

# **La construcción utópica de una *economía feliz*. Reflexiones a partir de *Brave New World* de Aldous Huxley\***

***The utopian construct of a happy economy. Some observations from Aldous Huxley's Brave New World***

**Germán HERRERA BARTIS**

Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)

[gherrerabartis@gmail.com](mailto:gherrerabartis@gmail.com)

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.14: v1401]

Artículo ubicado en: [www.encrucijadas.org](http://www.encrucijadas.org)

Fecha de recepción: julio de 2017 || Fecha de aceptación: diciembre de 2017

**RESUMEN:** Este ensayo explora ciertas semejanzas que enlazan el mundo ficcional que se retrata en *Brave New World* de Aldous Huxley con otro universo modélico, no literario sino pretendidamente científico: el paradigma edificado por la teoría económica neoclásica, corriente hegemónica de la economía desde hace alrededor de un siglo y medio. Se reflexiona sobre las características peculiares que adopta la ética utilitarista en ambas construcciones y también sobre la concepción de poder que esconde el *mundo feliz* huxleyano frente a la notoria negación de tales relaciones en la *economía feliz* que proponen los fundamentos de la escuela económica ortodoxa. Finalmente, se discute cuáles son los dispositivos centrales que incomodan, alternativamente, al observador de la distopía de Huxley y de la utopía de la teoría económica hegemónica.

**Palabras clave:** Aldous Huxley; utilitarismo; poder; economía neoclásica.

---

\* Agradezco los valiosos comentarios de Domingo Gallego y Andreu Domingo a una versión previa de este escrito. Aplican, por supuesto, las salvedades usuales.

**ABSTRACT:** This essay explores certain similarities connecting the fictional universe portrayed by Aldous Huxley's *Brave New World* and another exemplary creation, which is not literary but allegedly a scientific one as it is the neoclassical economic theory –mainstream economics for about a century and a half. The article considers the peculiar characteristics that the utilitarian ethics adopts in both universes and it also inquire into the conception of power that hides the Huxleyan world and the notorious omission of such power relations in the *happy economy* proposed by mainstream economics. Finally, the article discusses on what are the central factors that alternately annoy the observer of Huxley's dystopia and the utopia of the hegemonic economic theory.

**Keywords:** Aldous Huxley; utilitarianism; power; neoclassical economics.

**DESTACADOS (HIGHLIGHTS):**

- El *mundo feliz* huxleyano nos interpela e incomoda.
- La *economía feliz* erigida por el paradigma económico dominante ha superado a Huxley.
- En el universo de la *economía feliz* no existe relación de poder o dominación alguna.
- La *economía feliz* parece ajena al territorio de una disciplina científica.
- En cambio, luce cercana al género de la ficción literaria.

O wonder!  
How many goodly creatures are there here!  
How beauteous mankind is! O brave new world,  
That has such people in't.  
Shakespeare, *The Tempest* ([1611] 2000: 133)

## 1. La distopía paradójica de Huxley

Se han cumplido ochenta y cinco años de la publicación original en 1932 de *Brave New World*, del escritor británico Aldous Huxley. Su novela se transformó en una de las más famosas distopías escritas durante el siglo XX, junto a obras tales como *1984* de George Orwell o *Clockwork Orange* de Anthony Burgess. El universo trazado por Huxley propone un futuro caracterizado por un dirigismo sistémico, totalitario y efectivo, en el que, sin embargo, los seres humanos gozan de una felicidad garantizada e incesante. De allí la discordancia y la tensión que cruza una obra que invita a considerar el antagonismo que existe entre la posesión de la *verdad* frente al disfrute individual y, en un plano agregado, frente a la posibilidad de alcanzar la estabilidad y la armonía social.

La construcción de ficciones sombrías acerca de un cierto orden social futuro ha sido materia recurrente en la literatura y el cine. En muchas de esas ficciones la esencia del elemento perturbador no radica en concebir y representar un sometimiento manifiesto de los dominados frente a los que dominan, sino en delinear ciertas condiciones y dispositivos conductistas para que estos últimos puedan garantizarse una obediencia pasiva, inevitable y silenciosa por parte de los primeros. Así, se nos propone la consideración de una relación de poder que no es ejercida de forma vulgar, a partir del empleo de mecanismos explícitos de coacción, sino de un modo velado, en donde quienes obedecen no son conscientes de que lo hacen. Se propone, en definitiva, no tan solo la existencia de una colectividad caracterizada por una mayoría de individuos sometidos a ciertos lazos de dominación y obediencia, sino la negación –a través de una ignorancia definitiva de una *verdad* que el lector o el espectador sí conoce– de que esos individuos guarden para sí algún grado de decisión o control sobre sus propias vidas. Indudablemente, un universo tal constituye una perspectiva bastante inquietante para los estándares dominantes de la cultura occidental contemporánea que sitúa a la libertad individual de elección en lo más alto del orden socioeconómico vigente.

En las distopías de este tipo, para que los lazos de dominación permanezcan velados y el conflicto no se exteriorice, resulta necesario darle forma concreta al *engaño* que sostiene el arreglo social vigente, lo que demanda la construcción de ciertos artificios –biológicos, culturales, tecnológicos, comunicacionales– que enmascaren la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en juego. La obra de Huxley ofrece un trazado

cuidadoso de dichos artificios, que serán retomados y reformulados por otras referencias clásicas del género, como las ficciones literarias mencionadas más arriba, o, más recientemente, la exitosa trilogía cinematográfica *The Matrix*.

Dos grandes hechos históricos fuertemente rupturistas ejercieron una influencia decisiva en la ficción proyectada por Huxley. Por un lado, el alcance devastador exhibido por el armamento novedoso utilizado en la Primera Guerra Mundial; por otra parte, de forma contemporánea a la escritura de *Brave New World*, el extraordinario quebranto social generado durante la crisis del '30. En su análisis del trabajo del autor británico, Claeys sostiene:

La Primera Guerra Mundial provocó un profundo quiebre en la sociedad europea y demostró el hecho de que la ciencia de la destrucción, unida a la ferocidad humana, podría superar fácilmente el progreso en la diplomacia y la sociabilidad internacional. Solo una década más tarde, la Gran Depresión demostró que la inestabilidad inherente de las economías capitalistas podría generar una dislocación y sufrimiento colosales. [...] A medida que la ciencia ficción ganó terreno como género literario, se inclinó cada vez más hacia la representación de escenarios futuros sombríos. Para muchos, de hecho, parecía que los poderes destructivos de la humanidad evolucionaban más rápido que sus capacidades creativas y constructivas. Fue en el contexto de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial que Aldous Huxley alcanzó la madurez<sup>1</sup> (Claeys, 2017: 357).

Al mismo tiempo, durante las primeras décadas del siglo XX, el modelo industrial norteamericano, apoyado en la fabricación estandarizada a gran escala, consolidó su posición de liderazgo productivo y tecnológico a nivel mundial. Algunas trazas sociales evidentes asociadas a esta novedosa modernidad tecnológica *made in USA*, como la alienación inducida por la línea automatizada de montaje, la ideología triunfante del consumismo generalizado, y la influencia crecientemente totalizadora de la publicidad corporativa masificada, se filtran de forma manifiesta hacia los confines del *Brave New World* huxleyano. En este sentido, Booker (1994: 48) se refiere a la obra de Huxley como "la clásica distopía burguesa" y agrega: "En esa sociedad el capitalismo se ha desquiciado; la producción y el consumo en exceso son reverenciados con devoción cuasi religiosa. La sociedad literalmente adora a Henry Ford, su gran progenitor, y él funciona en el imaginario popular prácticamente como un dios" (Booker, 1994: 51).

En el dibujo que propone Huxley los seres humanos son proyectados y cultivados *in vitro* y, por medio de una combinación de manipulaciones *prenatales* –genéticas, diríamos hoy– y técnicas sistemáticas de socialización temprana, se logra garantizar la confección de individuos perfectamente adaptados, tanto en el plano físico como en el psíquico, a las tareas que desarrollarán en el espacio económico social de su comuni-

---

<sup>1</sup> Traducción propia del original en inglés. Lo mismo aplica al resto de los pasajes de los escritos en ese idioma referenciados en la bibliografía, incluyendo la obra de Huxley.

dad. Así, se crean y establecen verdaderas castas –los *alfa*, los *beta*, los *gamma*, etcétera– que conforman clases diferenciadas y decrecientes en habilidad, inteligencia, sensibilidad y, al mismo tiempo, en aspiraciones, deseos y exigencias respecto al curso de sus propias vidas. Este diseño social programado consolida la estabilidad del sistema, aspecto que, como se verá, constituye un elemento central en la lógica del libro.

Sin embargo, como en otras obras análogas, en la ficción de Huxley asoma un cabo suelto, esto es, un personaje ajeno al paradigma de socialización reinante que deviene en protagonista y funciona como interlocutor crítico del sistema. En este caso se trata de *John the Savage*, joven nacido de un vientre materno y criado a la vieja usanza por fuera de los dominios del *mundo feliz*. Este joven, que tuvo contacto con manifestaciones artísticas vedadas al resto de las personas, como el *Othello* de Shakespeare, interpela con vehemencia el *status quo* vigente. Como contrapunto, será el *Resident World Controller*, personaje que representa una suerte de ideólogo y jerarca del régimen, quien pondere ese *status quo* frente a *John the Savage* y frente al lector. En un punto culminante de la obra, con *John the Savage* ya atrapado y pronto a ser devuelto a un confín ajeno al *mundo feliz*, se desarrolla el siguiente diálogo entre ambos personajes:

*Resident World Controller*: –Nuestro mundo no es igual al mundo de Otelo. No puedes hacer autos sin acero y no puedes crear tragedias sin inestabilidad social. El mundo ahora es estable. La gente es feliz; obtienen lo que quieren, y nunca quieren lo que no pueden obtener. Están bien, a salvo; nunca están enfermos; no temen a la muerte; son felizmente ignorantes de la pasión y la vejez; no cargan con madres o padres; no tienen esposas, ni hijos, ni amantes con quienes se sientan demasiado comprometidos; están tan condicionados que prácticamente no pueden evitar comportarse tal como deben hacerlo. Y si algo sale mal, hay *soma*. [...]

*John the Savage*: –Sin embargo, Otelo es bueno, Otelo es mejor que esos filmes sensoriales. –Por supuesto que lo es. Pero ese es el precio que debemos pagar por la estabilidad. Es necesario elegir entre la felicidad y lo que la gente llamaba arte elevado. Nosotros hemos sacrificado el arte elevado (Huxley, [1932] 1969: 152).

En *Brave New World* se respira utilitarismo. La gente es feliz y tiene lo que desea, no existen temores, aprensiones ni desvelos. Y si acaso alguno de esos sentimientos dañosos asomara en el espíritu del individuo, explica el apologista del régimen delineado por Huxley, el *mundo feliz* proporciona ilimitadas dosis de *soma*, una droga legal y de uso naturalizado que barre de inmediato con cualquier atisbo de emoción negativa en quien la toma. La felicidad individual es, entonces, un punto clave en este universo. Sin embargo, la ética que lo rige no se circunscribe a la de un interés egoísta o *hedonismo estrecho*, según el cual la felicidad de cada individuo constituye el bien supremo

y la infelicidad individual el mayor de los males (Rachels, 2003: 104). En el *mundo feliz* rige el utilitarismo clásico, donde el mandato ético, tal como lo expresa Mill en su *principio de la mayor felicidad*, pasa por actuar siempre con el fin de producir la felicidad más grande para el mayor número de personas. Dice el filósofo escocés:

La felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente. En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: «Compórtate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo» y «Amar al prójimo como a ti mismo» constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista (Mill, [1861] 2014: 79).

Sin embargo, un aspecto determinante del precepto utilitarista que gobierna el *mundo feliz* huxleyano es que éste no se ve reñido con el interés egoísta individual; el afán de maximizar la felicidad agregada y promover así la armonía social (“El mundo ahora es estable”) no choca con –sino que en verdad se apoya en– la consecución de la satisfacción personal constante (“La gente es feliz; obtienen lo que quieren, y nunca quieren lo que no pueden obtener”). Así, la confección de individuos definidos, como piezas precisas de un rompecabezas, con psiques y cuerpos moldeados a fin de sentirse felices en (y ser funcionales a) un determinado rol social, posibilita que la ética del interés egoísta se fusione armoniosamente con la ética utilitarista. Aquí radica la contradicción del *mundo feliz* que nos interroga y nos inquieta. ¿Qué anda mal en ese universo si, en definitiva, todos sus miembros están satisfechos? ¿Qué es lo censurable y lo escalofriante? Se trata, posiblemente, de la combinación de dos aspectos vinculados.

Por un lado, la felicidad que impera en la novela de Huxley mantiene un incómodo y perturbador vínculo con la estabilidad y el equilibrio. Es, de hecho, una felicidad inalterable y perenne. Una felicidad sin trabas, sin lágrimas ni espinas; no requiere ser conquistada y, por ello, se presenta sin el riesgo del fracaso y la frustración. Es, en suma, una felicidad sin contracara o antítesis:

*Resident World Controller*: –Mi querido joven amigo, la civilización no tiene absolutamente ninguna necesidad de nobleza o heroísmo. Estas cosas son síntomas de ineficiencia política. En una sociedad debidamente organizada como la nuestra, nadie tiene ninguna oportunidad de ser noble o heroico. [...] Se tiene el mayor cuidado para evitar que ames demasiado a alguien. No hay tal cosa como una lealtad dividida; estás tan condicionado que no puedes evitar hacer lo que debes hacer. Y lo que debes hacer es, en conjunto, tan agradable, son tantos los impulsos naturales que se satisfacen libremente, que realmente no hay tentaciones para resistir [...].

*John the Savage*: –Pero a mí me gustan las dificultades.

- A nosotros no. Preferimos hacer las cosas de manera comfortable.
- Pero yo no quiero el confort. Yo quiero a Dios, quiero la poesía, quiero enfrentar peligros reales, quiero la libertad, quiero la bondad. Yo quiero el pecado.
- En suma, tú estás exigiendo el derecho a ser infeliz.
- Muy bien, de acuerdo, dijo John en tono desafiante. Reclamo el derecho a ser infeliz (Huxley, [1932] 1969: 162-163)<sup>2</sup>.

Sin embargo, un aspecto que comprende al anterior y se torna en el elemento más definitivo para dar cuenta de la repulsa que suscita la ficción de Huxley, consiste en que el orden social que allí impera descansa sobre un conjunto intrincado de artificios e imposturas cuidadosamente edificado por una élite dominante. Se trata, entonces, de un orden social cimentado sobre las bases de un gran engaño. Ese engaño, ese fraude sistémico, ha sido diseñado en vistas a las *consecuencias*. En efecto, las consecuencias –los fines– son lo único que importa y así lo expresa frente al lector el vocero del régimen, que sin dudas suscribiría la afirmación siguiente: “La aseveración de que solo las consecuencias importan es una parte necesaria del utilitarismo. La idea central que subyace a la teoría es que, para determinar si una acción es o no correcta, debemos mirar lo que sucederá como resultado de llevarla cabo” (Rachels, 2003: 105). En la novela, *Resident World Controller* es completamente consciente de que, con miras a alcanzar la estabilidad y la felicidad social, se ha construido un artificio mayúsculo, un fraude generalizado que le escatima la *verdad* a las mayorías. Pero, como se dijo, las consecuencias mandan: “La verdad ha salido perjudicada, por supuesto. Pero ha sido muy bueno para la felicidad. Las cosas no son gratuitas. La felicidad tuvo su precio” (Huxley, [1932] 1969: 156).

Puesto en otros términos, en el *mundo feliz* se juegan relaciones de poder y dominación. El hecho de que estas relaciones no sean abiertas o manifiestas no las torna menos inquietantes, sino todo lo contrario. La formulación básica de una relación abierta de dominación es bastante intuitiva. Diremos, siguiendo a Dahl (1957: 203), que A ejerce poder sobre B si este último hace algo que de otra forma no haría. En ese tipo de relaciones simples de poder los distintos actores ejercen elecciones y tienen cursos

---

<sup>2</sup> Esta desesperada evocación a Dios, como símbolo de lo trascendente, a la poesía y, antes, a Otelo, como reflejo del arte y la cultura, y a la bondad, como valor moral inherente a los seres humanos, captura un aspecto clave del angustioso vaticinio encerrado en la obra de Huxley. Al discutir la repulsa que suscitaban en el escritor británico las implicancias últimas del paradigma fordista y el *American way of life*, Attarian (2003: 12 y sgtes.) sostiene: “Una mutilación que [Huxley] observó fue una creciente mediocridad en las aspiraciones humanas. Las metas más exigentes –complacer a Dios, vivir moralmente, participar de la alta cultura– fueron reemplazadas por otras menores: diversión, comodidad, conformidad. [...] Visto bajo esta óptica, *Brave New World* es una advertencia de que la vida moderna amenaza con infligir «el más mortal de los pecados capitales»: aniquilar la conciencia de la trascendencia y desviarnos así de nuestro verdadero propósito. [...] Hay abundante evidencia en la novela que prueba que ésta, y no la carrera científica o el totalitarismo, era la principal preocupación de Huxley”.

de acción preferidos que resultan conflictivos entre sí; será solo a través del control unilateral que A ejerce sobre ciertos recursos que B valora que A conseguirá imponer a B su mandato (Brown y Erie, 1984: 165). En *Brave New World*, en cambio, las relaciones de poder adoptan un carácter velado. Merced a un diseño complejo de control y condicionamiento pre y posnatal, el régimen se garantiza un consentimiento instintivo e inconsciente de los dominados frente a la relación de dominación de la que forman parte. Este tipo de relaciones de poder, que son llamadas *contextuales* o *bidimensionales* por Steven Lukes, representan una transformación cualitativa frente a las relaciones de poder abiertas. En las relaciones contextuales quien ejerce la dominación consigue controlar la interpretación misma que el dominado hace de la situación y de esta manera define el curso de acción de este último: "Esta capacidad de A para fijar la agenda de acción de B y estructurar su proceso decisorio no requiere una toma de consciencia de B acerca de la influencia que A ejerce" (Brown y Erie, 1984: 166).

Los habitantes del mundo de Huxley son felices porque *no saben*, desconocen la *verdad*. Ese es el reparo último de *John the Savage* y lo que lo lleva a expresar –junto al lector– su impugnación al orden establecido. Si *ellos no saben*, si son *ignorantemente felices*, es porque alguien eligió y decidió por ellos. ¿Esto cuestiona las raíces éticas del proyecto utilitarista que rige la sociedad huxleyana? ¿Devalúa la dicha de la que gozan sus habitantes? ¿Son ellos menos felices de lo que podrían ser por no saber aquello que ni siquiera saben que desconocen? *John the Savage* contesta que sí a estos interrogantes y suscribe, entonces, el célebre dictamen de Mill:

Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún sentido soportables. Imperfecciones que no le harán envidiar al ser que, de hecho, no es consciente de ellas, simplemente porque no experimenta en absoluto el bien que hace que existan imperfecciones. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras (Mill, [1861] 2014: 66).

## **2. Una *economía feliz*: la utopía de la doctrina económica dominante**

La teoría económica neoclásica es, sin dudas, la escuela más influyente en los principales espacios profesionales y académicos vinculados a la economía. Bajo sus fundamentos y sus principios se forman los nuevos economistas en prácticamente todas las universidades del mundo, lo que explica por qué también se la designa en ocasiones como la teoría económica ortodoxa o *mainstream*. A su vez, su método y sus axiomas

esenciales han superado los límites estrechos del campo económico y han ganado posiciones en otras ciencias sociales. Así, tanto el individualismo metodológico del que se vale la economía neoclásica como los presupuestos conductistas básicos que utiliza –agentes individuales homogéneos, ahistóricos, omniscientes y racionales, que solo persiguen la maximización de su propio interés– trascendieron su campo original y hoy alimentan el debate metodológico en otras disciplinas sociales, tales como la sociología o la ciencia política<sup>3</sup>.

La teoría económica neoclásica constituye un corpus teórico de límites algo imprecisos. Su punto de partida fueron las ideas de los autores primigenios de la economía política clásica de los siglos XVIII y XIX, como Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo y John Stuart Mill. Estas ideas fueron luego alteradas por los métodos y los desarrollos novedosos de la llamada *revolución marginalista* de la segunda mitad del siglo XIX que tuvo a William Jevons, Carl Menger y León Walras entre sus máximos exponentes<sup>4</sup>. La economía clásica representó el primer esquema teórico que afirmó explícitamente que los fenómenos socioeconómicos se regían por un conjunto de principios objetivos y leyes mecánicas propias, factibles de ser conocidas y sistematizadas. Sin embargo, entendía que dicho orden no era inmutable, por lo que el análisis de los fenómenos económicos era inseparable del devenir de los factores históricos y la consecuente alteración de las fuerzas sociales actuantes. La sociedad capitalista –terreno central del análisis de los economistas clásicos– propone un desafío novedoso con relación a cualquier formación socioeconómica previa. Se trata de un sistema que adolece de dirección u orientación consciente –respecto al interrogante sobre qué mercancías deben producirse y en qué cantidades relativas– y que, a la vez, está motorizado por la ambición individual de un número muy grande de agentes diferentes. Tal como proponen Arrow y Hahn (1971: 9), la respuesta inmediata y de sentido común al interrogante sobre los resultados esperables de un sistema tal sería esta: habrá caos. La importancia que Adam Smith le otorga a este problema queda evidenciada por la aparición –en las primeras páginas de su célebre obra– de lo que se convertiría en el principio rector de la teoría económica ortodoxa en lo que refiere a las fuerzas individuales de animación de los agentes económicos y los paradójicos resultados sociales de la acción de dichas fuerzas:

---

<sup>3</sup> Sostiene Olson (1969: 142): “En cualquier situación, la teoría económica tendrá relevancia, tal vez no siempre en términos positivos, pero sí en términos normativos. [...] Esto implica que la teoría económica (o más precisamente la teoría microeconómica) está más próxima a ser, en un sentido esencial, una teoría sobre el comportamiento racional que una teoría sobre los bienes materiales”.

<sup>4</sup> Sobre la evolución del pensamiento económico neoclásico y el estudio de sus representantes más significativos pueden consultarse las obras de Roll (1978) y de Rubin (1989).

No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, [1776] 1998: 30).

Así, bajo la creencia en un principio de ordenación teleológico que actúa en la naturaleza, se propone que, en la búsqueda de satisfacer el interés propio, los individuos que se desenvuelven bajo los cánones del capitalismo sirven también al interés colectivo. Smith vuelve sobre este punto en lo que se transformaría en el pasaje más popular de *The Wealth of Nations*, pasaje que fuera citado incontables veces por los feligreses de la economía de mercado:

[Todo individuo] busca sólo su propio beneficio, y en este caso, como en tantos otros, es guiado por una mano invisible que lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. [...] Al perseguir su propio interés normalmente fomentará el de la sociedad más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo (Smith, [1776] 1998: 594; énfasis agregado).

Los mecanismos impersonales que animan el funcionamiento de un mercado competitivo se transforman, entonces, en una mano invisible que concilia los comportamientos individuales egoístas y los resultados sociales más provechosos.

El análisis de las motivaciones de las acciones humanas de la economía política clásica es adoptado, aunque reformulado y extendido, en el sistema neoclásico. La teoría neoclásica también reconoce en el egoísmo la motivación principal de la conducta humana y postula que los individuos son completamente libres para determinar sus propios intereses y ordenar sus preferencias y que, a la vez, son plenamente racionales para elegir los medios más adecuados para alcanzar sus objetivos. El carácter racional de los seres humanos en la teoría neoclásica es identificado con aquel comportamiento según el cual los individuos utilizan de la mejor manera posible los medios con los que cuentan en términos de los fines deseados, maximizando así su beneficio y minimizando todo lo posible su esfuerzo en la búsqueda de sus objetivos<sup>5</sup>. De este modo, según la teoría neoclásica, la característica principal que define al individuo como *homo economicus* es que cada cual actúa sobre la base de un cálculo racional maximizador y este comportamiento es el único aspecto de la conducta humana que debe asumir la economía. Este principio constituye el fundamento conductista central del sistema neoclásico y será utilizado indistintamente en el análisis de los dos momentos

---

<sup>5</sup> En ocasiones se denomina este tipo de comportamiento como *racionalidad instrumental*, lo que deja en claro que no hay pronunciamiento alguno sobre los propósitos perseguidos. Sostiene Downs ([1957]1973: 5): "El término racional no califica los objetivos del sujeto, sino sólo sus medios. Así se desprende de la definición de racional como eficiente, es decir, que maximiza el producto con un insumo dado o que minimiza el insumo para un producto dado".

fundamentales que reproducen la lógica de las relaciones sociales subyacentes al sistema capitalista: la producción y el consumo.

Cien años después de publicada por vez primera *The Wealth of Nations*, el francés León Walras le dio forma matemática al postulado smithiano y ofreció la versión inaugural del *modelo de equilibrio general competitivo*, pieza medular del esquema teórico de la economía ortodoxa contemporánea. Walras es consciente de que su aporte ofrece, por vez primera, una demostración rigurosa que permite aducir la superioridad de los mecanismos de un mercado desregulado por sobre formas alternativas de organizar la producción, la distribución y el consumo:

El hombre es una criatura dotada de razón y libertad, capaz de mostrar iniciativa y de progresar. Con respecto a la producción y distribución de la riqueza, y en general en todos los asuntos de organización social, él puede elegir entre lo que es bueno y lo que no lo es, y gradualmente tiende a volcarse hacia lo primero. Así, el hombre ha pasado de un sistema de gremios, regulaciones comerciales y fijación de precios a un sistema de libertad de industria y comercio, es decir, al sistema de *laissez faire, laissez passer* [...]. Las formas más recientes de organización son superiores a las formas anteriores, no porque sean más naturales, sino porque están más en conformidad con el principio de la ventaja económica y la justicia. Es solo después de una demostración de esta conformidad que la lógica del *laissez faire, laissez aller* debe ser adoptada (Walras, [1874] 2014: 8).

A partir de este punto, la doctrina económica ortodoxa contó con un elegante sistema de ecuaciones (que tras la formulación original de Walras se sofisticó y complejizó cada vez más) que demostraba que la intuición de Smith era atinada. Así, la objetividad aséptica de las matemáticas, confirmaba que un sistema integrado por agentes económicos libres, omniscientes, racionales y que solo persiguen su propio interés, en el que imperen también una serie de *condiciones ideales* en el funcionamiento del mercado (llamados *supuestos estándar de la competencia perfecta*), arribará indefectiblemente a un *punto óptimo* o *equilibrio socialmente eficiente*<sup>6</sup>.

El énfasis extremo que la teoría neoclásica otorga al individuo, al que denomina *agente representativo*, dado que su carácter de decisor racional y egoísta permite asemejarlo por completo a cualquier otro, determina el desvanecimiento de los sujetos colectivos, las clases sociales y los cuerpos políticos, que, de manera opuesta, los economistas clásicos situaban en el centro de sus preocupaciones. En el sistema neoclásico ya no se entiende que las determinaciones económicas sean mudables en el tiempo, sino que se les otorga el carácter absoluto que se atribuye a las leyes de la naturaleza, en particular de la física. La eternidad invariable del problema económico

---

<sup>6</sup> Un equilibrio *eficiente* significa, bajo los términos de la economía ortodoxa, un resultado tal en el que ningún agente individual puede mejorar su situación, es decir, obtener una mayor felicidad o bienestar, a menos que lo haga a expensas de una reducción igual o superior en el bienestar de otro agente individual.

formulado por los neoclásicos –la escasez de recursos frente a deseos potencialmente infinitos que debe enfrentar el agente racional maximizador– funciona como fundamento para sostener la ahistoricidad de las leyes económicas. Con la revolución marginalista no varía tan solo el método, sino que nace un proyecto reduccionista sobre el objeto de estudio de la disciplina misma; un proyecto según el cual a la economía no se le reconocería otro ámbito de análisis más que el de las relaciones técnicas, esto es, las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Es tan ostensible la mutación del objeto de estudio que reclama la escuela neoclásica que el nombre mismo de la disciplina se modifica y comienza a emplearse el término *economics* por sobre la denominación original, *political economy*, utilizada por los economistas clásicos<sup>7</sup>. Así, mientras que la teoría clásica se construía con explícita referencia al sistema capitalista, cuyas leyes de movimiento se buscaban investigar en el marco de las relaciones sociales que le eran propias, el paradigma neoclásico aspira a una completa ahistoricidad. La combinación del reduccionismo individualista y del reduccionismo de ahistoricidad que practica el paradigma neoclásico conlleva la negación de las clases, las relaciones sociales y sus transformaciones.

En los modelos matemáticos de la teoría económica ortodoxa no existe otra dimensión de la sociedad que la que resulta de una simple agregación aritmética de agentes económicos individuales que, por el hecho de tender a un número infinito, devienen *atomizados*, es decir, que carecen de cualquier poder o influencia distintiva en el ámbito del mercado. A la vez, la *omnisciencia*, llamada *información perfecta* o *información completa* en los modelos económicos de competencia, implica que todos los agentes individuales conocen todos y cada uno de los aspectos necesarios para participar de forma racional y voluntaria (y, como sabemos, solo en búsqueda de satisfacer el interés propio) en los procesos de producción, intercambio y consumo. Así, mientras la *atomicidad* que postula la teoría neoclásica nos hace plenamente iguales, la *omnisciencia* que propone nos hace plenamente libres. Se trata, en definitiva, de la cuidadosa confección de lo que denominaremos una *economía feliz*.

Obsérvese que la *economía feliz* construida por el paradigma económico dominante ha superado con creces al *mundo feliz* pergeñado por Huxley. Ambos universos comparten un aspecto importante: la persecución (y la consecución) de la felicidad individual no resulta un obstáculo para alcanzar un equilibrio comunitario virtuoso, donde la prosperidad y el bienestar social llegan todo lo lejos que pueden llegar. Como aducía *World Controller* en un pasaje citado, en el *mundo feliz* no existe ninguna necesidad

---

<sup>7</sup> El propio Jevons, uno de los referentes del marginalismo, reemplazó el término *political economy* por *economics* en el texto de la segunda edición (lanzada en 1879) de su obra *Theory of Political Economy* editada originalmente en 1871.

de sacrificio o heroísmo. En la *economía feliz* tampoco. El autointerés deviene en nobleza. Lo hace de forma impersonal e involuntaria, guiado por la *mano invisible* y *filántropa* referida por Smith. Pero en el *mundo feliz*, como se discutió antes, tanto gozo y bienestar debe ser pagado con la ocultación de la verdad. Sus dichosos habitantes no conocen cómo son en realidad las cosas. En definitiva, no saben que su plácido universo encierra relaciones de poder. Se trata –lo apuntamos– de relaciones de poder veladas, pero extraordinariamente efectivas o, mejor, relaciones que son extraordinariamente efectivas por el hecho de estar veladas. De allí la perturbación, el estremecimiento y, finalmente, el rechazo que el lector –junto a *John the Savage*– está llamado a sentir con ese universo. La *economía feliz*, en cambio, no requiere de engaños. No existe en ella relación de poder o dominación alguna, ni explícita ni velada. En realidad, no existe ningún tipo de relación social o articulación colectiva por fuera del vínculo anónimo e impersonal que propone un mercado *perfecto* en el que, como se indicó, todos y cada uno de los agentes individuales son plenamente libres e iguales<sup>8</sup>. ¿Qué es, entonces, lo que a semejanza de lo que ocurría con el trazado de Huxley nos mortifica en la utopía que diseña la *economía feliz*? Ensayaremos una breve respuesta a este interrogante en la última sección de este escrito.

### 3. Reflexiones finales

Recapitemos lo andado hasta aquí antes de esbozar una última idea. Propusimos que el artificio que subyace al *mundo feliz* huxleyano, el engaño generalizado que encierra, está llamado a provocarnos y a suscitar nuestra impugnación. No basta con saber que allí se combinan la dicha individual y la felicidad de la sociedad toda. Como ocurre con el cerdo o el necio en la formulación de Mill, los individuos del *mundo feliz* solo conocen una cara de la cuestión y eso nos atormenta. Propusimos también que la *economía feliz*, tal como nos permitimos denominar a los principios y las conclusiones centrales que propone la teoría económica neoclásica, supera a la ficción huxleyana.

---

<sup>8</sup> Una nota de advertencia, en especial, para el lector no familiarizado con la evolución histórica de las ideas en la teoría económica ortodoxa. Debe reconocerse que la propia economía neoclásica ha ido incorporando gradualmente a su *corpus* teórico ciertas notas de mayor “realismo” en algunos de sus supuestos. Por caso, con la introducción de las llamadas “fallas de mercado” se acepta la contingencia de que, en ciertas condiciones, como frente a la existencia de información imperfecta, o a la presencia de externalidades negativas en la producción o el consumo de un bien, la regulación pública incrementa la eficiencia sistémica. Sin embargo, consideramos que la esencia del esquema teórico de la economía ortodoxa permanece incólume desde Walras hasta nuestros días: desde lo metodológico, se sigue asumiendo que el resultado del sistema debe (y puede) explicarse exclusivamente a partir de la libre interacción de agentes individuales homogéneos, racionales, y maximizadores de su propio interés (i.e. individualismo metodológico); y desde los presupuestos axiomáticos se sigue entendiendo que los mercados vacían, es decir, que todos y cada uno de los planes óptimos de los agentes individuales –productores, trabajadores, consumidores– son alcanzados exitosamente por medio del intercambio en el mercado. Así, este axioma niega el desequilibrio orgánico como resultado posible del sistema económico capitalista e impugna la crítica disruptiva que hiciera Keynes en su *Teoría General* publicada en 1936.

Sin renunciar a lo bueno que ofrecía aquel mundo, se corrige aquello que nos llevaba a rechazarlo. En el terreno de la *economía feliz* no hacen falta el heroísmo ni la generosidad, igual que en el mundo de Huxley. Al perseguir el más estrecho de los egoísmos, al velar exclusivamente por nuestro propio bienestar, haremos del mundo un lugar mejor. Altruismo sin sacrificios ni renunciamientos. La novedad superadora de la *economía feliz* es que, a diferencia de lo que sucede en la novela, no existe relación de poder o dominación alguna. No existe la necesidad del engaño u ocultamiento de la verdad.

Sin embargo, como amargamente advertía *World Controller*, para alcanzar un objetivo tan elevado es necesario pagar un precio acorde. La utopía de la *economía feliz* diseñada por la teoría económica dominante paga el precio de la *irrealidad*. Así, la *economía feliz* sufre la más definitiva ruptura con la economía a secas y no guarda relación alguna con el desafío de entender las relaciones sociales que se tejen alrededor de la producción de mercancías bajo el orden económico capitalista. La *economía feliz* tampoco parece preparada para encontrar respuestas que permitan explicar por qué en los últimos dos siglos, junto al aumento inédito en la capacidad de producir bienes económicos que supuso la Revolución Industrial, se acrecentó incesantemente la brecha de bienestar económico entre las zonas más ricas y las más pobres del mundo. O cómo se entiende que miles de millones de personas sobrevivan apenas por encima del límite de la subsistencia cuando, según se sabe, el uno por ciento más rico de los habitantes del mundo concentra una riqueza superior a la que posee el noventa y nueve por ciento restante.

Si lo que nos incomodaba de la distopía de Huxley era asistir a sus raíces fraudulentas, lo que nos incomoda de la utopía económica ortodoxa es la distancia asombrosa que separa a sus axiomas, supuestos, modelos matemáticos y –sobre todo– a sus corolarios, respecto del espacio económico social en el que nos toca vivir. En definitiva, lo que nos incomoda de la *economía feliz* es que parece cada vez más ajena al territorio de una disciplina científica y cada vez más cercana al género de la ficción literaria.

#### **4. Bibliografía**

Attarian, J. 2003. "Brave New World and the Flight from God", pp. 9-24 en *Aldous Huxley*, editado por H. Bloom. Nueva York: Chelsea House.

Arrow, K. y F. Hahn. 1971. *Análisis General Competitivo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Booker, K. 1994. *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*. Westport: Greenwood Press.

- Brown, M. y S. Erie. 1984. "Poder y administración: paradigmas alternativos para el análisis de la autonomía burocrática", pp. 161-188 en *Teoría de la burocracia estatal*, compilado por O. Oscar. Buenos Aires: Paidós.
- Burgess, A. [1962] 1972. *Clockwork Orange*. Londres: Penguin Books.
- Clayes, G. 2017. *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, R. 1957. "The Concept of Power", *Behavioural Science*, 2: 201-215.
- Downs, A. [1957] 1973. *Teoría Económica de la Democracia*. Madrid: Aguilar.
- Huxley, A. [1932] 1969. *Brave New World*. Londres: Harper Perennial.
- Lukes, S. 1985. *El Poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Mill, J.S. [1861] 2014. *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olson, M. 1969. "The Relationship Between Economics and the Other Social Sciences: The Province of a Social Report", pp. 136-179 en *Politics and the Social Sciences*, editado por S. Lipset. Londres: Oxford University Press.
- Orwell, G. [1949] 2000. *1984*. Buenos Aires: Lumen.
- Rachels, J. 2003. *The Elements of Moral Philosophy*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Roll, E. 1978. *Historia de las doctrinas económicas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rubin, I. 1989. *A History of Economic Thought*. Londres: Pluto Press.
- Shakespeare, W. [1611] 2000. *The Tempest*. Foster City: IDG Books Worldwide.
- Smith, A. [1776] 1998. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. Londres: The Electric Book Company.
- Walras, L. [1874] 2014. *Theoretical Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.