

EL DEBATE SOBRE EL LUGAR Y LA POSICIÓN DE LA ECONOMÍA EN EL DESARROLLO

Raúl González Meyer¹

Resumen

En este texto se muestra y se problematiza el lugar diverso con que ha sido vista la economía como campo de la realidad y de la acción social en la producción del desarrollo. Se parte de un texto extraordinariamente claro al respecto escrito por el autor francés Alain Peyrefitte: *Los milagros económicos*. Tomando a este como referencia de la idea de que el desarrollo proviene de “liberar” a la economía de ataduras diversas procedentes de la política, la religión o la tradición, y de constituir el emprendimiento y el deseo de ganancia como motivaciones y prácticas sociales altamente reconocidas, se recorre otro conjunto de visiones del desarrollo, en el plano de sus fines y medios, que han estado presentes desde el siglo XIX y que comparten o entran en grados de tensión y polémica, a veces radical, con esta visión. En particular se muestra que las perspectivas críticas a la sociedad actual y a sus problemas relacionales interhumanos, intrahumanos y con la naturaleza tienen como elemento común un control de la economía expresado como su reinserción en la sociedad y su sometimiento a consideraciones ecológicas, políticas, culturales y sociales.

Palabras clave: desarrollo, modernización, economía, cultura, sociedad, política.

THE DEBATE ABOUT THE PLACE AND POSITION OF THE ECONOMY IN DEVELOPMENT

¹ Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, correo electrónico: raul.gonzalez@uacademia.cl

Abstract

This text shows and problematizes the diverse place in which the economy has been seen as a field of reality and social action in the production of development. The starting point is an extraordinarily clear text on the matter written by the French author Alain Peyrefitte: Economic Miracles. Taking this as a reference from the idea that development comes from “freeing” the economy from various ties coming from politics, religion or tradition, and from constituting entrepreneurship and the desire for profit as highly motivated motivations and social practices. recognized, another set of visions of development is explored, at the level of its ends and means, which have been present since the 19th century and which share or enter into degrees of tension and controversy, sometimes radical, with this vision. In particular, it is shown that the critical perspectives on current society and its interhuman, intrahuman and nature relational problems have as a common element a control of the economy expressed as its reintegration into society and its submission to ecological, political, cultural and social considerations. social.

Keywords: *development, modernization, economy, culture, society, politics.*

Introducción

En este texto se muestra y se problematiza el lugar diverso con que ha sido vista, hasta el presente, la economía como campo de la realidad y de la acción social en la producción del desarrollo. Se parte de un texto extraordinariamente claro al respecto escrito por el autor francés Alain Peyrefitte: *Los milagros económicos* (1997). Tomando a este como referencia de la idea de que el desarrollo proviene de “liberar” a la economía de ataduras diversas establecidas por la política, la religión o la tradición, y de constituir el emprendimiento y el deseo de ganancia como motivaciones y prácticas sociales altamente reconocidas, se recorre otro conjunto de visiones del desarrollo, en el plano de sus fines y medios, que han estado presentes desde el siglo XIX y que entran en grados de tensión y polémica con esa visión. En particular se muestra que las perspectivas críticas a la sociedad actual y a sus problemas relacionales interhumanos, intrahumanos y con la naturaleza tienen como elemento común

un control de la economía expresado como su re inserción en la sociedad y su sometimiento a consideraciones ecológicas, políticas, culturales y sociales.

Uno

Para Alain Peyrefitte, en su libro *Los milagros económicos* (1997), el desarrollo, entendido como expansión de las capacidades productivas y camino al progreso material, recorrido en que va dejando atrás sociedades poco productivas y pobres, tiene que ver con una potencial disposición en las sociedades que emerge producto de un cambio de mentalidad: aquella que autonomiza la actividad económica, especialmente de la política y la religión. Esto tiene consecuencias revolucionarias para los niveles de vida. Significa que la actividad económica impulsada por individuos desde la motivación de la ganancia, de mejorar sus niveles de vida, de emprender aventuras, de correr riesgos, de ganar prestigio y otras eventuales razones, deja de estar moldeada y acotada por valores y normas que, para Peyrefitte (1997), la reprimen o la contienen pues establecen una relación de preeminencia y control sobre ella: “el desarrollo es ante todo el resultado de una nueva mentalidad progresista” (p. 23)

Los milagros económicos modernos de desarrollo pueden ser develados cuando se descubre y comprende ese factor central y común; eliminar ese bozal que la política y la religión (la cultura y la tradición) habitualmente le han puesto a la economía, lo que ha sido y es lo clave para entender por qué ciertas sociedades han experimentado milagros económicos y saltos en el progreso. Esta aseveración con relación a los procesos de desarrollo es el punto central para Peyrefitte (1997, p. 32) pues lo más importante a explicar, en ese terreno, es por qué ciertos países comienzan a acceder a la prosperidad material en los últimos siglos más que intentar buscar las razones de por qué muchos otros permanecen en situaciones de pobreza o estancamiento, que es lo que históricamente ha sido la realidad de la humanidad.

Aquel cambio de “mentalidad” es fundamental para impulsar el salto al progreso material y es lo que no ha ocurrido en todos los países ni con la misma intensidad. Para Peyrette (1997) eso explica las diferentes situaciones que se viven en cada uno de ellos. Agrega, además, que el hecho que se imponga esa “nueva mentalidad” no tiene que ver con disposiciones culturales fijadas o naturales de ciertos países y no de otros, ni de la existencia de una especie de genética cultural, sino de circunstancias y voluntades existentes en un tiempo y espacio

determinados que terminan abriendo ese campo de libertad a la actividad económica para que se despliegue sin límites mayores y conduzca a una situación de bienestar y abundancia.

Los recorridos históricos que traza, a la manera de crónicas, por la Grecia antigua, las ciudades-estados italianas, los Países Bajos, Inglaterra, Japón y Alemania, y los éxitos mayores o menores o sus frustraciones, buscan mostrar que dichas realidades están directamente asociadas a cuánto esas sociedades otorgaron esa liberación a la economía. La voluntad y el emprendimiento de ciertos personajes e instituciones aparecen como clave en la existencia y la longitud de ese salto liberador². Destaca también la presencia de grupos sociales e instituciones que limitan un despliegue más significativo de esas potencialidades económicas³.

Para el autor francés, esta liberación de la economía, en su sentido esencial, no debe entenderse solo como el hecho de permitir que se realice la actividad económica lucrativa ni se remite solamente a la existencia de algunas normas que la incentiven y premien su éxito. No se trata solo de que el comerciante, el industrial, el financista, que buscan la ganancia, sean dejados libres para emprender sus actividades. Se trata de algo mayor, que debe envolver a lo anterior: esa liberación de la economía ocurre cuando la sociedad se aparta más o menos radicalmente de evaluar la actividad económica emprendedora con un valor inferior e incluso que pueda, moralmente, ser catalogada como algo despreciable, lo que ha sido habitual en la historia. Por el contrario, la verdadera transformación ocurre cuando las invenciones, las conquistas de mercado, las nuevas instituciones, los éxitos financieros, etc., constituyen una base con alta valoración social e incluso alcanzan el nivel de una épica. Basándose en Renan

² Así, para el caso del milagro holandés, Peyrefitte destaca la figura vital de Johan de Witt como un primer teórico de la libertad de comercio y del rol progresista de la economía en la sociedad. Es él quien define por primera vez los medios favorables para un desarrollo próspero, que abarcan la libertad religiosa, la exención de derechos, la ausencia de monopolios, el debilitamiento de cofradías o mercados cerrados, la seguridad de los mares y otros (Peyrefitte, 1997, p. 78)

³ Las ciudades-estados italianas, por ejemplo, tuvieron esos límites que reproducían características de un orden tradicional. Ello recuerda ciertas lecturas de los grupos terratenientes latinoamericanos que, al entrar en la órbita mercantil, no presentaban una decidida vocación emprendedora.

señala que “cuando el comercio, las técnicas, la industria [...] captan la atención de la sociedad entera, el desarrollo puede despuntar y afirmarse” (Peyrefitte, 1997, p. 51)⁴.

El mensaje de fondo, finalmente, es el de la necesidad de la autonomización de la economía como esfera no gobernada por otras que la condicionen y, según la perspectiva de Peyrefitte, limiten el emprendimiento económico de forma libre, que lo sometan y obliguen a necesitar “permisos” provenientes de otros campos, los cuales son entendidos como superiores o, al menos, frente a los cuales se deba estar en correspondencia en función de la armonía de las comunidades que, por tal situación, seguirán siendo pobres.

2

Se puede decir que en Adam Smith ya había sido establecida esa relación entre una dinámica autonómica de la economía, movida desde impulsos propios y egoístas, que es la que permite la movilización de las capacidades de trabajo de las sociedades, tanto las propias como las de otros. Con ello se exculpa y “a-moraliza” ese móvil propio, que por lo general se ocupará de aquello que la sociedad valora y demanda⁵.

Aquel trabajo movilizado era considerado como la fuente de la riqueza y el progreso y no la acumulación de metales valiosos, como habían establecido los mercantilistas en el marco del afianzamiento de los modernos Estados-naciones (Ferguson, 1974). A la vez, esa labor tendía a crecer y a mejorar en el escenario y la atmósfera de los mercados y su ampliación inmanente. Esta debía ser una actividad libre, aunque no totalmente desprendida de algunas

⁴ Peyrefitte cita lo escrito por Diderot en *Viaje a Holanda*, donde este destaca el “genio” holandés como el sustento del avance de su prosperidad creciente. Así escribe: “Desde el principio, el genio se volcó al comercio y la gente se ocupó más en amasar dinero que letras” (en Peyrefitte, 1997, p. 82).

⁵ Aunque Smith también destaca el valor de la “simpatía” –que podríamos traducir por empatía– como algo buscado por las personas en las relaciones con otros, tal como lo desarrolla en la *La teoría de los sentimientos morales* (Smith, 1997 [1759]) escrita casi veinte años antes de *Una investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones* (Smith, 1994). Además, no debe entenderse como fortuito que cuando ejemplifica que la acción de las personas no tiene como finalidad básica resolver las necesidades de los otros (benevolencia), sino sus móviles propios, lo haga nombrando al carnicero, el cervecero y el panadero, quienes más que remitir a personas ricas lo hacen a quienes con esas actividades lograr sobrevivir.

reglas morales sólidas, como la honradez, pero, por sobre todo, autorregulada por el interés propio y la “cooperación competitiva”⁶.

Smith, comparativamente, pone un acento especial en el espacio donde ocurren y se expanden los intercambios entre múltiples y diversos agentes: el mercado. Este es un ámbito que permite el encuentro y la coordinación no programada de vendedores y compradores, pero, a la vez, brinda la información sobre hacia dónde dirigir el interés propio de vender más, de comprar por menos, inventar algo nuevo, dirigirse hacia otros lugares, etc. Conduce a activar y movilizar los potenciales de trabajo existentes en la sociedad y, producto de su propia lógica, aumenta constantemente su división, su especialización y su productividad.

Sabemos que eso era el centro de la actividad económica moderna para Smith, aunque también fijaba un rol importante al Estado en la defensa, la justicia y los servicios públicos que no ofrecían incentivos de rentabilidad a los privados, pero absolutamente necesarios para la sociedad (Smith, 1998).

Hay que decir que Smith, además, veía problemas en este funcionamiento donde el mercado es central, como la existencia de monopolios, el egoísmo lujoso y las tendencias a la enajenación que produce la especialización. Es decir, hay cierto espacio que se abre a un orden “extramercantil”, que supone un orden político y moral que debe jugar un rol. En particular, sobre la cuestión de la alienación del trabajador –abriendo camino a su desarrollo posterior por Hegel y Marx– dará una necesaria responsabilidad a la educación como instrumento para combatirla (Smith, 1994).

Friedrich Hayek, en el siglo XX, prolonga la visión liberal (económica) más pura ampliando los atributos del mercado orientados siempre a la no intervención y regulación. El mercado, junto con ser resultado del ejercicio de la libertad de los individuos y opuesto a la acción obligada o coactiva, debe ser considerado un salto civilizatorio hacia una sociedad extendida.

⁶ Uso el término de “cooperación competitiva” pues para Smith el aspecto cooperativo que producía la extensión de la división del trabajo era de la misma importancia que el aspecto competitivo que relacionaba a las unidades productivas. Lo uno y lo otro componían el funcionamiento económico. A ese mismo fenómeno “cooperativo” hace referencia Marx (1976) posteriormente, cuando destaca que bajo el capitalismo se produce una inédita socialización de las fuerzas productivas que presentaba contradicciones crecientes con la propiedad y la gestión privada de los medios productivos.

Esta permite dejar atrás la sociedad de pequeños grupos y de obligada y estrecha solidaridad comunitaria para sobrevivir⁷ (Hayek, 2011). La “grandeza” o autosuficiencia del mercado es la de ser un escenario en donde la economía se reproduce en base a la acción libre y voluntaria del espacio mercantil, a la vez extendiendo y comprimiendo el espacio relacional. Esta visión se cierra como acto explicativo total con la idea de “soberanía del consumidor” de Ludwig von Mises (1949), que hace ver que la base última del funcionamiento del mercado está en las preferencias de los consumidores, las cuales deben ser captadas por los oferentes. No es fortuito que dos de las obras principales de Milton Friedman –en colaboración con R. D. Friedmann– se llamen *Capitalismo y libertad* (2022a) y *Libertad de elegir* (2022b).

Con esa visión, el orden “extraeconómico” debe existir básicamente para asegurar esa autonomía y despliegue de la economía y de las iniciativas, los capitales y las innovaciones que le dan vida. Ello es posible por la vía de autonomizar el funcionamiento del mercado. La política debe existir básicamente para permitir aquello y cuando lo sobrepasa tiende a construirse la base de sociedades totalitarias, tal como se titula la obra clásica de Hayek (2011) en que caracteriza y enfrenta tendencias dominantes en el siglo XX hacia un mayor papel del Estado en los campos del bienestar, el desarrollo y el control de los ciclos económicos. El socialismo marxista y el intervencionismo keynesiano, tan diferentes entre sí, tenían para Hayek ese mismo carácter. Así, también, lo tendrán, dirán poco después los seguidores de su escuela de pensamiento, los nacionalistas y los proteccionistas industrialistas de la CEPAL que amenazaron con doctrinas intervencionistas desde la mitad del siglo XX⁸.

Tres

⁷ Respecto a la cual el llamado a la solidaridad, como retórica del siglo XX, sería un vestigio de memoria ancestral de esa enorme época “inferior” en que la comunidad pequeña y la cooperación cercana eran la condición de la sobrevivencia humana. Con ello se fundamenta la acción distributiva totalitaria del Estado contemporáneo, que invade la libertad y la justicia de las recompensas que recibimos a través del mercado, que nos paga según el aporte que hacemos en términos de nuestra productividad (Vergara, 2012).

⁸ Ello está a la base del propósito de la Universidad de Chicago de conectarse con centros universitarios en América Latina en la década de 1950 y combatir la importancia que estaba adquiriendo la CEPAL en la sugerencia de tipos de políticas de desarrollo. Como se sabe, ello se expresó en el acuerdo con la Universidad Católica de Chile en 1956, solo ocho años después del nacimiento de la CEPAL, que significó la formación de un conjunto de economistas en una visión liberal radical, que adquirieron poder en el contexto de la dictadura militar chilena y encabezaron un proyecto socioeconómico liberal radical (Valdés, 1989).

Frente a estos procesos de modernización, capitalismo y mercado, impulsados por una *economía liberada* y la expansión de su correspondiente relato, hay que decir que en los siglos XVIII y XIX también nos encontramos con otras miradas. Se trata de maneras distintas de concebir la relación entre economía y sociedad que, a pesar de sus diferencias, tenían en común la idea de gobernar lo económico con el propósito de asegurar unos fines considerados superiores.

El denominado socialismo utópico –nombre puesto posterior y críticamente por Engels– imagina un asociativismo moderno, que es relevado como la expresión deseable de una época que se reconoce y valida como “progresista” (siglos XVII-XVIII), pero que amenaza con reproducir explotaciones y desigualdades. Por un lado, las viejas clases nobiliarias, y, por el otro, el surgimiento de nuevas clases enriquecidas, parecidas a las que Veblen llamará después la clase ociosa en la Norteamérica de fines del siglo XIX, amenazan con acaparar para sí el progreso de una época de enorme potencia científica y tecnológica y, más ampliamente, de la razón. De manera concomitante, y como reverso, deja a las clases laboriosas, industriales y proletarias excluidas de esas potencialidades históricas.

Frente a ello, con grados diversos de intensidad y modelos de propuesta, Saint-Simon, Fourier y Owen quedan identificados por postular a una organización del trabajo –y de la vida– más asociativa o comunitaria, lo que podrá ser asumido por las mayorías en la medida que se imponga la razón en la sociedad y, sobre todo, la educación de esas clases “inferiores” (Owen *et al.*, 1970).

La sociedad, en Fourier, bajo una forma de asociativa o societaria, puede asegurar el progreso colectivo e igualitario, manejado por ella misma (Gide y Rist, 2000). Esa sociedad, organizada desde un asociativismo “a ras de suelo”, deberá conducir el progreso para hacerlo extendido, igualitario y democrático. Aquí, este control democrático en la producción de las condiciones materiales de la existencia es, a la vez, una manera de construir el poder político no alejado de la vida cotidiana, sustentado en vínculos sociales cooperativos, pero, a la vez, libertarios pues, como en las experiencias de Robert Owen, debía haber libertad de culto, además de que se cuestionaba la institución del matrimonio.

En defensa de la vida comunitaria en la ruralidad, pero movido por un principio similar al anterior, los populistas rusos de la segunda mitad del siglo XIX leerán la comuna rural rusa (la *obschina*) como un orden social superior que no debía disolverse en nombre de ningún progreso. De ahí su reacción preocupada por el avance del capitalismo en el campo ruso, que la disolvía y la consideraba como un orden arcaico a dejar atrás, a borrar en aras del progreso y la civilización (Coquery-Vidrovitch *et al.*, 1998). Por el contrario, para esos populistas, en la *obschina* estaba la base de cualquier regeneración social de una Rusia futura; solo desde ella y su ser comunitario se podía bosquejar y construir progreso, pensado como diferente del progreso de Occidente, que conduce a sociedades individualistas, egoístas y materialistas, que no pueden ser la referencia a seguir, sino un futuro del que hay que escapar. Tal es la distancia con el desarrollo del capitalismo en la vida rural, puesto que este destruye ese tesoro de vida social que la caracteriza (Arico, 1995).

Estas ideas, desde su propia historia, son retomadas por Mahatma Gandhi en la primera mitad del siglo XX, en su visión de la India y de su progreso. Su futuro, dirá, está en el florecimiento de sus miles de aldeas y no en una concentración en grandes ciudades de asfalto que son, en sí, violentas y agresivas. La clave de ese imaginario de progreso radica en aumentar la cooperación y la autosuficiencia de las aldeas. En ello está la idea del juego y la combinación del respeto a la tradición con la apertura al cambio histórico, pero con parsimonia, a un ritmo donde este sea asumible y manejable por la conciencia. Ello significa el dominio humano del ritmo y la tecnología como prolongación de la acción humana⁹ y no su endiosamiento, que la vuelve en contra de las relaciones humanizadas (Gandhi, 1998).

Si quisiésemos sintetizar estas últimas ideas, podemos decir que en ellas se expresa una aproximación a la economía no tanto como esfera a liberar en función de la expansión, sino como esfera a situar como asistente de fines que Schumacher (1990), tiempo después –y en plena época del debate con relación a la idea y las estrategias de desarrollo–, atraído por ese

⁹ Gandhi tenía simpatía por la máquina de coser Singer, movida por los pies, pues entendía que mejoraba la productividad, pero, a la vez, dependía en su ritmo del movimiento humano. Para él, esta máquina era, en realidad, una herramienta. Establecía una diferencia entre “la herramienta” y “la máquina”. En esta última, los humanos quedaban sometidos al ritmo de la tecnología y se producía una alienación completa en el proceso de trabajo. Ello fue magistralmente representado en la película *Tiempos modernos* de Charles Chaplin en la escena de las correas transportadoras.

pensamiento gandhiano, configuraría como el plano “superior” de una metaeconomía. Sus fines son “sociales” o “humanos” y hacen referencia a valores y a una ética que hagan de punto de mira y evaluación de lo que ocurre en la esfera económica y de cómo orientarla. La economía no es vista como esfera que debe ser liberada y dejada sin “riendas” que la aten a otras esferas, en particular que si esta “libertad” disuelve o desarticula los tejidos y vínculos sociales que deben configurar a la sociedad. Es desde esa “metaeconomía” que Schumacher se verá atraído por la aproximación budista a la economía.

Cuatro

Es en ese mismo terreno de controversias que aparece Polanyi y su reacción crítica a la idea y el ensayo de la autonomización de la economía a través de la autorregulación de los mercados, a la que califica de proyecto inédito proveniente del liberalismo del siglo XIX. Para Polanyi (2017), se trata de una utopía irrealizable basada en un credo liberal que busca organizar la economía desde la multiplicación de los juegos de la oferta y la demanda, constituyentes de múltiples mercados dejados libres, los cuales se mantendrían en una constante autorregulación tendiente al equilibrio. La sociedad en su totalidad debe plegarse y dar paso a esa esfera económica y transformarse en una “sociedad de mercado” (cap. 12).

Polanyi coincide con Peyrefitte en detectar un fenómeno que para él está en los orígenes económicos y políticos de nuestro tiempo, como lo señala en el subtítulo de *La gran transformación* (2017), su libro central y más conocido. Esa coincidencia se prolonga en que, para él, este fenómeno también está en la base de una enorme expansión de la riqueza producida por la sociedad, tal como lo vieron, experimentaron y relataron analistas de esa época y, en particular, los economistas clásicos.

Sin embargo, hay una diferencia notable: donde en estos milagros económicos se ve y se valoriza básicamente una alta automatización de la economía desplegada a través de emprendimientos y mercados como el salto a la prosperidad, Polanyi destacará como central el fuerte ataque que ello significó en el terreno de los vínculos sociales y de las formas de reproducirse que tenían los grupos humanos por la necesidad de adaptarse a la forma de funcionamiento mercantil. Esto incluyó, a veces con violencia, la adaptación a la formación de los mercados de la tierra y del trabajo (y del dinero) en particular. Es la construcción de

una sociedad de mercado, insustentable para la reproducción de la sociedad (Polanyi, 2017, cap. 6).

Esa intencionalidad de una sociedad de mercado y de una autonomización de la economía de las regulaciones provenientes de la sociedad para nada espontánea, sino que introducida usando la violencia señalada, es lo que constituyó la base para el surgimiento de una reacción amplia de la sociedad contra el liberalismo económico, esta vez *sí* espontánea y *no* producto de alguna conspiración colectivista, tal como lo destaca Polanyi (2017). La sociedad buscó defenderse, tratando de regular esos mercados que avanzaban copando la vida económica y social y creando incertidumbre y amenazas. Polanyi lo ve como una reacción social, diversa y heterogénea, de defensa, que proviene no solo de los pobres o proletarios, sino que atraviesa extensamente a la sociedad en su conjunto y que no es clasificable de manera limitada como una reacción de clase –en alusión al marxismo–.

Lo que está detrás de esa reacción antimercantilista, en el sentido de absolutizar el mercado como integrador de la economía, es explícitamente reinsertar a la economía en la sociedad, evitar su autonomización a partir de su autorregulación por el mercado. Es decir, una economía que tiene que hacer parte de la sociedad y tiene que responder a las otras dimensiones de la sociedad: la política, la religión, los valores; en definitiva, a las instituciones en que la sociedad existe y se expresa. La economía había sido siempre, y debía seguir siéndolo, lo que Polanyi (2017) califica como una economía institucionalizada, en que se combinan el intercambio, la distribución, la reciprocidad y la domesticidad, asociados a las formas institucionales del mercado, de los poderes políticos centrales, de la simetría y de la autarquía, respectivamente. El error y el peligro liberal es querer reducir esa pluralidad al intercambio mercantil.

Aquí hay una similitud y una diferencia con Marx. Polanyi comparte con este la afirmación de que la economía es una práctica humana que involucra las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza y que no está definida por la escasez de medios, sino esencialmente (sustantivamente dirá) por esas relaciones que se constituyen como forma básica para enfrentar las necesidades propias de una especie necesitada. Sin embargo, creo que en Marx se establece una centralidad del trabajo que es mayor. Este constituye la base,

los cimientos, la “infraestructura” de orden social y a través de él ocurre la humanización propiamente tal y se levanta el mundo de la conciencia, de las representaciones, aunque sin que haya determinismos históricos fijados ni relaciones en un solo sentido¹⁰ (Godelier, 1974, cap. 3)

Cinco

Podemos visualizar estas relaciones entre esferas de la vida societal en lo que fue denominado como el “paradigma de la modernización”, construido después de la Segunda Guerra Mundial. Ese paradigma, con amplias raíces intelectuales en las ciencias sociales norteamericanas, es planteado primero en Europa, luego se prolonga y se enfoca principalmente en los países definidos como pobres y subdesarrollados, pero ahí queda envuelto en una visión más totalizante, que es la dicotomía entre tradición y modernidad. El desarrollo es la consecuencia de convertirse en una sociedad moderna y dejar atrás el carácter tradicional (Peemans, 2012).

Aquí es interesante reconocer y recalcar que en esta visión la dimensión cultural es central, pues la base para el desarrollo es el avance hacia una cultura moderna. Sin embargo, se trata de una cultura en que su deseabilidad es definida en términos de su funcionalidad para los grandes objetivos económicos. En ese sentido, el desarrollo es resultante de un cambio civilizatorio en que se imponen los valores modernos y, entre ellos, el valor fundamental es la emergencia de una sociedad que ahorra e invierte, como expresión y construcción de esa nueva humanidad. (Germani, 1962). Para ello tiene que amplificarse la esfera autónoma de la economía con que se puede abrir una ancha avenida para los emprendimientos lucrativos, que usan capital y lo multiplican.

¹⁰ Si pudiésemos hacer un análisis causal simple diríamos que para Marx la conciencia social y la individual provienen de las prácticas humanas. Estas, en primer lugar, surgen como condición de sobrevivencia y de reproducción humana y definen una esfera clave de la producción que, a su vez, tiene como base el trabajo y las relaciones sociales en que este ocurre y en el que tienen una incidencia muy importante los medios productivos –que son una creación humana– y las formas de propiedad de esos medios productivos. Sabemos que Engels escribió al respecto, tras la muerte de Marx, que el pensamiento de este nunca fue determinista y fijo, sino que se desenvolvía con una compleja correa de “ires y venires” entre esa base material de la vida y las representaciones humanas (su conciencia) y toda la construcción humana de leyes, normas e instituciones (carta de F. Engels a J. Bloch).

En su visión más liberal esto supone, a la manera de Peyrefitte, liberarse de lo tradicional que no promueva o que estanque las fuerzas o energías emprendedoras e innovadoras que siempre pueden movilizarse en una sociedad. En otros términos, que se valore esa actividad emprendedora entendiéndola como el corazón del desarrollo, que se otorgue centralidad a los “hombres de empresa”, al decir de Walt Whitman Rostow, y que se libere el campo de lo económico de los valores que lo comprimen.

Sin embargo, aquí también este paradigma tuvo una variante, a veces dominante, que le asignó un papel clave a la acción pública –al Estado– para emprender directamente ese rol activador de la economía y de la cultura, por la incidencia en ella que tienen la ideología y la educación. Aquí se destaca el papel que juega una política voluntarista, que aparece como “sujeto” de la economía a través de estrategias que combinan tanto el despegar espacios privados y de mercado como generar dinámicas desde sí misma. En el plano de la economía política, ello comprende presentarse como –y fortalecer a– élites modernizadoras desde la acción política y la creación de instituciones impulsoras del desarrollo (Peemans, 2002). La transformación de sí mismo en un Estado desarrollista es uno de los mayores roles que el Estado del siglo XX desempeñó.

El caso del socialismo “real”, aunque diferente del paradigma de la modernización, lleva mucho más lejos ese papel de la política en la configuración del sistema económico, la sociedad y la direccionalidad y el ritmo del desarrollo. En cierta medida, se presenta como una expresión elevada, de una razón moderna que imagina la capacidad de dirigir y moldear a la sociedad de acuerdo con las necesidades humanas racionalmente definidas desde procesos políticos planteados como deliberativos (“*centralismo democrático*”). La planificación aparece no solo como algo instrumental que define metas y armonizaciones productivas entre demanda y oferta, entre insumos y productos, sino como expresión de una sociedad racional, superadora de la anarquía del mercado y de excedentes despilfarrados –no usados productivamente– en beneficio solo de algunos (Lange, 1965). El Estado, como encarnación del pueblo, debía asegurarse de ello. Esto, finalmente, se transformó en procesos con un fuerte centralismo y concentración del poder, que dieron lugar a tratar de despejar la naturaleza social de ese grupo gobernante y de la sociedad que se había constituido (Kardelj, 1976)

Sin embargo, una cierta visión de “autonomía de la economía” como proceso autopoietico está presente en los dirigentes de los socialismos reales. El socialismo real, quizás fosilizando al propio Marx, tuvo la idea de “leyes históricas duras” marcadas por la economía aún bajo el socialismo. Así, la industrialización como necesidad se explicó como una obligada etapa del desarrollo de las fuerza productivas, aspecto este último central de la dinámica de la historia (Rutkowski, 1965). Asimismo, parte de su estrategia práctica, como los grados de centralización o descentralización de la planificación y la política que pudiesen tener sus sistemas en ciertos períodos, buscó ser explicada por las leyes del desarrollo histórico, fuertemente influidas por la economía, como en Oskar Lange (1965). La idea de leyes históricas se expresa en la noción de necesidad –lo real como necesario– presente en la dinámica histórica¹¹.

6

El estructuralismo latinoamericano también puede ser ubicado en un lugar en que lo político tiene gran relevancia, aunque orientado a un determinado orden económico en que lo privado y lo mercantil como bases no bastan o, aún más, si son dejados sueltos se apartan del sendero adecuado. Expresamente se dirá que la autonomización de la esfera económica a través del mercado y los privados conduce a reproducir un orden perjudicial para los países periféricos y dependientes, por lo que se debía dar origen a políticas e instituciones. La política aparece como necesaria en dos planos más o menos articulados, pero diferentes. Por una parte, con el papel esencial de permitir que se altere una modalidad de orden económico mundial que había producido países centrales y países periféricos. Con ello, entramos en una cuestión de orden geopolítico y geoeconómico que la CEPAL, y con mayor fuerza, los teóricos de la dependencia entendieron como un orden que no era producido por un mercado impersonal y sin poderes configuradores (Marini, 1974).

¹¹ Paradojalmente, con relación a este discurso de base, los innumerables descalces interindustriales y entre la producción y el consumo llevan, en ciertos momentos, a incorporar los mecanismos de mercado y de producción privada como forma de enfrentar problemas de cantidad, calidad y pertinencia de los bienes y servicios producidos (Nove, 1973).

Así, las posibilidades que tienen las sociedades nacionales periféricas o dependientes para expandirse y mejorar sus condiciones de vida dependen de su rompimiento con la modalidad existente de “economía mundo”. Deben avanzar hacia un sistema industrial propio y hacia “otra economía mundo” que no niegue a la periferia la construcción de ese sistema con grados de autonomía. Es decir, debían superar la dependencia, que era lo que impedía pasar a ese orden industrial nacional. En su formulación más crítica, ello se expresaba como la existencia de una situación de imperialismo que debía ser derrotada y hacerlo era una tarea de la acción política.

Por otro lado, y asociado a lo anterior, la política suponía crear fuerzas que emprendieran esa tarea que, para los dependentistas, significaba una acción revolucionaria. Suponía la creación de una fuerza social y política que permitiera derrotar a los aliados internos de ese imperialismo y la instauración de un sistema con posibilidades de dirección propia. Grandes discusiones y diferencias se dieron a propósito de cuáles fuerzas, clases o grupos –obreros, campesinos, pobladores, clases medias, empresarios “nacionalistas”– podían encabezar esa fuerza o ser componentes de ella y cuáles debían ser los métodos de acción –civiles o militares–.

Siete

Una serie de cuestiones normativas sobre el desarrollo comienzan, de manera más notoria, a establecerse alrededor de la década de 1970. Estas recogen críticas de sectores del establishment económico, desde ciertas peri-élites de tipo internacional, pero también desde procesos sociales profundos de la sociedad “más de abajo”. Todo ello configuró una puesta en cuestión más o menos formal y extendida –aunque no dominante– del desarrollo (González, 2013). Me refiero a cuestionamientos en los que se formuló la pregunta de qué es el desarrollo y donde se plantearon otras formas de entenderlo. Incluso dieron lugar más adelante a su impugnación como orientación societal. En ellos se hacía referencia, con distinta intensidad y radicalidad, a aspectos críticos que ocurrían con las dinámicas efectivas de lo que se llamaba desarrollo. Prueba de ello es que ya no solo se habló de desarrollo y subdesarrollo, sino también de “mal desarrollo” y, en su cara propositiva, de la necesidad de “otro desarrollo” y de “desarrollo alternativo”. En parte, y en una relación compleja de

continuidades y rupturas, ahí están ciertas raíces de lo que posterior y más recientemente se llamará postdesarrollo. En esas revisiones normativas se pueden reconocer los perfiles de las rearticulaciones que definen las relaciones entre economía, sociedad, política y cultura.

En primer lugar apareció *la nueva emergencia de la cuestión social*, en particular en los países llamados en desarrollo o subdesarrollados, en los que, aun habiendo tasas de crecimiento económico importantes, se observaban tendencias crecientes a la desigualdad, a la creación de trabajos insuficiente en cantidad y precarios en sus condiciones (Bustelo, 1997) y, por último, a la incapacidad de satisfacer necesidades básicas de una población importante en volumen. Es decir, problemas sociales que no se resolvían e incluso algunos que se agravaban.

Lo que más importa destacar en este punto, para los fines de esta reflexión, es que ello demostraba que el desarrollo necesitaba tener estrategias específicas que aseguraran que los aumentos del producto y de la productividad de las economías se transformaran en mejores condiciones de vida para todos y que se fijaran algunos ángulos desde los cuales “lo social” en el desarrollo debía ser observado y juzgado. La pura expansión económica no aseguraba el cumplimiento de “lo social”, que es planteado como su finalidad. Ello condujo a profundizar cuestiones como cuáles eran los grados tolerables de desigualdad, qué era un buen trabajo o empleo, cuáles eran las necesidades básicas y si eran universales o diferentes según los pueblos y lugares (Bustelo, 1997).

Como conjunto, esas materias afirmaban que el tamiz de “lo social”, asociado a condiciones materiales de la existencia y a la calidad de vida se debía imponer para juzgar a la economía. Lo que llevó a exponer las limitaciones del PIB para ese juicio. Por lo tanto, se pedía, jugando con la idea de Polanyi, aunque de manera más superficial, reencastar lo social en lo económico para juzgar las formas y el sentido del crecimiento.

En segundo lugar, salió a relucir el tema ecológico y ambiental desde un nuevo punto de vista –lo que tenía antecedentes en cuanto a su enunciación, pero no se había ubicado en un lugar destacado de las agendas públicas y la activación social– que se confrontaba a la asociación entre progreso y crecimiento permanente de la economía sin considerar los impactos acumulados sobre la naturaleza. A partir de este cuestionamiento se buscó demostrar y

generar una toma de conciencia sobre el “peso geológico” que la acción humana estaba teniendo sobre el medio ambiente. En ese marco, surgen nociones nuevas que comenzarán a ser desarrolladas y extendidas y que se afirmarán como nuevos lentes para mirar la realidad del “desarrollo”, como las de los límites, las finitudes, el metabolismo humanidad y de la naturaleza, la sobreexplotación y los equilibrios sistémicos (Meadows et al., 1972).

Esta mirada de la sociedad desde el tamiz ecológico, asociada a la propia supervivencia de la especie humana, buscaba instalar la visión de que la economía debía observarse y ser juzgada desde una envoltura o un sistema mayor, los ecosistemas, y que debía ser analizada desde la entropía que generaba, tal cual ya había sido señalado visionariamente por Nicholas Georgescu-Roegen (1996). Es desde esas bases que continúa desarrollándose esta reflexión, ya instalada en nuestra época, y que en sus versiones más radicales se expresa en la caracterización de la modernidad como un tiempo antropocéntrico y la necesidad del paso a una era biocéntrica que conduzca al reconocimiento de los derechos de la naturaleza o a un humanismo no antropocéntrico (NIDAS, 2021). Desde este punto de mira, las relaciones, las tensiones y las hegemonías entre la economía, lo social y lo político quedan reposicionadas en la consideración del “tamiz de la naturaleza”, entendida esta tanto como condición de lo humano – metabólica– como con capacidad de agencia.

En tercer lugar, se expande una mirada distinta de lo cultural y su reposición para conectarse con el desarrollo. La cultura de los pueblos y comunidades nacionales o locales, se señala, no puede ser vista como un objeto a manipular para hacerla funcional o adaptada a los requisitos del desarrollo, como señalaba el paradigma de la modernización bajo la dicotomía tradición-modernidad (UNESCO, 1982). Deja de existir “una cultura moderna” común para todos los que buscan el desarrollo y aparece un reconocimiento a “las culturas” diversas que tienen (todavía) los pueblos (países, regiones, localidades). Estas son destacadas como un “valor social”, es decir, un patrimonio social proveniente de la larga historia de cada comunidad, que debe ser parte y punto de partida de cualquier futuro. De allí se concluye que no puede hablarse de “un” tipo de desarrollo común, generalmente impuesto, sino de la idea de múltiples desarrollos que deben responder a las particularidades culturales de cada pueblo y región. Esto se expresa, en las décadas siguientes, en la asimilación de la noción de etnodesarrollo como la expresión mayor, pero no exclusiva, de esta visión, que establece el

reconocimiento de las culturas y modos de existencia de los pueblos indígenas, en particular en América Latina. Posteriormente, tras hurgar en la cultura y cosmovisión propia, esta mirada da origen al cuestionamiento de la idea misma de desarrollo como realidad universal (Bonfil, 1982).

Este reposicionamiento de lo cultural en el debate sobre el desarrollo lleva umbilicalmente asociada la consideración de que los agentes constructores de este no debían ser, protagónicamente, los “especialistas en desarrollo”, sino los propios pueblos y comunidades locales que, desde sus particularidades, podían determinar qué es lo que querían para sí. Es decir, es desde el tamiz de las identidades culturales y de los poderes democráticos que implican la participación protagónica del pueblo y los territorios –entendidos como escalas de lo social– que deben imaginarse los procesos de desarrollo y la posición que lo económico tenga en ellos. Este componente esencialmente participativo del desarrollo –y que pone en relación la democracia con este– es claro en la perspectiva del desarrollo a escala humana de Manfred Max-Neef (1985)

También se robustece entonces una mirada crítica al desarrollo desde una perspectiva de género y, en especial, desde el carácter subordinado de la mujer en la sociedad (Aguinaga *et al.*, 2012). Emerge con más fuerza la idea de que las formas de entender las estrategias y políticas de desarrollo no han tenido una neutralidad de género, sino que han reproducido formas patriarcales de entender y prolongar la sociedad. Ello parte de las constataciones básicas de que las políticas de apoyo al desarrollo provenientes de los Estados y organismos internacionales han tenido como sujetos solo a los hombres hasta aquellas de las condiciones de postergación hacia las mujeres que las dinámicas de desarrollo reproducen en el mercado del trabajo (Carrasco, 2014). En ese camino que se abre se va mostrando, de manera más contundente, que no se trata solo de mejorar e igualar las oportunidades de las mujeres en la sociedad, sino de descubrir, en el sentido fuerte de la palabra, las esferas reproductivas, domésticas y de los cuidados de la sociedad como centro de la propia existencia y la sostenibilidad de la sociedad misma. En interacción y debate con las perspectivas críticas relativas al clasismo y el racismo, este develamiento de la subordinación de género releva categorías como el patriarcalismo entendido como un tipo de vínculo social desde el cual juzgar cualquier proceso presentado como de desarrollo.

Posteriormente –retomando las críticas a los efectos disolventes que el avance del capitalismo mercantil inicial había provocado en las sociedades donde la industrialización comenzó a avanzar–, en medio del colapso del “socialismo real/estatal” y frente a otros nuevos efectos disolutivos de la aplicación de los intensos liberalismos actuales, han surgido propuestas que sitúan la economía dentro de la sociedad civil y vista desde el carácter de los vínculos sociales que genera/disuelve. Aquí se busca recuperar, desde la experiencia de comunidades antiguas, experiencias presentes pero no visibilizadas y propuestas de futuro, los valores y principios de la cooperación, la solidaridad y la autogestión como fuerzas más estructurantes de la sociedad y de las orientaciones de las acciones individuales y colectivas. Esta perspectiva se asienta no como una invención desde la nada, sino desde el reconocimiento de que aun en un mundo impelido a la competencia y el individualismo, bajo el empuje de un liberalismo ideológico y fáctico, se encuentran también presentes racionalidades sociales y económicas de los tipos anteriormente señalados, que pueden y debiesen ser robustecidas. Esto ha derivado, en algunas visiones inspiradas en este ángulo crítico, en la necesidad de imaginar un sistema económico más plural, con distintas racionalidades.

Es decir, este tamiz de los vínculos sociales que se crean en la actividad económica integra a los principios cooperativos, solidarios, comunitarios y autogestionarios, entendidos como perspectivas centrales desde las cuales se debe analizar un sistema económico más allá de la eficiencia, la productividad, el producto y los impuestos en los que se basa la economía moderna (Gaiger, 2016).

Ocho

En definitiva, de lo inmediatamente planteado, agrupado bajo la cuestión común de visiones críticas a los desarrollos reales –y aun reconociendo que esas críticas pueden establecerse con distinta radicalidad e intensidad y dar origen a propuestas más transformadoras o a reformas más leves– se puede concluir que estas posiciones, vistas como un conjunto, tienen un profundo significado dentro de la discusión que este artículo propone acerca del lugar de la economía como referencia central del desarrollo.

En ese sentido, esas críticas avanzan en cuatro direcciones que cuestionan esa centralidad. En primer lugar, objetan la economía y los indicadores de éxito que desde ella se generan

como lo único a considerar para “medir” el mejoramiento de la sociedad. En segundo lugar, se avanza en entender lo económico como algo mucho más amplio que solo referido a la producción y, en especial, al propósito de aumentar la productividad. En tercer lugar, avanzan en desligar la referencia de lo económico de la centralidad en el crecimiento de la producción. Por último, relevan otros puntos de partida para mirar y evaluar lo que ocurre en la sociedad y en el desarrollo, como lo social, lo cultural, lo ecológico, lo democrático y las discriminaciones. Por supuesto, en todas esas materias se levantaban contraargumentos, a veces dominantes, que limitan el alcance de las críticas y, sobre todo, de las medidas y cambios a realizar.

Podemos concluir que estos cuestionamientos convergen en la detracción del PIB como la expresión sintética expresiva mayor e indicadora –al menos exclusiva– del desarrollo (Loza, 2023). Ello se expresa en dos ángulos que siguen totalmente vigentes y que son de tono mayor.

El primero impugna el PIB incluso en su expresión menor de indicador de crecimiento, pues si se considerara una noción de crecimiento “neto” en que se descontara lo que se destruye en el mundo natural a raíz del crecimiento “bruto”, las cifras llevarían a valores mucho menores y esto sin entrar en la discusión profunda de hasta qué punto todo puede ser mensurable. La destrucción de materias y de ecosistemas establece una crítica radical a las cifras de crecimiento como un simple uso de factores productivos que se desgastan. El segundo es la advertencia de que una parte del crecimiento se explica por los problemas que el propio crecimiento –o las formas de vida asociadas a él– genera. Esta consideración nos permite establecer que no todo punto de crecimiento es realmente un aporte neto a mejores condiciones de vida, sino que una parte creciente tiene un carácter espurio y nos encierra en una dinámica perversa de necesidad de bienes para enfrentar circunstancias negativas.

Desde la lógica de esta reflexión, lo que se instala, a partir de lo expresado, es que la (esta) economía desbocada y sujeta a una dinámica de disputa de capitales con amplia libertad se torna peligrosa. Lo que surge del análisis es, por lo tanto, la necesidad de reinsertar su quehacer dentro de consideraciones ecológicas, sociológicas y existenciales de las condiciones de la vida en común.

Nueve

En el mundo de las visiones actuales, las controversias y los conflictos entre una economía “libre o liberada” y una economía controlada desde su enraizamiento en un mundo amplio de valores, reglas, disposiciones, etc., se ha hecho más profunda y radical. Las tendencias en juego han abierto una fosa aún mayor entre esas dos visiones.

Por un lado, se ha hecho presente en las últimas décadas un liberalismo económico acentuado que se expresa con argumentaciones que parecían haberse debilitado en el curso del siglo XX. Nos referimos a aquellas que resaltan la virtud de lo privado, su asociación con la libertad, su creciente distancia crítica hacia las concentraciones de la riqueza y los ingresos y la detración radical de las historias socialdemócratas y las visiones keynesianas (Piketty, 2014). También, la deconstrucción radical de las dimensiones anticíclicas y proempleo, y del Estado de bienestar, el Estado desarrollista y el Estado regulador (González, 2013). Estas vertientes son leídas como ineficientes, como un ataque a la iniciativa privada, como una limitación a los mercados para que estos ejerzan su virtuoso rol de asignadores de recursos (que incluyen a las personas).

Ello es vinculado, a la vez, con la profundización de la hegemonía puesto que, en ese ethos liberal, ha ganado la idea de que el punto de partida para la resolución de todo problema es el crecimiento económico. Frente a la pobreza –y considerando su propia definición–, el desempleo, el mejoramiento de las condiciones de vida, incluso para enfrentar las problemáticas ecológicas, el crecimiento es presentado como la condición primera, por lo que la política debe evitar que haya desincentivos para los creadores de la riqueza y los ingresos, que son los empresarios. Sin su confianza no hay inversiones ni crecimiento y sin crecimiento nada puede resolverse (Richards y Swanger, 2006).

Pero, por otro lado, las tendencias críticas a la realidad actual se han acentuado y crecido, aunque aún estén lejos de constituir una representación dominante. El deterioro de la vida en común, la expansión de males psicosociales, las desigualdades, la pérdida de cohesión social y las fragmentaciones (que no pueden ser leídas como diversidades virtuosas), los deterioros ambientales y ecosistémicos, entre lo más importante, han ido ganando lugar como visión crítica de la sociedad y como puntos de vista desde el cual imaginar lo que hay que hacer con

cierta urgencia. Aumenta así el uso y la expansión de nociones como las de transición civilizatoria, cambios radicales, nuevos modos de vida, cambio cultural y otras que, sustentadas en hechos, plantean la inoperancia o la ineficiencia de cambios marginales frente a la magnitud de las situaciones críticas actuales.

En los términos de este trabajo, lo que es clave en estas visiones es que se separan, de forma radical, del pensamiento de que la orientación de las sociedades debe cederle el máximo de autonomía a la economía para asegurar la expansividad y la multiplicación productiva. Por el contrario, todas ellas coinciden en que el tema es más bien controlar a la economía poniéndola al servicio de nuevos vínculos sociales de tipo más comunitario y solidario con la naturaleza, además de alejarse de una aproximación desde el dominio y apostar por un enriquecimiento espiritual que desplace a la actual sociedad consumista y alienada. En este sentido, el trabajo y la producción de bienes y servicios y su consumo deben ser pensados desde esos fines superiores que no pueden ser sacrificados en función de adecuarse a producir cada vez más.

Si el progreso, en la idea de Peyrefitte, parecía ligado a desbocar la economía, liberarla de “amarres” sociales, las perspectivas críticas buscan más bien “domar” la economía y someterla a un conjunto de valores y principios sociales que la encuadren y la “reinserten” en la sociedad sin imponerle sus lógicas. Si en la primera el realce y el valor central están en la inventiva, la innovación, en las segundas se sitúan en la búsqueda de un cambio frente a la lógica insaciable del capital, que no puede parar sino reproducirse incesantemente a costa de la sociedad y la naturaleza.

Referencias bibliográficas

Aguinaga, M., Lang, M., Mokrani, D. y Santillana, A. (2012). Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*. Abya-Yala.

Arico, J. (1995). El populismo ruso. *Estudios*, 5, 31-52.

Bonfil, G. (1982). *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Bustelo, P. (1997). *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Síntesis.

Carrasco, C. (2014). La economía feminista: Ruptura teórica y propuesta política. En C. Carrasco (Ed.), *Con voz propia: La economía feminista como apuesta teórica y política*. La Oveja Roja.

Coquery-Vidrovich, C., Hemery, D. y Piel, J. (Eds.) (1998). *Pour une histoire du développement: États, sociétés, développements*. L'Harmattan.

Ferguson, J. M. (1974). *Historia de la economía*. Fondo de Cultura Económica.

Friedman, M. y R. D. Friedman (2022a). *Capitalismo y libertad*. Deusto.

Friedman, M. y R. D. Friedman (2022b). *Libertad de elegir: Una declaración personal*. Deusto.

Gaiger, L. I. (2016). *A descoberta dos vínculos sociais: Os fundamentos da solidariedade*. Universidade de Vale do Rio dos Sinos.

Gandhi, M. (1998). *The collected works of Mahatma Gandhi*. Publications Division Government of India.

Georgescu-Roegen, N. (1996). *La Ley de la Entropía y el proceso económico*. Fundación Argentaria.

Germani, Gino (1962). Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas. Paidós. Buenos Aires

Gide, Charles Rist, C. (2000). Charles Fourier. En *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*. Dalloz.

Godelier, M. (1974). Racionalidad e irracionalidad en economía. Siglo XXI.

González, R. (2013). Revisitando la historia de las teorías del desarrollo. *CUHSO*, 23(1), 55-91.

Hayek, F. A. (2011). *Camino de servidumbre*. Alianza.

Kardelj, E. (1976). *Les contradictions de la propriété sociale dans le système socialiste*. Anthropos.

Lange, O. (1965). Papel de la planeación en la economía socialista. En *Problemas de economía política del socialismo*. Fondo de Cultura Económica.

Latouche, S. (1988). Contribution à l'histoire du concept de développement. En C. Coquery-Vidrovitch, D. Hemery y J. Piel (Eds), *Pour une histoire du développement: États, sociétés, développements*. L'Harmattan.

Loza, G. (2023). *Más allá del PIB: El otro desarrollo*. OXFAM, Plural.

Marini, R. M. (1974). *Subdesarrollo y revolución*. Siglo XXI.

Marx, K. (1976). *El capital* (T. 1). Grijalbo.

Max-Neef, M. (1985). *El desarrollo a escala humana*. CEPANUR, Fundación Dag Hammarskjöld.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens III, W. W. (1972). *Los límites al crecimiento*. Fondo de Cultura Económica.

NIDAS (2021). *La Naturaleza: Chile en tiempo constituyente: Materiales para la discusión*. Núcleo de Investigación y Desarrollo en Ambiente y Sociedad, Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Nove, A. (1973). *La historia económica de la Unión Soviética*. Alianza.

Owen, R., Lammennais, F., de Blanc, L. y Cabet, É. (1970). *Precursores del socialismo*, Grijalbo.

Peemans, J. P. (2002). *Le développement des peuples face à la modernization du monde: Les théories du développement face aux histoires du développement "réel" dans la seconde moitié du XXème siècle*. Academia Bruylant, L'Harmattan.

Peyrefitte, A. (1997). *Los milagros económicos*. Andrés Bello.

Piketty, T. (2014). *El capital del siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, K. (2017). *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Richards, H. y Swanger, J. (2006). Karl Popper's Vienna. En *The dilemmas of social democracies: Overcoming obstacles to a more just world*. Lexington.

Rutkowski, J. (1965). Algunos problemas de la industrialización socialista. En *Problemas de economía política del socialismo*. Fondo de Cultura Económica.

Schumacher, E. F. (1990). *Lo pequeño es hermoso*. Tursen, Hermann Blume.

Smith, A. (1997 [1759]). *La teoría de los sentimientos morales*. C. Rodríguez Braum (Ed.). Alianza.

Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Alianza.

Smith, A. (1998). *Ensayos filosóficos*. Pirámide.

UNESCO (1982). Declaración de México sobre las políticas culturales. <http://mecedupaz.unam.mx/index.php/mecedupaz/article/view/77911>

Valdés, J. G. (1989). *La Escuela de Chicago: Operación Chile*. Zeta, Universidad de California.

Vergara, J. (2012). La ética de Friedrich Von Hayek. En R. González Meyer y H. Richards (Comps.), *Hacia otras economías: Críticas al paradigma dominante*. LOM.

von Mises, L. (1949). *Human action*. Ludwig von Mises Institute.
https://mises.org/sites/default/files/Human%20Action_