segundo, la idea de que siempre actuamos en pos de alcanzar una mayor alegría (satisfacción o placer) y desdeñamos la tristeza (insatisfacción, displacer).

Sin embargo, en la praxeología no hay un “esfuerzo por perseverar en el ser” en el sentido spinoziano. Al contrario, la lectura de von Mises sobre Spinoza resignifica sus aportes para arribar a una ontologización del esfuerzo individual cuyo único fin racional es la maximización de la relación costo/beneficio individual con sustento en el carácter universal de la cooperación social<sup>11</sup> (basado en los deseos del sujeto/consumidor) y la competencia social. Esta cooperación social radica no solo en el intercambio de bienes y servicios en el marco de la división del trabajo, sino también en el libre intercambio de *juicios de valor* y *proyectos de vida* (Zanotti, 2010). De modo tal que el fin orientado a la maximización de la relación costo/beneficio individual (o en otras palabras, el costo que supondrá sustituir un estado de insatisfacción por el beneficio de un estado de satisfacción), abarca tanto fines económicos como no económicos.

La racionalización de las conductas –y podríamos agregar la racionalización de las pasiones en el pensamiento neoliberal–, avalan la construcción de una “ética gobierno de sí” que se consolida a partir de regulación y autorregulación de los afectos en relación con los constantes ajustes que exige el mercado, tal como analizaremos más adelante.

### ***Del deseo en tanto inseparable de la constitución histórica de los sujetos Elementos para un análisis crítico de los procesos de subjetivación en la racionalidad de gobierno neoliberal***

En relación con nuestra crítica a los postulados de von Mises respecto de la acción humana y el deseo es nuestro propósito establecer algunas consideraciones propias respecto del “deseo”. Tal como mencionábamos antes, para Spinoza (2004) el deseo es acción en potencia. Los afectos primarios (en sentido lógico y no psicológico) son tres: deseo, felicidad y tristeza. Estos afectos corresponden a la conciencia, pues solo tomamos conciencia a partir de

<sup>11</sup> En sociedad, todos los seres humanos son *colaboradores potenciales en la lucha del sujeto por su propia supervivencia y beneficio individual*; simplemente porque el conjunto advierte los beneficios mutuos que la cooperación depara (von Mises, 1986: 231).

la afeción concreta, y esta sucede a partir de un afecto concreto. El deseo no conlleva “libertad”, pero sí autoconciencia. Sin embargo, cabe mencionar que su definición del deseo no concuerda, exactamente aunque sí en algunos aspectos, con los términos que trataremos de plantear a continuación, puesto que para el autor el deseo constituye la esencia del ser humano. En cambio, nosotros no postulamos la existencia de dicha “esencia” (que implica cierta inmutabilidad), sino que pensamos en relación con tres dimensiones relacionadas: los sujetos sociales, el deseo enmarcado en su devenir histórico<sup>12</sup> y el movimiento dialéctico que plantea la coexistencia contradictoria de sentimientos y deseos en el marco del dispositivo de la economía social y solidaria.

En nuestras entrevistas, al indagar sobre las historias de los integrantes del emprendimiento –en su mayoría mujeres de entre 40 y 60 años– encontramos que muchas de ellas habían sido trabajadoras asalariadas, tanto en el sector público como privado. El hecho de no lograr reinsertarse en el mercado formal de trabajo incentivó su participación en el proyecto, inicialmente impulsado y articulado por el INTI y el INTA. El anhelo de un “trabajo digno” halló una respuesta en la propuesta de “revalorizar las capacidades locales” que proponían dichas instituciones en el marco de prácticas orientadas a la economía social y solidaria. La construcción de lazos de solidaridad frente a la problemática del desempleo tuvo como motor la necesidad de sentirse reconocidas socialmente por medio de su trabajo.

En este sentido, podemos plantear que el deseo incluye toda capacidad de actuar en potencia y no se rige por la libre elección sino por la necesidad, es decir, los sujetos actúan necesariamente según su deseo. Y dicha necesidad se desprende de las relaciones con sus condiciones de existencia e implica el modo en que son percibidas las posibilidades y restricciones que estas suscitan. El deseo como acción en potencia se encuentra anclado en necesidades construidas históricamente, por lo tanto, no es objetivo sino subjetivo. Por consiguiente, hablamos de necesidad no en términos de carencia sino en tanto resultado necesariamente derivado del devenir histórico de los sujetos. No obstante, la necesidad no es una causa suficiente para comprender prácticas concretas, pues el deseo se funda asimismo en una multiplicidad de relaciones construidas respecto de la realidad, de sí mismos y de los otros. Por consiguiente, el deseo es también la conciencia de esa necesidad y de esas múltiples relaciones. Deseo y práctica son inseparables, pero siempre en relación con la historicidad constitutiva de los sujetos concretos. De este modo, consideramos que todo deseo surge de un previo entendimiento relativo

<sup>12</sup> En su lectura sobre el tratamiento que Spinoza realiza sobre la historia, Althusser (2007) plantea que no estamos nunca frente a un *nuevo* objeto, sino ante una forma nueva de relación de apropiación de un objeto que está *siempre ya* ahí desde el primer género de conocimiento: el “mundo”. Lo que cambia no es nunca el ser mismo de las cosas sino la relación de apropiación que el sujeto humano mantiene con ellas: “en este sentido, que será retomado por Hegel y Marx, todo proceso de conocimiento se dirige de lo abstracto a lo concreto, de la generalidad abstracta a la singularidad concreta” (Althusser, 2007: 137). Metodológicamente, resulta importante considerar esto último, pues podemos hallar constantes, pero no “universales”; constantes, pero no leyes.

–y no absoluto– de su devenir histórico. Ahora bien, con esto último queremos plantear que existen condicionantes estructurales que pueden transformar el sentido de los deseos, derivar en resignificaciones y generar ciertas contradicciones.

En relación con lo antes planteado, resulta importante notar que los técnicos del INTI siempre sostuvieron la necesidad de autonomía en la toma de decisiones y la organización de los procesos de trabajo. Sin embargo, cuando el INTI introdujo modificaciones en la rueda tradicional con el fin de maximizar la productividad, las hilanderas comenzaron a cronometrar ellas mismas su tiempo de trabajo. Los monitoreos constantes de los técnicos del INTI sobre los procesos de trabajo realizados por las unidades domésticas se sustentaban no solo en procurar la “eficiencia y productividad” de los integrantes sino que, también, se fundamentaban en la idea de que “la libertad es necesaria pero también es necesario condicionarla o limitarla para que se continúen cumpliendo los compromisos”, según palabras del funcionario del INTI, impulsor del proyecto. Esto último se llevó a cabo por medio de protocolos, los cuales se elaboraron sobre la base de un proceso de “estandarización” de los saberes de las trabajadoras y trabajadores. Ahora bien, bajo estas circunstancias, no se registraron cuestionamientos profundos por parte de los integrantes respecto, por ejemplo, de la primacía de criterios de productividad, eficiencia y rentabilidad, como tampoco en torno a la capacidad de los integrantes de establecer colectivamente los ritmos de los procesos de trabajo.

Cabe pensar, en este sentido, que existen procesos de igualación e identificación de lo desconocido (en este caso, la economía social y solidaria abría un nuevo campo de prácticas), con lo ya conocido, que se vinculan a la necesidad de certidumbre, al sentimiento de poder ejercer un cierto dominio sobre la realidad. Las coacciones subjetivas y objetivas actúan simultáneamente sobre las percepciones y las formas de construcción de sentidos. Precisamente, el deseo –en tanto que necesidad– busca acrecentar este sentimiento de poder. Dado que el deseo es la conciencia de esta necesidad, implícita o explícita en las prácticas cotidianas, el sentimiento de poder refiere a una disputa por el ejercicio del poder en el plano de la creación de ciertas certezas que permiten encauzar las propias existencias.

Lo anterior coexiste con el hecho de que los sujetos también se constituyen a sí mismos al pensar sus relaciones con las condiciones objetivas de su existencia, por lo cual se produce un movimiento dialéctico, es decir, la relación entre el sujeto y las estructuras en las cuales se integra implicaría un retorno a sí mismo en términos de auto-transformación, pues siempre dicha relación es conflictiva y es a partir del conflicto que devienen en tanto sujetos históricos. En otras palabras, este movimiento implica –simultáneamente– un ser otro que sí mismo y un ser sí mismo que se mantienen y se condensan, en nuestro caso, en una ética de gobierno de sí. Esto último se vincula con la coexistencia contradictoria de distintas racionalidades que, retomando la discusión anterior en torno a Spinoza y von Mises, podemos pensar que expresan una tensión entre alternativas éticas y criterios de costo/beneficio que, simultáneamente, permean las formas de construcción de subjetividad. Dicha



ética de gobierno de sí establece, de manera implícita o explícita, determinadas responsabilidades u obligaciones que los sujetos podrán cumplir al apropiarse de las mismas bajo la forma de un ejercicio de autocontrol sobre los propios afectos, valores e intereses.

En virtud de nuestro análisis precedente, es posible plantear una hipótesis adicional: en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal se ha construido lo que podríamos llamar el ejercicio de formas de “poder híbrido”.<sup>13</sup> Se trata de una mixtura de distintas racionalidades de gobierno (elementos liberales, neoliberales, de la economía del don y de la moral cristiana)<sup>14</sup>, la cual se constituyó como una mezcla, incluso contradictoria, en relación con los postulados epistemológicos, ontológicos y gnoseológicos que aglutina. El carácter híbrido y el profundo sentido contradictorio que imprime en las relaciones de poder son los que le confieren un mayor alcance sobre cada ínfimo recoveco del ser social, y lo hace por medio a través de la igualación de los objetivos de distintos sectores dominantes en relación con la clase trabajadora.

Pero el sujeto no es solo definido. Se define a sí mismo y a los demás. No es pasivo, busca nuevos desafíos que renueven el sentido de su ser y hacer. En nuestro caso (tal como veremos en el siguiente apartado), nos referimos tan solo a un modo de ser y pensar: el sujeto-de-la esperanza que se construye en el dispositivo de la economía social y solidaria. En este marco, la lucha nunca cesa porque están subordinados a la esperanza<sup>15</sup> de lo que pueden ser en el porvenir, en el cual reside la ficción de un fin último: alcanzar un estado de “completud”. El sentimiento de incompletud es miedo, tristeza y malestar, que se compensa con la esperanza futura. Nuestra hipótesis de la construcción de formas de poder híbrido se vinculará con lo que llamaremos el gobierno de lo posible.

### ***Consideraciones sobre las formas de construcción de subjetividad en el caso estudiado Ética de gobierno de sí y gobierno de lo posible***

Según nuestras entrevistadas, el estado de ánimo está muy relacionado con el trabajo. Si están “tristes”, la prenda o el hilado salen mal y, si están “felices”, sale bien y venden más. De allí la importancia de las relaciones de contención entre compañeras. Ahora pueden

<sup>13</sup> Esta construcción de formas de poder híbrido es de carácter *multidimensional* y *multifocal*. Respecto del primero, el objetivo es permear todas las dimensiones de la vida social (praxis humana y sus momentos existenciales –sentimientos y pasiones–). En relación con el segundo, se ejerce sobre individuos, grupos y poblaciones. Desdibuja los límites entre subordinación/dominación y resignifica resistencias, motivo por el cual hablamos de las relaciones de poder sobre las cuales sustenta, en igual sentido que Foucault (1992) caracteriza a las mismas.

<sup>14</sup> Los heterogéneos elementos, que incluso coexisten de manera conflictiva, presentes en las formas de gobierno que atraviesan el dispositivo de la economía social y solidaria, han sido analizados con detenimiento en Presta (2013a).

<sup>15</sup> Cabe notar que para Spinoza (2005), tanto el temor como la esperanza disminuyen la potencia del ser y se vinculan con la tristeza.



decir que son “hilanderas” o “tejedoras”, y para ellas significa que “son parte de la sociedad”. Constantemente nos decían que deben “ajustar los diseños en función de los ‘gustos’ del público y a normas de calidad”, es decir, según los requerimientos del mercado. Hubo muchas personas que formaron parte del emprendimiento, pero se desvincularon porque “no entendieron” los valores con los cuales se manejan. “Si yo quedo mal, quedan mal todos” (testimonio tejedora/hilandera, 2011). Esto expresa el compromiso, los valores y la obligación de cumplir con la palabra empeñada:

A mí me da placer, la verdad, trabajar con ellas porque por ser yo una persona grande y ellas ser jóvenes, que parecen mis hijas, me entusiasman a mí. Me obligan, no que me entusiasman. Me obligan moralmente a que yo tenga que crear algo (Testimonio tejedora/hilandera, 2011).

Todo el proceso previo a la conformación del emprendimiento implicó una serie de talleres (incluidos talleres de *coaching* ontológico), reuniones y visitas domiciliarias con el propósito de establecer los saberes existentes respecto al proceso de trabajo (hilado y tejido), los valores, sentimientos y expectativas de las trabajadoras/es. Dos objetivos prevalecían: hacer rentable las capacidades de trabajo vinculadas con un proceso laboral desarrollado de modo muy incipiente y lograr que la producción pudiese insertarse en el mercado. En este sentido, el punto de partida sería el gobierno de la potencialidad de las relaciones sociales como una dimensión de las mutaciones en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. Podemos establecer, entonces, tres instancias articuladas: en primer lugar, la supervisión y guía de los técnicos del INTI en función de lograr los objetivos mencionados; en segundo lugar, la reconfiguración de las relaciones sociales (y de las relaciones de producción), centradas en una doble vigilancia: sobre cada sujeto en particular y sobre los grupos conformados; en tercer lugar, la construcción de una ética de gobierno de sí, reforzada por la mirada vigilante del grupo (una vez logrado, el INTI abandonó su lugar de coordinación y articulación del emprendimiento). Estas tres instancias se aúnan bajo la *mirada virtual del mercado*, cuya “valoración” condiciona la “integración” o la “exclusión”, como así también los ajustes del proceso de trabajo según las fluctuaciones de la demanda.

Consideremos el siguiente testimonio de un técnico del INTI:

Recuperamos la importancia de captar los niveles de autonomía existentes como condiciones que favorecen el autocontrol y la implicación de los actores en los procesos de toma de decisiones, considerando que no solo deben analizarse en el plano formal sino también en lo relativo a las características que adquieren los vínculos entre los distintos niveles jerárquicos del proyecto (equipo INTI, referentes de grupo, productores) en términos de cooperación vertical. El impacto en el ámbito del desarrollo humano ha complejizado la iniciativa elevándola a la condición de ensayo social (con restablecimiento de vínculos familiares y entre vecinos, mejora de la autoestima,

contención social, involucramiento del entorno familiar, participación, transversalidad, cuestiones de género). La mayor parte de las actividades productivas son domésticas, recrean la cultura del trabajo en el hogar, atraen al grupo familiar a la actividad sin barreras de edad o sexo, recrean ciclos de aprendizaje basados en la experimentación y ponen en valor de mercado habilidades domésticas. 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 ética-mente más fuerte disminuye sus costos efectivos, en términos económicos.

De este modo, a partir de los testimonios podemos observar que las racionalidades de gobierno que atraviesan la economía social y solidaria han construido lo que podríamos pensar como una economía política de los afectos. Vale decir, la extensión del plano económico como principio de inteligibilidad de lo no económico (afectos rentables en términos económicos). Esto último implica formas de regulación y autorregulación de los afectos (alusión a la idea de autocontrol)<sup>16</sup> para reconfigurarlos, reencauzarlos y transformarlos en términos de rentabilidad económica y, a la vez, instrumentalizar los afectos en términos políticos como fundamento de las relaciones de poder.

Veamos a continuación los testimonios de las hilanderas/tejedoras entrevistadas respecto a la inserción de su producción en el mercado:

Es muy lindo, te da una sensación de seguridad, además uno se siente apoyado, amparado por eso, depende de vos. Vos te podés sentir muy amparado pero si no producís o no haces, tampoco sale, entonces vos sabés que lo que estás haciendo tiene un valor y te estimula a trabajar y a seguir [...] Tenés expectativas de futuro, tenés ganas de crecer, de progresar, de incorporar personas que trabajen con uno, es un cambio muy importante. A lo mejor no económicamente en este momento, no puedo decir ¡Ah, gano muchísimo! ¡No! ¡Es interno! La seguridad, gano y tengo trabajo digno [...]. Los valores éticos ya son parte de nosotras y guían lo que hacemos. Por ejemplo: en temporada baja, cuando hay poca venta, podríamos ofrecer prendas hechas con hilado industrial como “si fuesen artesanales” y cobrarlas a un mayor precio. Pero eso ni siquiera se nos cruza por la cabeza porque va en contra del sistema ético que nos enseñó el INTI.

Según las trabajadoras, el “sistema ético” del emprendimiento se fundamenta en valores tales como respeto, responsabilidad, saber escuchar, compromiso, amor y solidaridad. Para

<sup>16</sup> Cabe notar que en su *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith sostiene que las cualidades más útiles son la razón y el autocontrol “por el cual nos abstenemos del placer o soportamos el dolor presente a fin de obtener un placer mayor o evitar un dolor mayor en el futuro.” (Smith, 2009: 331). Ambas cualidades se rigen por la virtud de la prudencia, para la cual la seguridad constituye el principal objetivo. La seguridad radica en que el ser humano debe cuidar, primero, de sí mismo. Sin embargo, el individuo deberá estar dispuesto a que su interés particular sea sacrificado ante el interés general con resignación.

ellas, según el registro llevado a cabo durante nuestro trabajo de campo realizado entre los años 2011 y 2013, este sistema ético constituye uno de los pilares fundamentales del emprendimiento.

Las formas de interpelación ética avalan la construcción de un deber ser que configura la relación subjetiva entre las trabajadoras y su tarea. De este modo, la ética de gobierno de sí mismo implica una férrea vigilancia sobre sí mismo y sobre los demás. En el apartado anterior, habíamos planteado que el deseo se ancla en necesidades históricamente constituidas como resultado del devenir histórico de los sujetos. Mas también, se sustenta en una multiplicidad de relaciones que los sujetos construyen respecto de la realidad, de sí mismos y de los otros. El deseo de un “trabajo digno” y de “revalorizar sus capacidades” en el mercado no puede separarse de la propia historia de las integrantes del emprendimiento: como dijimos antes, en su mayoría mujeres, entre 40 y 60 años, muchas de las cuales han sido trabajadoras asalariadas, tanto en el sector público como privado, con posibilidades casi nulas de reinsertarse en el mercado formal de trabajo. Ellas han encontrado en la economía social y solidaria un punto de identificación con sus propias críticas hacia las consecuencias devastadoras del sistema capitalista, paradójicamente, al participar de formas de “integración” que orbitan sobre los mecanismos de regulación del mercado. En este sentido, como sosteníamos anteriormente, las coacciones subjetivas y objetivas actúan simultáneamente sobre las formas de construcción de sentidos. Los condicionantes estructurales transforman el sentido de los deseos y producen resignificaciones.

El dispositivo de la economía social y solidaria alberga una mutación en las formas de gobierno de la fuerza de trabajo. En relación con esto último, los integrantes de las unidades domésticas analizadas conservan la propiedad de sus medios de producción que son adquiridos –en un primer momento– mediante inversiones propias. Al insertar la producción en el mercado, el ciclo de inversiones se renueva en la compra de materias primas para reiniciar los procesos de trabajo en función de una maximización de los beneficios, a la vez que sostiene los vínculos socio-afectivos del grupo. Un porcentaje del dinero requerido para tal inversión, como también para el pago de alquiler y gastos impositivos de los locales-*boutiques* donde se comercializan parte de las prendas e hilados, se obtiene a partir de préstamos otorgados por el Banco de la Buena Fe,<sup>17</sup> lo cual genera una espiral de constante endeudamiento. En este proceso, los integrantes asumen por completo los riesgos de producción. La relación antes descrita, entre los procesos de trabajo y el mercado,

<sup>17</sup> Los Bancos de la Buena Fe forman parte de una iniciativa del Ministerio de Desarrollo de la Nación. Para obtener un préstamo inicial de alrededor de \$750 (que puede incrementarse en función de la buena conducta de pago del grupo), los emprendedores deben presentar un proyecto que detalle el tipo de producción a realizar, perspectivas de inserción en el mercado y sustentabilidad del mismo. Los montos no están sujetos a intereses y se otorgan a grupos de cuatro o cinco integrantes. La garantía de pago es, precisamente, el grupo mismo, puesto que la deuda se asume colectivamente y, si un integrante no puede cubrir su cuota, el resto del grupo asume su deuda.

posibilita formas de reproducción de la fuerza de trabajo que, al prescindir de una relación salarial, transfieren los costos tanto de la producción como de la reproducción social hacia los propios productores.

La ética de gobierno de sí mismo conlleva un proceso de autocolonización y autorregulación de los propios afectos, valores y deseos, vinculado con la responsabilidad de sí mismo y la idea de “esfuerzo propio” para generar “oportunidades” y “alternativas” frente a la angustiante precariedad-del-ser signada por búsqueda de “sentidos” y “expectativas” frente a la desestructuración de los sentidos del trabajo humano a partir de las últimas crisis mundiales. En este punto, prima una ontologización del esfuerzo individual –tal como mencionábamos en el apartado anterior– que implica una racionalización tanto de las conductas como de las pasiones. Ahora bien, consideremos el testimonio de una hilandera sobre el emprendimiento:

A mí me encanta. Ya pasa de ser un trabajo, para mí es parte de mi vida, de mis sueños, mis pensamientos. Después de diez años casi que estamos con el proyecto estoy en un momento de baja. Pero con grandes planes, por ejemplo, estoy estudiando computación para hacer todas las planillas [...] Entonces yo ya estoy pensando en una nueva etapa.

Cuando nuestra entrevistada declara estar en “un momento de baja”, se refiere a ciertas situaciones de tensión que se habían generado en los últimos tiempos entre las integrantes del emprendimiento, por ejemplo, durante las ferias municipales, las representantes que concurren no exponen las prendas del resto con el fin de vender solo las suyas. A esto se suma la caída de las ventas de prendas e hilados en general.

Otro punto de conflicto radicó en que el local-*boutique* representó serios problemas a la hora de afrontar los gastos (monotributo, impuestos, alquiler). De las seis personas que participaban en la *boutique*, solo quedaron dos debido a la imposibilidad de sostener el local económicamente. Las deudas contraídas impidieron que pudiesen retirar las prendas e hilados del local y las dos personas que permanecieron a cargo del mismo vendieron los productos sin compartir las ganancias con sus compañeras menos afortunadas. Con el fin de solventar los riesgos del negocio, se incorporaron hilados y tejidos industriales de procedencia china y boliviana, sahumeros, accesorios como collares y aros que, según las trabajadoras del emprendimiento, tergiversaron el sentido del emprendimiento. Este hecho generó un fuerte conflicto definido por las entrevistadas en términos de “egoísmo y competencia”. Prevé una sanción (suspensión) de las dos integrantes que llevaron a cabo la mencionada “estrategia de negocio” y que atenta contra los “principios solidarios” del emprendimiento. Esto último ha generado incertidumbre y malestar en las relaciones basadas en el principio de solidaridad pero, frente a estas situaciones desfavorables, la entrevistada mantiene la vista en el futuro y los “grandes planes” que depara.

Habíamos planteado con anterioridad que la ética de gobierno de sí implica un movimiento dialéctico entre ser otro que sí mismo y ser sí mismo. Dicha coexistencia contradictoria se concentra en el ser-por-venir. De allí que hablamos del gobierno de lo posible que fija un horizonte mediante el sentimiento de esperanza. Pensamos que la centralidad de la economía social y solidaria en el sistema socio-económico capitalista implica el gobierno de los sujetos y poblaciones a partir de formas de poder construidas sobre la potencia ficcional de la esperanza. Detengámonos aún más sobre este aspecto.

La incertidumbre deviene en el fundamento de toda esperanza. No se tiene esperanza y, por lo tanto, fe en lo que es y lo que fue, sino como garantía de lo que será. El sentimiento de vivir se funda en la necesidad de creer en verdades prácticas que permitan, precisamente, vivir. Y la creencia es tener-por-verdadero. La realidad social se encuentra atravesada por una cambiante constelación de fuerzas que se tensionan entre sí para asegurarse una interpretación del mundo según específicos intereses vitales. Lo que puede-ser, el ser-por-venir, se convierte en meta. Así, la meta de una “Otra Economía” deviene en un ideal y el poder-ser se troca en deber-ser.

La construcción de un deber-ser ideal frente al cual nuestra existencia concreta es siempre incompleta, traza un camino espinoso entre el deber-ser que nunca llega a ser y el ser-que-somos siempre imperfecto. A lo largo de este camino, ese horizonte ideal se asienta sobre un juicio de valor según el cual aquello que tiene sentido es el mundo del deber-ser.

Una forma de evadir la angustia ante mí mismo resulta en desplazar o fijar mis posibilidades en el ser-por-venir (potencia ficcional de la esperanza). Por consiguiente, en el sentimiento de esperanza de ser lo que no soy, la dimensión temporal se torna central en la construcción de las relaciones de poder. Así, se combinan sentimientos contradictorios que coexisten: la esperanza en la promesa de la economía social y solidaria que impulsa una transformación subjetiva respecto de los sentidos del trabajo y la praxis social (ser-por-venir), al tiempo que la resignación se evidencia en una tiranía del presente colmado de sacrificios y necesarios ajustes, los cuales forjarán el camino de un tiempo futuro (idea de “salvación”, en especial, bajo forma de “integración” al mercado en tanto productores y consumidores). Según palabras de nuestras entrevistadas en nuestras notas de campo, el estado de ánimo está muy relacionado con el trabajo. De allí la importancia de las relaciones de contención entre compañeras. Ahora pueden decir que son “hilanderas” o “tejedoras” y, para ellas, esto significa que “son parte de la sociedad”.

El orden de la realidad constituye un entramado conflictivo de relaciones de poder y la construcción de un sujeto-de-la-esperanza, nos permite ahondar en la complejidad del poder que no radica en la capacidad de ejercerse a través del miedo y la tristeza, sino de ejercerse mediante la colonización de los afectos, en especial, de la esperanza y de lo “posible” y, en este sentido, el carácter constructivo/productivo del poder resulta central.<sup>18</sup> Complejidad que

<sup>18</sup> Véase: Foucault (1992).

se ahonda cada vez más con la construcción de una serie de poderes híbridos (mixturas de distintas racionalidades de gobierno) que se despliegan en relación con dicho sentimiento de supuesta incompletud, abocándose de lleno en controlar el fuego antes de que rebase la olla de las pasiones humanas.

Las prácticas y discursos de los poderes híbridos –y hablamos en plural porque su ejercicio se produce en circunstancias y formas disímiles y atiende a las necesidades socioefectivas de sujetos, grupos sociales y poblaciones variados– son, asimismo, poderes especializados. Valiéndose de los llamados “expertos”,<sup>19</sup> quienes en tanto “especialistas” impulsan prácticas y discursos que tratan de extirpar el elemento conflictivo para insertar la prótesis de la esperanza en contextos de crisis. Las expectativas en el porvenir (en términos de un pasaje de una situación de displacer a una situación de placer), mantienen un supuesto orden, paradójicamente, a través de la contradicción que sustenta las nuevas formas de gobierno de la fuerza de trabajo bajo el dispositivo de la llamada economía social y solidaria.

### *Consideraciones finales*

La llamada “economía social y solidaria” conforma un amplio panorama de discursos y prácticas heterogéneas en el cual coexisten sentidos e ideas encontrados. Nuestro análisis pretende instaurar el debate puesto que, tanto las prácticas concretas de los sujetos como las formas de construcción de subjetividad, abren constantemente preguntas en torno al carácter “alternativo”, “fuera del mercado” y “emancipador” de la Otra Economía. El análisis del caso aquí presentado y otros que nos han ocupado,<sup>20</sup> solo intentan demostrar que existen ciertas “constantes” que, por supuesto, no pueden generalizarse y abarcar el vasto campo de la economía social y solidaria.

Hemos planteado que en la praxeología no hay un “esfuerzo por perseverar en el ser” en el sentido de Spinoza, sino que la lectura que ha hecho von Mises sobre este descontextualiza sus aportes para arribar a una ontologización del esfuerzo individual cuyo único fin racional es la maximización de la relación costo/beneficio individual con sustento en el carácter universal de la cooperación social y la competencia social.

Desde nuestra perspectiva, hemos sostenido que el deseo se halla anclado en necesidades históricamente constituidas como resultado del devenir histórico de los sujetos y, por ende, de la multiplicidad de relaciones que los sujetos entablan respecto de la realidad, de sí mismos y de los otros. Asimismo, los condicionantes estructurales pueden –muchas veces– transformar el sentido de los deseos y producir resignificaciones. De modo tal que, a pesar

<sup>19</sup> Los testimonios de funcionarios y técnicos del INTI constituyen un ejemplo del lugar de los “expertos”.

<sup>20</sup> Véase: Presta (2009b).

de las constantes críticas de los integrantes del emprendimiento respecto de las problemáticas del sistema capitalista y –en un sentido amplio– de los discursos sobre la economía social y solidaria, el deseo de “integración” y “trabajo digno” queda supeditado a los requerimientos del mercado.

La racionalidad de gobierno neoliberal cultiva un arte de construir conceptos contradictorios que unen y afirman ideas contrarias. Por lo tanto, este arte requiere instaurar la creencia de que dichos conceptos son verdaderos. Así, egoísmo/generosidad, solidaridad/competencia, no solo coexisten de modo contradictorio sino que también son investidos de un carácter universal, transhistórico, es decir, se considera que los sujetos “naturalmente poseen” estos afectos o valores, o bien al menos se encuentran en ellos de modo “incipiente”. En consecuencia, si pensamos en términos de formas de construcción de relaciones de poder, es posible considerar un *proceso de ontologización del poder* (Presta, 2013b). Podemos plantear el ejercicio de un *ontopoder*, es decir, el ejercicio de poder en relación con el *poder-ser* de los sujetos, por lo cual el interés estará puesto en encauzar el potencial afectivo de los mismos en función de fines específicos. Sin embargo, no solo se trata de utilidad en términos económicos, sino que la construcción de un ontopoder es un intento por controlar ese elemento de *incalculabilidad*, de incertidumbre propio de la historia real y de la praxis humana. Se instaura una incertidumbre planificada con el fin de amordazar la imprevisibilidad propia de las prácticas sociales y así tratar de contener, dentro de límites previsibles, los riesgos y conflictos.

De este modo, la construcción de un sujeto-de-la-esperanza nos permitió ahondar en la complejidad del poder que no radica solo en la capacidad de ejercerse por el miedo y la tristeza sino de ejercerse mediante la colonización de los afectos, en especial, de la esperanza y de lo “posible”. Complejidad que se ahonda cada vez más con la construcción de una serie de poderes híbridos que se despliegan en relación con dicho sentimiento de su-puesta “incompletud”.

Las prácticas –en tanto históricamente construidas– guardan relación con la amplitud de lo posible para los sujetos respecto de sus propias historias y la de aquellos con los cuales se vinculan. Sin embargo, la racionalidad del gobierno neoliberal desmenuza y opera sobre la configuración de cada cualidad, cada afecto, e intenta borrar de un solo golpe la historicidad de los sujetos y controlar el elemento de incalculabilidad de la praxis humana.



## Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, (2007) “La única tradición materialista [1985]” en *Youkali-Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*. Núm. 4, diciembre, pp. 132-154.
- Antunes, Ricardo, (2013) *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Segunda edición ampliada. Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- Cattani, Antonio, (2004) *La otra economía*. Buenos Aires, Altamira.
- Coraggio, José Luis, (2013) “La economía social y solidaria ante la pobreza”. Disponible en: <<http://www.coraggioeconomia.org>> [Consultado 15 de enero de 2015].
- Coronil, Fernando, (2003) “¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas de un rompecabezas” en *Revista Temas*. Núm. 33-34, abril-septiembre, pp. 14-27.
- Deleuze, Gilles, (2006) *En medio de Spinoza*. Tercera reimpresión. Buenos Aires, Cactus.
- Esteva, Gustavo, (2000) “Desarrollo” en Viola, Andreu (comp.), *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós, pp. 67-101.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo, (2011) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Bolivia*, CIDES-UMSA.
- Foucault, Michel, (1984) “El juego de Michel Foucault (entrevista)” en *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, pp. 127-162.
- Foucault, Michel, (1992) *Microfísica del poder*. Tercera Edición. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel, (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel, (2007) *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, FCE.
- Giavedoni, José, (2012) “Dispositivo e interpelación ideológica del sujeto-pobre. La construcción discursiva de la cuestión social en términos de pobreza” en Campana, Melisa y José Giavedoni (comps.), *Estado, gobierno y gubernamentalidad. Notas sobre la razón gubernamental neoliberal en Argentina*. Argentina, Ediciones DelRevés, pp. 23-57.
- Hayek, Friedrich, (1981) “La teoría de los fenómenos complejos” en *Revista Estudios Públicos*. Núm. 2, pp. 100-127.
- Hayek, Friedrich, (1982) “Los principios de un orden social liberal” en *Revista Estudios Públicos*. Núm. 6, pp. 179-202.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora Jiménez, (2009) “Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida” en *Iconos Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 33, Quito, pp. 39-49.
- Kant, Immanuel, (1964) *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Aguilar.
- Kant, Immanuel, (2010) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Aguilar.

- Marañón-Pimentel, Boris, (2012) “La colonialidad del poder y la economía solidaria” en Marañón-Pimentel, Boris (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 21-59.
- Martínez, Carlos Eduardo, (2011) “Una aproximación a una cadena de valor textil artesanal en el noroeste de la Provincia de Córdoba” en *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*. Año 2, núm. 2, pp. 57-75.
- Montag, Warren, (2006) “El peligroso derecho a la existencia: la necroeconomía de von Mises y Hayek” en *Youkali-Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*. Núm. 2, noviembre, pp. 14-28.
- Montag, Warren, (2007) “Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza” en *Youkali-Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*. Núm. 4, diciembre, pp. 54-64.
- Murillo, Susana, (2006) “Banco Mundial, Estado, mercado y sujetos en las nuevas estrategias frente a la cuestión social” en *Cuaderno del Centro Cultural de la Cooperación*. Núm. 70, julio, pp. 11-38.
- Murillo, Susana, (2011) “Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal” en *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología*. Vol. 1, núm. 1, junio, pp. 91-108.
- Presta, Susana, (2009a) “Comercio justo, Estado y sociedad civil. Una aproximación crítica” en *Revista Periferia*. Núm. 11, diciembre, pp. 2-22. Departamento de Antropología Social y Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Presta, Susana, (2009b) *Paradojas de la economía social y solidaria en el marco de las transformaciones en los procesos de acumulación del capital*. Buenos Aires, Argentina. Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado.
- Presta, Susana, (2013a) *Desarrollo y racionalidades de gobierno. Consideraciones acerca de la Economía Social y Solidaria*. Especialización en Filosofía Política. Buenos Aires, Argentina. Instituto de Desarrollo Humano. Universidad Nacional de General Sarmiento. Tesina especialización en Filosofía Política.
- Presta, Susana, (2013b) “El trágico sentimiento de esperanza. Consideraciones acerca de la economía social y solidaria” en *Revista Cátedra Paralela*. Núm. 10, pp. 234-255. Escuela de Trabajo Social de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.
- Quijano, Aníbal, (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*. Vol. vi, núm. 2, pp. 342-386. Verano/otoño. University of California, Santa Cruz.
- Rose, Nikolas, (2007) “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno” en *Revista Argentina de Sociología*. Año/Vol. 5, núm. 8, pp. 111-150. Buenos Aires, Consejo Profesionales en Sociología.

- Smith, Adam, (2009) *La teoría de los sentimientos morales*. Primera reimpresión. Madrid, Alianza.
- Spinoza, Baruch, (2004) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tercera Edición. Madrid, Editora Nacional.
- Spinoza, Baruch, (2005) *Tratado político*. Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- Von Mises, Ludwig, (1986) *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid, Unión Editorial.
- Zanotti, Gabriel, (2010) “La filosofía política de Ludwig von Mises” en *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*. Vol. VII, núm. 2, otoño, pp. 109-145.
- Zenón de Citio, (2002) *Los estoicos antiguos. Fragmentos*. Madrid, Gredos.