



DETERMINISMO, CAOS, SUJETO

EL MAPA DEL EMPERADOR



FRANZ J. HINKELAMMERT

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

El presente material ha sido digitalizado con fines académicos y/o investigación por la **Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."**, bajo la autorización de la editorial, del autor y los permisos correspondientes.



Esta obra se encuentra bajo Licencia Internacional de Creative Commons 4.0: Atribución-NoComercial.

Los contenidos de este libro se pueden reproducir y compartir por cualquier medio, siempre y cuando se respete su autoría, se den los créditos correspondientes y se cite esta licencia.

EL MAPA DEL EMPERADOR

Colección ANALISIS

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

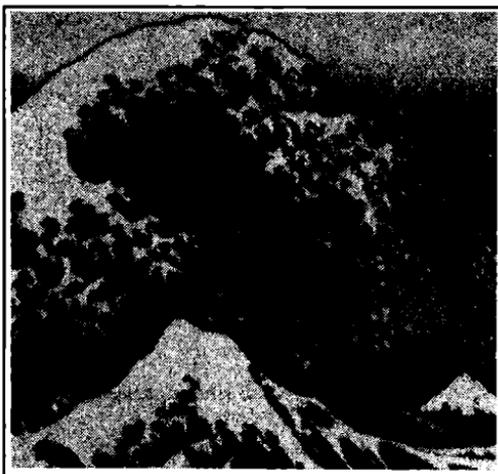
D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Maryse Brisson
Elsa Tamez
José Duque
Helio Gallardo
Franz J. Hinkelammert
Arnoldo Mora
Pablo Richard

DETERMINISMO, CAOS, SUJETO
**EL MAPA
DEL
EMPERADOR**



FRANZ J. HINKELAMMERT



PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

ILUSTRACION PORTADA: Pintura *La gran ola*, del pintor japonés del siglo dieciocho *Katsushika Hokusai*

CORRECCION: Guillermo Meléndez

COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

338.9

H663m Hinkelammert, Franz J., 1931

El mapa del emperador / Franz J. Hinkelammert

—1a. ed.— San José, Costa Rica. DEI, 1996.

290 págs.; 21 cms. (Colección Análisis)

ISBN 9977-83-096-7

1. Política económica.

2. Filosofía.

I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-096-7

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 1996.

© Franz J. Hinkelammert, 1996.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado Postal 390-2070

SABANILLA

SAN JOSE—COSTA RICA

Teléfonos 253-0229 • 253-9124

Fax (506) 253-1541

Contenido

| | |
|---------------------------|----------|
| Presentación | I |
|---------------------------|----------|

Capítulo I

| | |
|---|-----------|
| La postmodernidad: el eterno retorno de lo nuevo | 11 |
|---|-----------|

| | |
|---|-----------|
| 1. La irracionalidad de lo racionalizado. | |
| Introducción metodológica sobre la racionalidad instrumental y su totalización | 12 |
| 1.1. <i>La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber</i> | 14 |
| 1.2. <i>De los juicios de hecho que no son juicios de racionalidad medio-fin</i> | 17 |
| 1.3. <i>El sentido de la acción racional</i> | 19 |
| 1.4. <i>El circuito medio-fin y su totalización</i> | 27 |
| 1.5. <i>El retorno de lo reprimido</i> | 31 |

| | |
|---|-----------|
| 1.6. El sujeto como objeto de las ciencias empíricas y la afirmación del sujeto como sujeto | 35 |
| 1.7. La "paradoja del vividor" y la objetividad de la realidad | 37 |
| 1.8. El aprendizaje frente al criterio de vida y muerte | 38 |
| 1.9. La racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad | 41 |
| 1.10. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados como fundamento de la objetividad de la realidad | 42 |
| 2. Causa pequeña, efecto grande | 45 |
| 2.1. La causalidad indirecta | 46 |
| 2.2. La imposibilidad del cálculo de la causalidad indirecta y la referencia a la totalidad | 49 |
| 2.3. La ética y los juicios cualitativos | 53 |
| 2.4. Realidad, empiria y ética. Las leyes de las ciencias sociales y el problema de la falsación | 55 |
| 2.5. El carácter de las leyes de las ciencias empíricas en las ciencias sociales | 55 |
| 2.6. Producto social, salarios y crecimiento de la productividad del trabajo según Popper | 58 |
| 2.7. La estructuración matemática de la realidad: la homogeneización | 60 |
| 2.8. Circularidad y tautología | 70 |
| 2.9. La disolución de la realidad | 77 |

Capítulo II

Teoría del valor y teorías de los valores:

el valor de uso (la corporalidad) y sus negaciones 83

| | |
|---|-----|
| 1. El problema fundamental de la teoría del valor en la teoría económica clásica | 84 |
| 2. La respuesta de la teoría económica neoclásica | 90 |
| 3. El retorno del valor de uso reprimido: Max Weber | 94 |
| 3.1. La ley de la pauperización de Marx y la crítica de Weber | 96 |
| 3.2. La crítica del socialismo de parte de Max Weber | 101 |

| | |
|--|-----|
| 4. La metodología de las ciencias en la condición postmoderna según Lyotard | 106 |
| 5. Las condiciones de posibilidad de la acción económica | 116 |
| 6. El fin de las utopías | 123 |
| 7. El nihilismo como utopía | 127 |
| 8. La crítica anti-utópica de la utopía. El caso de Lyotard | 141 |
| 8.1. <i>Lo imposible en Lyotard</i> | 142 |
| 8.2. <i>La utopía de Lyotard</i> | 159 |
| 8.3. <i>El crecimiento infinito del conocimiento y el desarrollo económico</i> | 166 |
| 8.4. <i>El progreso técnico y la realización de la utopía</i> | 173 |
| 9. El retorno de lo utópico | 185 |

Capítulo III

La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo

189

| | |
|---|-----|
| 1. La crítica de la teoría del valor de Marx por parte de Apel | 190 |
| 2. Sobre la teoría objetiva del valor | 196 |
| 3. La explicación determinista de los precios de parte de la teoría económica neoclásica y el trabajo abstracto | 202 |
| 4. El determinismo de Marx | 207 |
| 5. La abstracción del valor de uso en la teoría económica neoliberal | 211 |
| 6. La neutralidad valórica y la fuerza compulsiva de las cosas | 218 |
| 7. Sobre la teoría de la dependencia | 222 |

| | |
|--|-----|
| 8. El marxismo como espantapájaros | 231 |
|--|-----|

Capítulo IV

| | |
|--|------------|
| Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden | 235 |
|--|------------|

| | |
|---|-----|
| 1. ¿Muerte de los paradigmas o tiempo de un universalismo abstracto? El auge del determinismo sistémico | 236 |
|---|-----|

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 2. El imaginario neoliberal | 241 |
|-----------------------------------|-----|

| | |
|---|-----|
| 3. El orden que es resultado del desorden | 242 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| 4. La crítica del orden por el desorden: la ética de la acción solidaria | 248 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| 5. El orden apriorístico y los criterios universales de la acción | 252 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| 6. Solidaridad, necesidad y utilidad | 260 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 7. La ética y la crítica del determinismo | 267 |
|---|-----|

Presentación

El antecedente inmediato de *El mapa del Emperador* está en la publicación en portugués de *La idolatría del mercado. Ensayos sobre Economía y Teología*, un extenso trabajo conjunto de Hugo Assmann y F. J. Hinkelammert que la editorial Vozes editó en 1989 como parte de su amplio proyecto sobre *Teología y Liberación*. La edición brasileña incluyó siete ensayos de Hinkelammert: "Economía y Teología: el Dios de la Vida y la vida humana", "Una historia del cielo: problemas del fundamentalismo cristiano", "Afirmación de la vida y sacrificios humanos", "Del mercado total al imperio total", "El significado de los criterios de decisión económica", "La teología del imperio" y "Problemas actuales de Economía Política", muchos de ellos originados en conferencias dictadas por el autor en América Latina y Europa en la primera mitad de la década del ochenta. Desde la gestación del esfuerzo conjunto, el Departamento Ecuménico de Investigaciones pensó en la conveniencia de su publicación en español. Por diversas

razones, sin embargo, el trabajo no pudo ser incorporado al programa editorial sino hasta 1996.

Este retraso ha implicado varios cambios. En primer lugar, la edición consta de dos títulos que comprenden separadamente los aportes de Assmann e Hinkelammert. Las razones para esta separación son básicamente de costo editorial. *El mapa del Emperador* es, por lo tanto, el primero de dos volúmenes. El segundo, con los trabajos de H. Assmann, aparecerá próximamente. Más importante, F. J. Hinkelammert decidió reconsiderar completamente su parte del trabajo original. De este modo, los cuatro ensayos que conforman este primer volumen corresponden a la reflexión más reciente del autor. Ello implica tanto una continuidad de fondo como profundas variaciones temáticas. El mismo hecho de que estos trabajos sean clásicamente ensayos más que conferencias ha significado asimismo transformaciones en el estilo.

Dentro de la continuidad de la reflexión de Hinkelammert, quisiéramos destacar el criterio que lo llevó a fundar la interpenetración del análisis económico y teológico. Este criterio es centralmente el basamento antropocéntrico del conocimiento y de la práctica humanas y, más determinadamente, su interpretación de este antropocentrismo como el corpóreo autorreconocimiento mutuo de sujetos naturales inscrito en el circuito natural de la vida humana. Este es el fundamento tanto de su insistencia en una racionalidad reproductiva y en la dimensión ética y utópica del ser humano, como de su señalamiento de Dios como una presencia hecha posible por las relaciones/testimonios entre seres humanos con o sin fe religiosa. Desde luego, este criterio teórico es utilizado amplia y vigorosamente para denunciar y criticar las reducciones cientificistas e ideológicas contenidas en la racionalidad abstracta del medio-fin que sostiene a la modernidad y a sus diversas sociedades, y a lo que él califica en estos ensayos como "mística del ocaso", concentrada en la afirmación gozosa de un sistema de automatismos que convocan a la autodestrucción y la muerte. En esta mística del ocaso advierte Hinkelammert un núcleo central de la sensibilidad que se ha dado en llamar postmoderna.

Un segundo aspecto de continuidad, tanto en el método de trabajo como en los contenidos, es la abierta interlocución que realiza Hinkelammert del esfuerzo teórico de Marx. En un final de siglo en el que la crisis de acabamiento de las sociedades del socialismo histórico esteuropeo y soviético suele ser prolongada y traducida como liquidación metafísica del marxismo, Hinkelammert sostiene su comprensión, para nada escolar, del alcance humano, científico, ético y político del diagnóstico marxista de la lógica mercantil y de las sociedades capitalistas que, bajo la fórmula del mercado total (capitalismo salvaje, neoliberalismo), la

II

materializan como un inevitable final de la historia. Este volumen incluye varias discusiones, contra Weber, Popper, Hayek y Apel, que muestran la superioridad metodológica y teórica de Marx para el análisis de lo real y, en el mismo movimiento, exhiben profusamente los mecanismos de anatematización y falsificación que se han usado y se emplean para descalificar su obra e invisibilizar su vigencia. El reconocimiento de la autoridad clásica de Marx en el diagnóstico de la sociedad capitalista no impide a Hinkelammert rechazar abiertamente su propuesta de abolición de las relaciones mercantiles como mecanismo de ingreso a una 'sociedad perfecta'. El marxismo de Hinkelammert se muestra así como el de un interlocutor, nunca como el de un epígono.

Dentro de los nuevos campos temáticos, los trabajos contenidos en este volumen incorporan análisis de la postmodernidad, la relación del análisis marxista con la teoría del caos (y, con ello, el carácter no determinista del marxismo), un estudio más amplio de la mística del ocaso y de sus representantes (Nietzsche, Heidegger, Lyotard) y una penetrante reflexión sobre el carácter de las alternativas. En relación con la postmodernidad, Hinkelammert realiza un giro novedoso. Apoyándose en lo que el mismo término indica, se pregunta por qué razones profundas la modernidad no puede sostenerse ya más tiempo y exige ideológicamente estar ya en su fase *post*. Esta reflexión crítica se liga estrechamente con su afirmación, por todo el volumen, de la necesidad de una racionalidad reproductiva. En el mismo campo, Hinkelammert despliega una dura crítica metodológica y de sentido al esfuerzo de Lyotard por hacer de la pragmática de la ciencia un absoluto que no admite réplica y, al no admitirla y carecer de meta —la meta es el camino mismo— convoca a un esfuerzo antiutópico cuyo referente es la utopía. Pero se trata de una antiutopía que contribuye a la desaparición de la humanidad.

El carácter no determinista del análisis marxista es discutido en el marco de la aparente crisis actual de paradigmas. Con gran facilidad Hinkelammert muestra que el diagnóstico marxista de la sociedad capitalista descansa en su percepción de un orden que proviene del desorden y que, en su afirmación y reproducción, gesta y materializa la destrucción de las fuentes de la vida: la naturaleza y los seres humanos. El despliegue de este análisis le permite a Hinkelammert desarrollar sus tesis sobre las relaciones entre lo particular (las necesidades), su institucionalización, y lo universal como universal concreto, es decir como función de la reproducción del circuito de la vida, premisa de todo sujeto y, por tanto, de toda ética. Aunque los alcances de esta discusión se encuentran en todo el volumen, su forma más acabada se encuentra

en el capítulo IV, bajo la sugerente imagen de las leyes que se imponen a espaldas de los actores y la autoconstitución del sujeto.

Es esta misma referencia central a la autoconstitución del sujeto humano la que permite a Hinkelammert afirmar la obligatoriedad de una ética de la vida que no puede expresarse sino mediante la práctica de una acción solidaria incluyente, es decir universal. El valor último del sujeto como sujeto corpóreo tensiona tanto la fuerza compulsiva de los hechos (*Sachzwänge*), como lo irracional de lo racionalizado o la impotencia de la omnipotencia, para emplear las últimas felices imágenes de Hinkelammert.

Una crítica radical de Occidente no puede descansar sino en una sólida afirmación de las condiciones de autoconstitución del sujeto humano plural. Esto es lo que discuten rigurosa y apasionadamente los ensayos de Hinkelammert. Y por ello no puede extrañar que su concepción de lo alternativo no descansa en el señalamiento de un modelo, sino en la exigencia de poner en tensión, cada vez, la racionalidad instrumental institucional con su premisa y referente último que es la racionalidad reproductiva o lógica de la Vida. El libro mismo es una enérgica invitación teórica y política para poner en práctica, desde nuestras condiciones de existencia y vida, esta tensión.

Helio Gallardo
Junio, 1996.

Capítulo I

La postmodernidad: el eterno retorno de lo nuevo

Mucho se habla de la "postmodernidad". Pero si ella es el "post" de la modernidad, se necesita desarrollarla desde la modernidad. No sabemos muy bien lo que es la postmodernidad. Y no lo podremos saber, si no sabemos algo más de la modernidad a la cual pretendidamente sigue. El nombre postmodernidad no nos dice más que se trata de algo que viene después. Que lo que le sigue a una época sea algo que ocurre después de esa época, no nos dice nada. Si la época de la modernidad terminó, algo le seguirá. Que esta sociedad que le sigue sea postmoderna no puede sorprender, por el simple hecho de que eso es tautológico.

Si la modernidad ha llegado a su fin, su fin tendrá. Sin embargo debe haber razones para que no pueda sostenerse más tiempo. Nuestra pregunta es por esas razones que nos pueden

indicar por qué es necesario terminar con la modernidad. No queremos seguir una moda. Es muy “moderno” hablar de la “postmodernidad”. Además, quien no habla de ella demuestra a la luz pública que no es moderno. No es nuestra intención ser “moderno”. Pero, sin duda, en la actualidad es un problema importante preguntarse por qué la postmodernidad es tan moderna.

Hoy se dice muchas veces que no estamos viviendo en una época de cambios, sino en un cambio de época. Es muy probable que sea cierto. No obstante: la velocidad del tiempo es la velocidad de una bicicleta de gimnasia. Está puesta en el baño, uno va a velocidades altas, pero no se mueve. Se introducen los cambios, pero nada cambia, excepto la velocidad de algo que no se mueve. Sin embargo este movimiento nos agota a todos. Vivimos lo que Walter Benjamin llamaba el eterno retorno de lo nuevo. Un antiguo sabio, al maldecir a su enemigo, lo amenazó: Quiero que vivas en tiempos interesantes. Nosotros vivimos bajo esta maldición. El tiempo es demasiado interesante, pero nuestro deber es asegurar a nuestros hijos para que vivan tiempos menos interesantes. La modernidad se ha puesto demasiado interesante, y la postmodernidad quiere hacerlo más interesante todavía. El antiguo Egipto vive dos milenios, sin que pase gran cosa. Algo parecido ocurre con la historia de la China, que pasa más de tres milenios sin que haya cambios estrepitosos. ¿Cómo podemos lograr recuperar tiempos parecidos? Doscientos cincuenta años de modernidad —o, según se quiera, quinientos años— nos han llevado a temblar por el futuro de la próxima generación y de todo el planeta. Evidentemente, hace falta algo que sea diferente a esta modernidad, tan interesante y tan amenazante. Tenemos que salir de la maldición por los tiempos interesantes.

Bajo este punto de vista, ¿la postmodernidad que hoy se nos promete, tiene algo que ofrecer? Nuestra pregunta, en las páginas que siguen, se refiere a eso: ¿por qué es tan moderno hablar de la postmodernidad?

1. La irracionalidad de lo racionalizado. Introducción metodológica sobre la racionalidad instrumental y su totalización

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago me tocó viajar sentado al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina y de la creciente destrucción del ambiente y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. El me contestó: “Todo eso es cierto. Pero usted no puede

negar, que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado”.

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo. Celebramos la racionalidad y la eficiencia, no obstante estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar sobre los conceptos de racionalidad correspondientes. Somos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquél que logre cortar con más rapidez la rama sobre la cual está sentado. Caerá primero, pero habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, sin embargo sus alrededores son cada más sucios. Las empresas consiguen una productividad del trabajo cada vez mayor, si la medimos en relación a la fuerza de trabajo efectivamente empleada. Pero si relacionamos el producto producido con la fuerza de trabajo disponible, incluyendo en esta fuerza de trabajo toda la población excluida, y si evaluamos también los costos externos de la actividad empresarial, concluimos que la productividad del trabajo se halla estancada, y es posible que inclusive esté bajando. Lo que parece progreso, se está transformando en un salto al vacío.

Esta eficiencia y esta racionalidad son considerados los aportes de la competitividad. En nombre de la competitividad son transformadas en nuestros valores supremos¹. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de realidad. La percibimos como realidad “virtual”. El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es

¹ Bajo el título: “SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización”, el matutino costarricense *La Nación* publicó la siguiente noticia: “El secretario permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), Salvador Arriola, aseguró que América Latina está preparada para afrontar los grandes retos del futuro e incluirse con éxito en la globalización económica.

Antes del XX Consejo del SELA que se celebrará del 1º al 3 de junio en la cancillería mexicana y donde asisten 27 países, advirtió que la región debe hacer frente al reto que significa la competitividad para integrarse al comercio mundial...

Reiteró la importancia que ha cobrado la competitividad para lograr una efectiva inserción en la globalización económica, por lo cual el lema de esta reunión será ‘Solidaridad para la competitividad’.

El SELA tiene un foro de política industrial para discutir cuáles son las diferentes experiencias que se viven en la región, ‘a fin de que América Latina no pierda el rumbo en el camino de la competitividad’, dijo el Secretario de este organismo” (*La Nación*, 1. VI. 1994).

Esto es la proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

competitiva. Con la afirmación de esa realidad "virtual", para la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Pero eso se extiende a todos los valores de nuestra vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer. Aquellos niños que es previsible no podrán efectuar un trabajo competitivo, no deben nacer. Las emancipaciones humanas que no aumentan la competitividad, no se deben realizar.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Más aún, impide verlos siquiera.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Dejó de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sin embargo, una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al "fin de las utopías", sólo constata esta pérdida de sentido de la vida humana que resulta del hecho de que esta sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, tampoco se le puede dar sentido. El nihilismo está en las cabezas, porque nuestra realidad se orienta hacia el vacío.

1.1. La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber

El fenómeno de esta irracionalidad de lo racionalizado cuestiona nuestra usual conceptualización de la acción racional. En su forma clásica y hoy todavía dominante, fue formulada por Max Weber, sociólogo alemán que realizó sus análisis más importantes en las dos primeras décadas del siglo XX. El concepto de acción racional formulado por él, es a la vez el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica formulada en el mismo período, aunque un poco más temprano. Fue desarrollada primero por Jevons en Inglaterra, y por Menger y Böhm-Bawerk en Austria y en Alemania. Hasta hoy sigue siendo la teoría económica fundamental, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con nombres como Walras y Pareto, y después de la Segunda Guerra Mundial con las teorías de los property rights y del *public choice*, en especial en los EE. UU. Las teorías neoliberales vigentes en la actualidad, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de la acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe la acción racional como una acción lineal. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios usados para lograrlo. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la *gloria Dei*. Se trata exclusivamente de fines específicos que pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial los fines de las empresas. Pueden ser productos (zapatos, trigo, automóviles, etc.) o servicios (lavado de ropa, administración de fondos monetarios por un banco, producción de una película, etc.).

Para alcanzar tales fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr el fin de la producción de un zapato. Para producir un mueble, se necesita madera. Pero cualquier fin tiene como medio necesario el trabajo humano, medido en horas de trabajo.

Así, se vinculan medios y fines linealmente. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación medio-fin. Pregunta entonces por la eficiencia de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio sobre los costos de los medios en relación al fin por lograr. Este juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios tienen ahora precios. La realización del fin es eficiente si se consigue mediante medios cuyos costos, medidos en precios, sean inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. Los medios son insumos para lograr un producto. La relación medio-fin se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. Como tal, es una relación insumo-producto. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la rentabilidad del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si éstos son más altos que el precio del producto, hay una pérdida. Por eso, la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio-fin en los procesos de producción medidos por la relación costos de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el cual se entrelazan uno con el otro. Pero este entrelazamiento es una relación de lucha en la que se encuentran las diversas empresas. Esta lucha de mercados se llama competencia, y es la instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El

resultado de esta lucha indica de una manera tautológica cuáles de las producciones se pueden hacer o sostener y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que gana, que es el eficiente. Por tanto, en esta lucha hay caídos. Son aquéllos que no logran imponerse.

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de todos los otros valores. Lo que se llama racionalidad de la acción, se resume entonces por la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, en tanto que los que la obstaculizan son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez. Por eso puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado. Lo que la transforma en valor supremo, es ésta su función de ser el criterio supremo de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones en nombre de las cuales se adjudica a la competitividad éste carácter de valor supremo. Se trata en especial de una teoría que se deriva ya del siglo XVIII, y que fue elaborada primero por Adam Smith. Según ella, la competencia produce de una manera no-intencional la armonía social y realiza el interés general. Smith se refiere a esta pretendida tendencia como la "mano invisible": ella coordina las actividades productivas y realiza a través de esta coordinación el bien común. Esta tesis se puede resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. Con eso está constituida la ética de esta teoría de la acción racional; la competitividad como su valor supremo.

De hecho, se trata de una gran utopía que es presentada como "realista". Luego, la teoría de la acción racional sostiene constantemente que ella no efectúa juicios éticos. Sostiene eso de forma explícita, desde la formulación que le diera Max Weber.

Weber reduce toda la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin y los llama "juicios con arreglo a fines". En este sentido la ciencia, según Weber, es de neutralidad valórica. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar en nombre de la ciencia sobre la racionalidad de los medios. Esta racionalidad es, para Weber, "racionalidad formal". De acuerdo con él se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. Weber la llama "racionalidad con arreglo a valores". Es la entrega al simple decisionismo. Para Weber, estos juicios, a los que la ciencia no tiene acceso, se refieren a la "racionalidad material". La palabra viene del lenguaje jurídico y no remite a la materia como cosa. De hecho, los trata a todos a nivel de juicios de gusto. Si prefiero una

camisa azul a una camisa igual, pero de color blanco, efectúo una elección. Lo que me hace decidir, Weber lo llama valor. A veces también, siguiendo a la teoría de utilidad, lo llama utilidad. El valor se refiere en este caso a un deseo, y el deseo decide en relación a un fin específico, al cual se dirige una acción medio-fin. No obstante, el valor también puede prohibir algo. Entonces excluye determinados fines. Sin embargo siempre se refiere a fines específicos.

De este modo, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido, es racionalidad instrumental. Sólo los juicios que se refieren a la racionalidad de medios en relación con fines dados competen a la ciencia. No hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin. Por ende, la realidad es tomada en cuenta apenas como un referente de falsificación o verificación de estos juicios medio-fin. Eso se extiende a toda la ciencia empírica en el sentido de que la realidad únicamente existe como falsificación o verificación de juicios de hecho que se refieren a hechos particulares.

Esta teoría de la acción niega cualquier relación no lineal de la acción con la realidad, negando a la vez cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

1.2. De los juicios de hecho que no son juicios de racionalidad medio-fin

Si volvemos al ejemplo de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual están sentados, tenemos un resultado curioso. Ellos se guían por una relación medio-fin lineal. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. En términos de la teoría de la acción racional formulada por Weber, se trata de una relación racional sobre la que la ciencia puede pronunciarse. Ella puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. En consecuencia, puede predecir científicamente el resultado: la rama será cortada.

Pero cuando el actor logra este resultado, cae y muere. ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. El tiene el fin de cortar la rama del árbol. No obstante, en el momento en el que consigue la realización de su fin ya no puede tener más fines, porque un muerto no los tiene. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

Ahora bien, hay dos posibilidades. El actor que muere como resultado de la acción medio-fin en la que corta la rama sobre la

cual está sentado, puede saber que ese será el resultado de su acción. En tal caso comete intencionalmente un suicidio. Pero, ¿es este suicidio un fin? El fin es cortar la rama. El resultado es el suicidio. Existen incluso técnicas de suicidio. Hay libros que enseñan diferentes métodos para suicidarse. Ya el viejo Séneca propone una serie de técnicas correspondientes. En la teoría de la acción formulada por Weber, los fines pueden ser productos materiales o servicios. ¿A cuál de los dos pertenece el suicidio como fin? Fines son la confección de zapatos, o también un servicio bancario o la presentación de una película en el cine. ¿Es posible considerar el suicidio como un fin más, o es otra cosa? Asimismo, la atención médica que nos ayuda a sanar de una enfermedad es un servicio; puede ser una operación del apéndice. Sin embargo, ¿es la ayuda médica para la eutanasia un servicio médico del mismo tipo? En la realización de este servicio el paciente deja de existir. ¿A quién ha servido? Si el médico que opera el apéndice falla en su servicio, el paciente muere. Se trata entonces de un servicio malogrado. En el caso de la eutanasia, en cambio, la muerte atestigua un éxito médico. ¿Puede ser la muerte del actor un éxito de una acción racional? ¿Puede ser el servicio para esta muerte una acción racional?

Pero hay otra posibilidad. Los actores, al cortar la rama sobre la cual están sentados, pueden no tener conciencia del hecho de que con el éxito de su acción caerán muertos. En este caso, su muerte es un efecto no-intencional de su acción medio-fin. Se sigue tratando de un suicidio, aunque éste sea no-intencional. El actor muere como consecuencia de su propio acto, que es racional en términos de la teoría de la acción racional referida. La acción es contradictoria en el sentido de una contradicción performativa. Al disolverse el actor, el fin de la acción se disuelve como su resultado. Un dicho popular resume esta situación: "No se debe cortar la rama sobre la cual uno está sentado".

Esta afirmación tiene forma normativa. No obstante, en el sentido de la teoría de la acción racional, tampoco es un juicio de valor. Lo que se dice es que no se debe cometer suicidio, aunque éste sea no-intencional. ¿Es el suicidio una acción racional con arreglo a valores, en el sentido de Weber? ¿Se puede considerar, en nombre de la neutralidad valórica, la muerte como valor al mismo nivel que se puede hacer con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo sentido que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no solamente los fines, sino también los valores.

¿Podemos considerar el suicidio un crimen? El crimen se comete en relación a valores, y por tanto le corresponde un castigo. El suicidio disuelve los valores, y por tanto no hay castigo posible.

Ni es posible considerarlo un crimen, aunque la negación al suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores².

1.3. El sentido de la acción racional

La teoría de la acción racional no da respuesta a estos problemas de los hechos y de los valores. Toma todo como dado. Pero con eso se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. Sin embargo, Max Weber lo menciona tratando de someterlo al mismo concepto de la acción racional. Por eso define la acción racional social de la siguiente manera:

Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo³.

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos actores que están cortando la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno de ser el más eficiente para cortar su rama primero, se trataría claramente de una acción racional social como la define Weber. El sentido mentado estaría en la superación de la eficiencia del otro en su carrera competitiva. Uno refiere su acción a la conducta del otro. Se trata del sentido que una teoría de la acción racional del tipo de la de Weber puede concebir. Pero esta acción social, en el caso de la competencia por cortar la rama del árbol, no tiene sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta una rama sobre la que no está sentado, por ejemplo para tener leña en su casa. Ahora es una acción con sentido mentado, que en su realización puede ser entendida por la racionalidad medio-fin y cuyo fin puede ser

² Wittgenstein reflexionó sobre el suicidio en estos términos, pero más tarde abandonó completamente esta reflexión: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental.

Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!", 10. I. 1917. Si hubiera tomado en serio esto, no podría haber desarrollado sus pensamientos posteriores.

³ Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 5.

entendido por la racionalidad con arreglo a valores: la preocupación por el bienestar de la familia del actor. No obstante, si el mismo actor corta la rama sobre la cual está sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor. Sólo que abstrayendo al actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, pero no para él.

Y es que la teoría de la acción se hace a partir de los actores. Por eso, el actor que corta la rama sobre la cual está sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está objetivamente implicado en la acción misma. Sin embargo, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene potencialmente un sentido. Pero este sentido no está objetivamente determinado por la acción medio-fin misma. Eso depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etc. No obstante, para que potencialmente tenga sentido su efecto —sea éste intencional o no— no debe ser el suicidio. ¿Qué es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No hay sentido externo a la vida misma⁴. Eso sería como el ser del ser. Por eso, una acción puede tener —potencialmente— sentido sólo si no implica el suicidio del actor.

Pero si el suicidio es un efecto no-intencional de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción. El actor que corta la rama sobre la cual está sentado, puede que no lo sepa. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar. Sin embargo, su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de manera no-intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado. Pero objetivamente su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Este sinsentido, no obstante, únicamente lo puede descubrir si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. Tiene que involucrarse a sí mismo. Si lo hace, el sinsentido objetivo de su acción subvierte al sentido mentado y finalmente lo destruye. Ahora está libre para renunciar a la acción o para cometer de manera consciente un suicidio

⁴Según el antiguo catecismo, el sentido de la vida es: hacer la voluntad de Dios para llegar al cielo. Ese es un sentido tan externo de la vida, como lo es el sentido derivado de la teoría de la acción racional subyacente a la teoría económica neoclásica. De acuerdo con ésta, el sentido de la vida es: maximizar la relación medio-fin y ser eficiente. Mejor es morir, que vivir con una producción de valores de uso que no sea competitiva y eficiente. Las grandes poblaciones excluidas de la humanidad en la actualidad son testigos del efecto nefasto que tiene esta determinación del sentido de la vida.

intencional. La no-intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve y él deja de cortar la rama sobre la cual está sentado, o la corta con la intención asumida del suicidio. Pero en los dos casos la acción de cortar la rama pierde sentido racional.

Desde el punto de vista de una teoría de la acción racional que se autolimita al marco de la racionalidad medio-fin, es imposible descubrir este sinsentido. Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. No se trata simplemente de un olvido, sino de la constitución de categorías del pensamiento que hacen invisible la problemática de estos efectos. La acción orientada por la eficiencia de la relación medio-fin y la competencia como medio por el cual esta eficiencia es maximizada, aparecen ahora como categorías últimas del pensamiento. En consecuencia, en nombre de la ciencia se excluye analizar esta relación entre fines realizados y la vida del actor.

La teoría de la acción racional del tipo de la de Max Weber excluye estos juicios del ámbito de la ciencia. Los trata como si fueran juicios de gusto. Muy expresamente elimina la relación entre los fines y la vida del actor⁵. La razón sólo es comprensible si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio-fin. Identifica juicios medio-fin (juicios con arreglo a fines) con juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Pero cuando efectuamos juicios que relacionan fines con la vida del actor, en efecto no se trata de juicios medio-fin. La vida del actor no es un fin cuya realización se puede asegurar por un cálculo de los medios. Esta teoría de la acción racional presupone fines parciales. Solamente puede hablar de un fin, cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de los varios fines entre sí puede decir que la ciencia no puede efectuar ninguna decisión, sino que tiene que tratar todos los juicios referentes a la decisión en favor de un fin como juicios de gusto. Por eso la vida del actor no puede ser un fin, porque no puede ser tratada como un fin en competencia con otros fines. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. Cuando un ladrón nos enfrenta a la amenaza: *la bolsa o la vida*, no nos enfrenta a una elección entre fines. Si decidimos en favor de la bolsa y en contra de la vida, nos quedamos sin bolsa y sin vida. Hay una única alternativa: afirmar la vida (y entregar la bolsa). La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es

⁵ "Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía...". *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 273.

un fin. Por eso, si miramos al actor como este ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. Cuando ya ha decidido sobre el fin, se transforma en actor y calcula ahora los medios, incluyendo en éstos su propia actividad, en función de este fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

Por eso, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la cual está sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Pero eso no lo hace según un cálculo medio-fin, porque no es posible este cálculo. Se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, no obstante esta no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, y esta racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional, pero a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional. El actor que corta la rama sobre la cual está sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él va a caer al abismo. Calcula muy bien. El serrucho es adecuado y bien afilado, su propio trabajo está empleado con un máximo de productividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo no revela el peligro de la vida resultante para el actor, visto como sujeto. El sujeto tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacerse un juicio acerca del efecto de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también usa cálculos. Sin embargo no se trata de por sí de un cálculo medio-fin. Se trata de un juicio de hecho, sobre el cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse. Pero la ciencia, como la concibe la teoría de la acción racional formulada por Weber, niega de manera enfática la existencia de este tipo de juicio y los relega al campo de los juicios de valores, lo que en este lenguaje significa juicios de gusto. No obstante, un actor que se abstiene en serio de estos juicios, anda en la oscuridad por un terreno lleno de grietas abiertas. Con toda seguridad caerá en una de ellas, y no puede hacer ninguna previsión. Aunque necesita luz, se prohíbe prender una linterna. El resultado es la irracionalidad de lo racionalizado. El actor actúa con plena racionalidad medio-fin, pero ésta no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales. Cuanto más confía en la pura racionalidad medio-fin, más peligro existe.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines. Como sujeto el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. No obstante, no puede realizar todos los fines que parecen posibles bajo un cálculo medio-fin. Cuando menos debe excluir aquellos fines cuya realización atentan contra su posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles. Pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no se asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir, esto es, corta la rama sobre la cual está sentado.

Sin embargo este sujeto es un ser natural y, por ende, mortal. Como tal está enfrentado al peligro de muerte, y lo enfrenta corporalmente siendo parte de la naturaleza. Pero como parte de la naturaleza es sujeto, es decir, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida. Este circuito de vida es un circuito natural dentro del cual el ser humano se comporta como sujeto. El resultado es el circuito natural de la vida humana. Se puede hablar inclusive de un metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada.

Visto el ser humano como un sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles. Por eso antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. De ahí que tenga necesidades sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción en este circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto. Como éste antecede a sus fines, el circuito natural de la vida humana antecede al sujeto. No obstante lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, sólo que sujeto al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Según una anécdota, estando en su castillo en París en los inicios de la revolución francesa, la reina María Antonieta escuchó un gran ruido de voces afuera, en las calles. Preguntó a su mayordomo de qué se trataba. Este contestó: "Majestad, es el pueblo, que no tiene pan". María Antonieta respondió: "Entonces, ¿por qué no comen pasteles?". Ciertamente, esta broma cínica la pagó demasiado caro cuando el pueblo de París la mandó a la guillotina.

Pero algo de razón tenía. Al pueblo no le faltaba pan. Tortillas de maíz, arroz o frijoles, carne o pescado, e inclusive pasteles, podrían haber satisfecho sus necesidades. No tenía ninguna necesidad específica. Sin embargo tenía necesidad. Cuando el mayordomo contestó que le faltaba pan, no se refería necesariamente a pan. Se refería a su necesidad de comer, y la expresó con la referencia al pan, porque en Francia el alimento básico del pueblo era el pan. Si no tenía ni pan, se entendía que tampoco tenía ningún otro alimento. También María Antonieta lo sabía. Precisamente por eso su respuesta fue cínica. Si la revuelta hubiera tenido lugar en Pekín, el mayordomo habría dicho a su majestad que el pueblo no tenía arroz.

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. Pero ningún bien específico es de por sí necesidad. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin no le asegura esta inserción. Puede subvertirla e impedirla. Por eso, como sujeto, tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de una manera tal que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana. Aparece así la racionalidad reproductiva como criterio fundante de la racionalidad medio-fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de racionalidad medio-fin. Si no es tratada como el criterio fundante, aparece la irracionalidad de lo racionalizado. Amenaza entonces a la misma vida humana.

Esta necesidad no es apenas material. Es material y espiritual a la vez. No se vive solamente del pan, sino del pan bendito. No obstante la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de necesidades. Pero hay diferencias muy grandes en la expresión de esta necesidad. Los aborígenes de la Tierra del Fuego antes del genocidio, al comienzo de este siglo, que llevó a su desaparición, vivían sin ropa en un clima en el cual un europeo de hoy no sobreviviría ni un día en las mismas condiciones.

El sujeto de la racionalidad reproductiva no es, en sentido preciso, un sujeto con necesidades, sino un sujeto necesitado. Vive, como ser natural, la necesidad de la satisfacción de su condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines que realiza por los medios adecuados a un cálculo medio-fin. Su ser sujeto necesitado lo obliga a someter estos fines a la racionalidad reproductiva por la inserción de toda su actividad en el circuito natural de la vida humana.

¿Es este sujeto un objeto posible de las ciencias empíricas? Creo que he mostrado la evidencia de que así es. Pero eso significa una ruptura en el interior de la teoría de la acción racional actual. No la hace desaparecer y tampoco puede sustituirla. Sin embargo se demuestra que no tiene acceso al análisis de la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata precisamente de traer a la luz este problema, para enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Por eso la teoría de la acción racional tiene que pasar por un cambio profundo. No se cuestiona el hecho de que una ciencia empírica deba basarse en juicios de hecho y no en juicios de valor. No obstante aparecen juicios de hecho que no son juicios medio-fin. Por consiguiente rompen la consistencia de la teoría de la acción racional de Max Weber.

La teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en relaciones de competencia en los mercados. Al analizar toda realidad en forma de su parcialidad medio-fin, su criterio de validez empírica en última instancia es un criterio de falsación/verificación. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo. Esta demostración es falsada en el caso de que los medios indicados no logren el fin propuesto. Hay que abandonar el fin, o indicar otros medios capaces de realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio/fin. Toda su racionalidad es lineal también.

Si juzgamos en cambio desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falsables. Ya vimos que llegamos a afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin. Son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. De eso podemos derivar que los juicios correspondientes no son falsables. Teníamos en nuestro ejemplo la afirmación siguiente: quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere. Esta afirmación no es falsable. Contiene elementos falsables: que se trata de un árbol, que efectivamente debajo hay un abismo, que el actor está en verdad sentado sobre la rama que está cortando. Pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. Con eso, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen como totalidades. Estas relaciones no pueden analizarse en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falsables. En consecuencia, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio/fin.

El juicio del que se trata es un juicio sobre la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto como ser natural de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítimada en cada caso en el cual ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. La racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional.

Mirado desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, el producto de la acción medio-fin es un valor de uso, o sea, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos. Es obvio que eso no significa que la falta de un producto determinado implique la muerte. Significa que el producto, visto como valor de uso, es parte de la totalidad de productos cuya ausencia origina la muerte. Eso, desde luego, presupone que el sujeto es mortal, lo que implica que algún día inevitablemente tiene que morir. Sin embargo, la no-disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica. Por ende, asegurar la vida es asegurar la disponibilidad de los valores de uso correspondientes a su posibilidad.

La teoría de la acción racional que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante hoy, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. Con eso abstrae las necesidades del sujeto y lo transforma en un sujeto de preferencias. Habla de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor. De este modo excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana.

1.4. El circuito medio-fin y su totalización

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil resulta efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin muy raras veces es tan transparente como el ejemplo del actor que corta la rama sobre la cual está sentado lo podría insinuar. El desarrollo vertiginoso de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes en la modernidad, ha transformado de manera profunda la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que en la actualidad cubre el planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, cada fin de uno es medio del otro. Los fines y los medios se entrelazan. El zapato, que es fin del productor del zapato, para su comprador es medio, por ejemplo para movilizarse hacia su trabajo. El libro, que es fin para el autor, es medio para el lector. El fin del productor es un producto o un servicio. Pero esta producción es medio para el mismo productor para conseguir un ingreso, mediante el cual puede acceder a todos los productos necesarios para él, que él mismo no produce. Lo que desde un punto de vista es medio, desde otro es fin.

Se trata de una circularidad que podríamos llamar paradójicamente circularidad lineal. El cálculo lineal medio-fin de cada actor-productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin también medio. Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No interrumpe el cálculo lineal de cada actor, pero vincula las relaciones medio-fin de forma circular constituyendo un mercado que hoy tendencialmente es mercado mundial.

Esta circularidad la podemos imaginar conforme la geometría del círculo. En geometría, para poder calcular el círculo se lo imagina también en términos de una circularidad lineal, es decir en forma paradójica. Se parte del triángulo como el multiángulo más sencillo posible. Los ángulos están conectados por líneas rectas. Podemos ahora imaginar multiángulos con un número mayor de ángulos. Llegamos al cuadrado, después al pentágono. Aumentando siempre más el número de ángulos, las líneas rectas entre los ángulos se hacen más cortas y el multiángulo se acerca siempre más a la forma de un círculo. Si hacemos tender el número de ángulos al infinito, las líneas rectas que conectan los ángulos tienden a ser infinitamente cortas. En el límite, el multiángulo se identifica con el círculo. Esta especulación matemática se realiza para poder calcular el número Pi ($\text{Pi} = 3,14\dots$), que es un factor

imprescindible para calcular la extensión de un círculo. El resultado es una circularidad lineal.

La circularidad medio-fin se puede entender de forma análoga. Cada uno de los actores en el mercado sigue efectuando su cálculo medio-fin, no obstante el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado como tal es ahora el ambiente de la racionalidad medio-fin, pero lo es como circularidad a partir de los cálculos lineales de cada actor. Mediante esta transformación de las muchas acciones medio-fin caóticas en la circularidad del mercado, se autoconstituye el mercado como un orden. Se trata de un efecto indirecto (no-intencional) de las acciones de cada actor orientadas por criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith, a esta autoconstitución del mercado, que lleva al orden del mercado, se la llama la "mano invisible". Todo el pensamiento burgués interpreta esta "mano invisible" en un sentido armónico, esto es, con una tendencia del automatismo del mercado hacia el interés general o hacia el equilibrio.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En los dos casos acontece un proceso de abstracción determinado, que se efectúa tanto en la realidad como en el pensamiento. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que haber un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo logra el cálculo empresarial con base en la doble contabilidad. En cuanto a los salarios, éstos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador, sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula éste como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. Respecto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, pero en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza como costo. El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En este sentido, el cálculo empresarial abstrae la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Sin embargo esta misma abstracción ocurre en el pensamiento, cuando la teoría económica, y en general las ciencias sociales, asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias hacen de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de científicidad. Esta orientación de las ciencias surge con nitidez hacia finales del siglo XIX con la teoría económica neoclásica, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico es obligado ahora, en nombre de la científicidad, a abstraer la racio-

nalidad reproductiva y a constituir una teoría de la acción racional basada con exclusividad en la afirmación de la racionalidad medio-fin. Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Según él, no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Pero una ciencia empírica sólo puede pronunciarse con legitimidad juicios de hecho. En consecuencia, la ciencia se agota en la elaboración de juicios medio-fin, que Weber llama juicios con arreglo a fines. Todos los otros juicios los mete en un único saco y los llama juicios con arreglo a valores, acerca de los cuales la ciencia no se puede pronunciar legítimamente. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de todas las otras racionalidades con arreglo a valores como racionalidad material. La racionalidad material se halla excluida de las ciencias. Y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Con eso, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican. Por tanto, el producto no aparece como un valor de uso sino que su valor parece restringirse al resultado de deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan conforme a utilidades subjetivas.

El resultado es la desorientación tanto del mercado como del pensamiento sobre el mercado con referencia a la racionalidad reproductiva. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque en términos de la racionalidad reproductiva sean destructoras. Luego, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles. Cortar la rama del árbol sobre la cual el actor está sentado, es tan racional como cortar cualquier otra. El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria de la propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado. Cada paso adelante es lo que dijo el general Branco como presidente de Brasil después del golpe militar de 1964: Brasil estaba yendo hacia el abismo; con el golpe militar dimos un gran paso adelante.

La tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente la finalidad de nadie. Es resultado de la propia racionalidad medio-fin y de su totalización. El mercado, como sistema coordinador de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional, pero en su origen surge de una manera no-intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. Por eso, en relación a estos efectos, la teoría económica neoclásica —si los toma en cuenta— habla de “efectos externos”. Son externos en relación a la acción medio-fin interpretada de modo lineal. No

obstante, vistos desde la racionalidad reproductiva, son perfectamente internos a la vida humana.

Las destrucciones están a la vista. La exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo y la progresiva destrucción de la naturaleza, son visibles con facilidad. Ni el neoliberal más recalcitrante niega su existencia. Lo que no está inmediatamente a la vista es el hecho de que ambas son efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por los mercados. La complejidad del circuito medio-fin originado en el mercado, tiende a esconder la relación de causalidad entre la racionalidad medio-fin y los efectos destructores. La teoría económica y la metodología de las ciencias dominantes en la actualidad, hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia acerca de esta relación.

Se necesita pues una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica en las condiciones de la vida de hoy. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia crítica en el sentido de confrontar de manera crítica la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Eso incluye necesariamente la vida de toda la naturaleza, porque el ser humano es un ser natural. Su objeto son la necesidad y las posibilidades de guiar la acción medio-fin, de tal forma que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana.

Pero en términos metodológicos, la condición de posibilidad de esta ciencia empírica es la existencia de juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Metodológicamente vista, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte, y no de falsación/verificación. Su objeto es entonces también analizar todas las acciones medio-fin bajo la perspectiva de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y dar criterios a una acción de intervención en estas acciones que sea capaz de impedir las siempre y cuando resulten no-compatibles con la racionalidad reproductiva. Eso implica la acción hacia una constitución tal de la sociedad y del sistema económico, que sea factible guiar las acciones medio-fin según esta compatibilidad. En consecuencia, esta ciencia llevará a una crítica de fondo a todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado y de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia.

Luego, hay una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo, es producto del caos que se ordena; pero

como tal orden, produce el desorden por su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por la reacción al desorden, y que reproduce este desorden por sus tendencias destructivas.

1.5. El retorno de lo reprimido

Lo que llama la atención en casi todos los análisis en la línea de la totalización de la racionalidad medio-fin, es la casi completa ausencia de auto-reflexión metodológica. Los grandes y más influyentes autores de la metodología de las ciencias empíricas —Weber, Wittgenstein, Popper—, jamás reflexionan sus argumentos a la luz de la metodología que ellos mismos desarrollan⁶. Por eso no sorprende que constantemente aparezca una contradicción flagrante entre su metodología explícita y la metodología implícita en su argumentación. Argumentos a los cuales niegan científicidad en su metodología explícita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus otros análisis de la realidad empírica. Popper argumenta su negación de todo argumento dialéctico por medio de argumentos dialécticos. Weber argumenta su totalización del circuito medio-fin y de la exclusiva científicidad de la racionalidad formal expresada por los juicios medio-fin (con arreglo a fines), mediante argumentos de racionalidad material que en su propia concepción de la metodología son juicios de valores (con arreglo a valores). Es común que se argumente la negación de los conceptos trascendentales y del sujeto trascendental, recurriendo a argumentos que se basan en conceptos trascendentales pensados desde el punto de vista de algún sujeto trascendental. De ahí que tampoco sorprenda que la propia antiutopía aparezca por medio del desarrollo de la utopía de una sociedad sin utopías. La sociedad que pretende ser una sociedad sin mitos, se mitologiza sin percibir siquiera que su propio pretendido realismo es un simple miticismo.

Eso lo podemos llamar el retorno de la reprimido en los pensamientos represivos resultantes de la totalización del circuito medio-fin.

Cuando se totaliza la racionalidad medio-fin para tratarla como la única racionalidad accesible al pensamiento científico, la

⁶ La excepción son autores que nunca son tomados en cuenta en esta metodología de las ciencias. Se trata en especial de Freud y de Einstein. Constantemente reflexionan acerca de la metodología implícita de sus argumentos. Las reflexiones metodológicas de Einstein simplemente no se toman siquiera en cuenta. Freud, en cambio, ha sido transformado en el espantapájaros de esta metodología, al lado de Marx.

racionalidad reproductiva no deja de existir en la realidad. La racionalidad reproductiva no es un invento del pensamiento, sino una exigencia real a la que el pensamiento responde o no. En la totalización de la racionalidad medio-fin se denuncia el pensamiento sobre la racionalidad reproductiva, pero no se la puede eliminar en la realidad. Por otra parte, cuanto más se le niegue su legitimidad, más aparecen líneas de la acción que imposibilitan la satisfacción de las necesidades, como el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc. Estas, entonces, se hacen sentir como exigencias y protesta. Y donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambiental. La polución, el calentamiento de la atmósfera, la desertificación de la tierra, la erosión creciente, hacen presente el hecho de que la racionalidad reproductiva no fue tomada en cuenta. Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción.

Frente a estos fenómenos las necesidades negadas retornan, sin embargo mantienen su forma negada, aunque sean ahora enfocadas:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad ⁷.

La necesidad aparece como límite extremo, no obstante se le niega la racionalidad y la legitimidad. El sufrimiento no es de los necesitados, el sistema sufre los efectos de las necesidades. Pero lo reprimido ha vuelto.

Max Weber inclusive recupera las necesidades en su forma racional y legítima, cuando trata de fundamentar el sistema de

⁷ Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112s.

Hans Albert dice lo mismo con otras palabras: "Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales que pueden ser considerados sólo en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atravesará a suponer que el poder estatal sea responsable por la felicidad de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, y que intente aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro". Albert, Hans: *Traktat über rationale Praxis* (Tratado sobre la praxis racional). Tübingen, Mohr, 1978, pág. 158.

mercados mismo. Sin embargo, en ningún caso reconoce las necesidades frente al sistema. Aunque el sistema de mercado debe a ellas su existencia inevitable, jamás va a concluir que por tanto tiene que orientarse por ellas.

Lo mismo ocurre con el concepto clave de la totalidad vinculado a aquél de utopía. Vimos que la concepción de la totalidad se desprende de la propia racionalidad reproductiva, en cuanto ésta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida humana. El sujeto, la sociedad y la naturaleza se constituyen a partir de esta condición de posibilidad de la vida humana en totalidad.

Desde la perspectiva de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, la sociedad y la naturaleza en totalidad no es perceptible. Pero ella no desaparece. En vez de reconocer esta totalidad e integrarse en ella, ese pensamiento totaliza el mismo circuito medio-fin. La totalización sustituye a la totalidad. Esta totalización del circuito medio-fin tiene varias expresiones. La más importante es la llevada a cabo por la tesis de la "mano invisible" de Adam Smith, que sigue existiendo en la teoría económica neoclásica en la forma de la tesis de la "tendencia al equilibrio" del automatismo del mercado. Lo que la teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula como la necesidad de la inserción en el circuito natural de la vida humana, en esta totalización del circuito medio-fin es prometido como resultado del sometimiento ciego al automatismo del mercado, cuyo resultado es identificado como el "interés general". Precisamente aquéllo que por sus efectos indirectos destruye la vida humana y de la naturaleza, es totalizado y celebrado ahora como el camino más seguro para sostenerla. Eso es a la vez el utopismo de la burguesía.

Esta totalización del circuito medio-fin es muy visible en Max Weber. Por un lado, él insiste en la parcialidad del conocimiento humano:

La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas cae sobre una finita parte, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo. Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única "esencial" en el sentido de que "merece ser conocida"⁸.

⁸ Weber, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 100.

Si Weber quiere afirmar eso en serio, no debería hablar del equilibrio general de los mercados sino restringirse a hablar del mercado del carbón o del acero. Además, si él afirma que la realidad es infinita, no está hablando de una parte de la realidad sino de la totalidad de los hechos. Se refiere a ella para sostener que apenas una parte es conocible. El argumenta con la totalidad, para demostrar que la ciencia no puede hablar de ella. Por qué no nos demuestra que nuestro conocimiento es parcial sin recurrir, en el argumento, al concepto de la totalidad infinita de los hechos. Es evidente que eso es lógicamente imposible. En consecuencia, todo el argumento es contradictorio. Si elimina la referencia a la totalidad de los hechos, queda un puro balbuceo.

Pero Weber no se refiere a la totalidad de los hechos sólo en estos términos negativos. Cuando habla del equilibrio general de los mercados, reflexiona también positivamente sobre la totalidad de los mercados y descubre en ellos la "mano invisible" de Adam Smith:

Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa*, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica⁹.

Le imputa ahora a la totalización del conjunto de todos los mercados un efecto análogo "a lo(s) que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa", esto es de una ética de fraternidad. Se trata del interés general de Adam Smith. Eso no es "una *parte finita* de esta realidad" sino la totalidad infinita, de la cual había dicho que la ciencia no puede tratar. Pero no como totalidad concreta del circuito natural de la vida humana, sino como totalización del automatismo del mercado.

De esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio de la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo. Hoy es la política neoliberal con su ajuste estructural la que nos hace presente una tendencia visible a este totalitarismo. La democracia que ella propugna, se revela siempre más como la asunción del totalitarismo por la democracia. Hemos tenido movimientos anteriores. El stalinismo en especial, fue un producto de esta misma totalización del circuito medio-fin. El "interés general",

⁹ Weber, Max: Conceptos sociológicos fundamentales, §4, en Weber, Max: *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 24.

que en el capitalismo es producto de la "mano invisible" del automatismo del mercado, en el stalinismo recibe el nombre de "comunismo" y es considerado un producto automático de la planificación central. Incluso el nazismo tiene una estructura análoga. Aunque no promete un interés general, sí promete un destino humano más allá de cualquier humanismo en nombre del mismo circuito medio-fin, llevado ahora al paroxismo de la guerra total. Este totalitarismo es, a la vez, la primera forma en la que se hace presente en la modernidad el antiutopismo extremo.

Esta tendencia de la totalización del circuito medio-fin hacia el totalitarismo, demuestra precisamente que la negación de la totalidad del circuito natural de la vida humana no hace desaparecer la totalidad. En su forma pervertida, retorna lo reprimido.

1.6. El sujeto como objeto de las ciencias empíricas y la afirmación del sujeto como sujeto

Como ciencia empírica de las condiciones de posibilidad del sujeto como ser natural, la ciencia crítica habla del sujeto en un sentido paradójico. Para poder hablar del sujeto, tiene que hablar de él como su objeto. Hablar del sujeto como sujeto trasciende cualquier ciencia empírica. Este trascender es propio de la filosofía y de la teología o del mito.

Sin embargo, la necesidad de trascender a la ciencia empírica no es ni filosófica ni mítica. Es empírica. Resulta del hecho de que los problemas de la racionalidad reproductiva no tienen solución mediante un cálculo que sea comparable con el cálculo de la racionalidad medio-fin, el cual es autosuficiente.

Su punto de partida más visible es la empresa que calcula sus costos y ganancias. Estas son la diferencia entre los costos de producción y el precio del producto (o del servicio) producido. Hay una relación medio-fin cuya maximización se mide en la cantidad de ganancia lograda.

Los costos son puros costos de extracción. El salario es el costo de extracción de la fuerza de trabajo del ser humano. No se trata solamente de la extracción de la fuerza de trabajo de los otros, sino también de la propia. Así como se extrae fuerza de trabajo del otro, también se extrae fuerza de trabajo de uno mismo. El empresario calcula su propia fuerza de trabajo por medio del "salario del empresario", que se paga a sí mismo en el caso de que sea propietario de la empresa.

De la misma manera, la materia prima es extraída de la naturaleza. Pero ella no recibe salario. El costo de la extracción de la materia prima de la naturaleza es la fuerza de trabajo necesaria,

junto con los medios de producción producidos empleados en este mismo trabajo de extracción. Arrancar a la naturaleza las materias primas, presupone los costos de la actividad de arrancarla. El éxito de este proceso se mide de nuevo en ganancias. Si el producto arrancado se vende por un precio mayor que los costos originados por este proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento.

Luego, los posibles efectos destructores de este cálculo sobre el ser humano y la naturaleza, caen fuera del cálculo de la empresa. Desde el punto de vista de ésta, se trata de efectos indirectos o externos. El costo de arrancar un árbol es el pago del salario de la fuerza de trabajo empleada y el precio del medio de producción utilizado (por ejemplo, un serrucho). Si como consecuencia de la masividad de esta acción se produce el desierto en ese lugar o un cambio desastroso del clima, desde la perspectiva de la empresa no se trata de costos. No es simplemente que la empresa no calcule estos efectos indirectos como costos, sino que no puede calcularlos. Sea esta empresa capitalista o socialista, en cuanto empresa es imposible que efectúe tal cálculo. Este tipo de cálculo es la condición para que el cálculo sea autosuficiente y para que la empresa pueda existir como entidad autónoma de producción.

No obstante, estos efectos indirectos de la racionalidad medio-fin subvierten la racionalidad reproductiva de la propia vida humana y de la naturaleza, cuya reproducción es un supuesto necesario de esta vida humana. Son efectos indirectos de la totalización de la racionalidad medio-fin. Por eso no pueden ser contrarrestados por medio de esta misma racionalidad. Ellos expresan la irracionalidad de lo racionalizado.

Por consiguiente, la racionalidad reproductiva no es reductible al cálculo de costos. Es producto del cálculo de costos. El cálculo empresarial asegura la autosuficiencia de su cálculo justamente por la reducción de los costos a los costos de extracción. Con eso garantiza la condición formal de cualquier cálculo autosuficiente y sintético. Para que éste sea posible, tanto los elementos de los costos como el fin deben tener medidas finitas. Si algún elemento del cálculo tiende a ser infinito, ese cálculo se hace imposible. El cálculo presupone cantidades, y el "infinito" no es un número sino un límite más allá de cualquier número concebible.

En la lógica de la racionalidad reproductiva, en cambio, aparecen costos que tienden a ser infinitos. En términos de cálculo, la muerte del actor tiene para el propio actor un costo infinito, luego, la relación con la muerte no es susceptible de ser calculada en términos de un cálculo autosuficiente y sintético. En el juicio entran cálculos, pero no hay *un* cálculo.

Los cálculos dan antecedentes para decisiones no reductibles al cálculo. Por eso necesariamente son secundarios y de valor

relativo. La racionalidad reproductiva nos lleva por ende a criterios no cuantificables¹⁰. Eso obliga a trascender un punto de vista que visualiza al sujeto como el objeto de la ciencia, y a enfocar la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad.

1.7. La "paradoja del vividor" y la objetividad de la realidad

La "paradoja del vividor" es: "La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo". Este es el paroxismo de la racionalidad medio-fin. Se trata del límite de esta racionalidad. Lo poco que tiene se anula si se lo quiere ahorrar por el suicidio. Sin embargo, el raciocinio es perfectamente lógico en los términos de la acción racional de Max Weber. El fin es ahorrar, y dejar de vivir es el medio. El ejemplo demuestra que la condición de posibilidad de la racionalidad medio-fin es la vida del actor. Si no se introduce de manera expresa esta condición, el resultado del cálculo es absurdo (para un fin finito se emplean medios (costos) infinitos). Con eso, la misma posibilidad del cálculo medio-fin se rompe. Pero se rompe en el interior de la pretendida validez de la teoría de la acción racional. Si se lo quiere mantener en los límites de lo posible, hay que sustentarlo por la racionalidad reproductiva. No obstante, la teoría de la acción racional del tipo de la de Weber no puede siquiera enfocar este problema. Si no se sustenta en el análisis de las condiciones (empíricas) de la posibilidad de la acción medio-fin, ella desemboca en el sinsentido y en el absurdo.

Esta paradoja no tiene solución sino trascendiendo el lenguaje. Pero no se trasciende el lenguaje por algún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto¹¹. El lenguaje cotidiano es claro porque muestra esta nece-

¹⁰ Para la ciencia totalizante de la racionalidad medio-fin eso produce horror. Max Planck: "Wirklich ist, was meßbar ist" (Lo real es lo que se puede medir). Rutherford: "Qualitative is nothing but poor quantitative" (Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo).

Esta reducción de lo real a lo calculable destruye de por sí toda posibilidad de una racionalidad reproductiva, en consecuencia, de una sociedad sostenible.

¹¹ Henry Miller: "La muerte de un representante comercial". El representante comercial, en una situación de desesperación, se suicida para asegurar a su familia el pago de un seguro de vida que ha contratado. La acción tiene aparentemente sentido, porque no se suicida para cobrar él mismo el seguro. Su aparente sentido radica en el sacrificio. El se sacrifica para que su familia tenga la posibilidad de vivir. Sin embargo la familia rechaza el sacrificio porque lo quiere a él, aunque sobrevivan de forma precaria, y no al dinero. El sinsentido de este sacrificio reside en la renuncia del representante comercial a su subjetividad. Se reduce a sí mismo a objeto. Es un sinsentido igual como sería la máxima: Corta solamente la rama de un árbol sobre la cual otro está sentado y no tú.

sidad de ser trascendido. La que no es clara es la filosofía analítica del lenguaje. Por eso la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos—la paradoja de Russel— revela que no existe un sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es la vida humana. No es el conjunto de todos los conjuntos, sino la condición de posibilidad de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el sujeto, que es totalidad de la vida.

La ética del discurso desemboca en la misma paradoja. Si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, han pronunciado una norma universal que según esta ética tiene que ser válida. Sin embargo la realidad se desvanece como resultado de esta norma. De ese modo, el discurso desemboca en el sinsentido y el absurdo. Apel cree que su interlocutor debe ser el escéptico. Eso es falso. Debe ser el suicida. Para contestarle, tiene que introducir la condición (empírica) de la posibilidad del discurso. Con eso tiene que concebir al hablante como un ser natural y corporal, que reflexiona su vida concreta en el lenguaje. Sin vivir, no hay realidad. La realidad de lo real es una cuestión de vida o muerte (y no de la "objetividad" de las cosas, como es concebida desde Descartes). Los pensamientos de este ser natural hablante se hacen paradójicos, si como hablante abstrae el hecho de ser un ser natural. La paradoja indica una contradicción performativa.

1.8. El aprendizaje frente al criterio de vida y muerte

El aprendizaje, desde la perspectiva de la racionalidad medio-fin, puede ser descrito como un aprendizaje por *trial and error*. Pasa por la repetición del experimento en condiciones variantes hasta que haya un resultado. Por *trial and error* se buscan los medios para un fin. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. En este tipo de aprendizaje hay valores éticos implicados. No obstante se trata de valores formales:

En la tradición cristiana hay otro fenómeno que a veces se considera sacrificio. Es el martirio. Martirio significa testimonio. En el martirio todo es al revés que en el sacrificio. Al mártir se lo mata porque se afirma como sujeto, afirmando por consiguiente la subjetividad de los otros también. El mártir afirma su subjetividad aunque lo maten. Por eso, la muerte del arzobispo Oscar Romero y de la comunidad jesuítica de San Salvador no son sacrificios, sino testimonios. El mártir no deja de ofrecer su testimonio aun sabiendo que lo van a matar. Los que lo matan cometen el crimen del sacrificio humano: mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. Luego, el martirio es elocuente subjetividad. Dar el martirio es la manera más violenta de la negación de la subjetividad.

Ciertamente, la tradición cristiana es ambigua en relación al martirio. Muchas veces lo ha reducido a un sacrificio. No obstante, todo sacrificio humano es un crimen.

disciplina, performabilidad, éxito, competencia. En cuanto que se trata de la totalización del circuito medio-fin, son valores de humildad en el sentido de sometimiento a las exigencias de este circuito, mientras la afirmación de la vida frente a las exigencias de este circuito mortal es considerada orgullo e *hybris*. Frente a esta racionalidad se habla de antropocentrismo. Pero no se trata de eso. Es un mercado-centrismo o capital-centrismo, que se crea su propia imagen del ser humano como un ser sin cuerpo, cuyo alma reside en su bolsa de dinero. Hablando de modo general, se trata de un alma-centrismo, lo que implica no sólo el capitalismo, sino el socialismo histórico también. Se trata de un fenómeno de la civilización occidental, no únicamente de una de sus formas.

El aprendizaje, desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva, es completamente diferente. Está enfrentado a la muerte para evitarla. No está enfrentado a un fin, sino a evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Su experiencia es el casi-accidente. Este hace presente en la vida la amenaza de la muerte. *In media vita in morte sumus*. El casi-accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi-accidente, no de repetirlo en otras formas. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar amenazas a esta vida, que es proyecto. El casi-accidente enseña posibilidades de evitar el accidente. El accidente, en cambio, no implica ningún aprendizaje, sino que es el final de todo aprendizaje posible. En consecuencia, no se trata de evitar el error en relación a una hipótesis, sino la muerte en relación al proyecto de la vida ¹². Se trata de conservar la vida del actor, y no de realizar un fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por

¹² Popper habla de "leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimentos". Ver Popper, Karl: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 77, nota 10. El cree que se trata de una afirmación falsable. Pero falsarlo es producir la muerte, sea la propia o la ajena. Sería asesinato o suicidio. El criterio de verdad es vida y muerte, no hay falsación. El conocimiento no es independiente de la vida del actor. Este es sujeto. El proceso de aprendizaje del sujeto se basa en procesos irreversibles. Por eso no es explicable en términos de hipótesis que presuponen la reversibilidad del *trial and error* (ensayo y error). El actor —en cuanto sujeto— no puede experimentar dos veces, y no podría conocer el resultado de su experimento si es negativo. No se trata de la irreversibilidad en la física. En la física la irreversibilidad es experimentable, el experimento se puede repetir con otros objetos. El objeto no es sujeto. Por tanto, la irreversibilidad en la física no tiene nada que ver con la historicidad, como lo cree Prigogini. Una irreversibilidad sin repetición del experimento sólo se podría dar si se pudiera afirmar la irreversibilidad del mismo universo. Sin embargo, esta afirmación no la pueden hacer las ciencias empíricas. Sería una afirmación metafísica. Ver Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983.

probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva, se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. Por tanto, los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: valores de solidaridad, el respeto a la vida propia y la de los otros, incluyendo la propia naturaleza, de cuidado y de sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en una racionalidad secundaria. Su relativización también es cuestión de vida y muerte.

Este aprendizaje que enfrenta a vida y muerte acompaña toda acción medio-fin. Constantemente hay peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero constantemente también hay peligro de caer fuera del circuito natural de la vida humana al fracasar la satisfacción de las necesidades corporales. Hay que mantenerse dentro de este circuito para poder volver a realizar fines a partir de él.

Sin embargo, esta racionalidad reproductiva es un problema tan "empírico" como lo es la racionalidad medio-fin. La ciencia empírica tiene que enfrentarla, si pretende en realidad ser empírica. Pero, obviamente, eso es el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía (también mito, teología, etc.). Es el final de la separación que se hace con gran nitidez en la tradición del pensamiento alemán, entre las ciencias empíricas y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

El aprendizaje enfrentado a vida y muerte lleva necesariamente a trascender la racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conoce y se desarrollan conocimientos que se basan en juicios de hecho, que no son de racionalidad medio-fin. En estos conocimientos el sujeto se reconoce constantemente como tal sujeto, que sabe que no se puede reducir a ser un simple actor orientado por una racionalidad medio-fin. No obstante, al hacer estos juicios, este sujeto sigue siendo un sujeto que se trata a sí mismo y a los otros como un sujeto que es objeto del conocimiento.

Sin embargo, ese es también el límite de la posibilidad del análisis del objeto. Detrás de este análisis aparece ahora una dimensión sobre la cual podemos hablar, pero que no es objeto de análisis sino condición de posibilidad del propio actuar. Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, reconocimiento sin el cual la acción del sujeto no puede lograr la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentado a la vida y la muerte, nadie se puede salvar solo.

1.9. La racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad

La visión del sujeto que se afirma solo, resulta ser una trampa. En su análisis de los pánicos de la bolsa de valores, Kindleberger muestra cómo se abre esta trampa. La bolsa es el lugar más visible de la problemática del circuito medio-fin que constituye el mercado visto y tratado como automatismo. Cuando el orden del mercado produce sus crisis, se hace más visible su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que reproduce. Frente a estas crisis, cada uno de los participantes del mercado es arrasado por un torbellino del cual no sabe cómo escapar. La irracionalidad de la racionalizado triunfa visiblemente. El comportamiento resultante, Kindleberger lo resume así: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también...".

La totalización del mercado lleva a la renuncia a cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura, la locura es lo racional. Todos los criterios se confunden.

Pero no hay salida. Kindleberger expresa como sigue esta irracionalidad en la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él, ayuda a que todos se arruinen". Todos se quieren salvar, no obstante, al tratar de salvarse cada uno por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse.

No se trata sólo de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

No es suficiente con quererse salvar, aunque es una condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida sino por un reconocimiento mutuo entre sujetos, que desde este reconocimiento someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, se hace necesaria una solidaridad que sólo es posible si está sustentada por este reconocimiento ¹³.

Pero no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de participantes en el mercado, sino de un reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras no ocurra eso la racionalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que tengan un tamaño tal que ya no haya solución posible.

¹³ En la actual crisis de México, hayamos uno de estos casos de pánico de la bolsa. En vez de pasar a la solidaridad hubo una acción de salvación de la bolsa, cuyo único fin es seguir en un sistema en el cual la locura es la racionalidad y la racionalidad la locura. Al parecer, una de las condiciones del financiamiento por parte del gobierno de EE. UU. fue el exterminio de los levantados de Chiapas. El genocidio está en curso. La locura es su razón.

1.10. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados como fundamento de la objetividad de la realidad

Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende igualmente al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Sin embargo se enfrenta a ellos para darles su contenido real. Este contenido real, que enjuicia a los esquemas formales del lenguaje y del mercado, es a la vez subjetivo. Es el hecho de que el sujeto está enfrentado a la encrucijada de vida y muerte, que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. Pero se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para estos juicios la realidad no es externa. Según sea el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de manera definitiva. No queda un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la misma objetividad del mundo se desvanece. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto.

Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, no puede evitar vacilar entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam). En cambio, los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. Por consiguiente, la objetividad es subjetiva, si bien el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por ende, contradice a los hechos y hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad a la vez. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe solamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado.

Bertold Brecht inventó una anécdota famosa. En la antigüedad, un emperador chino convocó a un congreso de sabios para decidir de una vez por todas si el mundo era real y objetivo, o no. Los sabios se reunieron para discutir, y sesionaron varias semanas sin ponerse de acuerdo. De repente ocurrió una gran tempestad, y una inundación acabó con el lugar del encuentro. Muchos sabios murieron, los otros se dispersaron. Por culpa de este accidente natural, hasta hoy quedó sin solucionar la cuestión de la objetividad de la realidad.

Cristina Lafont, quien critica la tesis de la filosofía hermenéutica alemana "de la preeminencia del significado sobre la referencia" y su interpretación resultante del "giro lingüístico", afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam¹⁴. Sin embargo, cuando ella se refiere al problema por el "retorno de lo reprimido", le ocurre la argumentación siguiente:

...es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide a priori sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo)¹⁵.

Si este argumento de Lafont es cierto, la argumentación de Putnam es falsa. Pero entonces es falso el resultado del propio análisis de Cristina Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. Es incompatible con la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no está en la preeminencia del significado sobre la referencia. Está en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el "mundo de la vida" (Habermas). Lafont muestra brillantemente la problemática de estas concepciones que relativizan por completo a la propia realidad. No obstante no logra superarlas. La montaña entró en dolores y parió un ratoncito. Está cerca de la solución. Pero le acontece como a aquel periodista que encontró la noticia del siglo, aunque sin darse cuenta que era noticia.

¹⁴ Putnam, Hilary: *El lenguaje y la filosofía*. México D. F., Cuadernos de Crítica (UNAM), 1984.

¹⁵ Lafont, Cristina: *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, pág. 223.

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte permite estar libre frente a los condicionantes que son la tradición y el "mundo de la vida".

Sin este espacio de libertad que trasciende todas las tradiciones y todos los "mundos de la vida", no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Al no poder trascenderlo, no constituye una tradición. Además, lo que nosotros hacemos hoy, será la tradición de nuestros hijos en el futuro. Si fuéramos determinados por nuestra tradición, no podríamos crear lo que será tradición en el futuro. Nuestros hijos podrían recurrir a la tradición sin tomarnos en cuenta. Como esa ha sido la situación de las generaciones anteriores, no habría tradición.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva sin depender del criterio de verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva aún. En efecto, este hecho se explica porque las soluciones a la Putnam todavía no se han impuesto totalmente. Sin embargo, la reducción de la razón a la racionalidad medio-fin que abstrae el criterio de verdad de vida y muerte, amenaza hoy esta sobrevivencia. Podemos sobrevivir sólo si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia. Esto porque la concepción de la realidad con independencia del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes, que es propia de la teoría de la acción racional medio-fin, implica el suicidio colectivo de la humanidad.

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de "la vida". Un reconocimiento de la vida presupone la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este reconocimiento implica que la vida natural, igual que la vida humana como ser natural, pero también la realidad objetiva de la naturaleza, se constituye por el reconocimiento entre sujetos. No obstante tampoco es el reconocimiento de la "especie humana" como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. Se trata del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es justamente el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal es un criterio concreto de validez universal. Pero este carácter

universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, esto es, en la opción por aquéllos cuya vida está más directamente amenazada. El criterio de verdad sobre vida y muerte implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se halla la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima ¹⁶.

2. Causa pequeña, efecto grande

Una escena de una película muda que vi cuando niño: un pintor está subido a una escalera, con su cubo de pintura colgando. Ha equilibrado la escalera con una tablita debajo de una de sus patas. La tablita descansa por un lado sobre una piedrecita, y ésta se halla puesta encima de un pedazo de paja.

Pasa un ratoncito y mueve la paja. Al hacerlo se desubica la piedrecita. Como resultado, la tablita que equilibra la escalera se inclina y la escalera pierde su equilibrio. El pintor deja caer el cubo de pintura, sin embargo no logra equilibrar la situación. Cae en la mancha de pintura y queda perplejo.

El público vio el ratoncito, pero el pintor no. Por esta razón el resultado es cómico.

La escena lleva el título: Causa pequeña, efecto grande.

Hay muchas reflexiones de este tipo. Por ejemplo: el movimiento del ala de una mariposa en Peking puede desencadenar una tormenta en Nueva York.

La cadena se rompe por su escalón más débil.

También la estatua del profeta Daniel y la piedra, movida por nadie, que desencadena una avalancha de rocas.

Igualmente "Murphy's Law": lo que puede fallar, también fallará. El pequeño resto de la aproximación es relevante, tiende a ser decisivo.

A esto pertenece la novela policíaca, que es el primer género literario que trabaja de modo expreso con la relevancia del pequeño resto pretendidamente irrelevante. El crimen es en apariencia un crimen perfecto. El criminal lo ha previsto todo. No obstante,

¹⁶ Para esta transformación del reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados en opción por la víctima, ver Dussel, Enrique: *Ética comunitaria*. Madrid, Paulinas, 1986; Dussel, Enrique: "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'" (La 'comunidad de vida' y la 'interpelación del pobre'), en Fernet-Betancourt, Raúl (Hgb): *Éthik und Befreiung*. Aachen, 1990. Ver también Lévinas, Emmanuel: *De dieu qui vient à l'idée*. Paris, 1986; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

siempre hay un pequeño resto. Sherlock Holmes lo descubre y a partir de él desbarata la planificación entera. El pequeño resto resulta ser el todo.

Esta relevancia del pequeño resto en apariencia irrelevante, funda los enunciados vida-muerte. El casi-accidente es el caso en el cual el pequeño resto casi habría sido decisivo. A partir de allí se puede constituir una racionalidad reproductiva. El fenómeno del pequeño resto, sin embargo, no está en todos los casos vinculado con vida-muerte. Categoricalmente visto, sí lo es.

2.1. La causalidad indirecta

Cada una de las etapas de este desencadenamiento obedece a la ley de la causalidad, según la cual la causa corresponde al efecto. Pero el acontecimiento no es explicable por ninguna relación medio-fin. Se trata de una causalidad entrelazada que presupone un circuito causal. Dentro de este circuito, el ratón es causa del desastre del pintor. No obstante se trata de una causalidad indirecta (no-intencional).

Esta causalidad no es explicable ni en términos instrumentales (algún "sentido mentado" de Max Weber) ni en términos deterministas. El ejemplo del ratón y el pintor construye una situación transparente, con el resultado de que en apariencia la explicación puede ser determinista. En eso consiste su gracia y lo cómico. Pero su carácter aparente lo vemos en seguida, si preguntamos por qué el ratón puede hacer lo que hizo. Si el pintor hubiera construido rejas suficientes, ningún ratón podría haber entrado y el desastre habría sido imposible. Sin embargo tal previsión es imposible en términos concretos. Causalidades indirectas de tal alcance caen por completo fuera de nuestra posibilidad de previsión, aunque podríamos imaginar una previsión correspondiente. Eso es también claro en el caso de la mariposa. Jamás podemos reconstruir los pasos de una causalidad indirecta de tal complejidad. Si bien, en última instancia, todas las causalidades indirectas tienen esa misma complejidad.

Esta causalidad indirecta permite comprender la imposibilidad de una explicación determinista de los fenómenos, tanto sociales como naturales. Pero el argumento es paradójico. Por medio de una explicación determinista argumentamos la imposibilidad de la explicación determinista. La explicación determinista, mediante la cual argumentamos, es de hecho un modelo determinista abstracto. Este modelo lo construimos inevitablemente suponiendo un conocimiento perfecto. Si tuviéramos un conocimiento perfecto, podríamos conocer todas la causalidades indirectas y prever

de forma perfecta sus implicaciones para nosotros. Eso es el modelo determinista abstracto.

Este modelo abstracto no es explicativo, ni tiene (o no debería tener) la pretensión de serlo. Lo que elabora es un imposible. Sin el modelo abstracto no se podría argumentar de modo razonable el hecho de la complejidad y la imposibilidad de hacerla transparente. La elaboración de los supuestos (las condiciones hipotéticas) de la transparencia permite argumentar la imposibilidad de alcanzarla. No obstante, de manera inevitable conceptualiza lo imposible para poder clasificarlo como imposible.

Por supuesto, eso no niega la necesidad de hacer las relaciones causales lo más transparentes posible. La argumentación del modelo abstracto, sin embargo, permite concluir que no hay aproximación asintótica infinita hacia lo que concibe el modelo abstracto. Una mayor transparencia no es una aproximación a la situación de transparencia descrita en el modelo determinista abstracto. Lo imposible está infinitamente lejos, y pasos finitos no pueden acercar a una meta infinitamente lejana. Esta aproximación es una ilusión trascendental. Gleick afirma lo siguiente en relación a la meteorología:

Pero supongamos una vez que toda la superficie de la tierra esté cubierta con sensores con una distancia de alrededor de medio metro y con esta distancia alcancen hasta las partes más altas de la atmósfera. Supongamos, además, que cada uno de los sensores entregaría informaciones absolutamente precisas en relación a temperaturas... Ahora se ingresa al mediodía todas estas informaciones en una computadora de capacidad infinita... Ni esta computadora podría predecir si un mes después en un día determinado lloverá en Princeton, New Jersey, o si saldrá el sol¹⁷.

La causalidad indirecta solamente es visible a partir de una finalidad aplicada por el observador. Pero esta finalidad no es un fin, sino la condición de la posibilidad de tener fines. Es el sujeto. Sin esta finalidad no hay causalidad indirecta. Todo sería una serie de acontecimientos sin sentido. Si en la teoría de la evolución

¹⁷ "Aber nehmen wir einmal an, die Erdoberfläche sei mit Sensoren bedeckt, die etwa einen halben Meter voneinander entfernt lägen und in diesem Abstand bis in die höchsten Lagen der Erdatmosphäre reichten. Nehmen wir ferner an, jeder dieser Sensoren liefere absolut präzise Daten bezüglich Temperatur... Nun sollten genau zur Mittagszeit alle diese Daten in einen unbegrenzt leistungsfähigen Computer eingespeichert werden... Selbst dieser Computer wäre nicht imstande, eine Voraussage darüber zu treffen, ob es in Princeton /New Jersey an irgendeinem Tag einen Monat später regnen oder ob die Sonne scheinen würde". Gleick, James: *Chaos - die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik*. München, Knauer, 1990, pág. 36 (Gleick, James: *Chaos - Making a New Science*. New York, Viking, 1987).

aparecen argumentos de causalidad indirecta, es por la imputación de una finalidad a las especies (por ejemplo: los dinosaurios son tan feroces, que subvierten la naturaleza de la que viven. Por causalidad indirecta cortan la rama sobre la cual están sentados).

En el sentido de una causalidad indirecta, el movimiento del ratoncito es la causa de la caída del pintor. No obstante ninguna ley natural dirige la causalidad. No existe una ley por la cual ratones originan la caída de pintores. Tampoco se podría nombrar una ley, más las condiciones iniciales de su aplicación. Hay un sinnúmero de leyes con sus respectivas condiciones iniciales entrelazadas. Cuando el pintor, que no ha podido ver al ratoncito, quiera explicar su caída, dirá que fue por casualidad. Pero en el modelo determinista abstracto no se trata de ninguna casualidad, y el público en apariencia juzga a partir de este modelo. Sin embargo este punto de vista es falso. La imposibilidad de conocer las causas entrelazadas es categorial. Por consiguiente, la caída es efectivamente casual. Por lo menos eso es el caso normal (que tiene validez absoluta si consideramos todas las causas de las causas). Aunque a veces sólo se trata de algunos pasos (relevantes), como en el ejemplo del ratoncito. Entonces, creemos que hay transparencia (aparente) en cuanto a la causalidad indirecta. La causalidad indirecta, en este caso de la transparencia, es otra palabra para la casualidad. De esta manera, el movimiento del ratón es la causa de la caída del pintor, el movimiento del ala de una mariposa en Peking la causa de una tormenta en Nueva York, el asesinato de Coloso la causa de la crisis económica de México. De igual modo podemos decir que todos estos efectos son casuales, en cuanto la cadena de causalidad indirecta es categorialmente imprevisible¹⁸.

Se trata de un tipo de causalidad que no aparece entre los cuatro tipos de causa de Aristóteles. No entra, porque es causa trascendental (en cierto sentido, ilusoria).

La causalidad indirecta tiene su importancia por el hecho de que ninguna relación medio-fin resulta ser calculable en términos exactos. Así por ejemplo, los mecánicos de automóviles dicen que es preferible comprar un auto que sale de la fábrica un día miércoles

¹⁸ Ver el ejemplo de Putnam: el libro como causa de conocimiento. "Por ejemplo, es probable que la causa predominante de mis creencias sobre los electrones sean diversos *manuals*. Pero mis preferencias de la palabra 'electrón', pese a tener en este sentido una firme conexión con los *manuals*, no se refieren a éstos. Los objetos que son la causa predominante de mis creencias contenientes de cierto signo pueden no ser los referentes de ese signo". Putnam, Hilary: *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 61 (*Representation and Reality*. Massachusetts, Institute of Technology, 1988). Evidentemente, en el sentido de una relación medio/fin los libros no causan conocimientos, aunque sean medios necesarios para adquirir conocimientos. Son causas, así como el movimiento del ratón es causa de la caída del pintor.

que uno que sale un día lunes. El auto del lunes tiene fallas escondidas que el auto del miércoles no suele tener. Nadie puede medir esta diferencia, pero la experiencia enseña que existe. Se debe probablemente al hecho de que los obreros trabajan el lunes con menos ganas y atención que los miércoles. Siempre queda un resto que se puede volver decisivo y que nadie puede calcular ni de forma aproximada. En metodología se habla de aproximación suficiente (Wittgenstein, Putnam). No se necesitan relojes exactos, sino lo suficientemente exactos en la relación medio-fin determinada. El resto se considera irrelevante. La causalidad indirecta demuestra que ningún resto del cálculo medio-fin es irrelevante (aunque no sea calculable). Lo no calculable deja de ser irrelevante. En cuanto que pone en peligro al sujeto, es lo decisivo.

Teóricamente se hace desaparecer este resto, o por probabilidades (aproximaciones suficientes) o por el supuesto del conocimiento perfecto (incluye el argumento: "en principio"). En nombre de la ilusión trascendental se construyen barcos petroleros siempre más seguros, y también más grandes. No obstante la mayor seguridad no evita los accidentes. Estos son cada vez más desastrosos. Frente a la causalidad indirecta habría que aumentar igualmente la seguridad, construir barcos que en caso de accidente no originen desastres de igual tamaño: barcos más pequeños. Esta lógica no es la de la ilusión trascendental, sino la contraria. Frente al incremento indiscriminado del tráfico no sirven medios más grandes y más veloces, sino una nueva distribución en el espacio que disminuya la intensidad del tráfico, etc.

Si no desarrollamos este tipo de criterios de racionalidad, cortamos la rama sobre la cual estamos sentados. Lo menos puede ser más. Comprar más barato puede ser la manera más cara de comprar. La ilusión trascendental nos destruye.

La ilusión de la aproximación infinita lleva a acelerar el desarrollo tecnológico ciegamente. La causalidad indirecta opera de forma diferente y destruye los efectos esperados.

2.2. La imposibilidad del cálculo de la causalidad indirecta y la referencia a la totalidad

Este resto, que es relevante y muchas veces decisivo para la vida del sujeto, no es calculable. Pero el conocimiento de este hecho es derivado de la calculabilidad abstracta de un modelo determinista abstracto de totalidad, que presupone un conocimiento perfecto. De hecho, cada vez que se hace el supuesto de un conocimiento perfecto se argumenta con un modelo determinista

abstracto de la totalidad. Sin embargo su realización es categorialmente imposible. Eso significa que no puede ser interpretado en el sentido de un *todavía-no*. Interpretada a la luz del modelo determinista, y tomando en cuenta la imposibilidad categorial de aproximarle, la realidad resulta caótica. Se trata de una negación del modelo determinista que se lleva a cabo en su interior. *Negatio positio est*.

En consecuencia, la teoría del caos no sale del marco de un pensamiento determinista sino que solamente cambia la relación con él.

Esta causalidad indirecta no es calculable, porque existe una imposibilidad categórica para su calculabilidad. En Kobe había una construcción tan segura, que aseguraba diez veces frente al mayor peligro probable de terremoto. Quedaba apenas un resto insignificante. Pero con el terremoto de Kobe todo cayó. Sólo la causalidad indirecta puede explicarlo. Aunque no lo hace calculable. No obstante, si la causalidad indirecta lo explica, ¿de qué tipo de explicación se trata? No es la explicación de la racionalidad medio-fin. Más bien resulta que la explicación de la racionalidad medio-fin abstrae lo fundamental. La causalidad indirecta es la manera adecuada de decir eso en términos de una explicación de racionalidad medio-fin. Explica la irracionalidad de lo racionalizado en términos de la racionalidad de lo racionalizado categorialmente inalcanzable.

Estoy seguro de que no hay otra forma de argumentar el problema. Pero con eso entramos en un campo cuya validez se suele negar en nombre de la racionalidad medio-fin. Se trata de lo que se puede llamar lo cualitativo. En términos del modelo determinista abstracto (del "ojo de Dios" del sujeto trascendental) se trata de algo cuantitativo. En términos de la *conditio humana*, en cambio, es algo cualitativo (por el límite categorial de la calculabilidad). Y como vivimos a partir de nuestra *conditio humana* y no como sujetos trascendentales, es cualitativo y no cuantitativo. El argumento del modelo determinista abstracto es él mismo cualitativo, con apariencia cuantitativa.

Eso introduce por fuerza a la teoría la referencia a la totalidad como categoría básica del pensamiento. También la referencia a lo cualitativo es referencia a la totalidad. Sin embargo expresa esta totalidad no en términos cuantitativos, sino cualitativos. Las representaciones, los significados y las palabras no pueden ser entendidos sin esta referencia a la totalidad. Cada palabra es abstracta y se refiere a una totalidad de hechos. Cada argumento cuantitativo se transforma en cualitativo.

Las representaciones se forman entonces en la relación entre totalidad y la percepción de particularidades. Saber que nuestra percepción se refiere a particularidades implica su interpretación

en relación a la totalidad ausente, si bien presente en estas particularidades. Cuando decimos "eso es un caballo", referimos el objeto a todos los caballos habidos y por haber, presentes y soñados. Eso, que es un caballo, es una particularidad que expresamos en referencia a una totalidad que ni conocemos ni conoceremos, pero de la cual abstractamente sabemos que existe.

En este sentido, la representación no representa nada de forma directa. Es una ausencia de la realidad, a la cual corresponde una existencia de la realidad afuera. Es como en el chiste de la República Democrática Alemana: Un hombre entra a un negocio y pregunta: ¿tiene naranjas? El empleado le contesta: Aquí lo que no hay es pan. Allí en frente, en el negocio de color amarillo, no hay naranjas.

En la representación únicamente hay cosas, que no hay. Estas cosas son totalidades ausentes.

La totalidad es totalidad para un ser necesitado de otros seres humanos y de la naturaleza exterior al ser humano. No tiene necesidades fijadas *a priori*, no obstante necesita fijar necesidades para poder satisfacerlas mediante una acción medio-fin. Pero no puede fijar estas necesidades sino en relación con otros seres humanos. Frente a la necesidad no hay acción medio-fin posible. Sin embargo la necesidad empuja, por ser presencia de una ausencia de satisfacción. La realidad es una satisfacción potencial. La necesidad tiene que ser especificada como *necesidades* para que la satisfacción potencial pueda satisfacer actualmente, por medio del trabajo humano, estas necesidades.

Pero el hecho de que el ser humano es un ser necesitado y no un ser con necesidades *a priori*, implica que su relación con la realidad es una relación con una totalidad, cuya ausencia está presente en él en su ser de necesitado.

Se trata de la constitución del circuito entra la constitución del lenguaje, de las representaciones y de los conceptos. Una vez constituidos, puede aparecer el problema de un lenguaje que abstrae el hecho de que el hablante es un ser necesitado. Entonces el lenguaje se hace enigmático.

Cuando Putnam se acerca a este problema, dice:

Gödel demostró que no podemos formalizar nuestra capacidad matemática porque es parte de esa misma capacidad el poder trascender aquello que formaliza. Análogamente, haciendo extensivas las técnicas gödelianas a la lógica inductiva, he mostrado que es una parte de nuestra noción de justificación en general (y no sólo de una noción de justificación matemática) el hecho de que la razón puede trascender aquello que formaliza¹⁹.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 180s.

En sus análisis era la realidad la que trascendía a las formalizaciones. Lo que no investigó fue lo que significa para la razón si pronuncia el enunciado: la realidad trasciende a las formalizaciones de la razón. No es una formalización. No obstante la razón lo constata. Retorna la pregunta por el sujeto. Es un hablante o un pensante, o es un ser vivo. En el caso de la formalización matemática no resulta la trascendencia de la razón sobre sus formalizaciones. La razón formalizante nada más constata un límite ciego. No hay ningún más allá del límite. Muestra algo que no puede haber, pero que no puede decir de manera consistente lo que es. Es como para nosotros, no puede haber un mundo en el cual vale $2+2=5$. También indica un límite ciego. Sin embargo, cuando decimos que no puede haber un mundo en el que los sujetos tengan conocimiento perfecto, no describimos un límite ciego. Podemos decir de manera consistente lo que no puede haber. Lo imposible es algo consistente (lógicamente posible), aunque es imposible. Si esta imposibilidad es categórica, se trata de un límite de la *conditio humana*.

En la justificación de juicios sobre la realidad aparecen estas imposibilidades categóricas. Ellas revelan una realidad que trasciende nuestras formalizaciones (no sólo teóricas, sino también institucionales. Las instituciones son aquellas cosas que se pueden hacer por palabras. No todas las cosas se pueden hacer por palabras). El primer paso de trascender es la construcción del sujeto trascendental (el "ojo de Dios"). Pero no trasciende a las formalizaciones, sino que hace imágenes perfectas de un mundo formalizado en términos perfectos. Para estas formalizaciones vale lo que Gödel dice acerca de las formalizaciones matemáticas. No obstante la realidad rebasa y trasciende también a estas formalizaciones del sujeto trascendental. La razón puede formular eso, pero no lo puede formalizar. Tiene que trascender sus formalizaciones para poder captar la realidad como lo que trasciende, es decir, su carácter de trascendencia. Eso permite una conclusión en el sentido de que la razón es capaz de trascenderse a sí misma. Si no lo pudiera, no podría formular el enunciado: la realidad trasciende a todas las formalizaciones de la razón. Eso no expresa una entidad fuera de la razón, sino la razón misma. Por tanto, la razón habla, para usar palabras de Kant: es una razón discursiva, no una razón intuitiva. Sin embargo: la ausencia de la razón intuitiva está presente en la razón discursiva. Por eso, la razón se puede trascender al interpretar el hecho de que la realidad trasciende las formalizaciones (discursivas) de la razón. La trascendencia de la realidad es reflexionada por la tesis de la trascendencia de la razón. El ser humano es una relación que se relaciona consigo mismo (Kierkegaard). Es como en el caso del

hospital: éste es la presencia de la ausencia de la salud, inclusive de la vida eterna.

2.3. La ética y los juicios cualitativos

Eso nos regresa al problema de lo cualitativo. Es el espacio en el cual la razón se trasciende a sí misma, en respuesta al hecho de que la realidad trasciende las formalizaciones de la razón. ¿Cómo responder al hecho de que la realidad trasciende?

Respecto al sistema de mercados, que es una formalización de la razón, aparece este problema. No puede ser consistente, no puede haber un sistema de precios consistente, aunque la mayoría de los economistas lo afirme. No hay equilibrio general posible. Si en determinada situación por razones empíricas de repente este equilibrio fuera posible, no podríamos saberlo (ver Gödel). Luego, no hay un equilibrio general. Por tanto, no puede haber tampoco una tendencia al equilibrio. Entonces, pierde validez la teoría económica neoclásica (y neoliberal) que presuponen una tendencia al equilibrio.

En consecuencia, la teoría del mercado tendría que partir del mercado como una formación caótica (y no de equilibrio determinista del tipo neoclásico). El único caso de una teoría del mercado de este tipo, hasta hoy, es la teoría de Marx. ¿Cómo ordenar una formación caótica? ¿Cómo ordenar el caos? (Una pregunta que Marx no logró responder. Su intento de solución es tan determinista como la misma teoría neoclásica).

Eso solamente es posible si se hace valer lo cualitativo. Pero, ¿cómo se hace eso si lo cualitativo no es calculable? Sin embargo, el no tomarlo en cuenta nos lleva a cortar la rama del árbol sobre la cual estamos sentados.

Ello implica una ética que no puede ser una ética funcional, como lo son por ejemplo la ética del mercado o la ética de la burocracia (sea esta pública o privada), o también la ética de la investigación científica. Las éticas funcionales son derivadas de las condiciones de posibilidad de las instituciones. Un mercado no puede funcionar sin una ética del mercado, por ende su ética necesaria puede ser derivada de la funcionalidad del mercado. Para que el mercado funcione tienen que cumplirse, por ejemplo, los valores del cumplimiento de contratos y de respeto a la propiedad (privada o pública). Si no se respetaran estos valores en un grado suficiente, el mercado dejaría de funcionar. No es un mecanismo técnico, como lo es un automóvil.

En el caso de la causalidad circular se trata del circuito natural de la vida humana. No se puede tener una actividad para lograr la integración de la vida humana en este circuito, si no se tiene una

ética correspondiente del respeto a la vida humana y a la naturaleza fuera del ser humano. No obstante estos valores no pueden ser "funcionales", porque el circuito no es calculable de la misma manera que lo es una empresa o un ministerio. No son valores del cálculo de una actividad medio-fin, sino valores que trascienden a éste. Necesitan una validez de por sí, que resulta de la responsabilidad. Podría hablarse de una ética de la responsabilidad, pero en un sentido contrario a Max Weber. Weber denuncia a cualquier ética que pretende una validez de por sí como "ética de la convicción", y como tal como éticas de la irresponsabilidad, y reserva la expresión ética de la responsabilidad a las éticas funcionales:

Pero si hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios" o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción ²⁰.

Sin embargo se trata de las consecuencias imprevisibles (es decir, incalculables) de la acción. Es la ética del mercado que dice: "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios". (Hayek lo dice directamente: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a las que está sujeta" ²¹). La ética de la responsabilidad se enfrenta a peligros incalculables, y asegura que posibles errores no lo destruyan todo: obra bien para que los resultados imprevisibles sean limitados.

Los valores de esta ética de la vida son por ejemplo: el reconocimiento mutuo entre los sujetos como sujetos de necesidades, la solidaridad, la paz, la no-explotación, la libertad frente a la dominación, la sabiduría de la acción, etc.

Son valores que responden a la responsabilidad en cuanto se los realiza "de por sí", y no según un cálculo de interés. El cálculo es imposible categóricamente. Luego, la responsabilidad no puede proceder según consecuencias previsibles (en el sentido de calculables). Lo previsible es que, al proceder según cálculos, las consecuencias serán destructoras en grado infinito. Pero eso no es prever algo específicamente previsible en el sentido de Weber.

Los enunciados referentes a esta ética de la responsabilidad deberían ser considerados por tanto parte de las ciencias empíricas,

²⁰ Weber, Max: "La política como vocación", en Weber, Max: *El político y el científico*. Introducción de Raymond Aron. Madrid, Alianza, 1972, pág. 164.

²¹ Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre 1980), pág. 56.

como lo son los enunciados de las éticas funcionales (éticas de cálculo).

Como el mercado no puede existir sin una ética del mercado, el ser humano no puede existir sin una ética de la responsabilidad con valores de validez "de por sí". La ética de la responsabilidad está por encima de la ética del mercado, porque no puede haber mercados si no hay seres humanos que actúen dentro de los mercados.

Este es el lugar metodológico de una ruptura dentro de la modernidad. La modernidad, como se nos presenta, se basa en aproximaciones asintóticas infinitas cuya validez descansa en la convicción de que el resto de la aproximación es irrelevante. Cuando este resto se transforma en la base de todo, hay ruptura. Esa es la importancia de la causalidad indirecta.

2.4. Realidad, empiría y ética. Las leyes de las ciencias sociales y el problema de la falsación

En lo que sigue destacaré algunos problemas de la actual teoría de la ciencia que pueden, creo, arrojar luz de una forma ejemplar sobre la situación de las ciencias sociales actuales. Esta ciencia social ha llegado a ser en gran parte inmune frente a la realidad, algo que vale en especial para las ciencias económicas. Los problemas fundamentales de la humanidad en el presente —el subdesarrollo, la exclusión de una parte siempre mayor de la población mundial, la crisis ambiental— son en general ignorados por las ciencias económicas hoy.

Esta incapacidad de la teoría económica dominante para dar cuenta de estos problemas urgentes de la humanidad, tiene con seguridad muchas razones. No obstante, hay una razón clave que deriva de la teoría de las ciencias hoy dominante, que le hace casi imposible ver siquiera estos problemas. Por eso quiero destacar algunos rasgos de esta teoría de las ciencias, los cuales creo pueden aportar para la comprensión de esta ceguera tan llamativa de las ciencias sociales actuales, y en especial de las ciencias económicas.

2.5. El carácter de las leyes de las ciencias empíricas en las ciencias sociales

Empezaré simplemente con algunos ejemplos que pueden servir para mostrar el problema.

Apel por ejemplo describe, con base en un artículo de Th. Abel "La operación llamada 'Verstehen'", una ley de las ciencias empíricas en las ciencias sociales de la manera siguiente:

Abel ilustra su análisis con el ejemplo, entre otros, de la correlación en una región agrícola entre una mala cosecha y el descenso del índice de matrimonios. Aparentemente puede aquí evidenciarse una conexión entre el factor de estímulo, la mala cosecha, y la reacción de la conducta mediante la comprensión de los temores y preocupaciones de los campesinos; pero en realidad sólo se trata de una hipótesis que es necesario comprobar por medio de los métodos objetivos de la sociología. De este modo podrá o no confirmarse la máxima universal de la conducta que se supone como comprensible (como la de que la disminución en los ingresos tiene por consecuencia la cautela a la hora de contraer obligaciones) como hipótesis con carácter de ley ²².

Este texto de Apel es muy problemático. Lo que él denomina una hipótesis de ley, no es de ningún modo una hipótesis: "la disminución en los ingresos tiene por consecuencia la cautela a la hora de contraer obligaciones". Lo podemos demostrar si expresamos el mismo sentido en términos más estrictos: "la disminución del ingreso lleva a una disminución en la asunción de compromisos". Esto vale en cada caso, cuando se trata de compromisos financieros. Se sigue analíticamente de la definición del ingreso. La formulación más blanda que hace Apel, se sigue también por derivación analítica. ¿Cuál es entonces la hipótesis? Es claro que se trata de un caso de una explicitación circular. Esta constituye una ley, pero esta ley no tiene contenido informativo y por ende no es falsable. Por consiguiente no es ninguna hipótesis.

La hipótesis de Apel, en cambio, parte de la "correlación en una región agrícola entre una mala cosecha y el descenso del índice de matrimonios", para formular una "conexión entre el factor de estímulo, la mala cosecha, y la reacción de la conducta mediante la comprensión de los temores y preocupaciones de los campesinos", que parece ser una hipótesis de ley. Pese a que el juicio es hipotético, es muy problemático denominarlo una hipótesis de ley. De hecho, se trata de la supeditación de la correlación mencionada a la ley analíticamente derivada del concepto de ingreso. Según esta ley, los campesinos tienen por fuerza que disminuir sus compromisos financieros. El contenido de esta ley

²² Apel, Karl-Otto: "El desarrollo de la 'filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'", en Apel, Karl-Otto: *Transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, tomo II, pág. 57. Ver Abel, Th.: "The Operation called *Verstehen*", en Feigl, Herbert-Brodbeck, May (eds.): *Readings in the Philosophy of Science*. New York, 1953.

no es informativo, sino circular. No obstante, es informativo saber que ellos disminuyen justo los compromisos financieros que resultarían de nuevos casamientos. Dentro del marco de variación de los comportamientos posibles que la ley contiene, también podrían disminuir otros compromisos para asumir los compromisos resultantes de nuevos casamientos. Luego, habría que analizar en términos informativos por qué disminuyen los compromisos resultantes de nuevos casamientos y no otros. La razón podría ser que otros compromisos sólo pueden ser disminuidos con dificultades mayores (por ejemplo, los pagos de los intereses de préstamos con los bancos), con la consecuencia de que la postergación de los nuevos casamientos resulta ser la forma más fácil, y es posible que la única forma de mantenerse en una situación financiera sostenible. Si es así, tenemos una regla empírica con carácter informativo. Pero no tiene el más mínimo sentido hablar en relación a esta regla de una hipótesis de ley. Se trata de una suposición hipotética de una regla, no de una ley. Al llamar leyes a tales reglas, se confunde la diferencia entre necesidades inevitables y expresiones hipotéticas generales. En este caso, inclusive la frase "Todos los hombres comen un huevo al desayuno" sería una hipótesis de ley, aunque falsada.

La ley mencionada, en cambio, se sigue analíticamente mediante la explicitación circular de la definición del ingreso. Describe un marco de variabilidad. No se puede derivar analíticamente, cuáles de las variantes compatibles con la ley son en efecto realizadas. Ese es un problema de informaciones. Desde el punto de vista teórico, se trata de una supeditación a la ley. A partir de estas informaciones se pueden formular reglas empíricas. Estas reglas son falsables, sin embargo, excepciones de las reglas no anulan su validez. Muchas veces, excepciones incluso confirman la regla. No tienen la aspiración de ser leyes con validez universal para cada caso particular.

De hecho, leyes circulares del tipo mencionado tienen el carácter de marcos categoriales. Precisamente por eso no son falsables.

Lo mismo vale para leyes del tipo de la "ley de Engel", así como de la "ley de Grasham" (el dinero malo expulsa al dinero bueno), aunque en un primer momento parecen ser reglas empíricas.

Según la llamada "ley de Engel", los gastos para vivienda suben sobreproporcionalmente con el aumento de los ingresos individuales. Por tanto, al aumentar los ingresos individuales sube el porcentaje del ingreso gastado en vivienda. Cuanto más alto el ingreso individual, más alto el porcentaje de éste gastado en vivienda.

Se trata de una regularidad que como tendencia —pero sólo como tendencia— puede ser comprobada con facilidad. Sin embargo, también esta regularidad va unida a una ley analíticamente

válida. Esto lo podemos mostrar cuando la expresamos a la inversa. En este caso la regularidad dice que cuanto más bajen los ingresos individuales, los gastos para vivienda disminuyen más que en forma proporcional.

Partamos de la ley según la cual el ser humano no puede vivir sin alimentos. (Inclusive Popper llama a eso una ley²³. Le debería haber llamado la atención el hecho de que una ley de este tipo no puede ser falsable, si se le aplican los criterios de falsabilidad del mismo Popper). Esta ley se deriva analíticamente del hecho de que el ser humano es un ser natural. Se trata de una expresión con base inductiva, sin ningún carácter hipotético. Luego, no puede ser hipotético lo que se sigue analíticamente de ella. De hecho, se trata de un principio general empírico de imposibilidad.

De aquí se sigue analíticamente que en el caso de ingresos en extremo bajos, los gastos para vivienda tienen que tender a ser cero. Se puede vivir sin vivienda, aunque alimentándose, pero no se puede vivir en una vivienda sin comer. En el mundo hay millones de seres humanos que duermen en las calles sin gastar nada en vivienda, porque si quieren vivir tienen que preferir el alimento a la vivienda. Todo ser humano cuyo ingreso es muy bajo, de modo inevitable llega a este punto. No obstante, esta constatación no tiene ningún contenido informativo y no es falsable. Si el ingreso sube más allá de este punto, aparece un marco de variabilidad. Ahora, sólo este marco es derivable analíticamente. Sin embargo, todas las costumbres de consumo tienen que inscribirse en este marco. Aparecen por tanto expresiones con contenido informativo.

Pero la misma ley tiene un núcleo que no es informativo, sino que describe el espacio dentro del cual pueden aparecer expresiones informativas y qué sentido pueden tener ellas.

Las leyes mencionadas, no obstante, suponen un mundo de productos producidos, homogeneizados en términos monetarios. Sin esta homogeneización no puede haber una expresión sintética para el ingreso total del campesino o de cualquier persona en particular.

2.6. Producto social, salarios y crecimiento de la productividad del trabajo según Popper

Popper da el ejemplo de una ley que puede ilustrar el punto de vista bajo el cual hemos explicado las leyes anteriores, y que

²³ Popper habla de "leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimentos", ver Popper, Karl: *Op. cit.*, pág. 77, nota 10. Evidentemente, esta ley no tiene contenido informativo y no es falsable.

permite a la vez explicar la importancia de la homogeneización. En "Predicción y profecía en las ciencias sociales", él describe esta ley como sigue: "sin aumentar la productividad, no se puede elevar el salario real de la población trabajadora"²⁴.

Popper cree, que se trata de una ley falsable —o una regla— y la menciona como un ejemplo correspondiente. Ahora bien, su formulación es inexacta y preliminar. En la forma en la que Popper la expresa, es falsa. Para asegurar una mayor exactitud, se podría formular así: no se puede aumentar el ingreso real a largo plazo de los trabajadores sin aumentos de la productividad, si suponemos una economía cerrada en la cual la participación proporcional de los no-trabajadores (ingresos de capital en sentido amplio) está fijada como una constante.

En esta forma se trata de una ley. Pero, ¿es falsable?

La ley presupone el concepto del producto social. Si se mide éste como la suma de todos los ingresos, esta suma resulta de la expresión en precios de todos sus elementos. Un incremento general de los ingresos monetarios no puede aumentar el producto social, sino sólo su expresión monetaria. Por consiguiente, se presupone un concepto homogeneizado de ingresos en términos expresados en precios. Este concepto de ingresos se refiere tanto a los ingresos reales de cada uno, como al ingreso social. También en este caso la ley no podría siquiera ser formulada sin la homogeneización de todos los productos del trabajo humano.

En el caso extremo en el que los ingresos del capital son cero, es evidente que los ingresos del trabajo en total pueden crecer solamente en el caso de un aumento de la productividad del trabajo. Eso se sigue del simple hecho de que las partes de una suma no pueden ser jamás mayores que el total. Si, en cambio, crece el producto social (medido en precios constantes), entonces también se incrementan los ingresos. Sin embargo, éstos nunca pueden crecer más rápido que el producto social.

A partir de esta suma podemos describir el marco de variación de sus partes. Si la participación proporcional de los ingresos de capital en el producto social es constante, sin crecimiento del producto social, no puede subir el nivel de salarios. Si a pesar de eso los salarios han subido en un sector, entonces se sigue inevitablemente que deben haber caído en algún otro. Si, en cambio, sube el nivel de los salarios, debe haber caído la participación de los ingresos de capital en el producto social. Si, en cambio, sube la participación de los ingresos de capital en el producto social, debe haber bajado el nivel de los salarios, etc.

²⁴ Popper, Karl R.: "Predicción y profecía en las ciencias sociales", en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1965, pág. 394.

De esta forma, podemos hablar de una ley. Pero es evidente que esta ley no tiene contenido informativo, y que por tanto no puede ser falsable. Ella se sigue analíticamente del concepto del producto social. Definimos éste concepto y su medición de una manera tal, que esta ley es inevitable. Ella resulta por explicitación circular del concepto del producto social. No nos podríamos imaginar un producto social así definido, para el cual esta ley no tuviera validez.

Si, en cambio, Popper menciona esta misma ley como un ejemplo de la falsabilidad de las leyes de las ciencias empíricas, únicamente contradice a su propia metodología.

¿Qué es empírico en esta ley? En realidad no es, como podría parecer en un primer momento, la reducción del producto social a una fórmula matemática. Ciertamente, en la matemática vale que ninguna parte de una suma puede ser mayor que la propia suma, y que si está dado el resultado de una suma, una parte puede aumentar sólo si otra parte disminuye. De esta verdad matemática no se deriva ningún contenido. No obstante, podemos llegar a la posibilidad de afirmaciones con contenido empírico apoyándonos en estas obviedades matemáticas, si demostramos y sostenemos que el producto social empírico se relaciona con sus partes de la misma manera que en la matemática se relaciona la suma con las suyas. Esta afirmación no es matemática sino empírica, y deja aparecer la ley empírica la cual podemos ahora derivar analíticamente como una ley de las ciencias económicas.

2.7. La estructuración matemática de la realidad: la homogeneización

Einstein desarrolla esta misma problemática al referirse a la relación entre la geometría euclidiana y la física teórica, y sostiene:

...que la matemática como tal no puede pronunciarse sobre objetos de la percepción visible. Por un "punto", una "recta", etc., se entiende en la geometría axiomática exclusivamente esquematismos conceptuales sin contenido. Lo que les da contenido no pertenece a la matemática ²⁵.

Sin embargo, existe la posibilidad de transformar afirmaciones matemáticas en teoremas de la ciencia empírica. En este caso se necesita coordinarles espacios de validez empíricos:

²⁵ Ver Einstein, Albert: *Mein Weltbild* (Mi visión del mundo). Berlin, Ullstein, 1955, págs. 120s.

Para propiciar enunciados de este tipo, la geometría debe ser desvestida de su carácter lógico-formal de una manera tal que se adjudique a los esquematismos vacíos de la geometría axiomática objetos experimentables de la realidad. Para efectuar eso se requiere añadir solamente una frase:

Los objetos sólidos se comportan en sus posibilidades de ubicación como objetos de la geometría euclidiana de tres dimensiones. En este caso, los enunciados de la geometría euclidiana contienen afirmaciones sobre el comportamiento de objetos prácticamente fijos.

La así completada geometría es obviamente una ciencia natural; inclusive la podemos considerar la rama más antigua de la física. Sus afirmaciones descansan en esencia en una *inducción desde la experiencia*, no en conclusiones lógicas. La pregunta de si la geometría práctica del mundo es euclidiana o no, tiene un sentido preciso, y la respuesta se puede dar únicamente mediante la experiencia ²⁶.

Toda esta argumentación presupone un proceso de estructuración matemática de la realidad. Esta se efectúa por la homogeneización de cuerpos físicos concretos en términos de cuerpos abstractos, con independencia de que materia se componen, de si son productos del trabajo humano o no, para que sirven, etc. Tienen que ser concebidos y definidos como cuerpos abstractos (*res extensa*). Al tratar la realidad como un conjunto de cuerpos abstractos por completo, ella es homogeneizada como una empiria de las ciencias naturales. Como tal es objeto de las ciencias naturales y de la técnica. Sólo en términos homogeneizados los cuerpos pueden ser objetos potenciales para la geometría y se puede hacer la pregunta de si la geometría correspondiente a ellos es euclidiana o no. Esa es una pregunta empírica basada "en una *inducción desde la experiencia*, no en conclusiones lógicas". Pero esta pregunta empírica no es hipotética-informativa, y la respuesta tampoco es falsable. Ella antecede a todas las afirmaciones informativas. Una vez contestada por inducción, se siguen las leyes derivables analíticamente de la geometría euclidiana. La respuesta no es una hipótesis, sino un principio empírico de imposibilidad que subyace a toda experiencia ²⁷. Se trata a la vez de una repuesta al problema kantiano de los juicios analíticos *a priori*.

Ahora podemos volver a nuestro problema anterior para preguntar: ¿es la afirmación de la validez empírica de resultados matemáticos para el producto social una afirmación falsable?

²⁶ *Ibid.*, pág. 121. Por eso Einstein puede decir: "En cuanto los teoremas de la matemática se refieren a la realidad, no están seguros, y en cuanto que estén seguros, no se refieren a la realidad". *Ibid.*, págs. 119s.

²⁷ Ver Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

Sin embargo, de nuevo se trata de un juicio que está siempre ya presupuesto al efectuar afirmaciones informativas. En consecuencia, él mismo no puede ser informativo. El juicio sostiene que nuestra realidad se puede estructurar matemáticamente, en cuanto formulamos conceptos correspondientes. Por eso resulta que para el producto social rigen las reglas matemáticas referentes a la suma y sus partes, siempre y cuando el producto social haya sido definido de tal manera que eso se sigue. Este juicio es una explicitación de la tesis de que la realidad se puede estructurar matemáticamente. Luego, todas las partes del producto social deben ser definidas, y por tanto homogeneizadas de una manera tal, que sean posibles afirmaciones unívocas e intersubjetivamente comparables. Los productos materiales tienen este carácter, pero también los servicios si son medidos por sus insumos de productos materiales. Por ende, productos iguales pueden tener precios iguales, y resultan comparables. Aunque uno crea que el Don Quijote de Cervantes es infinitamente más valioso que una novela cualquiera, ambos, al ser publicados como libros, tendrán precios iguales en el producto social si tienen el mismo volumen. Son cuantificados y homogeneizados. Si no se tratara a las partes del producto social de esta manera, entonces las partes no se relacionarían con el producto social como se relacionan en la matemática las partes de una suma con esta suma. Podemos pensar un valor infinito, no obstante una parte de una suma no puede ser infinita ²⁸.

Pero en el caso en el que tratamos el producto social de esta forma objetiva —esto es, si lo definimos de esta manera—, entonces la ley mencionada por Popper tiene validez y se sigue analíticamente del concepto del producto social. Eso exactamente es lo que hacen todos los cálculos del producto social, y por ello tiene una validez objetiva. No se trata de modo directo de la diferencia entre la teoría objetiva del valor y la subjetiva, porque la teoría subjetiva del valor, como es presentada por la teoría económica neoclásica, no niega la univocidad objetiva y homogénea de los elementos del producto social, sino que trata más bien de explicar esta homogeneización objetiva de los elementos del producto social por medio de la utilidad subjetiva.

Sin embargo, si se trata aquí de leyes que no son falsables y que se siguen analíticamente de la definición de la realidad, entonces se requiere hacer la pregunta: qué en realidad se puede

²⁸ Así, por ejemplo, la fisisofía platónica de las ideas no es ningún aporte al producto social, a pesar de que es muy "útil". Sin embargo, el libro en el que esta filosofía está impresa es parte del producto social. También lo es el servicio que presta el profesor de filosofía al enseñar y transmitirla. Como servicio es medible por los productos materiales que entran en este servicio. Pero la misma filosofía no puede entrar en el producto social. En este sentido no tiene "valor", no obstante que le podemos conceder un aporte infinitamente alto a la cultura humana.

explicar por leyes de este tipo. En el sentido corriente de la palabra no se trata de una explicación causal. Pero, entonces, ¿qué explican estas leyes?

Volvamos sobre la ley mencionada por Popper: "sin aumentar la productividad, no se puede elevar el salario real de la población trabajadora".

Popper deja por completo de lado el hecho de que los salarios también pueden subir sin ningún aumento de la productividad, siempre y cuando baje la participación proporcional en el producto social de los ingresos por capital. En el caso de que eso ocurra, un incremento de los salarios de este tipo tiene su tope en el momento en que los ingresos por capital tienden a ser cero. Si, en efecto, llegaran a cero, los salarios no podrán subir sino a consecuencia de un aumento de la productividad del trabajo ²⁹.

Esta ley aparece de forma constante en los análisis económicos, por ejemplo en los análisis de coyuntura. Lo explicaré con un

²⁹ Donagan trata esta ley mencionada por Popper como una trivialidad. Según él, Popper "la reduce a una mera aplicación de la ley de la conservación de la energía, que como tal no se refiere a acontecimientos históricos, sino a sus condiciones físicas". Ver Donagan, A.: "Die Popper-Hempel-Theorie der historischen Erklärung" (La teoría Popper-Hempel de la explicación histórica), en Giesen, Bernhard-Schmid, Michael (Hrsg.): *Theorie, Handeln und Geschichte. Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften* (Teoría, acción e historia. Problemas de la explicación en las ciencias sociales). Hamburgo, 1975, pág. 92.

Pero, ¿son los aumentos de los salarios un problema de la física? La incompreensión de los fenómenos está a la vista.

A esta su "ley física" (no creo que haya un solo físico en el mundo que acepte que se trata de física) le da después una formulación, de la cual sostiene que es más consistente que la formulación de Popper: "Si se quiere aumentar el ingreso real de la población trabajadora, y si con pleno empleo no se descubren nuevos recursos naturales y si es imposible conseguir desde afuera nuevas riquezas ni por mendicidad, préstamos o robo, tiene que ser aumentada la productividad del trabajo" (*Idem*).

Aunque sea más exacto, tampoco Donagan menciona el hecho de que los salarios pueden muy bien crecer sin un crecimiento de la productividad del trabajo, si la participación del capital en el producto social baja.

¿Cómo se explica eso? Tanto Popper como Donagan presentan la ley en la forma en la que la parte de los empleadores la pronunció en las negociaciones salariales en los años cincuenta y sesenta. Por supuesto, los empleadores no tenían ningún interés en mostrar que los salarios también pueden aumentar por la disminución de la participación de los ingresos de capital en el ingreso social. Hoy, la parte de los empleadores tampoco usa esta ley en las negociaciones salariales, porque sostiene que los salarios deben crecer menos que el incremento de la productividad del trabajo, o hasta que tienen que bajar en términos reales. La parte sindical, en cambio, utilizó la ley en su formulación consistente al afirmar la posibilidad de una disminución de la participación de los ingresos de capital en el ingreso social. Su interés la llevó a una cercanía mayor a la verdad. Se ve, entonces, que verdad e interés coinciden solamente desde un determinado interés y no desde otro.

Lo que nos explica pues la ley en la formulación de Popper, es más bien el punto de vista del interés a partir del cual se ven los conflictos de intereses. Popper, al igual que Donagan, los ven a través de los anteojos de los empleadores. Para ello sacrifican la exactitud teórica. Aunque eso no sea una explicación, aclara algo.

ejemplo bastante simplificado. Supongamos que en un período determinado la participación de los ingresos por capital en el producto social se ha mantenido constante y el producto social no ha crecido. Se sigue entonces que la participación de los salarios en el producto social se mantiene también constante. Supongamos ahora que los salarios de los obreros metalúrgicos hubieran subido en este período. De la ley se sigue que algún otro salario debe haber bajado, porque esa es la condición para que la participación de los salarios en el producto social haya sido constante. Esta conclusión se sigue de la ley, y por tanto no tiene ningún contenido informativo. Pero ahora podemos buscar aquellos salarios que se han movido de forma inversamente proporcional al incremento de los salarios de los metalúrgicos. Si encontramos que los salarios de los obreros textiles han bajado, tenemos una afirmación informativa. Por la ley sabemos que algún salario debe haber bajado. Esta afirmación no contiene información, sino que se sigue analíticamente de la ley. No obstante, ahora sabemos que fueron los salarios de los textiles, y no otros, que bajaron. Esa es una información. La afirmación sin información nos dio un marco de variabilidad, a partir del cual pudimos buscar la información que nos dice cómo se ha especificado en la realidad este marco de variabilidad. El analista de coyuntura puede decir ahora que la constancia del nivel de salarios con un crecimiento del salario de los metalúrgicos es explicada por la baja de los salarios de los textiles. Igualmente podría decir eso a la inversa. Si con un nivel de salarios constante los salarios de los textiles han bajado, tienen que haber subido algunos otros salarios. Si resulta que estos salarios fueron los de los metalúrgicos, entonces ellos explican la constancia del nivel de salarios a pesar de la disminución de los salarios de los textiles.

Esta explicación presupone la ley, que no es falsable. Pero la explicación es falsable. Si en realidad han subido los salarios de los metalúrgicos o han bajado los salarios de los textiles, es un juicio nítidamente informativo y como tal falsable. Sin embargo la ley, sin la cual no sería posible formular siquiera los juicios informativos falsables, no es falsable.

Se trata del modelo típico de explicación en los análisis de coyuntura. Que estos análisis de coyuntura no sean más fiables que los informes metereológicos, no limita su científicidad. Pero no se trata de ninguna manera de explicaciones causales. La baja de los salarios textiles no es la causa del aumento de los salarios metalúrgicos. Aunque un movimiento explica al otro. Se trata de explicaciones por supeditación, no por causalidad. Permiten conclusiones en relación al desarrollo futuro probable y dan información para la política económica, que no se podría dar de otra forma. En consecuencia, son necesarios y ninguna metodología tiene razón

para descalificar estas explicaciones en nombre de la cientificidad. La metodología no debe dar mandatos a la ciencia, sino que debe entenderla.

Las leyes de las ciencias sociales, e incluso de todas las ciencias empíricas, en general son de este tipo. La misma ley de la caída libre no es falsable y no contiene ninguna información. No obstante, el hecho de que un determinado objeto cayó en un determinado lugar con una determinada velocidad, contiene información. La ley da sentido a esta información y debe ser no falsable para poder describir el marco de variabilidad de las caídas posibles, dentro del cual una determinada caída puede ser entendida.

Es famosa la fundación de la teoría keynesiana por medio de la identidad de la inversión y el ahorro ($I=S$). La identidad es el resultado de la definición de la inversión y el ahorro como parte del producto social. Si se los define como lo hace Keynes, ambos son necesariamente iguales, o sea, su identidad se sigue analíticamente mediante una explicitación circular (*per definitionem*) del concepto del producto social. Sin embargo no se trata de una tautología, porque estas definiciones hacen posibles informaciones que sin las definiciones no podrían siquiera ser formuladas. Pero, como definiciones, no tienen contenido informativo. Recién las afirmaciones que constatan qué tamaño tienen las inversiones y si se trata de inversiones voluntarias o forzadas, son informaciones.

Un carácter análogo tienen la teoría económica del crecimiento, el análisis insumo/producto de Leontieff, las leyes del capitalismo derivadas por Marx, las teorías de optimización de la competencia perfecta y de la planificación perfecta (programación lineal), lo mismo que las teorías de la empresa. También teorías sociológicas como el funcionalismo de Parsons y las teorías de sistemas de Luhmann, pertenecen a este tipo de teorías. Ninguna de ellas es falsable.

No obstante, eso no significa que no sean criticables. Pueden ser inconsistentes, y también pueden ser derivadas de principios empíricos de imposibilidad falsos o incompletos. Por eso pueden ser falsas. Pero su falsedad no resulta por falsación y no puede ser comprobada jamás por afirmaciones informativas, porque estas teorías fundan la posibilidad de afirmaciones informativas. Las anteceden. En este sentido tienen el carácter de existenciales.

En sus discusiones con este tipo de teorías y leyes, Hans Albert, el más conocido representante de la metodología popperiana en Alemania, solamente constata —a partir de la metodología hoy dominante— que tales teorías no tienen contenido informativo. Por tanto, llama a desecharlas:

Las teorías son construidas sobre todo para explicar por medio de ellas situaciones reales... Las teorías sin contenido informativo no tienen ninguna fuerza explicativa ³⁰.

La conclusión es que las teorías no falsables —teorías sin contenido informativo— no tienen ninguna función. Por tanto, dice sobre las leyes derivadas por explicitación circular:

Hoy sabemos que en el curso de un procedimiento deductivo, es decir en el caso de una deducción lógica, no puede ser aumentado el contenido [informativo] de las afirmaciones respectivas ³¹.

Pero no se trata de que estas teorías deben tener aquel contenido informativo que Albert echa de menos. Su sentido es abrir el acceso a nuevas informaciones y conexiones entre informaciones que no se pueden ver sin estas teorías. Para cumplir con esta función, estas teorías no deben tener contenido informativo. Sin dar informaciones, ellas abren la posibilidad de informaciones. Si se procediera como Albert lo propone, se tendría siempre más conocimiento de hechos que no dan ninguna información, porque no se puede trabajar con ellos.

Para ofrecer solamente un ejemplo simple: la doble contabilidad, que es un sistema constituido por explicitación circular, ha abierto posibilidades de información que antes no se sospechaban. No tiene, es obvio, ningún contenido informativo porque es circular. Sin embargo, abrió posibilidades de información como ninguna otra tecnología social. Por eso Goethe la considera una de los inventos humanos más grandes de la humanidad después del de la rueda. Albert desprecia todo este conocimiento que fundamenta informaciones, sin ser informativo él mismo:

Por una lógica útil de las ciencias entendemos aquella que pone en el lugar de la vieja orientación por conceptos la orientación por problemas, que deja de lado la acentuación de las definiciones en favor de la insistencia en hipótesis y teorías ³².

El resultado es que ya no puede ver las informaciones que persigue, y donde aún las ve, no les puede dar sentido. Llega a ser ciego frente a las informaciones, porque no puede conocer su

³⁰ Ver Albert, Hans: "Probleme der Theoriebildung. Entwicklung, Struktur und Anwendung sozialwissenschaftlicher Probleme. Einführung" (Problemas de la construcción de teorías. Desarrollo, estructura y aplicación de problemas de las ciencias sociales. Introducción), en Albert, Hans (Hrsg): *Theorie und Realität* (Teoría y realidad). Tübingen, 1964, pág. 47.

³¹ *Ibid.*, pág. 16.

³² *Ibid.*, pág. 14.

posibilidad. Las informaciones exactas son la otra cara de las definiciones exactas, y las afirmaciones informativas presuponen teorías no-informativas que abren la posibilidad de informaciones precisamente por el hecho de que ellas mismas no son falsables. Se trata de una relación complementaria que se destruye al decidirse en favor de uno de los dos polos. En este caso se pierden las dos cosas: la comprensión teórica de la realidad y la posibilidad de dar cuenta de ella y encontrar informaciones nuevas.

Las explicaciones por supeditación no explican sucesos, sino que establecen relaciones entre sucesos. En cuanto el historiador quiere explicar sucesos, para él no son más que puntos de partida. Pero siguen siendo un punto de partida sin el cual sería imposible la misma explicación causal. Para quedarnos en nuestro ejemplo anterior: por qué precisamente subieron los salarios de los metalúrgicos y bajaron los de los textileros, es indiferente para el análisis de la coyuntura. No obstante, si se quiere explicar sucesos, la explicación por supeditación es secundaria. En este caso se preguntará si la destreza de los sindicatos, las condiciones específicas de la industria en cuestión, la disposición especial de los empresarios en una determinada rama de la industria, las incursiones de la opinión pública, etc., originaron un comportamiento específico de una industria en comparación con la otra. Luego, se puede hablar de explicaciones causales en el caso de la explicación de sucesos.

Pero con toda seguridad no se puede declarar *a priori* una de estas explicaciones como la correcta y la otra como la falsa. Eso sería dogmatismo puro. Cuál de las explicaciones —la por supeditación o la causal— es la adecuada, depende de la meta que tenga la explicación. Más bien parece que las explicaciones por supeditación y las causales son complementarias (por eso no son juegos de lenguaje independientes uno del otro, análogamente a las damas y el ajedrez: ¿es el ajedrez mejor que las damas?)

Al no hacer Popper esta distinción entre explicaciones por supeditación (esto es, no causales y sin contenido informativo) y explicaciones causales, produce una completa confusión entre definiciones e informaciones. En *La miseria del historicismo*, por ejemplo, Popper da algunos ejemplos de leyes "en forma tecnológica". Se trata de leyes que él cree que son falsables³³. En verdad, entre todas las leyes que propone, ninguna tiene precisamente contenido informativo si aplicamos los criterios de falsabilidad del propio Popper. Ni una de esas leyes, por ende, es falsable.

Popper comienza con un simple ejemplo para describir el tipo de enunciados de los cuales se trata y cuya falsabilidad él sostiene:

³³ Ver Popper, Karl: *La miseria...*, *op. cit.*, págs. 75s.

“No se puede coger agua en un cesto”³⁴. No obstante, es obvio que este enunciado no es falsable. Se trata de una simple derivación analítica de una definición. Un cesto, por definición, es permeable. El enunciado citado de Popper es una derivación analítica que resulta de una explicitación circular. Si creemos que una cosa es un cesto y ocurre que en ella se puede transportar agua, entonces esta cosa es una olla y no un cesto. Un juicio de supeditación resulta falso, pero no la definición de cesto que Popper confunde con una “ley tecnológica”. El juicio informativo se refiere de forma exclusiva a la supeditación. Creíamos que la cosa era un cesto, sin embargo resultó que era una olla. Jamás podríamos falsar la definición de cesto. La definición dada es del mismo tipo que el enunciado: la vaca es un mamífero. Un animal parecido a una vaca, que no es mamífero, no es entonces una vaca. Otra vez nos habríamos equivocado en un juicio de supeditación que supeditaba a este animal bajo la clase de los mamíferos. Este juicio de supeditación es falsable, si bien la definición no lo es.

Popper usa muchas veces el enunciado siguiente, del cual sostiene también que es falsable: “Todos los cisnes son blancos”. No obstante, si no sabemos con anterioridad cuál es la definición de cisne, no podemos saber si el enunciado es falsable o no. Si la definición de cisne implica el color blanco, entonces el enunciado no es falsable. Un pájaro, igual al cisne, pero de color negro, no sería un cisne. Pero si la definición de cisne trata el color como accidental, entonces el enunciado es falsable. La forma gramatical del enunciado no cambia. Por consiguiente, de la forma gramatical de un enunciado no podemos saber si es falsable o no. La definición del sujeto del enunciado decide de modo exclusivo. Si la definición trata el color como accidental, el enunciado es falsable. Por tanto, un cisne negro sería un falsificador. Si, en cambio, el color es parte de la definición (o sea, el color blanco es “esencial” para el cisne), el cisne negro no sería un cisne. Por ende, hay que hablar de definiciones para poder hablar de contenidos informativos. No se puede —como lo quiere Albert— preferir los enunciados informativos a las definiciones, sin perder de vista las mismas informaciones.

Popper —y Albert le sigue en este aspecto— no ve esta relación entre definiciones y contenidos informativos. Luego, es comprensible que confunda constantemente enunciados con contenido informativo con enunciados sin este contenido. Por eso no puede trabajar de forma unívoca con informaciones. Eso muestran otros ejemplos de leyes del listado mencionado que presenta en *La miseria del historicismo*, por ejemplo: “No se pueden introducir aranceles sobre productos agrícolas y al mismo tiempo reducir el

³⁴ *Ibid.*, pág. 75.

coste de la vida" ³⁵. Si suponemos que los productos agrícolas entran en el coste de la vida y que otros bienes, que también entran en el coste de la vida, no cambian de precios, entonces este enunciado se sigue de la definición del producto social. Si, en cambio, los otros bienes pueden cambiar sus precios, el enunciado es falso. Sin embargo, se puede definir un marco de variabilidad para determinar el efecto sobre los precios que se da de manera empírica. Pero siempre desembocamos en explicaciones por supeditación. Una falsación de la ley es imposible.

En todos estos casos solamente se puede falsar los juicios de supeditación. No obstante esta falsación no se refiere a la validez de las leyes, en cuanto la derivación analítica de la ley haya sido correcta en términos lógicos y empíricos ³⁶. Si hay fallas de este tipo, el error de la derivación se puede mostrar por comparación con la realidad empírica. En este sentido, estas derivaciones analíticas pueden someterse a una prueba de *test* (son "contrastables"), si bien eso no implica ninguna falsabilidad. En este sentido, también los enunciados matemáticos son susceptibles de pruebas de *test* (contrastables). Si yo creo que $2 + 2 = 5$, puedo hacer una prueba de *test*, como hacen los niños cuando cuentan con los dedos o cuentan manzanas. Entonces llego al resultado de que $2 \text{ manzanas} + 2 \text{ manzanas} = 4 \text{ manzanas}$. Por tanto tengo que cambiar mi opinión de que $2 + 2 = 5$, para llegar al resultado correcto según el cual vale $2 + 2 = 4$. Se ha hecho una prueba de *test*, pero no se ha falsado ningún enunciado falsable. El método de prueba ha sido un método de supeditación. Esta posibilidad de hacer pruebas de *test* con las fórmulas matemáticas es la base de la construcción de computadoras. Sin embargo, en las ciencias empíricas la confusión entre la posibilidad de hacer pruebas de *test* (contrastabilidad) y la falsabilidad es muy corriente. En la línea popperiana, la sustitución de la falsabilidad por la posibilidad de hacer pruebas de *test* (contrastabilidad) es una de las formas para inmunizar la metodología popperiana frente a toda crítica ³⁷. La posibilidad de la prueba de *test* es independiente por completo del contenido informativo de un enunciado. La sustitución de la falsabilidad por

³⁵ *Ibid.*, pág. 76.

³⁶ Estas teorías sin contenido informativo son derivadas de principios empíricos de imposibilidad. Por eso no son falsables, aunque pueden ser falsas. Se trata del criterio de verdad para teorías no falsables. Esta es una pregunta que la metodología dominante hoy ni siquiera plantea. No puede hacerlo, porque se deshace *a priori* de todas las teorías que no sean falsables en nombre de su científicidad reducida.

³⁷ Anthony Downs concluye su libro *Teoría económica de la democracia* (Madrid, Aguilar, 1973) con un capítulo bajo el título: "Proposiciones contrastables obtenidas de la teoría", págs. 318ss. Entre estas proposiciones no se encuentra una sola que sea falsable. Supongo que con métodos así, incluso la prueba de la existencia de fantasmas es "contrastable".

la contrastabilidad produce la noche, en la cual todos los gatos son grises.

Algo parecido vale para otro ejemplo que Popper repite constantemente: "No se puede construir una máquina de movimiento continuo"³⁸. Se trata de la formulación de un principio general empírico de imposibilidad, del que se sigue de manera analítica la ley de la conservación de la energía. Contiene una paradoja: si tuviera contenido informativo, sería falso. Si tuviera contenido informativo, entonces el *perpetuum mobile* sería posible, aunque *todavía no* posible. Tendría un significado análogo al que hoy tiene la afirmación de que todavía no es posible que un ser humano vuele al planeta Marte. No se trataría de una ley, sino de una simple regla que en el futuro se puede superar. La imposibilidad del *perpetuum mobile*, en cambio, afirma una imposibilidad categórica que es ley. En consecuencia no tiene contenido informativo, porque no afirma que *todavía no* es posible construir un *perpetuum mobile*. Por esta razón, la ley de la conservación sería falsa si fuera falsable.

Otra de las leyes mencionadas por Popper dice:

No se puede introducir una reforma política sin causar algunas repercusiones que son indeseables desde el punto de vista de los fines que se quieren conseguir³⁹.

Se puede ampliar esta ley a toda acción humana: no se puede realizar metas de la acción, sin provocar reacciones que son indeseables desde el punto de vista de la meta perseguida. Pero también eso no tiene ningún contenido informativo. Se sigue de nuevo analíticamente de un principio general empírico de imposibilidad derivado de modo inductivo de la realidad empírica, según el cual es imposible tener conocimiento perfecto (o un conocimiento ilimitadamente grande). No se trata de una información, sino del punto de partida que nos explica por qué necesitamos informaciones. Sin embargo, esta explicación opera por supeditación y no por causalidades.

2.8. Circularidad y tautología

Las leyes mencionadas, que resultan de la explicitación circular de definiciones, aunque en última instancia de principios generales empíricos de la imposibilidad, son vistas por parte de la metodología hoy dominante como tautologías y consecuentemente

³⁸ Popper, Karl: *La miseria...*, op. cit., pág. 75.

³⁹ *Ibid.*, pág. 76.

como enunciados no-científicos. Refiriéndose a las ciencias económicas, Albert las descalifica a todas como “platonismo de modelos”.

Pero como todas las leyes de las ciencias económicas implican el concepto del producto social o son derivados de éste, esta crítica lleva a la disolución del propio concepto del producto social. De esta manera, la teoría subjetiva del valor, que en sus comienzos quería fundar la empiria objetiva en términos subjetivos, llevó en su consecuencia a la disolución de la propia empiria objetiva. Albert no duda en sacar esta consecuencia a partir de la actual teoría de los *property rights* y del *public choice*:

El carácter de bienes de objetos y su valorización se hace depender en la economía pura, como se sabe, de las necesidades de consumo (*Bedürfnisse*) de los individuos en cuestión. Por eso sería económicamente insensato—sin tomar en cuenta el problema de la homogeneización—sumar cualesquiera cantidades de objetos naturales, para determinar el tamaño del producto social. Si se parte de la teoría del valor *moderna*, habría que tomar en cuenta las necesidades de los individuos relevantes en cada caso, para adjudicar un valor a los resultados de actividades sociales ⁴⁰.

Se trata de una simple declaración que borra toda la tradición del pensamiento económico. Por tanto declara que es “económicamente insensato”, “sumar cualesquiera cantidades de objetos naturales, para determinar el tamaño del producto social”. Por supuesto, si ya no existe un producto social, tampoco existen las leyes que se derivan de modo analítico del concepto del producto social. Desde la perspectiva de la llamada “teoría del valor *moderna*”, eso es en efecto así. Albert hace esta declaración en nombre de la “teoría del valor *moderna*”, que él introduce como última instancia del juicio. Sólo que llamarla “moderna” no es más que una estrategia de inmunización de Albert. El ser moderno no es de ninguna manera un criterio de verdad. De otras teorías de valor actuales, muchas veces divergentes—inclusive la teoría del valor trabajo en su forma actual—, también se podría decir que son “modernas”. La pregunta de si una determinada teoría científica es “moderna” o no, vista científicamente, es por completo irrelevante y la referencia a su “modernidad” no es nada más que un intento de influir emocionalmente al público.

⁴⁰ Ver Albert, Hans: *Traktat...*, op. cit., pág. 117; Buchanan, James M.-Tullock, Gordon: *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*. The University of Michigan, 1962 (Ann Arbor Paperback, 1980); Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.): *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972.

Albert basa su argumento en esta teoría del valor, según la cual el concepto del producto social es económicamente insensato. Su fundamentación habla por sí misma:

En el sentido de una consideración económica deben ser relevantes todos aquellos individuos en cuya condición de vida los bienes en cuestión tienen alguna influencia, en el sentido de que fomentan o disminuyen su satisfacción de necesidades. Pero con eso llegamos a la dificultad fundamental, es decir, al hecho de que tenemos que contar en un grado significativo con valorizaciones contradictorias de los mismos objetos. Sin embargo eso significa que este concepto de producto social no tiene lugar en una sociedad con conflictos de intereses ⁴¹.

Lo que Albert llama "consideración económica" no es más que un simple solipsismo del sujeto económico, que ya no puede percibir ninguna realidad objetiva más allá de sus juicios de utilidad. Pero como cada uno de los sujetos económicos es considerado como un tal sujeto solipsista, deja de existir la realidad objetiva a la que se podrían dirigir estos juicios de utilidad:

Eso significa que habría necesidad de tomar en cuenta necesidades por el ejercicio de la violencia, la imposición, la dominación y la crueldad en pie de igualdad que otras necesidades... por ejemplo, el atractivo de las ejecuciones públicas para los videntes... como el provecho que saca un potentado de los castigos a sus súbditos, su alegría con ocasión de los autos de fe, los sentimientos de envidia de un artista frente a las obras de su colega y aspectos similares de la economía del alma de los miembros de la sociedad ⁴².

La "economía del alma", en la cual no existen otras personas ni ninguna realidad objetiva, ha sustituido la economía del mundo objetivo y su relación empírica con el producto social. La teoría subjetiva del valor ha devorado en el proceso de su autodisolución toda aquella empiria que debería explicar.

Estos resultados, en efecto, se siguen de la teoría del valor subjetiva cuando se la expone según la opinión hoy dominante de las teorías de los *property rights* y del *public choice*. Pero estas consecuencias implican precisamente la refutación de estas teorías. Se tendría que concluir que estas teorías del valor son absurdas. Sin embargo, Albert no saca esta conclusión tan obvia. Por el contrario, concluye que la realidad objetiva, que se hace empírica en el concepto del producto social, es absurda. La teoría refuta a la

⁴¹ Ver Albert, Hans: *Traktat...*, op. cit., pág. 117.

⁴² *Ibid.*, pág. 129.

realidad y no la realidad a la teoría. Esta, en vez de ser orientada por la realidad, la condena. Toda la argumentación se vuelve dogmática. Esto se torna visible, si la resumimos de nuevo con las palabras de Albert:

El carácter de bienes de los objetos y su valoración se hace depender en la economía pura, como se sabe, de las necesidades de consumo de los individuos en cuestión. Por eso sería económicamente insensato... sumar cualesquiera cantidades de objetos naturales... ⁴³.

De la teoría, Albert concluye lo que debe ser la realidad, en tanto que una ciencia empírica debería derivar de la realidad lo que debe ser la teoría. El cálculo del producto social parece "económicamente insensato" porque no es compatible con la "economía pura". No obstante, la teoría económica tiene que ser compatible con la medición del producto social. Si la "economía pura", a la cual se refiere Albert, no es compatible con esa medición, se sigue que es falsa e insostenible. Albert, en cambio, concluye que la no sostenible es la empiria.

Pero, por supuesto, tampoco Albert puede abolir la medición del producto social. Por tanto, la declara una "praxis cotidiana" con la cual la teoría moderna y aristocrática del valor no tiene nada que ver:

Una crítica muy inmediata contra esta tesis se basa en nuestra praxis cotidiana, en la cual, como se sabe, se hacen mediciones y comparaciones del producto social, y en los debates consiguientes que se realizan con la participación de especialistas ⁴⁴.

Sin embargo, Albert no acepta que la praxis cotidiana sea precisamente el objeto de la experiencia sobre el que una ciencia empírica tiene que hablar. No se la puede borrar sólo porque su existencia es incompatible con una determinada teoría que se pretende verdadera. El producto social no es el resultado de cálculos, sino que las mediciones calculan un producto social, el cual existe aunque ningún especialista lo calcule. El producto social es el producto material total de una economía, y existe independientemente de que alguien lo calcule o de que su existencia sea compatible con los postulados de alguna economía pura o teoría del valor "moderna".

Pero, la medición del producto social presupone su homogeneización, es decir, la estructuración matemática del mundo de

⁴³ *Ibid.*, pág. 117.

⁴⁴ *Idem.*

la producción y del trabajo. Albert, en cambio, quiere sacar esta idea, sino del mundo, por lo menos de las cabezas:

Para conseguir más habría que intentar homogeneizar las diferentes categorías de bienes, lo que es problemático por las razones expuestas anteriormente, a pesar de que eso [esta homogeneización] ocurre constantemente ⁴⁵.

Si eso ocurre constantemente, tendría que explicar qué es lo que ocurre, en vez de denunciar lo que está ocurriendo.

El problema que molesta a Albert, consiste en el hecho de que cualquier medición del producto social presupone una homogeneización de las categorías de bienes —la estructuración matemática de nuestro mundo—. Luego, habría que explicar esta homogeneización. Sin embargo, el resultado de la teoría subjetiva del valor es que la utilidad subjetiva no puede explicar esta homogeneización, pese a que, como dice Albert, ella “ocurre constantemente”. No ha podido siquiera enfrentar el problema de la homogeneización, y hasta ahora la teoría objetiva del valor (la teoría del valor trabajo) es la única que enfrentó con mediana consistencia este problema. Por otro lado, la Escuela de Cambridge ha intentado explicar esta homogeneización del producto social, mediante la propuesta de una teoría objetiva del valor que no sea una teoría del valor-trabajo (Piero Sraffa, Joan Robinson) ⁴⁶.

Cuando Albert quiere evitar tales explicaciones, se refugia en palabras como, por ejemplo, “praxis cotidiana”. El objeto de la experiencia es ahora únicamente la experiencia, con la cual la teoría pura no se molesta. Albert se aleja con asco de esta realidad, y pronuncia su “ay de la realidad”.

Este rechazo de cualquier explicación teórica de la homogeneización como la condición de la posibilidad de la medición del producto social, va unido con otro problema. No sólo la medición del producto social presupone la homogeneización de las diversas categorías de bienes. Lo mismo vale para la contabilidad de las empresas. Además, la homogeneización efectuada por la contabilidad empresarial es a la vez el punto de partida y el resultado del proceso de homogeneización de nuestro mundo, como la presupone la economía moderna. Por eso no sorprende que Albert descalifique de manera análoga este cálculo empresarial,

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 116, nota. 11.

⁴⁶ Ver Sraffa, Piero: *Producción de mercancías por medio de mercancías*. Madrid, Oikos, 1975. Me parece que tampoco esta construcción ha tenido éxito. Para poder superar las dificultades teóricas que surgen con la construcción de la “mercancía patrón” de Sraffa, hay que volver a la teoría del trabajo abstracto de Marx. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*. Tegucigalpa, mimeo, 1980.

como simplemente “contable”. Porque también la base del cálculo empresarial es una explicitación circular, como está dada —ya la palabra lo indica— por la doble contabilidad.

Pero en esta crítica hay que tener presente que no se trata apenas de una opinión particular de Albert. El solamente saca las consecuencias de la teoría económica hoy dominante, y que parte de la teoría de los *property rights* y del *public choice*. Se trata de una verdadera guerra atómica contra las ciencias sociales. Ni una sola de las teorías constituidas de las ciencias económicas y de la sociología de la tradición de los últimos siglos sobrevive. Lo que sobrevive no son más que algunas palabras como la “mano invisible”, aunque sin su trasfondo teórico.

Lo que, según Albert, queda como pretendidas leyes de las ciencias sociales, son algunas reglas empíricas que se pueden encontrar sin un trasfondo teórico relevante:

Sobre todo en el espacio de la microsociología (psicología social) ya hay un gran número de investigaciones experimentales relacionadas con teorías que se refieren al comportamiento social elemental. La macro-sociología (inclusive grandes partes de la teoría económica y de las ciencias políticas) tienen que limitarse todavía sobre todo a investigaciones estadísticas... Se ha discutido acerca de la reducción de las teorías macro-sociológicas a teorías micro-sociológicas, pero hasta ahora no se ha realizado mayor trabajo en este sentido ⁴⁷.

Albert no discute siquiera los ejemplos de leyes que hemos visto en Popper. A pesar de que la publicación de Albert de la cual tomamos la cita anterior, parte precisamente de los análisis de Popper. No obstante, si no menciona las leyes citadas por Popper, podemos concluir que se ha dado cuenta de que todas fallan y que son enunciados sin contenido informativo. Albert no analiza este hecho. Pero tendría que haberlo hecho para refutar los ejemplos popperianos y de este modo sostener su propio punto de vista, según el cual prácticamente toda la ciencia social —inclusive la teoría económica— no es ciencia ⁴⁸.

⁴⁷ Albert, Hans: *Traktat...*, *op. cit.*, pág. 59, nota. 36.

⁴⁸ En el mismo “Tratado sobre la praxis racional”, Albert, en cambio, opera con argumentos parecidos sin darse cuenta del problema. Dice: “La anarquía —en el sentido de un orden sin dominación ni aplicación de fuerza— no es realizable, porque algún orden tiene que ser asegurado por la fuerza —eso significa: por la amenaza de la fuerza creíble y por eso también efectivamente realizada en determinados casos”. *Ibid.*, pág. 100.

Un orden, “según lo que sabemos hoy, no puede ser asegurado exclusivamente por la moral de los miembros de una sociedad, porque en el caso contrario la anarquía —en sentido de un orden de la sociedad sin dominación— no sería un estado utópico”. *Ibid.*, pág. 139.

Ciertamente, esta declaración de casi toda la ciencia social como no-ciencia está ya implicada en la metodología de Popper. Lo que Albert sin embargo no dice, es que esta metodología tendría que declarar también como no-ciencia la mayor parte de las ciencias naturales. Eso es lo que Popper había reprochado a Carnap. Ahora, el reproche vuelve contra el propio Popper.

Popper se encuentra con este problema, si bien no evidencia ninguna capacidad de solucionarlo. En sus análisis de la teoría de la evolución constata que esta teoría, como teoría general, no es falsable y no tiene ningún contenido informativo. Pero tampoco puede renunciar a ella. Habla entonces de esta teoría como un "programa metafísico de investigación". La considera metafísica, aunque se trate de una metafísica imprescindible para poder organizar y dar sentido a las investigaciones con contenido empírico relacionadas con el espacio de conocimiento abierto por la teoría general de la evolución. Trata de salvar su metodología considerando las teorías generales de las ciencias empíricas como metafísica. Sin embargo, eso le impide analizar la relación entre leyes sin contenido informativo de las ciencias y enunciados falsables. Esta declaración de la teoría general como metafísica es lo que en otros contextos Popper llama escapatorias *ad hoc*. No se trata de "programas metafísicos", sino de explicitaciones circulares de una realidad estructurada y homogeneizada de forma matemática ⁴⁹.

Pero como ha declarado dogmáticamente los enunciados falsables como ciencia, y los no falsables como "metafísica", de hecho ha reducido el cuerpo estructurado de las ciencias empíricas a metafísica y no-ciencia. El resultado es el mismo que el de Albert. No sólo la teoría de la evolución, también la física teórica (por

Se trata obviamente de explicitaciones circulares de principios generales empíricos de la imposibilidad. Pero, no son tautologías. Se trata de argumentos que apuntan a la totalidad social. Refutan, sin embargo, toda la metodología defendida por Albert.

Además, proceden por la negación de la negación, lo que debe ser desagradable para un anti-hegeliano como Albert. El dice que "la anarquía —en el sentido de un orden sin dominación ni aplicación de fuerza—" es precisamente la negación de cualquier dominación. Después concluye su imposibilidad, "porque algún orden tiene que ser asegurado por la fuerza —eso significa: por la amenaza de la fuerza creíble". La palabra "porque" no se refiere a una relación causal, sino que implica una supeditación por medio de una explicitación circular, que en este caso tiene la forma de una negación de la negación.

Si se toma la metodología de Albert como punto de referencia, aparece la pregunta: ¿por qué es científica una argumentación de este tipo? No lo es si uno se basa en los criterios de Popper o de Albert.

⁴⁹ Sobre los "programas de investigación", ver Lakatos, Imre: "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en Lakatos, Imre-Musgrave, Alan: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965. Barcelona-Buenos Aires-México D. F., Grijalbo, 1975.

ejemplo la ley de la conservación de energía) y toda la ciencia social, incluyendo las ciencias económicas, son ahora "programas metafísicos"⁵⁰.

2.9. La disolución de la realidad

Partimos en nuestro análisis de la estructuración matemática de la realidad y de su siguiente homogeneización. Por esta vía, la realidad concreta es transformada en empiría. Una vez estructurada de forma matemática, de la empiría se pueden derivar leyes que tienen validez categórica y que abren el espacio para enunciados falsables. De esta manera surge, por un lado, el espacio físico, en el cual vale la geometría euclidiana, y por otro el espacio de la acción humana, que es ordenado por el cálculo empresarial y la medición del producto social. De estos espacios se pueden derivar leyes analíticamente. Se trata de la derivación analítica de proporciones necesarias u óptimas que se lleva a cabo por medio de la explicitación circular.

Ahora bien, nuestro presente está marcado por las crisis que surgen de una acción orientada por criterios de eficiencia de una realidad homogeneizada por su estructuración matemática. Una de estas crisis es la del ambiente. Existe la amenaza de una destrucción de la propia realidad concreta en nombre de la eficiencia medida en términos de la empiría homogeneizada⁵¹. Hasta cierto

⁵⁰ Lyotard resume muy bien este proceso de empobrecimiento del saber: "En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información. Se puede, pues, establecer la previsión de que todo lo que en el saber constituido no es traducible de ese modo será dejado de lado, y que la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina". Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, pág. 15.

Las máquinas no pueden trabajar con estos conceptos sin contenido informativo. Ahora, en nombre de las máquinas se niega el pensamiento. Pero nuevos pensamientos no son posibles sin nuevas teorías empíricas sin contenido informativo. Por tanto, en nombre de la eficiencia de las máquinas se prescinde de nuevas teorías empíricas.

El fenómeno mencionado por Lyotard es real. Hoy, incluso la palabra investigación ha sido reducida en su contenido a investigaciones cuantitativas, a la comparación de hipótesis con contenido informativo con los hechos. La investigación ha perdido el significado de investigación teórica. Lo mismo ha ocurrido con la palabra inteligencia. Está ocupada por el espionaje de las *intelligence agencies*. Toda la ciencia parece ser una actividad de *intelligence agency* en relación a la realidad. El resultado es que se entiende siempre menos.

⁵¹ Este proceso ya fue comentado por el propio Marx. El ve el proceso de homogeneización como el resultado de la abstracción de los valores de uso: "Además, lo

grado, esta destrucción es tematizada como resultado de “efectos externos” del cálculo empresarial de eficiencia y de la política de maximización de las tasas de crecimiento del producto social. Sale a la luz que la realidad de la vida humana no se puede confundir con la empiría. Esta no es más que la conceptualización de una realidad estructurada y homogeneizada de modo matemático. Por ende, aparece el problema de asegurar la realidad concreta como la última instancia de todas las decisiones tomadas bajo el punto de vista de la eficiencia empírica. Peter Ulrich habla en este contexto de la necesidad de una transformación de la economía, la cual tiene que hacerse y que en parte ya está ocurriendo⁵². Ella implica la necesidad de realizar una evaluación crítica de la homogeneización de la realidad y su transformación en empiría, con el fin de lograr la libertad para colocar los criterios de la realidad concreta —y eso significa, entre otros: los criterios de la propia sobrevivencia de la humanidad— por encima de los criterios de la eficiencia en el plano de la empiría. Pero esto presupone una teoría crítica del proceso de homogeneización del mundo de la producción de los bienes. Para hacerla, será necesario volver a insistir en la teoría objetiva del valor de la teoría del valor-trabajo. En realidad, en esta teoría del valor se trata de mucho más que de una teoría económica reducida. Ella implica precisamente esta teoría del proceso de homogeneización de la realidad. La relación entre el valor de cambio y el valor de uso y el tiempo de trabajo como trabajo abstracto, constituyen teóricamente esta teoría de la homogeneización. La relación realidad concreta/empiría homogeneizada abstracta corresponde a la relación valor de uso/valor de cambio. Vista de forma filosófica, se trata del problema del ser y del tiempo.

La negación de Albert a la teorización de la homogeneización persige un propósito exactamente contrario. Inmuniza en vez de criticar. Albert consigue eso al deshacerse del problema de la homogeneización de la realidad concreta al declararla “praxis cotidiana”, con el resultado de que una crítica no parece posible ni

que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos”. Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., FCE, 1966, tomo I, pág. 5.

Y posteriormente concluye: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”. *Ibid.*, I, págs. 423s. Según Marx, la realidad de la vida es destruida en nombre de los criterios de éxito de una empiría homogeneizada.

⁵² Ver Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft* (Transformación de la razón económica. Las perspectivas de progreso de la sociedad industrial moderna). 3. Auflage. Bern-Stuttgart-Wien, Verlag Paul Haupt, 1993.

necesaria. Una crítica de la homogeneización de la realidad, que en efecto hace falta, no se puede hacer sino en nombre de la realidad como realidad para la vida humana, por consiguiente como problema de vida o muerte de la humanidad. Pero presupone justamente esta teoría de la homogeneización.

Este rechazo albertiano de un tratamiento teórico de la homogeneización no nos lleva hacia la realidad, sino que nos aleja de ella. Además, su rechazo de un tratamiento de la homogeneización a la postre es apenas aparente. Lo que él rechaza es la objetividad de la realidad, que es homogeneizada por el producto social y por el cálculo empresarial. Así, Albert pierde de vista, junto con el producto social, toda la realidad objetiva del mundo. Si bien es cierto que la orientación exclusiva por el crecimiento del producto social lleva a la destrucción de la propia realidad, por otro lado el reconocimiento de la objetividad del producto social constituye un puente imprescindible para poder dar cuenta de la realidad misma.

Albert, no obstante, no hace desaparecer por completo la homogeneización de la realidad. Lo que hace desaparecer es el producto social como expresión de una realidad objetiva homogeneizada. En su lugar pone también un tipo de homogeneización, pero se trata ahora de la homogeneización del mundo por medio de una utilidad que él entiende de manera exclusiva en términos subjetivos. Siguiendo la teoría de los *propriety rights*, la realidad objetiva homogeneizada es sustituida por la homogeneización solipsista del mundo por el sujeto solipsista, que ya no puede realizar ninguna comparación intersubjetivamente válida entre los bienes. La teoría de la utilidad de la teoría económica neoclásica era por completo diferente. Buscaba un camino para explicar, mediante la utilidad subjetiva, un producto social cuya existencia objetiva no estaba en cuestión. Eso suponía la posibilidad de una comparación intersubjetiva y cuantitativa de las utilidades subjetivas. Cuando se reconoció la imposibilidad de tal comparación, no se sacó la única conclusión posible, esto es, que la teoría del valor utilidad había fracasado. Por el contrario, se concluyó que no es posible seguir sosteniendo el significado objetivo del concepto del producto social. De otra forma, el resultado habría sido la necesidad de volver a pensar en términos de la teoría objetiva del valor.

Sólo que por tratarse de un solipsismo puro, no se puede refutar teóricamente la tesis de que después de la renuncia a una comparación intersubjetiva de las utilidades, resulta un cálculo puro de utilidades sin pretensión de validad intersubjetiva. Como esta comparación de utilidades se efectúa de modo exclusivo en el interior del sujeto único, sin pretender siquiera validez objetiva, es, por un lado, posible, y por otro, absurda.

Así pues, el producto social objetivo, que se relega como "praxis cotidiana", es sustituido por la homogeneización del mundo en el sujeto solipsista, que homogeniza al mundo mediante su cálculo de utilidad sin pretender efectuar ninguna comparación intersubjetiva de utilidades. Cada sujeto tiene su mundo, pero estos mundos ya no son comparables.

Para ilustrarlo, voy a presentar de nuevo una cita anterior de Albert:

Eso significa que habría necesidad de tomar en cuenta necesidades por el ejercicio de la violencia, la imposición, la dominación y la crueldad en pie de igualdad que otras necesidades... por ejemplo, el atractivo de las ejecuciones públicas para los videntes... como el provecho que saca un potentado de los castigos a sus súbditos, su alegría con ocasión de los autos de fe, los sentimientos de envidia de un artista frente a las obras de su colega y aspectos similares de la economía del alma de los miembros de la sociedad ⁵³.

Se notará ahora cómo con el concepto del producto social ha desaparecido también la realidad objetiva. En su lugar aparece un mundo homogeneizado por la persecución de utilidades por parte del sujeto único. Este mundo está subjetivizado de una manera tan completa, que ya no se puede hacer notar siquiera ni a través de crisis o "efectos externos". Cuando Baudrillard concibe al mundo como mundo "virtual" y ficticio, no dice más de lo que Albert ya ha dicho aquí.

En 1991 vivimos "el atractivo de las ejecuciones públicas para los videntes". En la guerra del Golfo se asesinó a cientos de miles de iraquíes, y los videntes gozaron este *show* frente a sus pantallas de televisión. Para ellos la guerra facilitó utilidad, y la utilidad era el criterio de la homogeneización del mundo de parte de cada uno. El presidente Bush elogió a los pilotos porque habían hecho un "buen trabajo", un *good job*. En este sentido, la construcción de una casa da utilidad, pero su destrucción también. Es un buen trabajo construir una ciudad como Bagdad, sin embargo es un trabajo igualmente bueno el destruirla. Independientemente de si el trabajo construye o destruye, puede ser un buen trabajo en cuanto propicia un sentimiento de utilidad. Incluso el verdugo hace un buen trabajo, a condición de que haga su trabajo bien. No obstante, al no ser la utilidad comparable intersubjetivamente, no se puede siquiera decir que la utilidad de uno es una pérdida de utilidad del otro. Eso no tiene ningún sentido en esta visión solipsista del mundo. De esta forma, la palabra trabajo ha llegado a tener el sentido de

⁵³ Albert, Hans: *Traktat...*, op. cit., pág. 129.

job. Así ya lo dijo Wittgenstein: "Yo soy mi mundo"⁵⁴. Y concluye: "Aquí se hace visible cómo el solipsismo, llevado a sus últimas consecuencias, coincide con el realismo estricto"⁵⁵.

Esta disolución de la realidad no puede detenerse siquiera frente al suicidio colectivo de la humanidad. El sujeto solipsista lo considerará racional si deriva una utilidad subjetiva de su realización. En cambio, la realidad como realidad objetiva se puede afirmar sólo si su existencia se vincula con el problema de vida y muerte de la humanidad. En este caso el suicidio colectivo de la humanidad es irracional, aunque el sujeto solipsista espere una utilidad subjetiva de su realización. Únicamente si la realidad es objetiva, la escala de preferencias subjetivas puede ser considerada irracional. La teoría económica hoy dominante, en cambio, ha destruido esta referencia objetiva de la racionalidad. La creación de nuestro mundo ha sido un *good job*; la destrucción de la creación hay que medirla según el criterio de si ha sido realizado como un *good job* también⁵⁶.

Con esto no hay ya ninguna posibilidad de una ciencia social, pero tampoco de ninguna ética. Ellas presuponen que la realidad, como realidad objetiva, se puede vincular con las decisiones sobre la vida o la muerte de los seres humanos. Si no se toma en cuenta este vínculo no sólo se destruye la ética, sino incluso la posibilidad misma de la ética, independientemente del método de su fundamentación. Lo que queda son reglas de comportamiento, como también valen en el interior de una banda de ladrones.

⁵⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus*, 5.63

⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig: *Diario*, 2. IX. 1916; *Tractatus* 5.64.

⁵⁶ Se ve ahora que la teoría de valor "moderna" de Albert no es tan moderna, como él posiblemente cree. Es desarrollada ya por completo por el Marqués de Sade. En él, y en Nietzsche, podemos encontrar lo que hemos logrado en cambio. Sintomático es el libro de Octavio Paz recientemente publicado (*Un más allá erótico: Sade*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994).

Capítulo II

Teoría del valor y teorías de los valores: el valor de uso (la corporalidad) y sus negaciones

En la teoría económica, la teoría del valor siempre ha tenido un lugar destacado y hoy todavía lo ocupa, a pesar de que constantemente han aparecido teóricos que han creído poder renunciar a ella. Quiero partir de algunos problemas básicos de esta teoría del valor, para analizar cómo han cambiado en el curso del desarrollo del pensamiento económico, y cómo estos cambios se han reflejado en el pensamiento sociológico, filosófico e inclusive teológico. Creo que una discusión de este tipo es importante en el momento actual, porque frente a las crisis del subdesarrollo y de la destrucción de la naturaleza, vuelven a tener actualidad

teorías que han jugado un papel en teorías económicas anteriores del valor y que han sido eliminadas del cuerpo teórico vigente.

Las teorías del valor en las teorías económicas tienen siempre dos aspectos, que aparecen con frecuencia mezclados, pero que siguen siendo claramente distinguibles:

1) La teoría del valor como base para las teorías de la división social del trabajo, del mercado y de la planificación. Ella fundamenta la teoría del equilibrio económico y explica la relación de los precios del mercado con este equilibrio.

2) La teoría de los valores. Sin darle especial atención a este hecho, la teoría económica del valor ha sido siempre también una teoría de los valores, es decir una ética. Eso vale independientemente de si el teórico tiene la intención de desarrollar una tal ética o no, de si postula una neutralidad frente a los valores o no.

En lo que sigue intentaré mostrar el desarrollo de la teoría del valor por medio de algunos de sus problemas fundamentales, y destacaré su vigencia en el pensamiento actual sobre la sociedad.

1. El problema fundamental de la teoría del valor en la teoría económica clásica

La teoría económica del valor surge dentro de la economía política clásica desde el siglo XVIII. Esta teoría del valor es sustituida por la teoría del valor neoclásica en el último tercio del siglo XIX, cuyos conceptos fundamentales siguen vigentes todavía hoy y, sobre todo ahora después del colapso del socialismo, conforman la doctrina dominante en las discusiones acerca de los problemas económicos. Recién en el curso de las actuales crisis, en particular de la exclusión creciente de la población y del ambiente, aparece una nueva conciencia de las limitaciones de esta teoría del valor neoclásica. Por tanto, son retomados elementos centrales de la teoría del valor clásica, sin haber llevado aún a una reformulación de la propia teoría del valor.

Esta teoría clásica fue llevada a una cierta perfección por la economía política de Adam Smith, David Ricardo y Robert Malthus. En relación a esta teoría clásica del valor, Karl Marx elaboró su crítica de la economía política que contiene una inversión de la teoría clásica del valor, aunque sigue moviéndose dentro de los conceptos fundamentales de esa teoría clásica.

El concepto central de la teoría clásica del valor es el valor de uso, una expresión cuya circulación mayor se debe a Marx. Sin embargo, puede designar muy bien también el concepto funda-

mental de la economía política burguesa. Con la teoría neoclásica del valor, este concepto es expulsado de la teoría del valor misma. Pero igualmente en el marxismo soviético perdió su vigencia. No obstante, puede ser el punto de partida del análisis de la teoría clásica del valor en su totalidad.

El concepto del valor de uso se refiere al producto del proceso económico, en cuanto es visto como parte del proceso de vida del ser humano. Se entiende al ser humano como un ser natural que asegura su vida en intercambio con la naturaleza circundante, una relación que Marx describe como "metabolismo entre el ser humano y la naturaleza". Como parte de la naturaleza, el ser humano se enfrenta a la naturaleza mediante la producción y el consumo de sus medios de vida. Por ende, el proceso de producción es a la vez el proceso de reproducción de la vida humana. El producto producido es el resultado de la transformación de los elementos naturales en medios para la satisfacción de necesidades mediante el trabajo humano. Esta satisfacción de las necesidades es necesaria. Si resulta imposible, se interrumpe el proceso de vida humana y amenaza la muerte. En consecuencia, también el proceso de producción se interrumpe ¹.

Visto como valor de uso, el producto decide sobre la vida y la muerte. Por consiguiente, el análisis del valor de uso mira el proceso económico bajo el ángulo de la vida y la muerte. Formula, por tanto, la pregunta de cómo tiene que ser producido y consumido el producto para que el ser humano pueda vivir, esto es, cómo se puede realizar el proceso de producción en términos de un proceso de reproducción de la vida humana. Esto no implica una reducción del ser humano al producto en el sentido de "el ser humano es lo que come" (*Der Mensch ist was er ißt*). Pero sí significa que ningún valor humano puede ser realizado si no entra en esta simbiosis con los valores de uso.

Pese a que es Marx quien especifica estos conceptos, se trata de una manera de ver que comparte toda la teoría económica clásica.

¹ "Como creador de valores de uso, es decir como *trabajo útil*, el trabajo es, por tanto, condición de la vida humana, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concibiría el intercambio orgánico (metabolismo) entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana". Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., FCE, 1966, I, pág. 10.

"Su producto es un valor de uso, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma". *Ibid.*, I, pág. 133.

"El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias (metabolismo) entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual". *Ibid.*, I, pág. 136.

No obstante existe una contradicción entre la economía política burguesa y la crítica de Marx, que posteriormente se transforma en una razón decisiva para el surgimiento de la teoría del valor neoclásica. Se trata de una contradicción que aparece dentro del análisis de los productos como valores de uso —productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte—, y que lleva al análisis de clases de Marx.

Explicaré esta contradicción por medio de algunas tesis de Adam Smith, para mostrar la inversión que Marx opera con ellos.

1) *La tesis de la "mano invisible"*. Smith sostiene que toda acción en el mercado capitalista, al orientarse por el interés propio, realiza de una manera no-intencional el interés común. El interés de todos está mejor asegurado, cuando cada uno se comporta en el mercado de una manera tal que no lo toma en cuenta. En el mercado capitalista el interés general se realiza mejor cuando todos los participantes del mercado lo olvidan. En vez de ellos actúa una mano invisible, la cual transforma la orientación intencional por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés general. Cuanto menos cada uno se orienta intencionalmente por el interés general, mejor se lo garantiza. Aparece pues la imaginación de una sociedad en la cual cada uno es servidor del otro, y lo es tanto más cuanto más se sirve a sí mismo. La condición, sin embargo, es que eso ocurra en el mercado capitalista. Esta es la magia del mercado ².

Aquí el análisis se transforma en ética. Los valores institucionalizados del mercado —la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos— son considerados la única vía realista para producir instrumentalmente la situación ideal de una sociedad en la cual el amor al prójimo es el motor de todo lo que ocurre. Se trata de la utopía total del mercado que hasta hoy, de una u otra forma, domina las ciencias económicas burguesas, y de la que dicha sociedad deriva sus valores.

2) *La teoría clásica del salario*. Lo contrario del cielo es el infierno, y a la gran utopía de la sociedad burguesa se enfrenta la gran condena. La teoría clásica del salario está basada sobre el concepto

² Adam Smith dice sobre el hombre de comercio: "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención". Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*. Barcelona, Editorial Bosch, 1983, Libro IV, Capítulo II, Sección I, Tomo II, pág. 191.

del valor de uso. El mercado coordina la división social del trabajo, en cuyo marco se lleva a cabo la producción y el consumo de valores de uso, es decir de productos, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Esto explica el papel central que juega el concepto de subsistencia en esta teoría económica. Si alguien no tiene por lo menos la subsistencia, está condenado a la muerte. Al distribuir el mercado los valores de uso, distribuye las posibilidades de vivir. Quien no se integra en el mercado, o no puede integrarse, está condenado a la muerte como sobrante. Según la economía política clásica, en el mercado acontece una decisión sobre la vida y la muerte que es consecuencia de la demanda y la oferta de la fuerza de trabajo. Si el salario sube por encima de la subsistencia, habrá demasiada fuerza de trabajo porque la población aumenta. Como resultado, el salario tiene que bajar por debajo de la subsistencia para eliminar a los sobrantes. El mercado es armónico y regula por sus tendencias sanas el número de seres humanos disponibles, de manera que siempre existe la posibilidad de asegurar un equilibrio macroeconómico de la demanda y la oferta de fuerza de trabajo. Este regulativo es el hambre, que es dirigido por el mecanismo del salario de tal modo que la oferta y la demanda se regulan por medio del precio, tanto de las cantidades de bienes como de seres humanos³. Esto lo realiza también la mano invisible⁴.

Estos son los dos pilares decisivos sobre los cuales se erige la economía política burguesa, no solamente la de Adam Smith. Están fundamentados por la teoría del valor y tienen como su condición el concepto del valor de uso.

La contradicción resultante es evidente. Si el interés general exige la eliminación de una parte del conjunto, entonces es

³ "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China". *Ibid.*, Tomo I, pág. 124 (Libro I, Capítulo VIII: De los salarios del trabajo. Sección II: págs. 118-133).

⁴ También la idea hegeliana se impone por medio de una "astucia de la razón", que es una especie de mano invisible y que tiene que aplanar en su camino "flores muy delicadas". Por eso, Marx puede empezar su crítica con Hegel. Todo lo que dice sobre éste, lo dice igualmente sobre Smith y puede decirlo. Sin embargo, la crítica burguesa a Marx no discutió la eliminación de seres humanos como problema, sino que trató de eliminar a Hegel.

contradictorio. Por lo menos para la parte de la humanidad amenazada por la eliminación no existe ninguna armonía, sino sólo amenaza.

De aquí parten los movimientos sociales de emancipación del siglo XIX, incluido el movimiento obrero, lo mismo que la crítica de Marx a la economía política burguesa. El interés general sobre el que se fundamenta el análisis de Adam Smith, es abstracto y asesino a la vez. No conoce derechos humanos, sino apenas derechos del mercado, o sea, derechos de instituciones. Para que viva la idea abstracta del mercado, se destruye al ser humano. De la crítica a esta economía política burguesa emerge la conceptualización moderna de los derechos humanos como derechos del ser humano concreto, y que puede reclamar frente a las instituciones y a su lógica —en este caso, frente a la lógica del mercado—.

La crítica de Marx responde a esta contradicción de la economía política clásica. Destacaré algunas tesis centrales:

1. *El análisis de la reproducción de la vida humana como condición de posibilidad de la acción económica: la ley de la pauperización.* Marx desarrolla esta ley por la inversión y la ampliación del punto de partida de Adam Smith. Marx parte de la constatación de que el mercado crea y elimina los seres humanos sobrantes. Luego, no crea ninguna armonía sino conflictos. Aquellos que están amenazados por el mercado capitalista son objetos de una lucha de clases desde arriba ⁵.

A pesar de que Marx no usa la expresión mano invisible, sigue usando el concepto. No niega que en el mercado aparece una mano invisible que se hace presente mediante los efectos no-intencionales de la acción. Pero sostiene que estos efectos no-intencionales del mercado capitalista —visto como automatismo del mercado— tienen consecuencias armónicas solamente para una parte de la humanidad, mientras que son destructoras para la otra. Eso no es más que la inversión del análisis de Smith, si se sustituye su punto de partida del interés general abstracto por el punto de vista del interés de todos, visto desde los seres humanos concretos y sus posibilidades de vivir. El análisis mismo no cambia, sino su interpretación: si el mercado capitalista crea seres humanos sobrantes para eliminarlos después, entonces su lógica en relación a ellos es destructora y no armónica ⁶.

⁵ Del lustrabotas al millonario, del millonario al lustrabotas. La formación de clases no es adscriptiva, sino un resultado de la lucha de mercados.

⁶ "Además, todo eso no depende, en general, de la buena o mala voluntad de cada capitalista. *La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*". Marx, *op. cit.*, I, 212.

Marx amplía el análisis de Adam Smith en dos direcciones. Por un lado, sostiene que esta lógica del mercado de creación y eliminación de seres humanos sobrantes es acumulativa y no, como afirma Smith, aceite para la máquina del progreso que como consecuencia de ella se puede seguir moviendo por todos los tiempos. Por otro lado, sostiene que en la lógica del mercado capitalista no se destruye únicamente a la humanidad, sino también a la naturaleza.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*⁷.

En este sentido, Marx desarrolla la ley de la pauperización como el resultado de efectos no-intencionales del mercado capitalista, por ende, como resultado de su "mano invisible" según la cual resulta una destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza.

2) *La superación del capitalismo por el comunismo*. Marx busca la superación del capitalismo como respuesta a una necesidad que resulta de la ley de pauperización; es decir, que resulta como efecto de la "mano invisible" que actúa en el mercado. Al destruir el capitalismo la vida del ser humano, la humanidad, si quiere seguir viviendo, solamente puede hacerlo si supera al capitalismo. Marx da por sentado que, en efecto, la humanidad quiere seguir existiendo. Por consiguiente, la superación del capitalismo parece ser una necesidad humana.

No obstante, la solución que propone parece muchas veces tan instrumental como la de la economía política burguesa. Esta había prometido la armonía como el resultado instrumental de la afirmación del mercado capitalista —la gran utopía del mercado capitalista—. A partir de Marx se promete la solución como consecuencia de la abolición no sólo del mercado capitalista, sino de cualquier mercado: la gran utopía del comunismo.

El resultado es una ética que, a la postre, ha sido tan instrumental y mecánica como la ética burguesa. Según ella, el ser humano realiza sus derechos concretos de vida de forma automática al abolir las relaciones mercantiles y poner en su lugar una asociación libre de productores. Con seguridad Marx la piensa en términos menos mecánicos de lo que más tarde la afirma el socialismo soviético, pero efectúa indicaciones en esta dirección. De acuerdo con eso, la superación de las relaciones mercantiles es

⁷ *Ibid.*, I, págs. 423s (no el hombre, sino el trabajador!).

el camino para liberar a la técnica de todas las tendencias destructoras que aquéllas le impregnan. Por consiguiente, crea de manera concreta la armonía que la economía burguesa promete de modo abstracto. Al igual que en el análisis burgués, también aquí se ve la política instrumentalmente como técnica. En el lugar del automatismo del mercado se coloca el automatismo de la abolición del mercado.

2. La respuesta de la teoría económica neoclásica

La teoría económica burguesa no contesta a los movimientos de emancipación del siglo XIX y a la crítica de Marx con argumentaciones, sino con la reformulación de los fundamentos del pensamiento económico. El paradigma de la economía política clásica se basa en el concepto del valor de uso. Ahora se constituye la teoría económica neoclásica por la eliminación de ese concepto de todos los análisis económicos.

Pero también el marxismo, como se constituye después de la muerte de Marx, reduce siempre más el concepto del valor de uso, para sostenerlo al final únicamente como la imaginación de un sustrato material de la mercancía. Ya no se lo ve en su significación decisiva como un producto, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Este proceso culmina en la economía política staliniana, en la cual el concepto de las fuerzas productivas es visto apenas en términos de una tasa de crecimiento del producto social —de una masa de productos materiales—. Aunque para Marx las fuerzas productivas se refieren también a una masa de valores de uso materiales que son producidos y consumidos en reproducción ampliada, su importancia se deriva del hecho de que su disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Por ende, los valores de uso son la instancia material de la mediación de la vida humana. Como tal nunca son simplemente materia, sino la existencia corporal de los valores de la vida humana.

Por eso, según Marx, toda sociedad tiene que arreglar su producción y su consumo de tal forma que los productores puedan reproducir su vida. Una maximización abstracta de aquello que en tiempos de Stalin se llamaba fuerzas productivas, amenaza precisamente a las fuerzas productivas en el sentido en que Marx las entendía. En el socialismo soviético el marxismo dejó desaparecer el análisis del valor de uso, pese a que conservó la expresión.

En cambio, la teoría económica neoliberal hizo desaparecer también la expresión. En el lugar del valor de uso colocó la "preferencia subjetiva" de utilidad. Bajo el punto de vista de la preferencia de utilidad, la disposición de productos no se ve desde el aspecto de vida y muerte, sino exclusivamente como objeto de la

elección del consumidor. Este es libre para elegir. No obstante ya no se toma en cuenta el hecho de que la necesidad de la subsistencia —esto es, de la sobrevivencia— subyace a la elección del consumidor, sino que se hace referencia de modo unilateral a la escasez relativa. Con eso el producto también es reducido a su sustrato material y deja de ser portador de la convivencia humana.

Así se transforman por completo los conceptos fundamentales de la teoría económica, es decir, los conceptos de economía, necesidades y acción económica y social. Si al proceso económico se lo ve exclusivamente desde el punto de vista de las preferencias de consumidores en el marco del cálculo de escasez de todos los actores, desaparece el punto de vista de la reproducción del ser humano y de la naturaleza⁸. No se lo refuta, sino que se lo hace invisible. Todas las decisiones económicas son vistas como decisiones fragmentarias. Este punto de vista se considera ahora formal-racional.

Una vez transformados estos conceptos, ya no es posible siquiera discutir el análisis de la reproducción de la vida humana como condición de la posibilidad de la acción económica hecho por Marx. Aparentemente, tampoco hace falta hacerlo. El problema de la reproducción de la vida es visto ahora como un "valor", un "debe ser", que reivindica una validez objetiva, pero sobre cuya validez la ciencia no se puede pronunciar. Esta ciencia proclama ser neutral frente a estos valores. Dado que la consideración de las condiciones objetivas de la reproducción de la vida es vista como un "juicio de valor", esta ciencia declara su neutralidad frente a esta problemática. Para ser no-valorativa se tiene que abstener de tales juicios, como los pronuncia Marx en su crítica del capitalismo. Por eso no argumenta frente a esta problemática. Sostiene que la ciencia no debe y no puede argumentar en este campo. No siente

⁸ "Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido y de un modo exclusivo. De un lado tenemos una necesidad o un grupo de necesidades y de otro, según apreciación del sujeto, un acervo escaso de medios, siendo esta situación causa de un comportamiento específico que lo tiene en cuenta". Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 273.

"Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser *igualmente* objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean 'escasas', por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano". *Idem*.

Un concepto de economía de este tipo sólo sirve si el análisis se limita a problemas del mercado. Cuando, en cambio, el objeto del análisis es el proceso de reproducción de la vida humana, necesariamente el concepto de economía tiene que orientarse hacia la producción de valores de uso. Si la teoría económica quiere captar las dos dimensiones de lo económico, tiene que definir a la economía de dos maneras diferentes, dependiendo del tipo de análisis que se hace.

necesidad de contestar a la crítica de Marx, sino que la denuncia como no-científica. Como no se pueden derivar valores en nombre de la ciencia, ella descalifica la misma argumentación referente a las condiciones objetivas de la reproducción de la vida humana.

Aparece así la teoría económica neoclásica en su forma tan aséptica, en la cual ya no tiene nada que decir acerca de los problemas más urgentes de la vida humana hoy. El desempleo, la pauperización, el subdesarrollo y la destrucción de la naturaleza dejan de ser problemas económicos. La ciencia empírica no se puede expresar sobre estos problemas sin implicar valores. Sin embargo, en nombre de la ciencia se declara la imposibilidad de derivar valores.

Así pues, no se refuta la crítica de Marx del capitalismo, sino que se la expulsa de la discusión científica. En vez de enfrentarse a esta crítica, la teoría económica neoclásica se concentra en refutar la solución que buscan los movimientos socialistas del siglo XIX, al igual que el análisis de Marx. Se trata de la imaginación marxista de la superación de los problemas del mercado capitalista mediante su abolición.

En esta disputa la teoría económica neoclásica desarrolla una nueva dimensión del análisis teórico, que la economía política clásica apenas había notado muy marginalmente. Se trata del problema teórico de la asignación óptima de los recursos, del óptimo económico. Llega al resultado de que cualquier intento serio de abolición de las relaciones mercantiles llevaría a la destrucción del proceso económico mismo.

En lo que se refiere a este resultado, no tengo ninguna duda de que acierta. Además, si queremos explicar el colapso del socialismo histórico, siempre vamos a necesitar para la explicación también estas afirmaciones teóricas sobre la asignación óptima de los recursos.

Pero eso no es de ninguna manera una respuesta a la crítica del capitalismo de parte de Marx. La teoría del uso óptimo de los recursos —como la desarrolla la teoría económica neoclásica— sólo puede ser hecha de forma consistente si renuncia a un análisis de la reproducción de la vida humana como condición de posibilidad de la acción económica humana. Excluye precisamente este análisis, y tiene que excluirlo.

La teoría económica neoclásica desarrolla su teoría de la alocaión óptima de los recursos mediante un modelo clave de la situación ideal del mercado. Se trata de un modelo del equilibrio económico general que es designado como “modelo de la competencia perfecta”. Justamente el tratamiento del salario como un precio de equilibrio demuestra cómo esta teoría elimina el punto de vista de la reproducción de la vida humana. En esta teoría el salario, por fuerza, tiene que ser tratado de manera

exclusiva como un precio de equilibrio para que en la determinación del equilibrio general no aparezcan más ecuaciones que incógnitas. Por tanto, el modelo tiene que suponer una variabilidad absoluta del salario entre cero y una cantidad positiva. Luego, para la teoría neoclásica es imposible, en principio, aceptar la teoría del salario de Adam Smith y de Marx. Por la misma razón tiene que eliminar de su consideración al valor de uso. Únicamente si la disposición sobre los productos no decide sobre la vida y la muerte, puede reclamar validez. Si en la derivación del modelo de equilibrio se presupone que los salarios pueden variar entre cero y una cantidad positiva, se presupone de igual modo que la disposición sobre los productos no decide sobre la vida y la muerte. Si se quiere evitar la teoría de la reproducción, se puede de esta manera —simplemente definitoria— reducir la formación del valor de las mercancías al punto de vista de las preferencias de utilidades subjetivas.

El resultado es una teoría de precios que explica el precio de un bien por medio de los precios de otros bienes, en un simple circuito de precios. Los precios de los bienes se componen de los precios de otros bienes y de los precios de los factores. Estos dependen de los precios de los bienes, que se compran mediante los ingresos de los factores. Los precios relativos se derivan de las escaseces relativas, que por su parte resultan de las escaseces que aparecen en la relación de la demanda con capacidad de ingresos y la oferta resultante de las preferencias. Los precios se reducen a precios, en tanto que las preferencias de utilidades determinan las relaciones. Una realidad, que trascienda la expresión del precio de los bienes, y que por tanto pueda ser la medida para la formación de los precios, no está a la vista. Por eso se presuponen seres humanos que consumen por razones psicológicas, pero que no tienen necesidades.

Este circuito en su forma ideal es desarrollado como “modelo de la competencia perfecta”, con el resultado de que todos los mercados reales tienen que ser considerados como “mercados imperfectos”. El modelo es perfecto, la realidad en cambio es una desviación imperfecta de la competencia pensada idealmente en su perfección.

No obstante, como los productos en realidad son en efecto valores de uso, la consecuencia de la teoría económica neoclásica es la misma que la desarrollada por Adam Smith en su análisis del mercado, aunque esta consecuencia ya no se exprese abiertamente y sea mantenida invisible en esta teoría económica. La construcción utópica del mercado ideal hace invisible el hecho del mercado destructor de la vida humana y de la naturaleza.

Eso no excluye, por supuesto, el desarrollo del capitalismo de reformas que ocurre en el mismo momento en que surge la teoría económica neoclásica. Esto tiene que ver con el hecho de que se

considera necesario intervenir en los mercados para que éstos puedan lograr la integración de toda la población en el proceso económico, aunque en este intervencionismo no se vea más que una corrección del mercado.

3. El retorno del valor de uso reprimido: Max Weber

No por ser expulsado del pensamiento sobre la economía y la sociedad, el valor de uso deja de existir. Como existe, tiene que ser tomado en cuenta en las argumentaciones de los teóricos neoclásicos, aunque sea negado de manera intencional. Eso lleva a constantes contradicciones entre la metodología explícita y la argumentación real y de hecho. Esto es evidente en Max Weber, quien hace el esfuerzo de elaborar la metodología correspondiente al enfoque de la teoría económica neoclásica. Weber tiene que contradecirse constantemente entre su metodología explícita y sus análisis de la realidad empírica.

Weber desarrolla su metodología a partir del concepto de la racionalidad de la acción económica. Desde este punto de vista distingue dos tipos de racionalidades. La primera es la formal. Se trata de la racionalidad medio-fin en su forma puramente instrumental. Su expresión más alta es el cálculo monetario del mercado. Esta racionalidad formal es para Weber el terreno propio de las ciencias económicas como ciencias empíricas, que en nombre de la ciencia puede formular juicios válidos sobre las relaciones medio-fin. La racionalidad formal se fundamenta en juicios de hecho. A esta racionalidad él contraponen la racionalidad material, esto es la racionalidad según contenidos. De hecho, Weber la trata como una cantidad marginal. Por ende, toda acción humana se guía por alguna racionalidad material en el grado en el cual no está determinada por la racionalidad formal. Todos los juicios de valor son, según Weber, juicios orientados por alguna racionalidad material. En su opinión, la ciencia empírica no puede tomar posición frente a los criterios materiales de la racionalidad. Estos pertenecen a la esfera de la ética o a la de los gustos, en las cuales no se puede llegar a la validez de ningún juicio en nombre de las ciencias empíricas. La racionalidad material, por tanto, se basa en juicios de valor. Este hecho constituye el denominador común de toda acción orientada por la racionalidad material. Se trata de una acción guiada por juicios de valor, no por juicios de hecho. Los criterios de esta acción no pueden derivarse de las ciencias empíricas. No existe un puente para pasar de los juicios de hecho a los juicios de valor; ambos juicios son autónomos uno en relación al otro.

En lo que respecta al análisis del valor de uso, eso significa que todas las afirmaciones que se puedan derivar del hecho de que los productos son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte, son ahora relegados a la esfera de los juicios de valor y con eso expulsados de las ciencias empíricas. Así, Weber se exime, por medio de una definición metodológica, de la necesidad de entrar en el análisis del valor de uso. Por eso puede tratar este análisis como ideología. Según él, éste se refiere a un "debe ser" y no a algo cuya necesidad sea científicamente demostrable. El valor y el valor de uso son mirados por Weber como algo distorsionante, que sólo molesta a su científicidad verdadera:

Esto sucede con la "idea" del "socorro de manutención" y de muchas teorías de los canonistas, en especial de Santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la "economía urbana" de la Edad Media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso "concepto fundamental" de la economía política: el "*valor económico*". Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale "objetivamente", esto es de un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el "valor" de las mercancías *debe* estar regulado por determinados principios de "derecho natural", ha tenido —y tiene todavía— inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no sólo de la Edad Media⁹.

⁹ Weber, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amarrortu, 1958, pág. 84.

La referencia a la "inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura" revela solamente el socavamiento completo del concepto de cultura. A la cultura se le cantan cantos piadosos, en tanto que la ciencia renuncia a hablar de ella. Se trata del *requiem eternam deo* de Nietzsche. Algo parecido dice Popper, aunque en términos más retóricos todavía: "Lo extraño en la teoría del valor de Marx (a diferencia de la escuela clásica inglesa, según J. Viner) es que considera al trabajo humano un proceso fundamentalmente diferente de todos los demás procesos naturales, por ejemplo el trabajo de los animales. Esto nos demuestra claramente que la teoría se halla basada, en última instancia, en una teoría *moral*, a saber, la de que el sufrimiento humano y la vida gastada son cosas esencialmente distintas de todos los demás procesos de la naturaleza. Si hubiera que darle algún nombre podría denominársela teoría de la *santidad del trabajo humano*. Y bien: no niego que esta teoría sea válida en un sentido moral, es decir, que debemos actuar de acuerdo con ella. Pero creo que un análisis económico no debe basarse en ninguna doctrina moral, metafísica o religiosa, de la cual no sea consciente el autor. Marx... estaba construyendo sobre una base moralista allí donde menos podría haberlo sospechado; ¡en su teoría abstracta del valor!". Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós studio, 1981, pág. 644 (capítulo 20, nota 24). Supongamos que la afirmación de que hay una diferencia entre el trabajo humano y el trabajo del animal sea metafísica (en realidad se trata de un juicio de hecho, que *a priori* puede ser verdadero o falso). Pero, ¿creo Popper en serio que la negación de un enunciado metafísico no sea por su parte un enunciado metafísico también? Si la afirmación de

Weber juzga desde la perspectiva de un sujeto trascendental que mira el mundo desde afuera y que no tiene que ver con problemas reales. Desde este punto de vista, incluso los problemas del medio ambiente natural son algo que se refieren a algún "debe ser", y que por consiguiente no pueden ser tratados de forma científica. La reproducción de la vida humana cae fuera de la ciencia. Esta no tiene nada que ver con la vida humana y con la sobrevivencia de la humanidad.

Sin embargo, aunque la ciencia posiblemente no puede decir si la humanidad debe sobrevivir, sí puede hacer un juicio sobre si puede sobrevivir bajo determinadas circunstancias o no¹⁰. Cuando afirmamos que la humanidad no puede sobrevivir si destruye la naturaleza, hablamos acerca de efectos de la acción que Max Weber relega a la esfera de la racionalidad material. Pero sin duda estamos haciendo un juicio de hecho. No obstante, éste no es un juicio medio-fin en el sentido de Weber. Se refiere a la totalidad de las relaciones medio-fin realizadas o posibles. Ahora bien, para que la metodología de Weber sea consistente, ningún juicio de hecho debe aparecer en la esfera de la racionalidad material. Dado que estos juicios de hecho aparecen, él tendría que distinguir tres formas de racionalidad, esto es, la racionalidad formal, la racionalidad material formulada por juicios de hecho referentes a las condiciones de posibilidad de la vida humana, y la racionalidad con arreglo a valores. Para evitar esta conclusión, Weber salta todos los argumentos en los cuales aparecen juicios de racionalidad material en forma de juicios de hecho.

En el análisis de problemas de hecho eso no es siempre posible, si se quiere evitar una ciencia completamente aséptica y tautológica. Por tanto, Weber se contradice en sus análisis de la realidad con su propia metodología. Mostraré esto en relación a algunos análisis del propio Max Weber.

3.1. La ley de la pauperización de Marx y la crítica de Weber

La ley de la pauperización de Marx se basa en juicios de hecho referidos al ámbito de la racionalidad material, como Max Weber la entiende. En consecuencia, Weber se muestra muy perdido en

esta diferencia es metafísica, entonces su negación lo es igualmente. Sin embargo, en realidad se trata de una pregunta empírica, que sólo se puede contestar de manera empírica.

¹⁰ Weber sostiene: "Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer y, en ciertas circunstancias, qué quiere". Weber, Max: *Ensayos...*, op. cit., pág. 44.

su argumentación frente a esa ley de pauperización. Weber lo sintetiza de la siguiente manera: "Una clase social... puede sostener su dominación sólo si le garantiza a la clase sojuzgada... por lo menos la existencia desnuda" ¹¹.

Eso ciertamente no es un juicio de valor, sino un juicio de hecho. Sin embargo, se refiere a la racionalidad material de una sociedad, no a su racionalidad formal. Por tanto no es un juicio medio-fin, si la relación medio-fin se entiende con Weber como una relación instrumental y particular. De acuerdo con Weber, juicios de este tipo no deberían existir. Pero existen. ¿Qué pasa entonces?

Esta ley debería ser una obviedad. Se sigue del hecho de que una sociedad sólo puede existir si sus miembros existen. La condición es que puedan por lo menos asegurar su existencia desnuda. Si se toma esto en cuenta resulta sumamente dudosa la crítica hecha por Weber al derecho natural aristotélico-tomista, al cual reprocha ser nada más que un juicio de valor. Es muy probable que también este derecho natural fuera desarrollado bajo la perspectiva de la "ley de la pauperización". Una sociedad no puede existir si no se comporta de manera correspondiente, lo que debe haber sido consciente tanto en Aristóteles como en Tomás. Por eso ellos expresan en forma normativa un juicio de hecho. Pero Weber no menciona este juicio de hecho subyacente. Podría haber criticado que se haya expresado un juicio de hecho en forma normativa. No obstante, Weber no toma en cuenta el mismo juicio de hecho subyacente. Para él no existe lo que no cabe en su metodología. (*Und so schleßt er messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sein darf*). También el siguiente juicio de valor expresa en forma normativa un juicio de hecho: no se debe matar una gallina que pone huevos de oro. Si se lo hace, no habrá más huevos de oro. El problema que Weber debería haber discutido es hasta qué grado es posible expresar tales juicios de hecho en forma normativa. Sin embargo él reprime los juicios de hecho correspondientes que no son compatibles con su metodología.

Tomemos una ley parecida, pero ahora del ámbito que Weber considera de racionalidad formal. Se podría decir: una empresa solamente puede existir si produce ganancias a largo plazo. Se trata de nuevo de un juicio de hecho, que se puede expresar como juicio de valor de la manera siguiente: una empresa debe producir ganancias. Ahora tiene la forma de un "debe ser". Aunque se refiere a una institución y no, como el derecho natural aristotélico-tomista, a una sociedad de seres humanos concretos, en los dos casos existe una analogía: se pasa de la afirmación de la condición

¹¹ Weber, Max: *Werk und Person* (Obra y persona). Baumgarten, Eduard (Hrsg). Tübingen, 1964, pág. 256.

de posibilidad a la expresión valorativa de esta posibilidad. La afirmación de la condición de posibilidad es en ambos casos un juicio de hecho, no obstante en ningún caso es un juicio de medio-fin. Este paso a la forma del "debe ser" tiene un presupuesto. Se supone que el empresario —o el propietario— quiere sobrevivir en cuanto empresario. Este supuesto no se puede reducir a un simple juicio de hecho, pero tampoco se trata de un juicio de valor puro en el sentido de Weber. Es la expresión en forma normativa de las condiciones de sobrevivencia del empresario como empresario y se sigue del juicio de hecho, si suponemos que el empresario tiene esta voluntad de sobrevivir.

Volvamos a la ley de pauperización, tal como Weber la describe. Ella no dice que los dominadores *deben* asegurar a los dominados su existencia desnuda. Dice que ésta es su condición de sobrevivencia. Si suponemos que en efecto quieren sobrevivir como dominadores, se sigue la expresión del juicio de hecho en forma valorativa de un "debe ser". Lo que se supone, de hecho, es la negativa al suicidio. Si los dominadores no quieren cometer suicidio *qua* dominadores, tienen que asegurar a los dominados, o por lo menos a una parte de ellos, su existencia desnuda. En caso contrario dejan de ser dominadores. Luego, *deben* asegurar la existencia desnuda a los dominados.

Podemos ahora presentar la cita anterior en su forma completa (Lo citado anteriormente está en cursiva):

Una clase social como la burguesía ...puede sostener su dominación sólo si le garantiza a la clase sojuzgada —eso son los obreros asalariados— por lo menos la existencia desnuda. Ese era el caso de la esclavitud, creen los autores [del manifiesto comunista] y lo mismo valía en el tiempo de la servidumbre, etc. La gente tenía asegurada por lo menos la existencia desnuda y por tanto la dominación se podía sostener. Pero eso no lo puede lograr la burguesía...¹².

Weber ni siquiera menciona la ley en su forma general, como la habíamos extraído de su propio texto en la cita anterior. No le da ninguna importancia. (Eso, no obstante, es bien comprensible: contradice a su propia metodología). Pero, según esta cita completa, Marx sostiene que la ley de la pauperización está presente en el propio desarrollo capitalista como un efecto no-intencional del automatismo del mercado capitalista. Es evidente que esto también es un juicio de hecho, y de ningún modo un juicio de valor. Además, se trata a todas luces de un juicio sobre cuya validez la ciencia empírica tiene legitimidad para juzgar. Weber puede

¹² *Idem.*

argumentar que esta tesis de Marx es falsa. Sin embargo, independientemente de si este juicio es correcto o falso, se trata de un juicio de hecho y no de uno de valor.

Pero Weber esquivo la discusión imputándole un “juicio de valor” al argumento de Marx. Weber prefiere esta estrategia de inmunización a una discusión racional, en la cual sólo puede entrar si transforma por completo su metodología y su teoría de la acción racional. Esta, su inseguridad, es muy transparente. Weber añade:

Esta tal llamada teoría de la pauperización ha sido abandonada hoy expresamente y sin excepción por todas las capas de la socialdemocracia por ser falsa¹³.

Weber renuncia de forma visible a la argumentación frente a esta teoría, y tampoco la busca. Si aceptara argumentar, ya por este paso daría la razón a Marx. Del modo que el propio Weber describe esta “ley de la pauperización”, no podría sostener que haya aquí un argumento derivado del derecho natural. De ahí que en su indecisión recurra a una condena puramente dogmática. En consecuencia, su respuesta sostiene que esta teoría “ha sido abandonada hoy expresamente y sin excepción por todas las capas de la socialdemocracia por ser falsa”. ¿Desde cuando una teoría es refutada porque el partido socialdemócrata la considera falsa? ¿Es la opinión del partido socialdemócrata para Weber un criterio de verdad? Esta opinión es por completo irrelevante para el juicio acerca de la validez de una teoría. Parte de esta indecisión de Weber es su referencia a la ley de la pauperización como “tal llamada teoría de la pauperización”. ¿Acaso es una teoría que no hay que tomar en serio? Donde tendría que contestar, responde con una denuncia. Donde hay un juicio de hecho, Weber imputa un juicio de valor y rechaza la discusión en nombre de la imposibilidad de efectuar juicios de valor en nombre de la ciencia¹⁴.

¹³ *Idem*.

¹⁴ En realidad, el mismo Weber no está tan lejos respecto a la validez de la ley de la pauperización para la sociedad burguesa, como él mismo lo hace aparecer. Dice sobre el cálculo en dinero: “La ‘racionalidad’ formal del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:

1. *La lucha* de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de constelación de poder. El ‘dinero’ no es un simple ‘indicador inofensivo de utilidades interterminadas’, que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de intereses.

En otro contexto, Weber incluso usa esta ley de la pauperización en el sentido de Marx, sin hacer por supuesto ninguna referencia. Se trata del análisis que hace de la disolución de la esclavitud en el Imperio Romano y el tránsito a una organización económica basada sobre el trabajo libre. Weber describe esta transición de la manera siguiente:

La paz significaba el gradual agotamiento de la oferta de esclavos: para un desgaste humano, como las plantaciones deberían realizar según el ideal de Varros, y como las minas lo requerían, la cría especulativa y el comercio pacífico de esclavos no eran suficientes. Al comienzo el precio de los esclavos subió rápidamente porque faltaba abastecimiento del mercado —en el tiempo tardío del imperio, por el contrario, este precio era muy bajo, porque para entonces las transformaciones de la organización económica habían reducido grandemente la demanda—¹⁵.

Los dominadores no le podían asegurar más a los esclavos la “existencia desnuda” en el marco de la constitución laboral vigente. Como consecuencia había que transformar por completo el sistema de dominación. Únicamente sosteniendo la validez del análisis de la ley de la pauperización hecho por Marx, puede Weber sostener su tesis sobre el fin necesario de la esclavitud romana. Además, Marx había hecho un análisis muy parecido del fin de la esclavitud

2. El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la *forma* del cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto *material* de la libertad de mercado más amplia posible... El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la ‘disciplina de explotación’ y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una *relación de dominación*.

3. No es el ‘deseo’ en sí, sino el deseo *con mayor poder adquisitivo* de utilidades el que regula *materialmente*, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes... En conexión con la absoluta indiferencia —en caso de libertad completa de mercado— de la racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados *materiales*, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los *límites* teóricos de su racionalidad. Esta es, cabalmente, de carácter puramente *formal*.

La racionalidad formal y la material (cualquiera que sea el valor que la oriente) discrepan *en principio* en toda circunstancia”. *Economía y sociedad, op. cit.*, págs. 82s. El concluye: “En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia: 1. para los que carecen de propiedad: a) el peligro del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas ‘dependientes’ (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí”. *Ibid.*, pág. 84.

Si Weber sostiene esto, tendría muchas razones para tomar en serio la ley de la pauperización, como Marx la aplica a la sociedad burguesa. No obstante, Weber trata a Marx como una “no-persona”.

¹⁵ Weber, Max: “Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit” (Economía y sociedad en la Roma de los emperadores) en Max Weber: *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart, Kröner, 1956, pág. 51.

romana. Este análisis fue uno de los antecedentes importantes para la formulación de su "ley de la pauperización". Marx, sin embargo, estaba convencido de que la sociedad burguesa se encontraba en una situación análoga. Por ello argumentó que necesariamente tenía que ser superada.

Supongamos que este análisis de Weber acerca del fin de la esclavitud es acertado. De todas maneras, este análisis es una refutación de toda su metodología. Lo que Weber hace es analizar el producto como valor de uso, o sea, como condición de posibilidad de la sobrevivencia humana. En este caso, la validez de la ley de la pauperización se sigue por deducción analítica. Pero cuando Weber habla de Marx, esta misma ley de la pauperización no es más que una "tal llamada teoría de la pauperización", el producto de un "debe ser", y por tanto de un juicio de valor que no es objeto de discusiones científicas posibles. Por todos lados se nota la incapacidad de Weber de ubicar científicamente los juicios referidos a la condición de posibilidad. Se trata siempre de juicios que no se refieren a relaciones medio-fin. No obstante son juicios de hecho. Subyacen a las relaciones medio-fin y formulan el marco de su posibilidad, y por ende de su validez. Sin embargo, aunque Weber no sabe ubicarlos y posiblemente ni se da cuenta de su existencia, los pronuncia y no podría no pronunciarlos.

De este modo se muestra la incapacidad de Weber de excluir de sus análisis la referencia al valor de uso. Pero al no enfrentarse a este hecho, el valor de uso aparece en sus análisis como una contradicción en su pensamiento. En efecto, si quiere seguir sosteniendo su metodología tiene que aceptar esta contradicción y esconderla lo más posible.

3.2. La crítica del socialismo de parte de Max Weber

La contradicción indicada pasa por todo el pensamiento de Weber. Lo mostraré todavía en su crítica del socialismo. Comparto en gran parte el resultado de esta crítica. No obstante hay que analizar la parte metodológica del argumento. Es evidente que Weber llega a sus resultados, convincentes en gran medida, mediante una argumentación que no es compatible con su metodología explícita y su análisis de la acción racional.

El parte en su crítica del socialismo del tal llamado "socialismo pleno", es decir, un socialismo que pretende abolir el cálculo en dinero y colocar en su lugar una forma de organización diferente de la economía. Esta es la planificación como planificación total, que sustituye al mercado total.

La argumentación respectiva de Weber data de un período que va desde los últimos años antes de la Primera Guerra Mundial hasta inmediatamente después de la guerra. Se trata de un período en el cual, sobre todo en Alemania, empieza una discusión acalorada acerca de la factibilidad del cálculo económico en el socialismo.

Un libro publicado por Otto Neurath intenta demostrar que una economía socialista puede renunciar sin mayores problemas a un cálculo de dinero y de capital. Esta se transforma en la posición de una parte importante de la social-democracia alemana, pese a que también provoca muchas críticas. La posición de Neurath elabora una imaginación del socialismo que viene sobre todo de Friedrich Engels, y que se fundamenta en general en la idea de Marx de una alternativa al capitalismo. En Neurath esta idea es por completo polarizada y maniquea y presenta el problema de capitalismo o socialismo como el problema de mercado o plan. Al pensar dentro de una idea de sociedad polarizada de esta manera, Neurath afirma la factibilidad de una planificación económica sin mercado.

Weber responde asumiendo esta misma idea maniquea y polarizada de sociedad, como se había impuesto en la social-democracia antes de la Primera Guerra Mundial. Por eso se pregunta por la factibilidad del "socialismo pleno" como lo hace presente Neurath. Weber pregunta si se puede abolir el mercado, esto es el cálculo en dinero y capital para sustituirlo por un cálculo diferente, el plan.

Hoy ya no hay dudas de que es imposible abolir el mercado con su cálculo de dinero y capital. Si, a pesar de eso, seguimos discutiendo el argumento respectivo de Max Weber, la razón está en nuestro propósito de analizar la metodología aplicada por él en su argumentación. La pregunta decisiva es la siguiente:

El problema de si *se debe* crear una "economía planificada" ... no es, naturalmente, un problema científico. Científicamente sólo cabe preguntar: ¿qué consecuencias, dada una forma determinada, tendrá de un modo *previsible?*, o dicho en otra forma: ¿qué es lo que tendrá que aceptarse inevitablemente en caso de tal intento?¹⁶.

Enseguida llama la atención el que Weber argumente en el plano de una racionalidad material, no formal. Sin embargo, no reivindica ningún "debe ser". El imputa a los socialistas que quieran introducir la planificación como un "debe ser". Eso es falso, porque la razón de la reivindicación del socialismo era la ley de la pauperización y la superación de sus consecuencias. Ese es un

¹⁶ Weber, Max: *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 86.

problema que se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana y no un "debe ser". El juicio según el cual se reivindica el socialismo, se podría resumir de la forma siguiente: el capitalismo destruye a los seres humanos y a la naturaleza; si la humanidad no quiere perecer como consecuencia, tiene que superar al capitalismo. El juicio base es un juicio de hecho, no de valor. Es un juicio de factibilidad sobre el capitalismo basado en un juicio sobre la condición de posibilidad de la vida humana. Weber contrapone a la exigencia del socialismo, que él interpreta como consecuencia de un "debe ser", no un "debe ser" contrario, sino el análisis de las consecuencias de un intento de abolición del mercado, o sea, contesta con otro juicio de factibilidad, que igualmente se basa en un juicio sobre la condición de posibilidad de la vida humana.

Weber quiere fundamentar la validez de la racionalidad formal en la forma del cálculo de dinero. Pero él no puede derivar esa validez de la misma racionalidad formal, sino sólo de las consecuencias de un intento de abolición del mercado para la vida de los productores. Sin embargo, estas consecuencias las puede derivar únicamente bajo la perspectiva de una racionalidad material referida a condiciones de posibilidad de la vida humana. Luego, la racionalidad formal se puede fundamentar solamente por un argumento de racionalidad material.

Eso es lo que hace Weber. Duda de la factibilidad de una planificación económica con pretensión de abolir el dinero con las palabras siguientes:

Pero aún entonces quedaría el hecho de que el cálculo natural no podría resolver el problema de la imputación del rendimiento total de una explotación a sus "factores" y disposiciones particulares, en la misma forma que esto lo realiza hoy el cálculo de rentabilidad en dinero; y que por eso cabalmente el *actual abastecimiento de masas por medio de explotaciones produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo* ¹⁷.

En otro lugar repite el mismo tipo de argumento:

La vinculación del *destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalista privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más *utópica* ¹⁸.

Entonces: ¿por qué no se puede abolir el cálculo en dinero? Porque entonces no se puede asegurar el abastecimiento de las

¹⁷ *Ibid.*, 79 (énfasis nuestro).

¹⁸ *Ibid.*, págs. 741s.

masas. El “destino material de la masa” no permite esta abolición; por tanto, su pretensión es “utópica”.

Weber interpreta el producto social como un valor de uso, es decir, como productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Sólo de esta manera puede fundamentar el cálculo en dinero como la esfera de la racionalidad formal. En consecuencia, la fundamenta por un análisis del valor de uso del producto social, que resulta en un análisis de la condición de posibilidad de la vida humana.

¿Se debe mantener el cálculo en dinero? Weber dice que no se trata del problema de un “debe ser”, sino de la factibilidad. Pero no explicita los pasos del argumento. El argumento da un salto no justificado. Por supuesto, se puede abolir el cálculo en dinero. Weber tampoco lo duda. No obstante, en este caso hay que aceptar la consecuencia, que sería el suicidio colectivo de la humanidad. Únicamente si excluimos este suicidio se sigue que no se puede abolir el cálculo en dinero, y que no se lo debe abolir. De la exclusión del suicidio se sigue a la vez una imposibilidad y un “debe ser”. Ambos se siguen a la vez.

En contra de todas sus tesis metodológicas, Weber desemboca en nombre de las ciencias empíricas en la derivación de una ética, esto es, la ética del mercado ¹⁹.

El mismo problema vuelve a aparecer cuando Weber se refiere a la actuación de una mano visible en el mercado. Al igual que la teoría económica neoclásica en general, también Weber asume la tesis de Adam Smith de la actuación de una mano invisible en el mercado. Aunque el mismo Weber quiere completarla por una mano visible complementaria en la línea del capitalismo de reformas que está surgiendo en su tiempo:

Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa*, atrajo mucho la atención, sobre

¹⁹No deriva solamente la ética del mercado, sino al sujeto burgués también: “¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún *resto* de libertad de movimiento ‘individual’ en algún sentido? Porque a fin de cuentas *constituye un burdo autoengaño creer que sin dichas conquistas de la época de los ‘derechos del hombre’ podríamos —aun el más conseroador entre nosotros— ni siquiera vivir*”. *Ibid.*, pág. 1075 (énfasis nuestro).

De nuevo, Weber argumenta la validez de un valor ético mediante un juicio de hecho. Weber no dice que se *debe* salvar la “libertad de movimiento ‘individual’”. Dice que es inevitable hacerlo. Otra vez el argumento es: sin esta conquista no podríamos siquiera vivir. De esto se sigue: si queremos vivir, tenemos que conservar esta conquista. Nuevamente se llega a un “debe ser” en nombre de un juicio de hecho.

todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica ²⁰.

Pero tampoco en este caso toma conciencia de las consecuencias para su propia metodología:

1) La citada argumentación de Weber presupone que existe un puente entre los juicios de hecho y los juicios que fundamentan la ética. Si el descubrimiento de la mano invisible del mercado puede fundamentar toda una ciencia, entonces tiene que referirse a un juicio de hecho. Si ahora el efecto científicamente analizado del mecanismo del mercado lleva a consecuencias que los hacen "análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa", entonces Weber se refiere a la ética tradicional (de hermandad) y sus normas. Se sigue pues, que una ciencia puede derivar el contenido de esta ética. Este contenido sería dado por el resultado de la acción formal-racional en el mercado. Por consiguiente, se puede describir el contenido de la ética tradicional describiendo los efectos no-intencionales del mercado. Por ende, se puede derivar el contenido de la ética tradicional de un juicio de hecho. Eso implica la existencia de un puente de los juicios de hecho a los juicios éticos, que en la metodología de Weber no tiene ningún lugar.

2) La mano invisible produce este resultado mediante efectos no-intencionales de la acción intencional. Si este análisis de efectos no-intencionales de la acción produce la teoría económica como ciencia, entonces la definición que da Weber de la acción social resulta inadecuada, porque parte de los efectos intencionales de la acción y se restringe a ellos:

La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo ²¹.

La teoría de la mano invisible, en cambio, analiza no el "sentido mentado" sino el sentido que resulta de una manera no-intencional de una acción intencionalmente orientada. En este caso, la acción social es una acción que con independencia de su "sentido mentado", se encuentra en una interrelación de efectos. Ese es el concepto de la acción social en Adam Smith, pero también en Marx. Lo que los distingue, es la interpretación de esa interrelación no-intencional. Weber, en cambio, no integra este análisis en su

²⁰ Weber, Max: "Conceptos sociológicos fundamentales" §4, en *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 24.

²¹ *Ibid.*, pág. 5.

metodología, lo que lleva otra vez a contradicciones en su pensamiento.

¿Cómo se relaciona entonces la crítica del socialismo de Max Weber con la ley de la pauperización de Marx? Recordemos la formulación de esta ley dada por Weber: "Una clase social... puede sostener su dominación sólo si le garantiza a la clase sojuzgada... por lo menos la existencia desnuda"²².

Sencillamente, Weber la ha aplicado al socialismo. Dado que un socialismo que elimine el cálculo en dinero no puede asegurar la "existencia desnuda" de sus dominados, no puede sostener su dominación. ¿Es eso ahora una confirmación o una refutación de la ley de la pauperización de Marx?²³

Sin embargo, el hecho de que la crítica del socialismo de parte de Weber sea acertada, no implica de ninguna manera la falsedad de la crítica del capitalismo hecha por Marx. Ambas críticas pueden ser acertadas. En este caso se seguiría que las metas del socialismo —la superación de las consecuencias destructoras de un mercado entregado a sus fuerzas automáticas— deben ser perseguidas en el marco de la validez del mercado y del cálculo del dinero y el capital vinculados con él. Se trataría entonces de una sociedad de mercado, que no sea capitalista²⁴.

4. La metodología de las ciencias en la condición postmoderna según Lyotard

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es

²² Weber, Max: *Werk und Person*, op. cit., pág. 256.

²³ Eso puede llevar a derivaciones grotescas. En las críticas a la teoría del valor de Marx se encuentran muchas veces dos críticas a la vez: 1. La tesis de que ella es un juicio de valor, y por tanto no es ciencia empírica. 2. La tesis de que ella fue refutada por la realidad. Se piensa que con dos golpes el clavo entra más profundo. Pero en realidad, un argumento destruye al otro. Si la teoría del valor es refutada por la realidad, debe ser ciencia. Sin embargo, si es un juicio de valor, según esta metodología debe ser tautológica y no puede ser refutada por la empiria.

²⁴ Ver Hinkelammert, Franz: "La metodología de Max Weber y la derivación de valores en nombre de la ciencia", en *Epistemología y política*. Bogotá, CINEP, 1980, págs. 125-158 (Actas del II Seminario del Grupo de Estudios de la CLACSO: "Epistemología y Política", Bogotá, mayo de 1979).

que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad (Lyotard)²⁵.

La generalización de la crítica anti-utópica a la utopía ocurre en las últimas dos décadas. Ella fundamenta la negación de toda utopía, que es a la vez la negación de todo universalismo ético, a partir de la metodología de las ciencias que Max Weber había empezado y del análisis del lenguaje desde Wittgenstein.

Un documento central para esta forma de pensar es el libro de Lyotard. En la base de su teorización se encuentra la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Lyotard habla de juicios denotativos o descriptivos, y juicios prescriptivos. Considera a ambos tipos de juicios independientes por completo uno del otro. Lo hace en la tradición de Weber, y sobre todo de Wittgenstein. Los enunciados correspondientes se siguen de "juegos de lenguaje" que no tienen ninguna conexión entre sí, con el resultado de que un juego de lenguaje no puede interferir en el otro. No hay un meta-lenguaje que podría unir estos juegos de lenguaje. Sobre los juicios prescriptivos (de valor) no se pueden pronunciar juicios de hecho, y los juicios prescriptivos no hablan de hechos. Esto deslegitima a la utopía como una idea universalista, porque ésta supone poder integrar los diferentes juegos de lenguaje en una totalidad del lenguaje, y por tanto un meta-lenguaje que da las reglas para todos los lenguajes.

Vamos a comentar primero esta tesis presuponiendo algunos resultados del análisis anterior de la metodología de Max Weber. Lyotard describe su posición de la siguiente manera:

Sea una puerta cerrada. *De La puerta está cerrada a Abrid la puerta*, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes. Aquí, el resultado de esta división de la razón en cognitiva o teórica por una parte, y práctica por otra, tiene por efecto atacar la legitimidad del discurso de ciencia, no directamente, sino indirectamente revelando que es un juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (cuyas condiciones a priori de conocimiento son en Kant un primer planteamiento), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico (ni estético, por lo demás). Se pone así en paridad con otros²⁶.

Y concluye:

²⁵ Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112s.

²⁶ *Ibid.*, pág. 76.

Esta "deslegitimación", si se la persigue aunque sólo sea un poco, si se amplía su alcance, lo que hace Wittgenstein a su manera, y lo que hacen a la suya pensadores como Martin Buber y Emmanuel Lévinas, abre el camino a una importante corriente de la postmodernidad: la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse a sí misma como suponía la especulación ²⁷.

De hecho, este ejemplo de Lyotard oscurece el problema más que esclarecerlo. Eso se puede mostrar cambiándolo un poco. Entonces se preguntaría: ¿hay un paso desde el enunciado de hecho: *Esta pared no tiene ninguna puerta* al enunciado prescriptivo: *¡Atraviesa la pared!*? Ambos están conectados. El enunciado de hecho se refiere al mismo objeto que el enunciado prescriptivo. Del enunciado de hecho *Esta pared no tiene ninguna puerta*, se sigue que el enunciado prescriptivo: *¡Atraviesa la pared!*, exige algo imposible. Se sigue también que alguien que trate de obedecer la prescripción, se va a romper la cabeza sin conseguir atravesar la pared. De esto se concluye que el enunciado prescriptivo es ilegítimo y que el enunciado de hecho lo ilegítima. Lo que no se puede, tampoco se debe. Ese es un viejo principio escolástico: *Ad impossibilia nemo tenetur*.

Resulta así que todos los enunciados formalmente prescriptivos necesitan, para poder tener validez, de un criterio de verdad que indica si la acción prescrita es posible o no. Todos los enunciados de este tipo, es decir enunciados que son prescriptivos por su forma gramatical, se dividen en dos subconjuntos. Por un lado, los enunciados prescriptivos que exigen algo imposible, y por el otro, aquéllos que exigen algo posible. Los primeros son prescriptivos apenas desde un punto de vista formal. Como no es posible su cumplimiento, no tienen validez normativa por el hecho de que no pueden tenerla. Todos los otros enunciados prescriptivos conforman el subconjunto de los que potencialmente tienen validez. Pero la distinción entre estos subconjuntos no se puede derivar de los enunciados prescriptivos mismos. Ambos tienen la misma forma como enunciados. Sólo los enunciados de hechos (descriptivos) permiten hacerla.

El enunciado de hecho puede determinar si el enunciado prescriptivo tiene validez normativa potencial, no su validez tal cual. No obstante, en el caso de que el enunciado prescriptivo prescriba una meta imposible, el enunciado de hecho puede decidir sobre la invalidez normativa del enunciado prescriptivo. En este sentido, un enunciado de hecho lleva a un juicio de validez en

²⁷ *Ibid.*, págs. 76s.

referencia a un enunciado prescriptivo. Este juicio de validez es necesariamente negativo. En cambio, un enunciado de hecho no puede decidir la validez de diferentes enunciados prescriptivos en cuanto se refieran a metas posibles.

Por ende, el ejemplo de Lyotard no es completo. Ciertamente, "De *La puerta está cerrada* a *¡Abrid la puerta!*, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados". Pero eso sólo porque sea posible abrir la puerta o no. Si es posible abrirla, no hay una derivación válida de "*La puerta está cerrada* a *¡Abrid la puerta!*". En cambio, si fuera imposible abrirla —por ejemplo, porque está cerrada con llave— de nuevo se podría ilegitimar el enunciado prescriptivo por medio de un enunciado de hecho.

Por eso, si enunciados prescriptivos se refieren a una meta imposible, esos enunciados tienen una función normativa. Revelan que el enunciado prescriptivo es una prescripción ficticia o una norma ficticia. Sin duda se trata de una función negativa en el sentido que puede declarar la invalidez de un enunciado prescriptivo, y por tanto declararlo una norma ficticia. Este es el puente entre los enunciados de hecho y los prescriptivos. Por consiguiente, es falso decir que ambos tipos de enunciados sean independientes cada uno del otro o que no tengan una relación de validez. Se trata de una fuerza normativa de enunciados de hecho, lo que es muy diferente de lo que Carl Schmitt llama la fuerza normativa de lo fáctico. Schmitt se refiere a fuerzas compulsivas de los hechos (*Sachzwang*), mientras que nuestra tesis se refiere a una relación entre enunciados. Si nuestra tesis es cierta, la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein es insostenible porque niega la existencia de un puente entre los enunciados de hecho y los enunciados prescriptivos.

El enunciado de hecho determina si hay una elección o no. Se trata de algo que el enunciado prescriptivo no revela. Si decimos con Lyotard: *La puerta está cerrada; ¡Abrid la puerta!*, entonces suponemos que hay dos alternativas efectivas, esto es, de abrir la puerta o no. Pero este enunciado de hecho, según el cual se puede abrir la puerta, tiene que ser presupuesto para mostrar que existen por lo menos dos alternativas no ficticias que son prescripciones potenciales. El juicio prescriptivo determina en este caso que una de las dos prescripciones potenciales sea la efectivamente afirmada. En este caso, otros enunciados de hecho no pueden aportar nada para llegar a la decisión prescrita. Sin embargo, si no hay puerta, el enunciado prescriptivo *¡Abrid la puerta!* resulta ser una prescripción que no se puede cumplir. Ella exige algo imposible, y en consecuencia no es una prescripción potencial sino ilusoria. Como prescripción es ficticia. Esto demuestra la vaciedad de los enunciados prescriptivos. Pueden ser concretados sólo con base en enunciados de hecho. La lógica o la consistencia no aportan para eso. Atravesar

una pared que no tiene una puerta, no contiene ninguna contradicción lógica. No obstante es imposible. Por ello la respuesta a la pregunta de si la pared tiene una puerta o no, decide sobre si la prescripción de atravesarla es potencial o ilegítima: una simple ficción que no puede tener fuerza normativa.

Resulta pues que enunciados de hecho pueden decidir la elección entre dos alternativas, siempre y cuando demuestren que una de las alternativas presentadas es imposible. Si el enunciado prescriptivo es "¡Atraviesa la pared!", entonces hay dos alternativas. Se puede cumplir con la prescripción atravesando la pared por la vía de una puerta, o no hacerlo. Un enunciado de hecho puede decidir si demuestra la imposibilidad de una de las alternativas. Si el enunciado de hecho es "La pared no tiene puerta", ese enunciado decide la elección. La prescripción "Atraviesa la pared" no tiene validez y es ilegítimada y eliminada por el enunciado de hecho. De esta forma, el enunciado de hecho referente a la posibilidad de realización de alternativas se transforma en camino para juzgar los enunciados prescriptivos mediante enunciados de hecho.

Esto vale inclusive para juicios de gusto. Que el sabor del pescado es mejor que el de la carne, es un juicio de gusto sobre el cual enunciados de hecho no pueden aportar elementos de juicio. No se puede disputar acerca de gustos. Si se ha servido pescado y carne, la cuestión no puede ser resuelta por ningún enunciado de hecho. Pero si únicamente se ha servido carne, el juicio de gusto pierde su relevancia. Es ahora sustituido por un enunciado de hecho: o comes carne o no comes nada. Queda apenas la libertad de no comer nada. El no comer nada es una alternativa sólo si se trata de una situación a corto plazo. Si la situación es de largo plazo sería suicida no comer carne, aunque uno prefiera el pescado. Es cierto que el enunciado de hecho no obliga a comer carne. El enunciado de hecho sería: como no hay pescado, solamente puedes comer si comes carne. No obliga a comer carne. Tampoco obliga el otro enunciado de hecho: si no comes carne y no hay otro alimento disponible morirás, porque un ser humano es un ser natural que muere si no come nada. No obliga a comer, sino que se limita a mostrar la consecuencia en el caso de no comer. Una obligación a comer carne aunque uno prefiera pescado aparece si se excluye el suicidio. Sin embargo, si uno hace eso a largo plazo cambiará el juicio de gusto. Ahora se prefiere carne al pescado. Una situación de hecho, pronunciada por un enunciado de hecho, ha cambiado un juicio de gusto.

Aparece así un puente del enunciado de hecho al prescriptivo, mucho más concreto que en el caso de la pared que hay que atravesar. Opera por medio de las necesidades y presupone un juicio: el juicio que excluye el suicidio. Enunciados de hecho deciden pues sobre enunciados prescriptivos, en cuanto excluimos el

suicidio. En el caso de la pared que había que atravesar, no ocurre de modo directo. Se verifica de manera análoga si suponemos que la prescripción es dada por una autoridad que puede recurrir a la fuerza. El resultado es entonces: si se excluye la disposición de ser castigado, y si la elección enfrenta dos alternativas potenciales, se elegirá la prescrita por la prescripción.

Pero en el caso en el que hay apenas una alternativa, el enunciado de hecho prescribe directamente lo que hay que hacer. No hay elección posible. Sin embargo esta única alternativa presupone siempre la exclusión del suicidio: o tú haces eso... o te mueres. Por ello, en todos los casos en los cuales se quiere determinar de forma directa un enunciado prescriptivo por un enunciado de hecho, se sostiene que sólo hay una sola alternativa. La apariencia de una selección se mantiene por él: o esta única alternativa o la muerte. La bolsa o la vida.

¿Se puede excluir el suicidio en nombre de la razón? Como es posible, la razón no puede eliminar su posibilidad. Pero tampoco es una opción en el sentido de una elección entre alternativas. El suicidio es la realización de la posibilidad de la imposibilidad de todas las alternativas. No es una elección, sino la decisión de no poder elegir más. Si se lo considera una elección, se trata de una elección contradictoria, de una contradicción performativa. Se puede derivar, por tanto, que es racional no cometer suicidio. No obstante eso no permite pronunciar un deber en el sentido: no se debe cometer un suicidio. Lo que se sigue es solamente eso: dentro de la racionalidad de la elección, el suicidio es una contradicción performativa ²⁸.

Si se hace abstracción de esta conexión entre enunciados de hecho y prescriptivos, ambos tipos de enunciados parecen por

²⁸ En su diario, Wittgenstein percibe la dimensión ética de la negación del suicidio. No obstante, posteriormente no persigue esta huella. Le habría hecho imposible su teoría de los juegos de lenguaje: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". Wittgenstein, Ludwig: *Diario*, 10. I. 1917.

Nuestros grandes pensadores saben muy bien en qué momento tienen que abandonar la búsqueda de la verdad en función de la performabilidad del sistema: "No se compran *savants*, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder". Lyotard, *op. cit.*, pág. 86.

En la línea de la reflexión de Wittgenstein sobre el suicidio, éste habría desembocado "en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México D. F., FCE, 1964, pág. 230.

Pero, no se compran *savants* para saber la verdad.

completo independientes uno del otro. Los enunciados de hecho son considerados los únicos de validez científica, y sobre los enunciados prescriptivos ya no existe ningún criterio racional. Son considerados enunciados arbitrarios completamente vacíos. Sin embargo, si se hace abstracción de su conexión con los enunciados de hecho, no se puede distinguir entre enunciados prescriptivos con validez normativa potencial y enunciados ficticios. Para escapar a este problema, esta metodología presupone que cuando es dado un enunciado prescriptivo hay varias alternativas efectivas y factibles. Como un enunciado de hecho no puede aportar para la decisión en el caso de que estén dadas varias alternativas, en apariencia y como consecuencia de esta abstracción los enunciados de hecho son irrelevantes para los enunciados prescriptivos. Así se explica también el ejemplo que brinda Lyotard y que hemos comentado. El enunciado prescriptivo "Abrid la puerta" está descrito de tal manera, que se presupone que existe una puerta y que ésta no se halla cerrada con llave. Luego, es obvio que hay dos alternativas entre las cuales ningún enunciado de hecho puede decidir. Pero ocurre lo que en cualquier proceso de abstracción. Si se abstrae la existencia de un problema, éste deja de existir. Si abstraigo la diferencia entre un elefante y un ratón, ya no hay diferencia entre ellos.

Algo parecido ocurre cuando se comenta el mercado como esfera de decisiones. En el mercado aparecen solamente alternativas factibles como objeto de decisión. Sobre esta elección entre alternativas, los juicios de hecho no pueden aportar. Luego, la separación absoluta entre enunciados de hecho y enunciados prescriptivos corresponde a la situación del mercado. En éste no hay ofertas que no sean factibles. El que algo sea ofrecido es la prueba de que se trata de una alternativa posible. Los enunciados prescriptivos que se refieren a algo imposible, no llevan a ninguna oferta. Por eso el mercado es al parecer aquel poder que efectúa la distinción de los enunciados prescriptivos en sus dos subconjuntos: los ficticios y los potencialmente factibles. Como el mercado es real y todo pasa por él, en la sociedad de mercado parece ser inexistente el problema de los enunciados prescriptivos ficticios. El enunciado prescriptivo "Toma Coca Cola" presupone que haya una oferta de esta bebida, pero que haya ofertas de otras bebidas también. Por tanto, se trata de un enunciado prescriptivo factible.

El enunciado prescriptivo "No seas racista", presupone que haya en el mercado ofertas tanto de racismo como de no-racismo. Uno escoge entre las dos, y en apariencia ningún enunciado de hecho puede decidir qué posición preferir. Los valores se han transformado en algo individual, por lo cual cada uno se hace responsable por sí mismo y donde la razón no puede aportar. En Alemania, todavía en 1930 se realizaron encuentros pluralistas

entre judíos y antisemitas en los cuales se confrontaban las dos posiciones para que cada uno pudiera escoger. En el mercado se podían comprar libros en las dos líneas, porque ambas posiciones fueron consideradas como posibles y por consiguiente factibles. Ningún criterio de la razón podía brindar la salida, y cada uno decidía según sus valores individuales. Aparentemente, si toda elección es elección del mercado, desaparece entonces la problemática de los enunciados prescriptivos ficticios que se dirigen hacia una meta imposible, y que por ende tienen que ser eliminados por medio de enunciados de hecho. El mercado los ha eliminado ya. La referencia al puente entre enunciados de hecho y enunciados prescriptivos parece estar de más. El mercado efectúa el discernimiento.

Si se parte de la situación de elección en el mercado, no aparece siquiera la pregunta de si un enunciado prescriptivo se refiere a metas posibles o imposibles. Por lo menos en apariencia, todos los enunciados prescriptivos pronunciados en la situación del mercado se refieren a metas posibles. En consecuencia, los enunciados de hecho no tienen relevancia. En el mercado, y por medio de él, todos los valores están devaluados. Luego, la discusión sobre los valores pasa a ser una discusión sobre el mercado.

A partir de los ejemplos anteriores es posible entender la crítica del capitalismo hecha por Marx, porque ella parte de enunciados de hecho. Parte precisamente de esta situación según la cual se pretende que el mercado excluye de manera automática todos los enunciados prescriptivos ficticios, con el resultado de que apenas quedan por elegir alternativas factibles en referencia a las cuales los enunciados de hecho no pueden incidir.

Si describimos la posición de Marx como una situación de elección, se podría hablar de la elección entre el capitalismo y el socialismo. En esta elección Marx sostiene la posición del socialismo en contra del capitalismo. No obstante, tal situación de elección estaría dada sólo en el caso en que ambas alternativas fueran igualmente factibles. En este caso los enunciados de hecho no podrían decidir la elección, y ella sería el resultado de evaluaciones personales que no se pueden derivar de forma racional. En este caso habría dos enunciados prescriptivos: ¡Realiza en la sociedad la ética capitalista del mercado!, o: ¡Realiza la ética socialista de la justicia! La decisión dependería de los valores de cada uno. Podría llevarse a cabo mediante el principio de mayoría o por un choque de fuerzas. La situación de elección implica entonces el siguiente enunciado de hecho: tanto el capitalismo como el socialismo son alternativas factibles y por tanto efectivamente posibles. Sólo en este caso hay dos alternativas efectivas y ninguna de las dos se basa en un enunciado prescriptivo ficticio.

Marx justamente niega que se trate de una situación de elección de este tipo, y llama a la idea del socialismo correspondiente socialismo utópico. Declara que el enunciado prescriptivo ¡Realiza en la sociedad la ética capitalista del mercado! es un enunciado ficticio, y por ende considera al capitalismo como tendencialmente imposible. Ese es el sentido de la ley de pauperización. Declara imposible al capitalismo en el sentido de que desata un proceso destructivo que abarca tanto al ser humano como a la naturaleza. Para Marx, la exigencia del socialismo se sigue de este análisis: si se quiere impedir este proceso destructor tendencial del ser humano y de la naturaleza, se requiere superar el capitalismo como sistema. Se trata de un enunciado de hecho que excluye al capitalismo como alternativa. Por eso, para Marx, el socialismo es la única alternativa factible. Esta única alternativa hace presente la otra, que es de vida o muerte. Un enunciado de hecho decide la elección, y no una referencia argumentativa a la justicia. Esto no niega a la justicia como valor ético, sino que niega que la referencia a este valor decida en la confrontación de estas alternativas. En la imaginación de Marx se trata de una concreción de la justicia: la justicia es el socialismo como única alternativa al capitalismo actual.

Como se trata de un enunciado de hecho, también puede resultar falso. Un enunciado de hecho lo es como resultado de su forma, no de su contenido. Si la ley de la pauperización argumentada por Marx fuera falsa, seguiría siendo un enunciado de hecho. Cuando Copérnico sostiene que los planetas dan vuelta al sol en círculo, ese es un enunciado de hecho aunque sea falso.

La forma metodológica usada por Marx para afirmar la necesidad del socialismo, Max Weber la usa para afirmar la necesidad del capitalismo. Tampoco Weber ve la relación entre el capitalismo y el socialismo como una elección entre dos alternativas. El declara imposible al socialismo. En consecuencia, niega que el socialismo sea una alternativa factible. Excluido el socialismo como alternativa factible, sólo queda una alternativa factible: el capitalismo. El capitalismo aparece ahora como necesidad histórica, que deriva de la otra alternativa de vida o muerte. De ahí que Weber considere la existencia del capitalismo una fatalidad. Lo que a primera vista parecía una elección, por los dos lados es decidido en nombre de un enunciado de hecho. También en el caso de Weber sigue habiendo un enunciado de hecho, sea éste falso o acertado.

Todas estas argumentaciones presuponen que haya una conexión entre enunciados de hecho y enunciados prescriptivos. Por tanto, no constituyen "juegos de lenguaje" independientes uno del otro. El significado de los enunciados prescriptivos sólo puede ser derivado de enunciados de hecho. Si en todas las

elecciones hubiera una única alternativa, entonces todas las prescripciones resultarían directamente de enunciados de hecho. Sin embargo, de hecho hay espacios de diversas alternativas efectivas que constituyen marcos de variabilidad, en los cuales aparecen enunciados prescriptivos que no pueden ser decididos por enunciados de hecho. Pero con independencia de qué prescripciones se trate, siempre se puede saber, sobre la base de enunciados de hecho, si las prescripciones se refieren a algo posible y si las alternativas aparentes presentan en realidad diferentes alternativas efectivas²⁹.

En cambio, sobre prescripciones que se refieren a algo imposible o sobre una elección que enfrente una sola alternativa, se decide mediante enunciados de hecho. Esto explica el gran interés de los científicos y políticos en denunciar las posiciones contrarias (prescripciones contrarias) como imposibles (o utópicas), para poder afirmar la posición propia (las propias prescripciones) como "única alternativa" y por ende como "realista" y científicamente sostenida. En estos casos la elección se decide por medio de enunciados de hecho. La prescripción tiene la realidad de su lado. Es la realidad la que ilegítima una prescripción y la que legitima la otra. El resultado de la elección deriva ahora de una fuerza compulsiva de los hechos (*Sachzwang*). Ello no excluye el que dentro de la "única alternativa" aparezcan de nuevo variantes sobre las cuales se decida sin que enunciados de hecho tengan participación. Pero cuanto más se polarizan las decisiones, más obedecen al esquema de la única alternativa en contra de la utopía.

Por eso aparece tantas veces la necesidad de defender la existencia de alternativas efectivas frente a este imperialismo de los enunciados de hecho, en nombre de los cuales se elimina la libertad de elección. Normalmente en las discusiones políticas no se admite la existencia de varias alternativas para elegir, sino que se discute hasta qué grado las alternativas son admitidas o son eliminadas de la elección en nombre de enunciados de hecho, sean éstos falsos o acertados. Esta forma de discutir sobre enunciados prescriptivos demuestra precisamente que existe una conexión estrecha entre enunciados de hecho y enunciados prescriptivos.

²⁹ Por eso, prescripciones pueden cambiar su carácter. La prescripción: *Vuela a París*, es una prescripción que se refiere a algo posible. Ningún juicio de hecho puede decidir si debemos hacerlo o no. Sin embargo, hace doscientos años era una prescripción ficticia que era ilegítimada por un juicio de hecho. El sastre de Ulmo pagó su ilusión con la muerte.

5. Las condiciones de posibilidad de la acción económica

El problema del valor de uso, cuyo análisis la teoría económica neoclásica había excluido de la ciencia, no dejó por eso de existir en la realidad. Hoy, la crítica del capitalismo hecha por Marx suena sorprendentemente actual. Inquieta en particular por el hecho de que tememos que sea cierta. No convence porque es de Marx. Más bien al contrario. Encontramos expresado allí de manera teórica un problema que nos preocupa.

Lo que expresa la crítica del capitalismo hecha por Marx, domina desde el siglo XIX la percepción fundamental de la modernidad. Esta percepción se ha vuelto tanto más pesimista cuanto más claro resultó que la alternativa propuesta por Marx no era capaz de solucionar esos problemas, y que el socialismo histórico los reproducía pese a su constante referencia a Marx. En el mismo momento en el que colapsó el socialismo histórico, colapsó también en grandes partes del Occidente burgués el capitalismo de reformas que había sostenido ser la verdadera alternativa al capitalismo salvaje anterior y al socialismo soviético. Este capitalismo de reformas había puesto junto a la mano invisible de Adam Smith la mano visible de Lord Keynes. Ahora el capitalismo retiró la mano de Keynes y se volvió a presentar como el capitalismo salvaje que había sido.

Al luchar contra el socialismo, el capitalismo había presentado un "rostro humano". Lo mostró porque al socialismo no se le podía combatir sin presentar un "rostro humano". Este rostro humano no era otra cosa que la imitación del socialismo por negación. No era sino el rostro humano del socialismo, en un tiempo en el que éste imitó por negación al capitalismo y su salvajismo. Pero una vez llegado el colapso del socialismo, el capitalismo no tuvo más capacidad ni disposición de mostrar rostro humano alguno.

En este mismo momento la teoría económica neoliberal radicalizó la teoría económica neoclásica; se puso más aséptica y mucho más agresiva³⁰. Adam Smith, que hasta entonces había sido encubierto por pensadores económicos más bien reformistas,

³⁰ Los premios Nobel de los últimos quince años cayeron casi sin excepción en manos de teóricos neoliberales, en gran parte de la Escuela de Chicago. Los laureados no tienen casi nada que decir acerca de nuestros problemas económicos concretos: subdesarrollo, deuda externa del Tercer Mundo, desempleo, pauperización y destrucción del ambiente. Relegan estos problemas a la mano invisible del mercado. El premio, que es dado por el Banco de Suecia, se ha transformado en un premio para ideólogos de las altas finanzas. Presentan lo que ellos piensan como la teoría económica *moderna*.

desde Marshal a Keynes, volvió a aparecer como el gran clásico del pensamiento económico cuya mano invisible conduciría el destino del mundo hacia el mejor de los mundos posibles. No obstante los gritos de triunfo son más bien artificiales. Uno de los que gritó con más ruido, Francis Fukuyama, era un funcionario del Departamento de Estado encargado de producir optimismo.

La crítica marxiana del capitalismo expresó en forma teórica un sentimiento básico que apareció desde mediados del siglo XIX en la sociedad burguesa, y que no se limitaba apenas a la clase obrera. Se trataba de la sensación de un peligro para la propia existencia de la humanidad y del mundo. El análisis de Marx, sin embargo, desarrolló como polo contrario a su crítica del capitalismo un horizonte de esperanza que podía oponerse a la posible desesperación. Se veía una alternativa y por eso la amenaza no parecía total. El capitalismo estaba amenazado, pero no la existencia de la humanidad. El mismo capitalismo de reformas vivía de este horizonte de esperanza. Pretendía mostrar que la alternativa necesaria había que buscarla dentro del mismo capitalismo, no fuera de él. No obstante descansaba también sobre la convicción de que se necesitaba una alternativa, y que ésta era posible. Eso puede explicar por qué el colapso del socialismo ha coincidido con el colapso del capitalismo de reformas.

Pero no todos imaginaban una alternativa al proceso destructivo que se observaba. De forma paralela a la teoría económica clásica que sencillamente renunciaba a cualquier análisis del problema de la reproducción del ser humano y de la naturaleza, aparecía una mística del ocaso que desde Nietzsche acompaña a la sociedad burguesa. A ella subyace ese fenómeno que Marx analiza en su crítica del capitalismo, esto es, la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza canalizada por los criterios de la acción del automatismo del mercado. La mística del ocaso no busca alternativas; como mística del suicidio colectivo de la humanidad se pone al servicio de este proceso y se somete a sus consecuencias.

Esta mística del ocaso es desarrollada no sólo por Nietzsche, sino también por Spengler, Felix Dahn, Ernst Jünger, Heidegger, hasta muchas corrientes actuales de la postmodernidad. Temporalmente domina, como en la Alemania de los años treinta y cuarenta, y temporalmente forma corrientes subterráneas, como en las décadas de los cincuenta y los sesenta. En los años ochenta vuelve a ser conciencia dominante; en nombre de la llamada postmodernidad llega a ser el pensamiento que domina en el mundo occidental. Esta mística del ocaso constituye el polo opuesto al colapso del socialismo y del capitalismo de reformas.

Marx jamás imaginó una reacción al proceso destructivo vinculado con el progreso capitalista mediante esta mística del

ocaso. Como hombre de la tradición iluminista estaba convencido de que el análisis del proceso acumulativo de destrucción y la toma de conciencia de éste, tendrían un resultado unívoco. Por eso hablaría de la alternativa como una ley. Según su convicción ese análisis muestra la necesidad de una alternativa, y en la línea del optimismo de la Iluminación no veía ninguna razón para que la humanidad no se decidiera a asumirla. Como Marx suponía además que la alternativa era muy sencilla y obvia, no podía tener dudas acerca del resultado.

Pero el hecho del surgimiento de esta mística del ocaso demuestra que la humanidad se puede decidir por su propio hundimiento en el ocaso de los dioses, si no ve una alternativa o no quiere verla. Eso explica de una manera dramática el efecto que tuvo el informe del año 1972 del Club de Roma: *Los límites del crecimiento*. Este informe señaló un proceso destructivo y provocó una toma de conciencia correspondiente en la población mundial. Sin embargo el resultado fue contrario a la intención de los autores. Llevó a las décadas de los ochenta y noventa, que ha sido la época más destructora de la naturaleza en toda la historia humana. Estoy convencido de que eso no ocurrió a pesar de la toma de conciencia provocada por el informe, sino que fue su consecuencia. El simple anuncio de la catástrofe puede muy bien llevar a una actitud que afirma esa catástrofe por un heroísmo del suicidio colectivo. Probablemente nada ha fomentado tanto la mística postmoderna del ocaso como la toma de conciencia de la destrucción de la naturaleza desde el decenio de los setenta. En la proclama del heroísmo del suicidio colectivo se afirma el avance hacia la muerte colectiva, que se ve está ocurriendo en la realidad por la destrucción acumulativa de la naturaleza. Es como la fiesta que se celebraba en la Edad Media después del estallido de una peste. Una vez empezada una peste, la gente se juntaba para la fiesta y bailaba hasta que el último caía muerto.

Así pues, la mística del ocaso es una respuesta posible a una situación como la que presenta la crítica del capitalismo de Marx. Es posible como respuesta, cuando se experimenta lo acertado que es esa crítica sin que se visualice una alternativa.

Sin duda, la mística del ocaso es la forma más extrema de la negación del valor de uso, aunque esta negación no necesariamente es expresa. Esto precisamente vale para la posición de Nietzsche.

Como la disponibilidad de los valores de uso decide sobre la vida y la muerte, la esfera de esos valores parece ser un espacio en el cual ocurren conflictos por la vida o la muerte. El mercado institucionaliza esos conflictos al canalizar la producción y la distribución de los valores de uso sobre la base del cálculo del interés propio. Pero este cálculo hace abstracción del valor de uso de los bienes producidos y los trata según las preferencias de

utilidades subjetivas. Surge una lucha de mercados por los valores de uso, que distribuye las posiciones de poder que resultan de estas luchas. Este es un conflicto que no tiene solución por medio de las luchas del mercado, y por la lógica de éste y su totalización. El mercado crea sobrantes, es decir, condena a la muerte a la parte de la humanidad que pierde el acceso a él, sale del sistema de la división del trabajo y se pauperiza. En sus consecuencias concretas, el universalismo abstracto del mercado lleva a la polarización conflictiva y de ningún modo a la armonía. Hemos visto cómo Adam Smith trata de solucionar este problema al declarar la eliminación de los sobrantes por su pauperización, como una ley de la naturaleza. Como una consecuencia, esta posición de Smith lleva a la teoría de la población de Malthus.

Una solución de este conflicto no es posible si no se pasa al reconocimiento mutuo y recíproco de todos los seres humanos como seres naturales, esto es, en el plano de su participación en los valores de uso. Hay un dicho en América Latina que puede expresar, aunque de forma negativa, esta reciprocidad: "Nadie puede dormir. Unos no pueden dormir porque tienen hambre. Los otros no pueden dormir porque tienen miedo de quienes tienen hambre". No se trata solamente de un conflicto de clases, sino de un conflicto que penetra todas las dimensiones de la existencia humana. Es cierto que la exclusión socava la posibilidad de vivir de los excluidos. No obstante socava asimismo la posibilidad de vivir de aquellos que logran pertenecer al polo integrado. Este hecho lo vivimos hoy en el plano planetario.

En una tal situación es útil para todos adaptar la distribución de los valores de uso a las necesidades de todos, y no apenas a la demanda solvente según las preferencias. Pero se trata de una utilidad que se halla en conflicto con las tendencias prescritas por un cálculo de utilidad orientado por las tendencias del interés propio en los mercados³¹. El predominio de este cálculo socava las

³¹ Que algo sea útil, no implica que un cálculo de utilidad pueda mostrar su utilidad. Por eso hay una utilidad que se opone al cálculo de utilidad. Es útil limitar el cálculo de utilidad. También es útil que determinados valores sean respetados, sin ser derivables de un cálculo de utilidad. Una ética que no sea útil, sería inútil. Ese es el terreno de la ética. En consecuencia, no se pueden tratar la ética y la utilidad como contrarios. La ética no es inútil. La contradicción se da entre el cálculo de utilidad y la ética. Luego, hay una ética que nace de argumentos de utilidad sin ser "utilitarismo". Por ser útil, puede ser objeto de las ciencias empíricas. Respetar la naturaleza, fomentar la paz, luchar en contra de la explotación es útil para todos, pero se halla siempre de nuevo en conflicto con una acción que se orienta por el cálculo de utilidad. La idea de una "mano invisible" elimina esta ética, porque imputa al automatismo del mercado la capacidad de llevar el cálculo de utilidad hacia la armonía de todos los intereses. La ética del mercado queda como la única: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Ver Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo

posibilidades para una limitación del conflicto, sea en sus consecuencias para el ser humano, sea para la naturaleza. Cuanto más excluidos crea el proceso, más tienen que armarse los incluidos para enfrentarlos. Sin embargo, cuanto más se arman éstos más situaciones de desesperanza provocan, en las cuales ya nadie puede tomar en cuenta las condiciones de sobrevivencia.

Ahora bien, esta desesperación no se limita a los excluidos sino que se extiende a ambas partes del conflicto. En esta situación el conflicto sólo es tratable si se reconoce a los valores de uso —cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte— como mediación inevitable de todas las relaciones humanas. Esta es una condición absolutamente necesaria, aunque no suficiente, para toda solución del conflicto, así como para la conservación del ambiente natural. Si no se soluciona este conflicto, también el ambiente natural es llevado al abismo. Nunca como hoy ha sido tan claro que el asesinato es un suicidio. Nuestra sociedad está en el camino de cometer un suicidio por medio del genocidio que está cometiendo en todas partes. Crea un abismo al cual ella misma está siendo arrastrada.

La economía política burguesa clásica solucionaba —en términos ideológico-políticos— este problema por medio de la mano invisible de Adam Smith. Sostenía sencillamente que la armonía se producía como el resultado inevitable de un cálculo de utilidad orientado por el interés propio en el mercado. Consideraba la eliminación de los sobrantes como el aceite para la máquina de un progreso técnico infinito. En nombre de esta mano invisible negaba la relevancia de la reciprocidad de las relaciones humanas mediatizadas por el valor de uso. Es evidente que esta solución no es solamente contradictoria, sino también hipócrita: un universalismo ético abstracto basado en los valores del mercado exige la eliminación de una parte de la humanidad, en cuyo nombre promete la armonía.

Este mismo problema lo enfrenta la filosofía de Nietzsche. Lo que une a Nietzsche con Adam Smith es su relación con el valor de uso. Este es un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Así lo considera Nietzsche también. Nietzsche percibe asimismo que la lucha por los valores de uso lleva, al ser orientada por el cálculo de utilidad del interés propio, a crear sobrantes que están condenados a la muerte. De estos sobrantes él habla con el término de “malparados”, igual que lo hacen con otras palabras Adam Smith y Malthus. No obstante, el lenguaje de Nietzsche es mucho más drástico y supera en inhumanidad todo lo dicho con anterioridad.

sin Alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella”, en *Pasos* (DEI) No. 37 (Setiembre-octubre, 1991).

Sin embargo, aparece una diferencia esencial. Nietzsche no recurre a ninguna mano invisible con sus efectos universalistas expresados en Smith como interés general, para justificar la reducción del valor de uso al cálculo del interés propio y la negación de la reciprocidad de las relaciones humanas mediatizada por los valores de uso. Denuncia más bien al universalismo ético, presente en la mano invisible con su imaginación de la armonía, como el pecado original del Occidente. Detrás de esta denuncia se nota la experiencia del siglo XIX, según la cual los movimientos de emancipación humana que habían surgido, y entre los cuales el movimiento obrero había logrado fuerza, derivaban su legitimidad de la transformación de este universalismo ético abstracto³². Nietzsche reconoce muy bien la hipocresía vinculada a este universalismo. En consecuencia, sustituye la mano invisible por la voluntad de poder. Como ya no hay esperanza, fundamenta esta voluntad de poder por la metafísica del eterno retorno. Se trata de la desesperanza transformada en esperanza, la esperanza por la liberación de todas las esperanzas.

Nietzsche pone la veracidad en el lugar de la hipocresía. Pero la veracidad en el cometimiento de la maldad crea una maldad mayor que la maldad hipócrita. La maldad veraz es peor que la maldad hipócrita. Por ello, Nietzsche inicia una radicalización del pensamiento burgués que supera todo lo que había sido capaz de hacer la burguesía liberal³³. A la vez, inicia una celebración de la vida que no es otra cosa que una celebración de la muerte, y que gira alrededor de un valor de uso desvestido de toda reciprocidad con los otros. Cuanto más culmina este tipo de celebración de la vida, más se refuerza la mística del ocaso y del suicidio colectivo de la humanidad. Nietzsche lo expresa abiertamente: "*Nosotros hacemos un ensayo con la verdad. ¡Tal vez la humanidad perezca como consecuencia! ¡Así sea!*"³⁴.

³² "...la crítica de la ideología de Marx, que parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los 'ideales burgueses' e inserto en el 'sentido objetivo de las instituciones' muestra una doble cara: por un lado, les adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes; por el otro lado, da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones que levantan a nivel del interés general lo que de hecho únicamente corresponde a la parte dominante de la sociedad". Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (El discurso filosófico de la modernidad). Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pág. 142.

³³ Para los nietzscheanos alemanes, Inglaterra era el "falso Albión". Querían hacer con veracidad lo que el imperialismo inglés había hecho con gran hipocresía. Lo que resultó fue algo muy diferente, esto es, el nazismo que reclamaba la "veracidad".

³⁴ Nietzsche, Friedrich: *WW XII*, pág. 307, citado según Heidegger, Martin: "Überwindung der Metaphysik" en *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen, 1990, pág. 79.

Nietzsche escribe su filosofía en el mismo período en el que surge la teoría económica neo-clásica. Mientras él celebra al valor de uso desvestido de toda reciprocidad, aquella teoría hace desaparecer el valor de uso y lo sustituye por las preferencias de una utilidad abstracta. Considera al valor de uso, cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte, como "racionalidad material" (Max Weber) sobre la cual la ciencia, como ciencia neutral, solamente orientada hacia el aspecto "formal-racional" de la acción, no puede pronunciarse. Por tanto, lo declara un asunto que corresponde al bienestar público y más tarde al capitalismo de reformas. Esta teoría económica neo-clásica se sigue basando en un universalismo ético abstracto, que también subyace a Adam Smith. No obstante evita pronunciarse sobre sus consecuencias inhumanas al eliminar su discusión de las ciencias³⁵.

En esta polaridad entre la filosofía de Nietzsche y la teoría económica neo-clásica, ya está preconcebido el choque que ocurre en los años treinta y cuarenta entre el fascismo/nazismo y el capitalismo liberal, choque en el cual el capitalismo liberal entra incluso en una coalición con el propio socialismo para derrotar al fascismo. No se requiere declarar fascista a Nietzsche, para poder decir que él formula la estructura fundamental de un pensamiento dentro del cual se desarrolla el fascismo.

Esta situación de choque cambia recién con el declive del capitalismo de reformas y la radicalización de la teoría económica neo-clásica por el neo-liberalismo. Este se comienza a formular dentro de la tradición liberal-capitalista, en la que, hasta cierto grado, todavía se mantiene Hayek. Pero cuanto más se vislumbra la crisis y después el colapso del socialismo histórico, tanto más se produce el fin del liberal-capitalismo y su reformismo, y cuanto más el capitalismo desarrolla su actual salvajismo, tanto más la doctrina neoliberal se deshace de los amarres liberal-capitalistas. El neoliberalismo descubre la veracidad, y todos los que viven hoy

³⁵ Nietzsche ve con mucha claridad esta diferencia: "Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se 'propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es *posible*, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso *ejerce* la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?". "Humano, demasiado humano". Primer libro, No. 451, en Nietzsche, Friedrich: *Friedrich Nietzsche: obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, Tomo IV, pág. 2102.

Ve al capitalismo de reformas como un acto de la clase dominante, aunque no muy inteligente. Nietzsche, en cambio, llama a un capitalismo salvaje.

como víctimas esta veracidad pueden evaluar mejor el anterior capitalismo hipócrita de reformas.

Por fin se pueden unir las dos líneas ideológicas de la sociedad burguesa moderna que se separaron desde fines del siglo XIX, y que chocaron a muerte durante la Segunda Guerra Mundial. Llegamos a un pensamiento económico que sigue eliminando la esfera de los valores de uso como algo sobre lo cual la ciencia no puede pronunciarse. Pero, a la vez, la referencia al universalismo ético —abstracto o no— pierde su relevancia³⁶. La economía es reconocida como una esfera de la voluntad de poder junto a la cual se puede ahora buscar algún “ser verdadero”, sin tener que hacer mayores reflexiones éticas ni hipocresías. Este ser verdadero en cuyo nombre se sigue denunciando la realidad de los valores de uso no puede ser sino el “ser para la muerte”³⁷. Lo que resulta es una doble cara del mismo capitalismo: a la vez y de forma contradictoria se presenta como realización del universalismo abstracto del interés general, y como negación anti-utópica de este mismo universalismo abstracto.

Ese es el fin del liberal-capitalismo, que coincide con el colapso del socialismo³⁸.

6. El fin de las utopías

Este desarrollo es presentado como el fin de las utopías universalistas, las cuales dominan el desarrollo del Occidente desde el siglo XVIII. Por un lado, la utopía de la armonía del mercado con sus pretendidas tendencias a integrar a toda la

³⁶ Ver Hinkelammert, Franz: “El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas”, en *Pasos* No. 50 (Noviembre-diciembre, 1993). Este universalismo sobrevive más bien como fraseología en la propaganda comercial.

³⁷ El mundo postmoderno se cree muy inspirado por Nietzsche. Pero se parece más a Schopenhauer, de quien cuenta una anécdota que cuando estaba en París durante los levantamientos obreros, comía ostras, las acompañaba con champagna y miraba por un binocular los fusilamientos de los obreros. De manera incomparable, Kundera, en su novela *La increíble levedad del ser*, dejó este ser para la muerte en el ridículo, aunque sin quererlo. Se llama: yo, mi mujer y mi perro.

³⁸ Ver Toffler, Alvin: “Tofflers next shock. A dramatic ‘powershift’ is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest”, en *World Monitor*, November 1990, págs. 34-44; Fukuyama, Francis: “The End of History?”, en *The National Interest* -Summer - october 1989.

Aparece un mundo que no tiene ya ni rastro de un universalismo ético, que desprecia sin límites la realidad de los valores de uso —la única realidad que tenemos— y que ya no promete nada para el futuro. En lugar de las erupciones asesinas del fascismo aparece la muerte por las burocracias privadas y militares, que no conocen ningún *body-counting*.

humanidad en el mercado y asegurar su bienestar en un progreso infinito. Por otro lado, la utopía de una relación directa con el mundo de los valores de uso, en cuyo marco todos los seres humanos se integran directamente en la división social del trabajo y en la sociedad, y cuyo bienestar se espera de la abolición del mercado y de las instituciones que lo estabilizan. La primera utopía es de la armonía del mercado; la segunda, la del anarquismo y el comunismo, la de la armonía por la abolición del mercado.

Aunque ambas utopías se excluyen mutuamente, tienen sin embargo una base común. Se promete —si bien de manera contradictoria— tanto la participación de todos los seres humanos como el bienestar para todos. Ambas utopías son universalistas. Ambas son antiestatistas, aunque al final apenas prometan un Estado mínimo. Se trata de un concepto detrás del cual subyace precisamente la idea de la abolición completa del Estado.

A la vez, ambas utopías son en extremo mecanicistas. Esperan la realización de la armonía entre los seres humanos a partir de una acción instrumental y técnica sobre las instituciones. Mientras trasluce la meta de una ética universal, se espera su realización por un automatismo cuyo funcionamiento se quiere asegurar de una manera instrumental, sea por medio del automatismo del mercado, sea como resultado automático de su abolición. La fuerza central para asegurar esta realización no es ética, sino técnica.

Lo que se contraponen es, por un lado, una institución idealizada, por el otro, una imaginación idealizada de la abolición de esta misma institución.

Por ello estas utopías están conectadas entre sí, aunque se excluyen mutuamente y luchan entre sí de forma maniquea. La utopía liberal-capitalista surge a partir del concepto de una situación ideal de competencia, que hoy es común denominar modelo de competencia perfecta. Se vincula de modo directo con el análisis del mercado capitalista. Como utopía se debe a su función legitimadora. Como el mercado tiende a penetrar la totalidad del mundo y de las situaciones particulares, sólo se puede legitimar frente a la humanidad entera prometiéndole la solución de sus problemas. Esta utopía reproduce por tanto una ilusión que surge de manera constante en la acción en los mercados.

La utopía de un mundo de valores de uso que está ordenado por la anarquía (en el sentido de un orden sin dominación), emerge también a partir de la acción en los mercados y de la experiencia consiguiente. Como el mercado sólo muy parcialmente tiene tendencias armónicas, y como produce a la vez tendencias destructoras para los seres humanos y la naturaleza, se vive constantemente el hecho de que la utopía del mercado es ilusoria. Desde esta vivencia surge el ideal de una sociedad futura que se organiza directamente a partir de los valores de uso y que, por ende, supera al mercado y

por fin lo erradica. A esto subyace una necesidad vital: en efecto hay que detener este proceso de destrucción. Al pensar esta superación en forma ideal, aparece la utopía del anarquismo o el comunismo, que es una raíz importante del socialismo.

Por consiguiente, ambas utopías contrarias tienen su raíz en las estructuras de nuestra sociedad y en los efectos que producen. Son sencillamente su lado utópico. Por eso es difícil imaginar su desaparición. Son el velo mágico de nuestras instituciones. La idea del fin de las utopías no tiene más contenido que la del fin de la religión. Las utopías son flores en las cadenas que las instituciones significan para nosotros. El fin de las utopías es la amenaza de dejar únicamente las cadenas desnudas.

Durante el siglo XIX, cuando los movimientos socialistas llegaron a tener una importancia mayor, hasta que apareció un país socialista con la Revolución de Octubre de 1917, la Unión Soviética, para la sociedad burguesa se dio una nueva situación. La primera reacción fue hacia finales del siglo XIX: la teoría económica neo-clásica y su conexión con el capitalismo de reformas (que ya era visible con Marshal). A partir de ella se configuró la imaginación del capitalismo como un sistema universal de bienestar. Sin embargo de forma paralela se produjo una reacción extrema en contra de la tradición occidental, que surgió en nombre del antiutopismo y del antiuniversalismo. Se descubrió la dimensión utópica del socialismo, pero igualmente el hecho de que éste reproducía los problemas del capitalismo de cuya crítica habían surgido los propios movimientos socialistas.

La crítica al socialismo que resultó se transformó con rapidez en una negación general de las utopías. La crítica antiutópica no podía quedarse en el plano de una simple crítica de la utopía socialista, porque ésta estaba estrechamente vinculada con la utopía liberalcapitalista, de cuya crítica había partido para radicalizarla hacia la afirmación del mundo de los valores de uso. Por eso la crítica del socialismo se transformó en negación general de todas las utopías. Desde el punto de vista de esta reacción antiutópica al socialismo, el reproche de utopía no significaba apenas el reproche de haber caído en una ilusión. Todas las imaginaciones universalistas de una buena sociedad y de una buena vida son vistas como utopía, y se concibe y denuncia a estas utopías como la razón última de la inhumanidad de la historia humana. La utopía es vista como una especie de pecado original. De este modo la reacción contra el socialismo se convierte en una negación de todas las emancipaciones, de todo humanismo y de todo universalismo ético.

Esto implica una inversión radical de lo que hasta entonces se había apreciado como tradición de Occidente. Hay dos lemas que expresan esta nueva relación con el ser humano, la sociedad y la

tradición, y que se han transformado en sentido común de la cultura occidental.

El primer lema reza: "Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra". En su contenido, este lema proviene de Nietzsche. Como fórmula, quien usa esta expresión por primera vez, en el año 1920, es el traductor al inglés de las obras de Nietzsche, Oscar Levy, en el prólogo a un panfleto antibolchevique³⁹. Más tarde reaparece con Hitler, tanto en sus conversaciones con Eckart como en su libro *Mi lucha*⁴⁰. Después de la Segunda Guerra Mundial es publicitado por Popper en el llamado Mundo Libre⁴¹. Hoy, se ha transformado en una verdad incuestionable⁴².

Este lema expresa en forma palmaria muy bien lo que Nietzsche entendía por "nihilismo activo". De hecho, se trata de la frase más nihilista que se podría formular.

A este lema sigue el segundo, que no es sino una consecuencia del primero: "La destrucción del humanismo es la recuperación de

³⁹ Levy habla en la forma de una confesión de culpa de todos los judíos: "Hemos asumido la actitud de salvadores del mundo y nos jactamos de haber dado al mundo su 'salvador' —hoy en día seguimos siendo sólo los seductores del mundo, sus incendiarios, sus verdugos... Hemos prometido llevaros en un nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros a un nuevo infierno". Ver Pitt-Rivers, George: *The World Signification of the Russian Revolution* (Introducción del Dr. Levy, págs. X-XI). London, 1920, según Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust* (Historia del antisemitismo. La tarde anterior al holocausto). Frankfurt a/M, Athenäum, 1988, tomo VIII, pág. 83.

⁴⁰ "El judío cree tener que someter a toda la humanidad para asegurarle el paraíso en la tierra... Mientras él se imagina que está levantando a la humanidad, la tortura hasta la desesperación, la paranoia, la perdición. Si nadie lo para, la destruye... a pesar de que él mismo se da oscuramente cuenta de que se destruirá a sí mismo también... Tener que destruir a toda fuerza, adivinando a la vez que eso lleva inevitablemente también a la destrucción propia, ese es el punto. Si tú quieres: es la tragedia de Lucifer". Cita de Hitler según Eckart, Dietrich: "Tischgespräche" (Conversaciones de sobremesa) de 1922/23. Editado por primera vez bajo el título *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir* (El bolchevismo desde Moisés hasta Lenin. Diálogos entre Adolfo Hitler y yo). München, Hohenreichen-Verlag, 1924. Ver Heer, Friedrich: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte* (El primer amor de Dios. Los judíos en, el campo de tensión de la historia). Frankfurt/Berlin, Ullstein Sachbuch, 1986, pág. 371.

"El judío recorre su camino fatal", escribía, "hasta el día en que otra fuerza se alza ante él y en descomunal combate devuelve junto a Lucifer a quien había tratado de asaltar el cielo". *Mein Kampf* (Mi lucha), pág. 751.

⁴¹ "Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones que nos atrae al pantano. La hibris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros". Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus* (La miseria del historicismo). Tübingen, Vorwort, 1974, pág. VIII.

⁴² Hay un antecedente importante: Hölderlin dice: "Por fin el Estado ha sido transformado en un infierno, por el hecho de haber intentado hacer de él un cielo". Hölderlin, Friedrich: *Werke, Briefe, Dokumente*. München, Winkler, 1990, pág. 244.

lo humano". Su autor es también Nietzsche, y la fórmula se encuentra en especial en Carl Schmitt⁴³ y en Heidegger⁴⁴. Igualmente, el contenido de esta frase se ha transformado hoy en una verdad incuestionable.

Así, el nihilismo se transforma en ideal en un sentido específico. Para luchar contra el nihilismo que atraviesa a cualquier posición universalista, estos nihilistas lo completan con el "nihilismo activo". El nihilismo se transforma en el valor central de nuestra sociedad, el cual se pretende realizar mediante la destrucción de toda utopía, de todo humanismo y de todo universalismo ético. Si antes el nihilismo era un elemento que atravesaba las utopías y las amenazaba, ahora se presenta con "veracidad" y como "decisión" (*Entschlossenheit*) para destruir toda utopía. El pensamiento occidental se dirige en contra de su propia tradición. Para poder destruir al socialismo, se destruye a sí mismo.

El "fin de la utopía" no es ningún realismo, sino un utopismo de nuevo tipo que amenaza la existencia del mundo.

7. El nihilismo como utopía

Si antes se había buscado la salida en la realización de utopías, ahora se la busca en su abolición. Una vez retrocedido el horizonte utópico, se lo sustituye por un horizonte antiutópico. Si no se llega a la verdad por la realización de la utopía, entonces la verdad estará en su abolición. Se denuncia a la utopía como un fuego fatuo diabólico, para ahora perseguirlo, apagarlo y nunca más ser tentados por él. No obstante, no se deja de correr detrás de la utopía. Una vez denunciada como fuego fatuo, se sigue corriendo tras ella. Aunque ya no para realizarla, sino para hacerla desaparecer en un hoyo negro. Si antes se había pensado la utopía como totalidad, ahora se totaliza la realidad por la ausencia de la utopía. El que no haya totalidad, se transforma en una exigencia total que rodea y totaliza la realidad y la unifica⁴⁵.

⁴³ Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político). Berlin, Humblot, 1963. Ver Hinkelammert, Franz: "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en Lechner, Norbert (ed.), *Cultura política y democratización*. Buenos Aires, CLACSO-FLACSO-ICI, 1987.

⁴⁴ Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus* (Carta sobre el humanismo, 1946), en *Wegmarken*. Frankfurt, Klostermann, 1978.

⁴⁵ Cuando Lyotard habla del fin de los "relatos de legitimación", lo hace en un contexto que es un relato de legitimación. Este relato de legitimación de Lyotard parte de la denuncia de todos los "relatos de legitimación" —"declive actual de los relatos de legitimación, sean éstos tradicionales o 'modernos' (emancipación de la humanidad, devenir de la idea)"—, para transformar la negación de estos relatos de legitimación en su propio relato. Del relato de legitimación de Lyotard, si le

El horizonte que se persigue es el mismo. Se trata de la utopía. Pero la imposibilidad es también la misma. No se la puede apagar ni exterminar. A pesar de que la intención de los que persiguen a la utopía ha cambiado, la fascinación por la utopía es la misma. La promesa es: una vez exterminada la utopía, el gran mar del futuro humano estará por fin abierto. Con la abolición de la utopía parece haberse encontrado el camino realista para la salvación de la humanidad ⁴⁶.

Comparemos dos textos utópicos clásicos para comprobar esta inversión de la utopía. El primer texto proviene de Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquéllo, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos ⁴⁷.

El segundo viene de Nietzsche, y parece ser la primera formulación del nihilismo consumado como utopía:

quitamos la negación de "todos los relatos de legitimación", queda apenas un balbuceo.

⁴⁶ Nietzsche ofrece este redentor, que nos va a redimir de la redención: "...Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la redención de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —alguna vez tiene que llegar...". Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972, Nos. 109-110.

Si necesitamos a un redentor para redimirnos de la redención, lo único que sigue es que tampoco se puede abolir la redención.

⁴⁷ Ver Fromm, Erich, *op. cit.*, pág. 215.

"El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas"; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero.

Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende a llevar a esta *esclavitud de la naturaleza*.

Entonces el hombre dispondrá de ocio, para *perfeccionarse* a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. *Nueva aristocracia*. Entonces, una cantidad de *virtudes son superadas*, virtudes que antes eran *condiciones de existencia*. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; *por consiguiente* se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; *por consiguiente*, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio; "una sola cosa es necesaria", la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron medios para *hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo*, mediante el sentimiento de un enorme terror).

Las diversas formas de necesidad, en virtud de las cuales fue educado y formado el hombre; la necesidad enseña a trabajar, a pensar, a dominarse a sí mismo.

La purificación y el robustecimiento *fisiológico*. La *nueva aristocracia* tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse ⁴⁸.

Ambos textos tienen un evidente contenido utópico. A la vez, se puede leer uno como la inversión del otro. El texto de Marx describe un universo de relaciones humanas armónicas, donde cada uno vive en paz con el otro y puede realizar su vida como un juego libre de sus fuerzas corporales y espirituales. Nadie está excluido, y tampoco hay razón para excluirlo. La relación con la naturaleza es una relación de amistad. Se trata de un mundo en el cual no hay dominadores, porque nadie tendrá ventajas por alguna dominación. También es un mundo sin utopías, porque la utopía está realizada.

El texto de Nietzsche, en cambio, describe un universo de dominación idealizado. Es el mundo de una nueva aristocracia que lucha entre sí por la dominación, que está constantemente amenazada, pero a la que la necesidad de conservarse la mantiene viva. No se habla de aquellos que han perdido en la lucha o que no tendrían ninguna oportunidad de ganarla. Han perdido: parecen o se destruyen a sí mismos. Todo eso se realiza en una tranquilidad soberana, porque esta dominación como tal es por completo incuestionada. Quien perdió, no protesta. No hay utopías, la dominación absoluta de la dominación las ha superado. Los señores luchan para saber quién es el señor, sin embargo la dominación misma es

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 947, págs. 507s.

incuestionada. Así como la relación entre los seres humanos es de dominación, la relación con la naturaleza es de esclavitud.

En este sentido los textos son contrarios, aunque ambos sean de carácter utópico. Por un lado, la utopía de una vida sin dominación ni explotación; por el otro lado, la anti-utopía de una dominación y explotación sin resistencia ni utopía. Por un lado, un paraíso sin árbol prohibido; por el otro, un paraíso en el que nadie se atreve a comer del árbol prohibido. La utopía de Marx es la utopía de la anarquía vivida, la utopía anti-utópica de Nietzsche es la utopía de una institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica. La utopía anti-utópica de Nietzsche es sin duda una reacción frente a la utopía socialista-anarquista que encontramos en Marx. El sueño de una sociedad burguesa en la que los obreros se someten de manera voluntaria y no ejercen ninguna resistencia ⁴⁹. Se transforma en utopía en cuanto promete la redención del humanismo universalista que recupera lo humano, que es la lucha. Lo humano de la lucha entre señores y nuevos aristócratas presupone que ya no hay ninguna lucha de clases. La utopía de Nietzsche es evidentemente una utopía de redención, que promete redimirnos de la redención. Por eso él se siente redentor, como Cristo, —un dionisos-Cristo— que redime al mundo de la redención que Cristo trajo.

Por ello Nietzsche se siente el anticristo, que es el mismo redentor. El redentor de toda utopía, del judaísmo y el cristianismo, del liberalismo, del anarquismo y el socialismo, de la justicia y la igualdad, de la conciencia y la moral. Nietzsche personalmente se siente como el nuevo crucificado, crucificado por el crucificado. En sus últimas cartas, en el tiempo de su colapso psicológico y mental, él firma como dionisos y el crucificado. El redentor cristiano murió en la cruz para traernos todo aquello de lo que Nietzsche como nuevo redentor nos redimirá. También este nuevo redentor es un crucificado, un crucificado por la cruz que ha traído el redentor cristiano. Nietzsche creía, cuando se acercaba a su fin, que había enfermado por el cristianismo y que por lo tanto había sido crucificado por el crucificado. Ahora él mismo se siente el redentor que redime de la primera redención. Al final, incluso se siente unido con el redentor crucificado cristiano. En una de sus últimas cartas, escrita a Jacob Burckhardt, dice:

He mandado a encadenar a Caifás; también yo he sido crucificado en los últimos años por largo tiempo por los médicos alemanes. He abolido a Bismarck y a todos los antisemitas (Carta del 6. I. 1889).

⁴⁹ Se trata de la ilusión de una sociedad de clases sin lucha de clases.

¿Por qué encadena a Caifás pero abole el antisemitismo? Eso es el antisemitismo: encadenar a Caifás. ¿Por qué tiene que encadenar a Caifás para que desaparezca el antisemitismo? Nietzsche también se siente crucificado, unido con el crucificado en su crucifixión. No solamente redime al mundo del crucificado, también redime al crucificado mismo porque es él, Nietzsche, quien lleva la redención a su perfección. El se siente el redentor también para el primer redentor. Esta perfección de la redención por Nietzsche se solidariza con el redentor crucificado y lo supera al perfeccionarlo hacia lo que es la verdadera redención, que es la redención de la redención. Nietzsche redime a Cristo. Al superarlo, lo libera. ¿De qué lo libera? Del judaísmo. En cuanto sigue siendo redentor, sin ser redimido de la redención, sigue siendo judío. También el antisemitismo es judío, porque le impide a este redentor judío ser redimido también. El propio redentor cristiano es el resultado de aquella redención de la que el ser humano tiene que ser redimido.

Por esto mismo han sido los judíos el pueblo más fatal de la historia. Su influencia ha falseado a la humanidad de tal modo que hoy el cristiano puede sentir de una manera antisemita, sin considerarse consecuencia extrema del judaísmo ⁵⁰.

Encadenar a Caifás es la disolución del antisemitismo tal como la percibe Nietzsche. En realidad se trata de un antisemitismo nuevo, mucho más total que el de la redención del mundo de la redención. Esta implica la redención del mundo, y especialmente la del judío, del judaísmo y lo que es, según Nietzsche, su presencia en el mundo: la utopía, el cristianismo, el liberalismo, el anarquismo y el socialismo, la justicia y la igualdad, la conciencia y la moral. Para Nietzsche, todo eso es judío. El, Nietzsche, se ofrece ahora para redimir a la humanidad, inclusive a los propios judíos, de este judaísmo. Esta es la fundamentación de aquel antisemitismo que lleva al holocausto.

Pero, volviendo al análisis de las utopías de Marx y de Nietzsche, encontramos que ambas tienen otros rasgos en común. Los dos autores están convencidos de elaborar una imagen realista del futuro. Hay otros paralelos que resultan directamente del carácter utópico de su visión. Ambas utopías entienden su surgimiento como una amenaza a los poderes dominantes que viene desde las profundidades:

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un

⁵⁰ Nietzsche, Friedrich: "El Anticristo", en *Friedrich Nietzsche: obras inmortales...*, op. cit., tomo I, págs. 54s.

error señalar como causas del nihilismo las —crisis sociales—, la —degeneración fisiológica— incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, del sentido, del deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo ⁵¹.

Se necesita una luz, que la utopía promete: “Faltan la situación y el hombre redentores, el justificador” ⁵².

Se trata de una transformación de las primeras frases del Manifiesto Comunista:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes ⁵³.

Ambos autores tienen también en común la explicación de por qué estas utopías prometen algo que ningún tiempo anterior ha prometido. Tienen que explicar por qué hoy consideran posible algo que antes no lo era.

Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de *fuerteza*; la ciencia conduce hacia esta *esclavitud de la naturaleza*.

La “miseria” no ha crecido: ¡al contrario!: “Dios, moral, sumisión” eran medicinas contra grados terriblemente profundos de desventura; el nihilismo activo aparece en condiciones relativamente mucho más favorables. Ya el hecho mismo de que la moral sea concebida como superada, establece un grado relativo de cultura espiritual; y ésta, a su vez, un bienestar relativo. Un cierto cansancio espiritual, llevado por la larga lucha de opiniones filosóficas hasta el más desesperado escepticismo contra la filosofía, caracteriza igualmente la situación nada inferior, de estos nihilistas ⁵⁴.

El alto nivel de las fuerzas productivas explica el que ahora el ser humano tenga abiertas posibilidades que no ha tenido antes. La explicación de parte de Marx es exactamente la misma.

⁵¹ Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío...*, op. cit., No. 1, pág. 31.

⁵² *Ibid.*, libro primero, No. 6, pág. 32.

⁵³ Marx, Carlos-Engels, Federico: *Manifiesto del Partido Comunista. Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, 1966, pág. 19.

⁵⁴ Nietzsche: *La voluntad de poderío...*, op. cit., No. 55, pág. 61.

Igualmente aparece el "ocio" en toda utopía, sea ésta emancipatoria como la de Marx o antiemancipatoria como la de Nietzsche. En Nietzsche se trata del ocio de los héroes que están cansados de la lucha, y que en su ocio se renuevan para volver a enfrentar su "terrible necesidad de conservarse". En Marx, en cambio, se trata de un ocio que se transforma en el fundamento mismo de la vida y que es el resultado de la superación de la necesidad de la lucha por la sobrevivencia.

Por otro lado, como las dos utopías están concebidas como realistas, su realización hay que pensarla en términos de un proceso en el tiempo. Sin embargo, en el tiempo hay un antes y un después. Luego, se piensa a las utopías como algo a lo cual nos aproximamos asintóticamente en el tiempo, para alcanzarlo en un momento futuro que todavía no es determinable. Eso explica el pensamiento en etapas. Nihilismo completo, nihilismo consumado, nihilismo activo, nihilismo clásico, etc., son etapas de la realización en el tiempo del nihilismo como utopía, así como el socialismo y el comunismo aparecen como etapas de la realización de la utopía emancipatoria.

Por último, ambas utopías son pensadas como superación del "desdoblamiento" del mundo. Cuando Nietzsche enfoca la superación del "platonismo", se trata para él de la superación de la formulación de un "mundo verdadero" en cuyo nombre el mundo real es transformado en un "mundo aparente", y como tal denunciado. Para Nietzsche esta abolición del mundo verdadero constituye de nuevo el mundo real, que deja de ser un mundo aparente. En la utopía antiemancipatoria se imagina un mundo en el cual el mundo verdadero se halla abolido, y con él todo el mundo de las utopías: el mundo como totalidad y el de la idea como exigencia frente al ser humano.

La utopía de Nietzsche es la de una humanidad sin utopías. La utopía de Marx es de hecho más "realista", si se puede hablar del realismo de una utopía. Ella toma el desdoblamiento del mundo como un fenómeno real que es pensado en la conciencia humana, pero que no es un producto de la conciencia. No es ésta la que desdobra al mundo, sino un mundo desdoblado el que es pensado por una conciencia desdoblada. No obstante, la utopía de Marx es también de una superación del desdoblamiento del mundo. Sólo que es un asunto de la praxis, que supera el desdoblamiento real del mundo al solucionar los problemas reales que originan el desdoblamiento en la conciencia. Por eso Marx analiza el problema del desdoblamiento del mundo no en términos de la relación de la idea y la realidad, sino del valor de cambio y el valor de uso. Sin embargo, aunque las posiciones de Nietzsche y de Marx sean contrarias, tienen en común la imaginación de la superación del desdoblamiento del mundo.

La utopía anti-utópica surge como promesa de un futuro en el cual ya no hay utopías. El primer intento de realización de esta utopía lo llevó a cabo el nazismo alemán de los años treinta y cuarenta. Llamaba a ésta su realización, el milenio: que no hubiera esperanza, esa era la esperanza de este milenio. Sobre la entrada de la anti-utopía está escrito lo que Dante coloca encima de la entrada al infierno: Ay, quien entre aquí, que deje toda esperanza. Y como se partía, en la misma línea de Nietzsche, del supuesto de que la utopía es de raíz judía y tiene su fuente más abundante en la tradición judía, el nazismo intenta exterminar a los judíos para terminar con toda utopía ⁵⁵.

El nazismo se siente entre dos frentes que considera judíos. Por un lado, el socialismo "judío-bolchevique"; por el otro, el capitalismo "judío-plutocrático". Después de la Segunda Guerra Mundial coexistió el capitalismo de reformas con esta negación anti-utópica de todas las utopías. Pero, cuanto más visible fue que el socialismo histórico entraba en una crisis insuperable, tanto más este anti-utopismo se dirigió contra el capitalismo de reformas y su fundamento liberal-capitalista. El neoliberalismo se impuso con su tesis de que el capitalismo de reformas era un tipo de socialismo. En consecuencia, otra vez se sentía entre dos grandes frentes: el socialismo, por un lado, y el liberal-capitalismo reformista —de los *liberals*—, por el otro, considerando a los *liberals* como la vanguardia del socialismo en el mundo occidental capitalista ⁵⁶. El

⁵⁵ "Vino el judío a nosotros. Trajo el idea bestial de que la vida tiene su continuidad en el más allá: se puede extirpar la vida en el más acá, porque sigue floreciendo en el más allá... Con el lema de la religión llevó la intolerancia a los lugares donde antes solamente había tolerancia y religión verdadera... El mismo judío, que en este tiempo llevó al cristianismo de contrabando al mundo antiguo y ha matado a esta cosa maravillosa, hoy ha encontrado de nuevo un punto débil: la conciencia moral afectada de nuestra sociedad (*Mitwelt*)... La paz la puede haber sólo por medio de un orden natural. El orden presupone que las naciones se entrelacen de tal manera que los más capaces tengan el liderazgo. De este modo, el perdedor recibe más de lo que lograría por un esfuerzo propio. El judaísmo destruye este mundo. La bestia, la maldad, la tontería, ayudan a tener la victoria... Por eso no debemos decir que el bolchevismo haya sido superado. Pero cuanto más rápido echemos a los judíos, más rápido estaremos fuera de peligro. El judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego". Picker, Henry: *Hitlers Tischgespräche* (Conversaciones de sobremesa de Hitler). Berlín, Ullstein, 1989, págs. 106s.

⁵⁶ En este sentido lo dice Hayek: "...si contamos como socialistas a todas las personas que creen en lo que ellos llaman 'justicia social', como debiéramos, porque lo que pretenden sólo puede ser alcanzado a través del uso del poder gubernamental, debemos admitir que probablemente alrededor del 90% de la población de las democracias occidentales es hoy socialista". Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 57, nota 7.

"...no será suficiente frenar a aquellos que desean destruir a la democracia para lograr el socialismo, o incluso a aquellos totalmente comprometidos con un programa

anti-utopismo es usado como argumento para el anti-intervencionismo neoliberal que implica la negación de cualquier intervención, estatal o no, en el mercado, y aparece ahora como la ideología del mercado total.

Si bien la teoría económica neoclásica y la neoliberal eliminan por igual el valor de uso de la realidad de la cual hablan, existe entre ellas una diferencia significativa. La teoría económica neoclásica sigue vinculada de manera estrecha con el universalismo abstracto del interés general en el mercado, mientras que el neoliberalismo siempre más asume la negación de cualquier universalismo. La teoría económica neoclásica sigue siendo liberal-capitalista. Esto vale incluso para Max Weber, quien asume básicamente una posición positiva frente al capitalismo de reformas, con su mano invisible del mercado apoyada por una mano visible de intervención en el mercado.

La transición de la polaridad entre el universalismo liberal-capitalista y el antiutopismo anti-emancipatorio, hasta la unión de las dos corrientes en el presente, se muestra mejor en la filosofía de Heidegger y su crítica a Nietzsche. Heidegger se siente cerca del pensamiento de Nietzsche, pero a la vez le hace una crítica reveladora. Heidegger elabora su posición frente a Nietzsche en los años treinta y cuarenta, es decir en el tiempo del nazismo en Alemania. Heidegger se da muy bien cuenta de que el nazismo se formó dentro de una estructura de pensamiento que viene de la filosofía de Nietzsche. Por consiguiente ve en esta filosofía una de las raíces del nazismo. Por ello, Heidegger, después de su retiro como rector de la Universidad de Freiburg (1934), efectúa una evaluación del nazismo bajo la forma solapada de su crítica a Nietzsche. En realidad, su posición frente al nazismo coincide con su posición frente a Nietzsche.

La crítica de Heidegger a Nietzsche parte del concepto de vida de éste. Eso significa dirigir la crítica contra la orientación de la filosofía de Nietzsche por el valor de uso, que da sentido y hace posible su concepto de vida. Heidegger renuncia a esta vinculación de Nietzsche con el valor de uso (y a través de él: con la corporalidad humana), no obstante asume la negación del universalismo ético en todas sus formas efectuada por Nietzsche. Con ello desaparece en Heidegger la esfera de la lucha por los valores de uso —cuya

socialista. El más fuerte apoyo a la tendencia hacia el socialismo viene hoy de aquellos que sostienen que ellos no quieren capitalismo ni socialismo sino que un 'camino intermedio', o un 'tercer mundo'". *Ibid.*, pág. 73.

A esto sigue el llamado a la última batalla; esta vez contra el derecho humano: "La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados". *Ibid.*, pág. 74.

disponibilidad decide sobre la vida y la muerte—, de una lucha —legitimada en Nietzsche por la voluntad de poder— a la cual éste le quita toda perspectiva por la visión del eterno retorno. Heidegger descubre la brutalidad que este pensamiento puede desencadenar como mística del “vivir peligrosamente”. Además, ve al nazismo como un producto primitivo y distorsionado del pensamiento de Nietzsche, y de ninguna manera como su realización auténtica.

Sin embargo, Heidegger explica las consecuencias de la filosofía de Nietzsche en el nazismo, por la afirmación de la vida que hace Nietzsche a partir del valor de uso reducido al sujeto:

Porque la consumación de la metafísica es sobre todo una inversión del platonismo (lo sensual llega a ser el mundo verdadero, lo suprasensual el mundo aparente). Pero en el grado en el que la “idea” platónica, en su forma de modernidad, llega a ser principio de la razón y este “valor”, la inversión del platonismo llega a ser la “revaluación de los valores”. En ella el platonismo invertido resulta en un ciego endurecimiento y nivelación. Ahora existe solamente una única planicie de una vida que se concede poder a sí misma, por sí misma y hacia sí misma ⁵⁷.

Esta vida la ve Heidegger como *animalitas*, y la *animalitas* se transforma en *brutalitas*:

Pero “sentido” es para él (Nietzsche) otra vez “meta” e “ideal”, “tierra” el nombre para la vida que está corporeizándose y el derecho de lo sensual. El “superhombre” para él es la consumación del hasta ahora último hombre, la fijación de lo hasta ahora no fijado, del animal todavía toxocómano y eruptivo por todavía existentes ideales “verdaderos de por sí”. El superhombre es la *rationalitas* extrema en la autorización de la *animalitas*, es el animal *rationalis* que se acaba (consume) en la *brutalitas*. El sinsentido llega a ser ahora el “sentido” del ser—allí en su conjunto... El ser—allí está entregado a sí mismo en el hacer desencadenado (suelto) ⁵⁸.

Aparece un nuevo “sobremundo” que destruye el mundo real:

La época del sinsentido consumado va a negar con más ruido y con más violencia su propia esencia. Sin conciencia, se va a salvar en su más propio “sobremundo” y va a tomar para sí la última confirmación de la superioridad de la metafísica en la forma del abandono del ser de parte del ente (*Seiendes*) ⁵⁹.

⁵⁷ Heidegger, Martin: *Nietzsche*. Pullingen, 1961, tomo II, págs. 22s.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 23.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 24.

Este nuevo "sobremundo" consiste en la reducción de todos los valores a la "calculabilidad". Lo calculable es lo sobresensual, un *todavía no*:

La subjetividad del *subiectum*, que no tiene nada que ver con el aislamiento (individualización - *Vereinzelung*) del yo, se perfecciona en la calculabilidad y en la fijación de todo ser viviente en la *rationalitas*, en la cual el "superhombre" encuentra su esencia ⁶⁰.

Hay una fuga hacia lo místico (la pura imagen contraria de la metafísica) o una referencia a los "valores" por el hecho de que se mantiene la actitud del cálculo. Los "valores" son los ideales transformados en lo calculable, única manera de que tengan utilidad: cultura y valores culturales como medios de propaganda, productos del arte como objetos con arreglo a fines y como material para construir carros de festejo para las manifestaciones ⁶¹.

Este surgimiento de un nuevo *mundo verdadero* en el pensamiento de Nietzsche, de un nuevo *todavía no*, de una utopía de una sociedad sin utopías, llega a ser el problema de Heidegger. El llama a Nietzsche el último metafísico precisamente por esta construcción.

Esta misma es su crítica a Ernst Jünger en un artículo que originalmente lleva el título "Sobre la línea" ⁶². La línea de la cual habla Heidegger es el límite entre lo presente y lo prometido que todavía no existe y, por tanto, hacia la utopía antiutópica. En el caso de Jünger —visto desde Heidegger— se trata del límite en relación al nuevo mundo del nihilismo activo como utopía. Se trata de nuevo de una crítica solapada, con pretexto esotérico, de Heidegger al nazismo y su "milenio", esto es, la utopía del nihilismo consumado. Heidegger busca una reformulación que le permita evitar caer en la ilusión de la utopía anti-utópica. Afirma ahora la "nada" como el "claro del ser" (*Lichtung des Seins*). Con esto trata de hacer del nihilismo una manera de ser (*Seinsweise*), sin que aparezca de nuevo un *todavía no*.

Por supuesto, no se trata apenas de un problema del nihilismo como utopía. El problema es de toda utopía, en cuanto su realización

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 26.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 28. Ver Farías, Víctor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas (Heidegger y el nacionalsocialismo. Con un prólogo de Jürgen Habermas). Frankfurt a/M, Fischer, 1989, sobre todo su capítulo sobre "Die Vorlesungen über die Philosophie Nietzsches" (Las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche), págs. 335-342.

⁶² Este artículo se encuentra hoy publicado bajo el título: "Zur Seinsfrage" (Sobre la cuestión del ser), en Heidegger, Martin: *Wegmarken*, op. cit.

es entendida como una aproximación asintótica e instrumental en el tiempo. Por eso atañe también a la utopía emancipatoria. En cuanto la utopía es considerada un objeto de realización, ella le quita a lo presente, y con eso a la realidad misma en cuyo nombre pretendidamente habla, su fundamento.

El problema se había hecho consciente en el decenio de los veinte en especial a los teólogos, después de que Albert Schweitzer destacara de nuevo la prédica del reino de Dios en los evangelios. Si la imaginación del reino de Dios se entiende como una meta instrumental de aproximación asintótica en el tiempo, ese reino se transforma necesariamente en una utopía análoga a la utopía emancipatoria en su interpretación instrumental. En la teología se empieza entonces a interpretar la imaginación del reino de Dios en el sentido de anticipación y encarnación. Si se entiende por "mundo" la totalidad de las instituciones que aprisionan la libre espontaneidad del ser humano, esta actitud se puede describir como un "ser en el mundo sin ser del mundo". Esto implica la reivindicación del ser humano concreto en sus necesidades concretas de vida ⁶³. Heidegger asume estas reflexiones y las aplica a la utopía anti-emancipatoria del nihilismo. El llama a esta relación el tratamiento de la utopía como "posibilidad del ser del ser-allí" (*Seinsmöglichkeit des Daseins*).

Dado que Heidegger rechaza con Nietzsche cualquier forma del universalismo ético, no puede buscar la solución en una recuperación de un concepto del valor de uso en el sentido de una recuperación de las relaciones sociales mediatizadas por los valores de uso. Se trataría de un concepto de reciprocidad humana que desembocaría en un universalismo ético, aunque fuera un universalismo del ser humano concreto y no de una institución abstracta como el mercado o la planificación universales. En consecuencia, Heidegger desarrolla su pensamiento en la dirección de la represión de cualquier discusión de los valores de uso. Esta problemática existe en él sólo como una problemática negada en su idea de "caída" (*Verfallenheit*) en la "cotidianidad" del "uno" (*man*), frente a la cual el ser humano tiene que decidirse para la "autenticidad" (*Eigentlichkeit*). En el lugar de la vida en Nietzsche, aparece ahora en Heidegger el "ser para la muerte", y más tarde el ser como el "claro de la nada". Con ello desaparece la pasión de Nietzsche y su intento de recuperar la sensualidad como goce sensual. En vez de eso, en Heidegger predomina más bien un estoicismo burocrático. Pero el efecto brutalizante de la imaginación

⁶³ La teología de la liberación ha discutido esta relación con la utopía como anticipación y encarnación. Ver Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984. También: Sung, Jung Mo: *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994.

del superhombre no está en el hecho de que Nietzsche intente recuperar la sensualidad y la corporalidad. Está en la negación de todo universalismo ético, o sea, en el anti-utopismo. Precisamente este elemento lo asume Heidegger.

La exclusión de la esfera de los valores de uso de la autenticidad del ser-allí, tiene como consecuencia en Heidegger contradicciones como las ya analizadas en el caso de Max Weber. Al excluir la esfera de los valores de uso, la autenticidad de Heidegger llega a ser el "ser para la muerte". Al ocurrir eso, tiene que discutir la pregunta de por qué entonces el suicidio no debe ser el máximo acto de la autenticidad:

El "ser relativamente a la muerte" de que es cuestión no puede patentemente tener el carácter de ser saliendo de sí hacia su realización por curarse de ésta. En primer lugar, no es la muerte como algo posible, algo posiblemente "a la mano" o "ante los ojos", sino una posibilidad del ser del "ser ahí". Pero, en segundo término, el curarse de la realización de este posible, significaría necesariamente un efectivo dejar de vivir. Mas con esto se privaría el "ser ahí" justo de la base (Boden) para un existente "ser relativamente a la muerte" ⁶⁴.

La autenticidad del ser para la muerte es una "posibilidad del ser del 'ser ahí'", pero de ninguna manera puede ser un proyecto intencional. Los proyectos posibles se refieren a las posibilidades de ser-allí existente, mientras que la autenticidad es una relación con estas posibilidades, que llega a ser autenticidad si el sujeto existe en la realización de estas posibilidades como ser para la muerte. El suicidio, por tanto, sería lo contrario, porque hace imposible este ser-allí como ser para la muerte. El ser-allí tiene que existir para que pueda existir como ser para la muerte. Esta existencia del ser-allí, que es la condición de la posibilidad del ser para la muerte, Heidegger la denomina la "base" para un ser para la muerte existente.

Esta "base" implica necesariamente el acceso a los valores de uso en su sentido de productos, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Por ende, hace falta la posibilidad de vivir y de poder vivir. Sólo eso puede ser la "base" a la que Heidegger se refiere. Sin embargo, la autenticidad de la existencia del ser-allí no puede ser entonces el ser para la muerte. Tiene que ser más bien una relación con esta "base". El hecho de que el ser-allí esté siempre viviendo enfrentado a la muerte, no cambia eso. Pero la muerte no puede ser entonces sino la forma bajo la cual aparece la contingencia del ser-allí, no su esencia. La autenticidad no puede

⁶⁴ Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*. México D. F., FCE, 1986, pág. 285.

ser pues el ser para la muerte, sino que tendría que ser una relación con el ser para la vida, aun cuando esta vida sea en cada momento atravesada por la muerte. Luego la muerte no sería un amigo, sino un enemigo.

No obstante, en toda su argumentación explícita Heidegger destierra la esfera de los valores de uso simplemente en la "caída" en la cotidianidad del "uno" (*Man*). Tiene que hacerlo si quiere concebir el ser para la muerte como el ser del ser-allí. Pero así precisamente entrega lo que él llama la "base" de la existencia —lo que es nuestra realidad concreta de vida— a la denuncia, y la abandona considerándola esfera de la in-autenticidad.

Por esta razón el pensamiento de Heidegger se halla más cerca del pensamiento de la teoría económica neoclásica que del de Nietzsche. El mundo de los valores de uso está eliminado. Weber, en la línea de la teoría económica neoclásica, lo trata como racionalidad material sobre la cual la ciencia no se puede y no se debe pronunciar. Heidegger lo trata como la esfera de la "caída" (*Verfallenheit*) del ser humano, de la cual se tiene que levantar para decidirse por el ser, que es ser para la muerte. Si Weber le niega la racionalidad científicamente fundamentable, Heidegger le niega el acceso al ser. En Nietzsche, en cambio, la esfera del acceso a los valores de uso es justamente el punto de partida, aunque sea en la forma reducida de la voluntad de poder, y por tanto de la exclusión de los otros que son los "malparados". Por su anti-utopismo, Nietzsche transforma su punto de partida en antihumanista. En Heidegger y en Weber, en cambio, su antihumanismo está ya en su punto de partida de la negación del valor de uso. De allí que una recuperación del humanismo pueda encontrar un apoyo en Nietzsche, pero no en Weber ni en Heidegger ⁶⁵.

De esta manera, hoy retorna la utopía anti-utópica. Ella abre horizontes aparentes y lo hace con la apariencia de realismo. Sin embargo, la abolición de la utopía es tan imposible como lo es su realización. La *conditio humana* impide la realización de la utopía, pero por eso mismo impide su abolición. No hay duda de que utopías pueden transformarse en fuerzas destructoras. No obstante, es probable que la utopía de la utopía abolida sea la más destructora de las diversas formas de la relación con lo utópico.

Esta anti-utopía contiene necesariamente una mística del ocaso. Como anti-utopía que quiere liberar al mercado total de la influencia de cualquier tipo de resistencias, ella desencadena de modo unilateral las fuerzas destructoras que surgen del mercado. Con este hecho se hace notar que la mística del ocaso brinda la comple-

⁶⁵ Eso lo demuestra Alves, Rubem: *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

mentación necesaria para la afirmación de este proceso destructor. Esto se da hoy en las formas más diversas. Pero la forma de la mística del ocaso que juega un papel central es religiosa, y se deriva de la tradición cristiana de la escatología ⁶⁶. Aparecen también sin embargo compensaciones que surgen en nombre de un progreso técnico absoluto, si bien no pueden negar su carácter desesperado. No obstante, más allá del ocaso de este mundo, hacen posible mantener la apariencia de un mundo nuevo posterior ⁶⁷.

8. La crítica anti-utópica de la utopía. El caso de Lyotard

Como ya dijimos, la generalización de la crítica anti-utópica a la utopía ocurre en las últimas dos décadas. Ella fundamenta la negación de toda utopía, que es a la vez la negación de todo universalismo ético, a partir de la metodología de las ciencias empezada por Weber y del análisis del lenguaje desde Wittgenstein.

Central para esta manera de pensar es el libro de Lyotard sobre la condición postmoderna. Ya analizamos sus tesis iniciales

⁶⁶ Lindsey, predicador fundamentalista de EE. UU., escribe en un libro que ha tenido un tiraje de más de quince millones de ejemplares durante los años setenta: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual". Lindsey, Hal: *La agonía del Gran Planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970).

Un teólogo católico, director del departamento de teología del American Enterprise Institute, dice: "La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún, para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el del Gólgota: que así sea". Novak, Michael: *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75.

⁶⁷ Se usa el progreso técnico para construir, para aquellos que lo pueden pagar, una nueva arca de Noé. El 29. IX. 1991 se empezó en EE. UU. el proyecto Biósfera II, que intenta construir un mundo de vida cerrado en una planicie de 1,25 hectáreas. Se promete la perspectiva de transformar algún día este mundo cerrado en una nave espacial que pueda abandonar la tierra para seguir viviendo sin ella. En vez de salvar a la tierra, se sueña con salvar al genus humano en una nave espacial, una especie de zoológico sin visitantes. Fantasías de este tipo aparecen en varios lugares. Así como después de la derrota de Vietnam había un último helicóptero en el cual se podía todavía conquistar un lugar, se crea ahora la ilusión de una última nave espacial en la que los últimos seres humanos se salven del planeta en ocaso.

sobre la metodología de las ciencias en el apartado 4. Seguidamente vamos a mostrar el pensamiento anti-utópico de nuestra sociedad en la versión presentada por Lyotard.

8.1. Lo imposible en Lyotard

Las argumentaciones de Lyotard, por supuesto, raras veces respetan la independencia de los enunciados prescriptivos en relación a los enunciados de hecho que el mismo ha pronunciado y que hemos comentado en el apartado 4. Como ya lo vimos en el caso de Weber, esta supuesta independencia es más bien declaratoria. Por consiguiente, el proceder metodológico real es contradictorio. Lyotard defiende una "única alternativa" contra las utopías de los otros, y la defiende en nombre de enunciados de hecho. Ese es el camino de transformar, a la postre, todas las prescripciones en enunciados de hecho. Las prescripciones entonces, aparentemente, resultan de la realidad misma.

Lyotard presenta este proceso al hablar de la legitimación por performatividad. El constituye un "sistema" que abarca la totalidad de la sociedad y que interpreta y decide todas las expresiones de esta sociedad bajo el punto de vista de su performatividad. La sociedad es tratada como un mecanismo de funcionamiento en el cual todas las partes aparecen como parte del todo, y por tanto son tratadas bajo la perspectiva de la eficiencia, esto es, de su performatividad. Surge un proceso de maximización que no maximiza nada en concreto, sino que se refiere a la expansión del sistema en el espacio y el tiempo, en el presente y el futuro.

Lyotard comienza con el análisis del sistema surgido con el capitalismo de reformas y con el socialismo soviético desde el decenio de los treinta. Se trata del sistema considerado "sociedad de bienestar". De la crítica de este sistema en nombre de la propia performabilidad, Lyotard desarrolla las ideas fundamentales de la "revolución de la libertad", que fue la bandera del reaganismo en EE. UU. y que busca la transformación de este sistema en la dirección de una dinámica sin ninguna limitación por resistencias o por valores que podrían intervenir en la expansión del sistema. Lyotard, por ende, empieza con la crítica del sistema orientado por la performabilidad, para pasar al esbozo de un sistema transformado que se rige de modo exclusivo por las leyes de su propia expansión. Un sistema, por consiguiente, conducido por la ciencia como su vanguardia.

El sistema orientado por la performabilidad —el capitalismo de reformas con su pretendida sociedad de bienestar, pero también los sistemas socialistas— son considerados por Lyotard como sociedades sin orientación y llenas de contradicciones. En un

sentido no demasiado estricto las considera sociedades "imposibles", es decir, no viables a largo plazo. Estos sistemas de performabilidad encierran ciertamente en sí una contradicción que los lleva a su crisis. Integran como sistemas grandes universalismos éticos, sin embargo los sostienen a partir del criterio de la eficiencia, esto es de la performabilidad para el sistema. Estos valores éticos los subvierten al integrarlos en su discurso de la performabilidad. Al hacerse presentes estos valores en el sistema, son transformados en expresiones de la performabilidad del sistema mismo.

Cuando Kolakowski reprocha este procedimiento al stalinismo, se refiere como ejemplo a un aviso público que aparece por entonces en Polonia: ¡Lucha contra la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas! El valor primario de luchar por la salud de todos, y por ende contra la tuberculosis, es transformado en una exigencia de la performabilidad del sistema expresada en términos del crecimiento de las fuerzas productivas. No desaparece, pero ahora es una expresión de las condiciones de funcionamiento del sistema. En el Occidente burgués tenemos el mismo desarrollo. Cuando en Perú aparece el cólera, se dice: ¡Lucha contra el cólera, porque ella amenaza nuestras exportaciones! Los valores primarios son educación para todos, una sistema de salud para todos, vivienda para todos y salarios suficientes para una vida digna. El sistema de performabilidad, al orientarse por estos valores, los transforma en condiciones de funcionamiento del sistema. Hay más desarrollo de las fuerzas productivas cuando se dan estas condiciones. Lo mismo vale para la ciencia. El valor primario es una ciencia para la búsqueda de la verdad. No obstante, una vez afirmada esta ciencia es transformada en condición del propio desarrollo de las fuerzas productivas. La performabilidad del sistema la exige.

Pero la performabilidad del sistema no exige el cumplimiento de estos valores primarios, sino de estos mismos valores transformados por la exigencia de la performabilidad. Por tanto, en su empuje los subvierte. En efecto, todos los valores humanos pueden ser transformados y subvertidos de esta manera. Lyotard da el siguiente ejemplo:

Ch. Levinson, un dirigente sindical, demuestra claramente que las huelgas y una presión general y fuerte de las organizaciones obreras producen una tensión que a la postre promueve la performabilidad del sistema: el explica el adelanto técnico y organizativo de la industria americana con esta tensión (Lyotard, según la edición alemana, pág. 45, nota 40).

Sin embargo, el sindicalismo no surge como aporte a la performabilidad del sistema, sino como expresión de la solidaridad obrera frente a los efectos del sistema. A eso debe su empuje. Pero

aporta a la performabilidad del sistema, aunque al principio de una manera no-intencional. Sólo que cuando este aporte a la performabilidad se hace consciente e intencional, subvierte la solidaridad obrera que es su fuerza. Por consiguiente pierde su fuerza. Y al perder su fuerza frente al sistema, pierde también su capacidad de aportar a la performabilidad del sistema. Se subvierte.

Esta es la crisis de los valores en el sistema de performatividad. Hoy abarca no solamente la solidaridad obrera, sino toda solidaridad humana. No solamente se quiebra la organización sindical, se quiebran todos los grandes sistemas de reformas realizadas por este sistema, sea del capitalismo de reformas o del socialismo, o sea, los sistemas de salud, de educación, de seguridad para la vejez, de la vivienda para todos, e inclusive la preocupación por un nivel básico de vida generalizado para todos. Al transformarse los valores en expresiones de la performabilidad, dejan de tener fuerza como valores, se subvierte todo sentido de solidaridad y dejan de ser elementos necesarios para la performabilidad del sistema. Hay un nihilismo de los valores que atraviesa estos sistemas. Se trata de un nihilismo que Nietzsche ve operando en toda sociedad occidental, y que a la larga subvierte al propio universalismo ético que ha estado en su base. Lyotard lo resume así:

En este sentido, el sistema se presenta como la máquina vanguardista que arrastra a la humanidad detrás de ella, deshumanizándola para rehumanizarla a un distinto nivel de capacidad normativa. Los tecnócratas declaran que no pueden tener confianza en lo que la sociedad designa como sus necesidades, "saben" que no pueden conocerlas puesto que no son variables independientes de las nuevas tecnologías. Tal es el orgullo de los "decididores", y su ceguera. Este "orgullo" significa que se identifican con el sistema social concebido como una totalidad a la búsqueda de su unidad más performativa posible (*Op. cit.*, pág. 113).

De esta crisis de valores se deriva la crisis de la legitimidad de estos sistemas. Lyotard la trata como crisis de los "relatos (narraciones) de legitimidad". El se refiere a esta legitimación en el sentido de una legitimidad por medio de la performabilidad. Según Lyotard, esta legitimación por la performabilidad destruye a estos "relatos de legitimidad".

No obstante Lyotard no refleja de forma adecuada lo que ocurre hoy con estos "relatos de legitimación", cuando insiste en que la performabilidad los ha sustituido ⁶⁸. No los ha sustituido,

⁶⁸ Lyotard habla del "declive actual de los relatos de legitimación, sean éstos tradicionales o 'modernos' (emancipación de la humanidad, devenir de la idea)". *Op. cit.*, pág. 116.

sino que los ha transformado en relatos de sacralización de la propia performabilidad. Como tales, sobreviven perfectamente. Además, son imprescindibles para el sistema. No se puede legitimar por la performabilidad sino sacralizando a ésta. El sistema adquiere una magia. Los relatos de legitimación son absorbidos por el sistema de performabilidad. Lyotard menciona apenas dos de estos "relatos de emancipación": el "devenir de la idea" y la "emancipación de la humanidad". Eso corresponde a los dos grandes sistemas de performabilidad que han existido. En la Unión Soviética se efectuó la sacralización del sistema mediante la imaginación del comunismo, que puede ser entendido como una absorción de parte del sistema del relato del "devenir de la idea". El capitalismo de reformas usó la gran utopía del mercado capitalista como fue formulada por Adam Smith, aunque en su forma transformada por las necesidades de su reformismo. También este relato se puede entender como una absorción de parte del sistema del "relato de emancipación" iluminista. Incluso, cuanto más el sistema determina su funciones por la performabilidad, más se sacraliza por medio de estos relatos. No se hace más pragmático, sino más mágico.

Con el colapso del socialismo soviético colapsó asimismo su relato de legitimación. Sin embargo, con el colapso del capitalismo de reformas y su transformación en el capitalismo salvaje de hoy, el correspondiente relato de legitimación no ha colapsó sino pasó por una transformación que lo ha adecuado a las nuevas condiciones del capitalismo. El relato contenido en la visión de la mano invisible es más vigente que nunca, y también más mágico. Es el relato de legitimación dominante en la actualidad. El sistema del capitalismo salvaje producido por la llamada "revolución de la libertad", tiene uno de los pilares de su legitimidad precisamente en este "relato de emancipación" absorbido por el sistema. El llamado "mundo libre" ha identificado una determinada forma del sistema con el valor de la libertad, subvirtiéndolo y vaciándolo. Eso presupone un determinado "relato de legitimación" que sigue perfectamente vigente. Así como el nazismo sacralizó su sistema como "milenio", el período de Reagan en los EE. UU. sacralizó el sistema de la "revolución de la libertad" como "ciudad que brilla en las colinas", otro nombre para el milenio.

El sistema se legitima utópicamente. Jamás se legitima, como cree Lyotard, por la performabilidad o la eficiencia desnuda. Crea una identificación entre el sistema y los contenidos utópicos de los relatos de legitimación. El sistema y la utopía se identifican de tal manera, que la utopía se transforma en la sacralización del sistema. Las utopías no desaparecen en pos de la performabilidad o de la eficiencia, sino que cambian de forma que esta eficiencia bien terrestre reciba su contenido celeste. Por supuesto que estos relatos

ya no son más que el *requiem eternam deo* del que hablaba Nietzsche. No obstante, es necesario cantarlo para que el sistema tenga su significado sacral ⁶⁹.

No tendría ningún sentido decir que la legitimación se efectúa "en realidad" por la performabilidad o la eficiencia, y apenas "aparentemente" por la absorción de valores y utopías de parte del sistema. La eficiencia y la utopía están identificados y el sistema recibe de este modo su legitimación total. Exige de cada uno la misma identificación, y la impone por la fuerza en caso de necesidad ⁷⁰.

En un tal "sistema" no hay alternativas, sino sólo soluciones técnicamente mejores, es decir, soluciones más cerca de lo óptimo. El sistema se presenta como la única alternativa. Los valores y los juicios de hecho se identifican, y los juicios de valor son formulados en nombre de juicios de hecho. En la teoría económica neoclásica el principio de la utilidad presenta una transformación de este tipo. Si todo acto de selección es sometido al principio de la utilidad, cualquier selección es el resultado de un juicio de hecho que se refiere a la maximización de la utilidad. Las prescripciones entonces ni tienen siquiera un juego de lenguaje propio, sino que el juego de lenguaje de los juicios de hecho implica las prescripciones. Por eso no hace falta ningún metalenguaje para hacer el puente entre ambos juegos de lenguaje. No hay diferentes juegos

⁶⁹ En la actualidad, en la República Federal de Alemania la sacralización se efectúa todavía de la manera siguiente: "Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. El motor de la economía de mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. 'Domestica a la propiedad privada' y es el 'instrumento más genial para quitar el poder', como lo dice Franz Böhm. El sistema del mercado se basa en el interés propio. Sin embargo la astucia del sistema logra que el interés propio, que entra en competencia, opere en favor del bien de la comunidad. La competencia no presupone —como lo dice Otto Schlecht— un 'superhombre moral'. Un nivel medio de moral es suficiente". Lamsdorff, Otto Graf: "Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen", en *WirtschaftsWoche*, No. 45, 1. XI. 1991, págs. 104s.

En Chile, el general Gordon, jefe de la policía secreta CNI y por tanto uno de los responsables principales de las violaciones de los derechos humanos cometidos por este organismo, expresa la sacralización de la Seguridad Nacional de la manera siguiente: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente", en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 4. XII. 1983.

⁷⁰ Eso es como la pregunta de si los conquistadores españoles de América querían conquistar oro o llevar el Evangelio. Ya se había reinterpretado el Evangelio de una forma tal que se identificaba con la conquista y el robo del oro. No tenían por qué elegir. Recién los críticos de primera conquista, como Bartolomé de Las Casas, interpretaron el Evangelio de un modo diferente. Eso llevó al conflicto con los conquistadores.

de lenguaje. El problema más bien resulta ser: ¿Dónde quedan todavía espacios para juicios de valor? ¿Cómo se pueden crear esos espacios? ¿En qué sentido son necesarios tales espacios libres?

En parte, Lyotard no ve este problema. Pero, por otra parte, no quiere verlo. Describe el dominio de la eficiencia sobre las prescripciones de la manera siguiente:

Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una "jugada" técnica es "buena" cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra (*Ibid.*, pág. 83).

De esto puede concluir:

La administración de la prueba, que en principio no es más que una parte de una argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico, pasa así bajo el control de otro juego de lenguaje, donde lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir la mejor relación *input/output*. El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran *savants*, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder (*Ibid.*, pág. 86).

Eso no es del todo cierto. Nunca se trata del poder desnudo. El único objetivo creíble en el discurso de los participantes del poder no es el poder como tal, sino siempre el poder sacralizado. Las "narrativas" de la legitimación idealista o humanista no han sido abandonadas, sino que siguen siendo omnipresentes. Sin embargo, han sido transformadas en sacralizaciones del poder⁷¹. No intervienen en el sistema, sino se identifican de manera tautológica con él. Sólo así se puede explicar por qué todos nuestros sistemas sin excepción se presentan como "milenios", sea en la forma

En la guerra del Golfo fue parecido. ¿Las tropas de EE. UU. lucharon por la libertad o por el petróleo? Lucharon por una libertad que está identificada con la posesión del petróleo. Por lo tanto, no eligen entre libertad y petróleo. Tienen una libertad que es la sacralización del derecho incondicional al acceso a todo el petróleo en el mundo. No hay intereses materiales. Siempre los intereses se refieren a materia sacralizada. Se puede comer mitos. Por consiguiente, en todos estos casos no hay dos juegos de lenguaje distintos —el de los juicios de hecho y el de las prescripciones— entre los cuales habría que buscar o negar la posibilidad de un metalenguaje. Los valores están reducidos a juicios de hecho, solamente existe el juego de lenguaje de juicios de hecho y su sacralización.

⁷¹ Fukuyama comprueba que la legitimación idealista sigue funcionando muy bien. El Hegel maltratado por Lyotard le sirve para una legitimación excelente, identificando el devenir de la idea con el sistema mundial que celebra su victoria.

secularizada del comunismo, o directamente en forma religiosa como ocurrió en el nazismo alemán y en el imperio estadounidense actual, en el lenguaje de Reagan, como la "ciudad que brilla en las colinas". El "juego de lenguaje" de estas "narrativas" ha sido disuelto en la narrativa sobre los juicios de hecho.

Liotard ve muy bien este fenómeno, pero no saca ninguna consecuencia:

El criterio técnico introducido masivamente en el saber científico no deja de tener influencia sobre el criterio de verdad. Se ha podido decir otro tanto de la relación entre justicia y performatividad: las oportunidades de que un orden sea considerado como justo aumentarían con las que tiene, de ser ejecutado, y éstas con la performatividad del "prescriptor". Así es como Luhmann cree constatar en las sociedades postindustriales el reemplazamiento de la normatividad de las leyes por la performatividad de procedimientos... Se trataría de una legitimación por el hecho (*Ibid.*, págs. 86s).

Liotard deja entrever aquí una afirmación de Carl Schmitt referente a la "normatividad de la fáctico". No obstante, en Liotard se trata de algo diferente. ¿Qué es un hecho (*factum*)? Un hecho es siempre, y Liotard tiene que saberlo, una sentencia sobre un hecho. Pero una sentencia sobre un hecho es un juicio de hecho. Por tanto, él se refiere a una legitimación por un juicio de hecho.

¿Por qué Liotard no dice eso? Entonces sería obvio que juicios de hecho determinan prescripciones. Sin embargo, según su metodología explicitada esto es imposible. Según ésta, juicios de hecho y juicios prescriptivos pertenecen a diferentes juegos de lenguaje que son independendientes entre sí, y por ende autónomos. Liotard evita la discusión del problema.

Partiendo de este punto de vista del sistema como un sistema orientado por la performatividad, Liotard pasa a la crítica. Lo hace en nombre de un mundo ideal. Se trata del mundo ideal de la argumentación científica, traicionada por el sistema. De la administración de la prueba en la argumentación científica dice Liotard que

...en principio no es más que una parte de una argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico.

De acuerdo con él, el sistema ha tomado el control sobre esta prueba. Al usar las palabras "en principio", Liotard construye un mundo ideal de la argumentación científica en el cual todo es diferente que en el real, controlado por el sistema, para exigir la adaptación de este mundo real al mundo ideal que existe "en

principio". "En principio" significa según su "esencia", según su idea. Pero como no quiere usar palabras como esencia o idea, habla con el término "en principio". Se trata de una simple construcción de un mundo ideal, que reaparece muchas veces en el citado libro de Lyotard. Siempre que denuncia a la realidad, lo hace en nombre de algo que vale "en principio", aunque no exista en la realidad en ninguna parte. Se trata de un platonismo dentro de las ciencias empíricas.

No obstante, si el sistema según Lyotard abusa de la esfera de los juicios de hecho para apropiarse la esfera de las prescripciones, eso presupone que existe una conexión entre el juego de lenguaje de los hechos y el juego de lenguaje de las prescripciones. Si no existiera tal conexión, no se podría abusar de ella. Esta conexión existe tanto "en principio" como en los hechos, porque si la hay en los hechos debe haberla también "en principio".

De lo que Lyotard considera una prueba científica "en principio", deriva su "utopía". A este desarrollo de su utopía, sin embargo, antecede una crítica de la performatividad del sistema legitimado por la misma legitimidad. Así como Lyotard deriva su perspectiva utópica de la idea de la ciencia, deriva su crítica al "sistema" de su idea del sistema:

...la idea (o la ideología) del control perfecto de un sistema, que debe permitir mejorar sus actuaciones, aparece como inconsistente con relación a la contradicción: disminuye la performatividad que pretende aumentar. Esta inconsistencia explica en particular la debilidad de las burocracias estatales y socio-económicas: ahogan a los sistemas o a los sub-sistemas que controlan, y se asfixian al mismo tiempo por ellos (*feedback* negativo). El interés de tal explicación es que no tiene necesidad de recurrir a otra legitimación que la del sistema; por ejemplo, a la libertad de los agentes humanos que los lleve al levantamiento frente a la autoridad excesiva. Admitiendo que la sociedad sea un sistema, su control, que implica la definición precisa de su estado inicial, no puede ser efectivo, porque esta definición no puede ser realizada (*Ibid.*, pág. 102).

Como la ciencia según su "idea" busca la libertad de argumentación, el sistema según su idea busca el control perfecto. Por eso Lyotard lo llama determinista, en el sentido de que el sistema presupone que puede efectuar una definición precisa de su estado inicial. Pero al buscar el control perfecto entra en contradicción con la performatividad, en nombre de la cual busca este control. Por un control siempre mayor quiere hacerse siempre más performativo, no obstante la búsqueda de mayor performatividad lleva de una manera no-intencional —dirigida por una especie de mano invisible— a la disminución de la performatividad. El sistema se ahoga a sí mismo.

En opinión de Lyotard, eso lleva a la revolución de la libertad:

El interés de tal explicación es que no tiene necesidad de recurrir a otra legitimación que la del sistema; por ejemplo, a la libertad de los agentes humanos que los lleve al levantamiento frente a la autoridad excesiva.

El sistema se guía por la narrativa de legitimación de la libertad de los agentes humanos. Es en esta misma narrativa de libertad en la que se puede basar esta revolución de la libertad y dirigirla contra el sistema. Este argumento de Lyotard es contradictorio con su propio análisis. Antes nos había dicho repetidamente que el sistema se legitima por la performatividad, con el resultado de que las narraciones de legitimación del tipo de la narración de libertad habían perdido vigencia. Sin embargo ahora nos dice que el sistema promueve de una manera no-intencional la revolución de la libertad, por el hecho de que se está legitimando por la narración de libertad. Ciertamente el sistema se legitima así. No le quita de ninguna forma vigencia a las narraciones de libertad, sino que las identifica con la performatividad, manteniéndolas. Pero al querer explicar su revolución de la libertad mediante un efecto contra-productivo de la narración de libertad mantenida por el sistema, Lyotard sólo comprueba que su propia "narración de legitimidad", en cuanto a la legitimación del sistema por la performatividad desnuda, es insostenible. El sistema se legitima por la sacralización de la performatividad, y precisamente la narración de la libertad de los agentes humanos efectúa esta sacralización.

Ciertamente, esta legitimación por medio de la identificación de la libertad y de la performatividad se dirige en contra del sistema si éste deja de asegurar un grado de performatividad en cuyo nombre habla. Es obvio que Lyotard piensa sobre todo en la crisis que está apareciendo en los países socialistas en el momento en que escribe su libro, pero también en el hecho de que el capitalismo de reformas toca sus límites en los países burgueses. Se da esta crisis del sistema de performatividad frente a la cual aparece el reclamo de la libertad, que en efecto puede dirigir la narración de libertad del sistema contra el propio sistema.

No obstante este reclamo de la libertad no aparece con lo que Lyotard llama, junto con el presidente Reagan, la revolución de la libertad. Aparece con las rebeliones estudiantiles de los años sesenta. Son rebeliones en nombre del sujeto humano, que reivindican una libertad en relación al sistema. Lo que Lyotard llama revolución de la libertad, en cambio, es una transformación del sistema para abolir al sujeto humano, cuyo recuerdo legitimador el sistema de performatividad había mantenido.

Sin embargo, en el contexto de la argumentación de Lyotard nos interesa analizar primero su forma de argumentación, esto es, el hecho de que su crítica del sistema parte de la "idea" del sistema. Desemboca, por consiguiente, en una discusión de la crisis que es puramente principialista y deductiva, y no implica ningún análisis de la realidad empírica ni del socialismo ni del capitalismo de reformas. Deduce la crisis de valores "eternos", que aparecen como expresión valórica de elementos "eternos" de la realidad.

Crítica al sistema de performabilidad principalmente a partir de lo que él considera la idea de este sistema, que es la búsqueda del control perfecto. Identifica este control con el determinismo. A esta idea del control perfecto se acerca desde dos puntos de vista teóricos. Por un lado sostiene que el control perfecto, como "idea", enfoca algo que es imposible. Por otro lado, llega al resultado de que la performabilidad tiende a bajar con el aumento del control. De ambas tesis concluye que la búsqueda del imposible control perfecto —el intento de la realización de la "idea" del sistema— ahoga al propio sistema y lleva a la revolución de la libertad.

La imposibilidad del control perfecto la enfoca de dos maneras, hasta cierto grado contradictorias.

1) Por un lado, insiste en que el control perfecto no es un concepto lógicamente contradictorio. El límite de imposibilidad lo ve como un resultado de la praxis:

Pero esta limitación todavía no pone en cuestión más que la efectividad del saber preciso y del poder que de él resulta. Su posibilidad de principio sigue intacta. El determinismo clásico continúa constituyendo el límite, excesivamente caro, pero concebible, del conocimiento de los sistemas (*Ibid.*, pág. 102).

En este sentido, la idea del control perfecto resulta lógicamente consistente, no obstante su realización es imposible porque es impagable.

2) Por otro lado, ve la imposibilidad del control perfecto y de un acercamiento asintótico infinito a él como resultado del proceso de búsqueda mismo:

La búsqueda de la precisión no escapa a un límite debido a su coste, sino a la naturaleza de la materia. No es verdadero que la incertidumbre, es decir, la ausencia de control humano, disminuya a medida que aumenta la precisión: también aumenta (*Idem*).

Ha dado vuelta al argumento primero. El control perfecto presupone un conocimiento exacto. Pero el conocimiento exacto es

imposible porque con el aumento del conocimiento en el curso del proceso de búsqueda del control perfecto, también aumentan las incógnitas por conocer. El conocimiento de parte de los sistemas no puede avanzar hacia el control perfecto porque es impagable; si no es impagable, porque es imposible. La imposibilidad resulta de la "naturaleza de la materia" y es anterior a la cuestión de la pagabilidad.

Al ser la idea del control perfecto lógicamente consistente, la imposibilidad de lograr el conocimiento correspondiente es casual. Sin embargo se trata de una casualidad que no es casual ella misma, sino inevitable. La imposibilidad es una categoría de la acción. Luego, la casualidad es inevitable, si bien cualquier acontecimiento casual es en efecto casual. Eso no cambia el hecho de que la idea de un conocimiento exacto es lógicamente consistente, aunque de hecho sea categóricamente imposible. De esto se sigue que un control perfecto —la "idea" del sistema— es imposible, aunque se refiere a una idea lógicamente consistente.

Lyotard argumenta esta imposibilidad y sus consecuencias posibles recurriendo a un ejemplo sumamente ilustrativo que toma de José Luis Borges. Lo describe del siguiente modo:

Una versión profana de esta imposibilidad de realizar la medición completa de un estado del sistema la da Borges: un emperador quiere hacer un plano perfectamente preciso del imperio. El resultado es la ruina del país: toda la población dedica toda su energía a la cartografía (*Ibid.*, págs. 101s).

El emperador quiere realizar un objetivo lógicamente consistente cuya realización es imposible porque presupone un conocimiento exacto. La imposibilidad es categórica, si bien cualquier deficiencia específica del conocimiento puede ser casual. De la imposibilidad del objetivo se sigue que el intento de su realización lleva a costos infinitos. En consecuencia, el intento de su realización conduce hacia un progreso de mala infinitud que nunca llega a su fin. Tampoco ocurre un acercamiento a este fin, porque el intento destruye a aquél que lo realiza.

Es obvio que tenemos que ver con una prescripción que es ilegítimada por un juicio de hecho. Las consecuencias producidas en los hechos transforman la prescripción en una prescripción ficticia, que anula la prescripción por medio de un juicio de hecho: *Ad impossibilia nemo tenetur*. Insistir en la realización no acerca al fin propuesto, sino que destruye al sujeto que realiza el intento.

Lyotard usa aquí una forma de argumentación que se halla presente en la modernidad por lo menos desde Hegel. Este la desarrolla en su "Ciencia de la lógica". Hegel llama a este proceso de la búsqueda de una realización sin destino, pero guiada por la

ilusión de una aproximación asintótica infinita, un progreso de "mala infinitud". Parece que Hegel es también el primero que explica la Revolución Francesa y su caída en el terror con un argumento de este tipo:

Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas que han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel ⁷².

El mismo concepto del progreso de mala infinitud desempeña un papel central en la teoría del fetichismo de Marx, en especial en su análisis del tesorero y del tránsito a la acumulación capitalista, y subyace al análisis de las tendencias destructivas del sistema capitalista de parte de Marx. También la mano invisible del automatismo del mercado es un concepto imposible, en cuya persecución los actores se arruinan. Más tarde aparece en la crítica burguesa del socialismo hasta hoy. El intento de realizar el comunismo, que es igualmente un concepto cuya realización es imposible, ha arruinado a aquéllos que la intentaron. En todos los casos, los progresos de mala infinitud han producido el terror.

Sin embargo, Lyotard saca del argumento una conclusión diferente a la de Hegel. Este explica el terror por el hecho de que una concepción abstracta —y por tanto imposible— de la sociedad destruye a ésta siempre que se intenta realizarla. En este sentido coincide con Lyotard, y con el ejemplo de Borges que éste cita. Pero no concluye que hay que abolir las abstracciones, sino que se necesita una relación diferente con ellas. Lyotard, en cambio, deduce una conclusión extremista: se requiere abolir las propias abstracciones.

Su conclusión no tiene nada de "postmoderno", sino que se inserta a la perfección en la secuencia de la modernidad *in extremis* que empezara con la economía política burguesa clásica. Esta tradición siempre quiere abolir, y en su ansia de abolir concibe últimas batallas necesarias para asegurar la abolición. Quiere abolir el Estado, o por lo menos, por una aproximación asintótica infinita, pasar a un Estado mínimo. Adam Smith, Marx, el fascismo, el stalinismo, el neoliberalismo y las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina, tienen todos eso en común. Todos quieren

⁷² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Filosofía del derecho*, § 258.

abolir el Estado y constituir, para hacer posible una transición, un Estado mínimo. Pero mucho más se quiere abolir a partir de las diferentes corrientes de la modernidad: el mercado, el matrimonio, la dialéctica, el concepto de totalidad, los juicios de valor en las ciencias, la metafísica, el arte. Finalmente, el postmodernismo quiere abolir la misma modernidad, lo que precisamente prueba que incluso los postmodernos siguen en plena modernidad. No queda casi nada que no deba ser abolido. Lyotard sólo se integra en la secuencia de estos abolidores. El afirma:

No hay, pues, más que "islotos de determinismo". El antagonismo catastrófico es la regla, en el sentido propio: hay reglas de la agonística general de las series, que se definen por el número de variables en juego (*Ibid.*, pág. 107).

De aquí concluye que solamente puede haber conocimiento crítico "si se ha decidido que (la sociedad) no forma un todo integrado y que sigue sujeta a un principio de contestación" (*Ibid.*, pág. 34). Esto es la abolición del concepto de totalidad, para que haya criticidad.

No obstante, la cuestión de si la sociedad es una totalidad (un todo) o no, no es el objeto de una simple decisión. Se trata de un juicio de hecho, y un hecho no cambia por la simple razón de que alguien decida cambiarlo ⁷³.

Las argumentaciones de Lyotard, sin embargo, contradicen esta conclusión. Debe existir el todo de la sociedad si el progreso de mala infinitud al cual se refiere, lleva a la destrucción del todo. El mismo argumento presupone la existencia de la sociedad como un todo. Se puede mostrar esto con un ejemplo. Una anécdota cuenta de un tirador que intentaba tirar tan lejos, que su flecha alcanzara a la luna. Día y noche intentaba lo imposible, hasta que un día se convenció de que su meta era inalcanzable. No había conseguido su fin, pero gracias a su intento de lograr lo imposible se había convertido en el mejor tirador de la región.

⁷³ Marx dice en su introducción a la "Ideología alemana": "Una vez, un buen hombre se imaginaba que los seres humanos se ahogan en el agua sólo por el hecho de que están obsesionados por el *pensamiento de pesadez* de las cosas. Si se sacaran esta imaginación de la cabeza, por ejemplo declarándola una imaginación religiosa y supersticiosa, entonces estarían por encima de todo peligro en el agua. Toda su vida luchó contra la ilusión de la gravitación y cada estadística le suministraba nuevas y numerosas pruebas de sus consecuencias nefastas. Este buen hombre era un ejemplo típico del filósofo alemán nuevo y revolucionario". Marx, Karl: "Die deutsche Ideologie" (La ideología alemana), en ME W. Berlin, 1973, Bd. 3, págs. 13s. Lo que este hombre pensaba de la pesadez de las cosas, Lyotard lo piensa de la sociedad como un todo.

También en este caso se trata de un progreso de mala infinitud, aunque no desemboca en la destrucción del tirador sino que más bien se decide en su favor. No alcanza su fin intencional, no obstante de manera no-intencional alcanza un fin igualmente preciso para el tirador. La razón radica en el hecho de que el tirador, en relación a la luna, no se mueve dentro de una totalidad que los engloba a ambos. No ha totalizado su vida en función de la meta imposible. Luego, no recibe un golpe destructor como resultado de su acción. En cuanto terminan sus intentos de lograr lo imposible, se encuentra en una situación mejor que antes.

En el caso del emperador que obliga a su país a desarrollar un mapa exacto, por el contrario, éste se mueve dentro de la sociedad como un todo. El emperador totaliza el país en función de la meta imposible. La totalización de la meta lleva a la destrucción. Cuando termina el intento de realizar la meta imposible, todo es peor que antes. Ni siquiera se ha aprendido a hacer un mapa del país.

El argumento presupone la sociedad como un todo, como una totalidad. El proceso de totalización de la sociedad en función de la meta imposible produce el totalitarismo del emperador, que lleva a la ruina del país. Toda la población es arrancada del circuito natural de la vida humana y no puede vivir más. Al final, ni el emperador puede vivir. Al destruir la totalidad del circuito natural de la vida humana, la totalización lleva a la ruina en el totalitarismo. Para salir de él, se requiere reconocer de nuevo la totalidad de la vida para integrarse en ella. Eso significa relativizar o abandonar la meta en función de la cual se ha llevado a cabo el proceso de totalización.

Esta totalidad se hace notar en el momento en que el ser humano deja de integrarse en ella. Es como nuestro reloj. Si funciona, no lo notamos, aunque lo usemos. Lo notamos en el momento en que deja de funcionar. Es la crisis de las condiciones de posibilidad de la vida humana, en la cual la ausencia de la totalidad se hace presente. En esos momentos hasta la hipostasiamos. Cuando aparece el hoyo de ozono, se dice que la naturaleza nos castiga por no habernos integrado en su ritmo. Cuando aparece la exclusión de grandes partes de la población, la división social del trabajo nos "castiga" por la mala coordinación de ella.

Con el ejemplo de Borges, Lyotard nos introduce en la problemática de la totalidad y de los peligros de la totalización, que sustituye la necesaria integración en la totalidad por la persecución de metas imposibles y por tanto destructoras.

Lyotard, no obstante, no saca esta conclusión. Según él no hay que criticar la totalización, sino sacarse de la cabeza el concepto mismo de totalidad. De una manera perfectamente mítica lo declara el culpable de todo. Desemboca así en una argumentación contradictoria. Mediante el concepto de la sociedad como totalidad,

demuestra que el concepto de totalidad debe ser abolido ⁷⁴. De igual forma Popper comprueba, con argumentos dialécticos, que hay que abolir la dialéctica ⁷⁵.

En consecuencia, la conclusión a la que arriba Lyotard es extremista. Se trata de la misma conclusión que hemos analizado en el caso de Marx y de Weber. ¿Problemas con el mercado? ¡Abolirlo! ¿Problemas con el socialismo? ¡Abolirlo! ¿Problemas con el concepto de la sociedad como un todo? ¡Abolirlo! Reagan decía: No tenemos problemas con el Estado, el Estado es el problema. Marx decía: No tenemos problemas con el mercado, el mercado es el problema. Lyotard nos dice: No tenemos problemas con la sociedad como un todo y con el universalismo ético, ellos son el problema. Por tanto: abolir, abolir, abolir... Y si no los podemos abolir a la perfección, los abolimos "casi". En vez de la abolición del Estado, el Estado mínimo, que es "casi" el Estado abolido ⁷⁶. Aunque en todos los casos de una pretendida creación de un Estado mínimo, ha resultado un Estado máximo en términos del aparato policial y militar. Siguen pues las últimas batallas: últimas batallas en favor del derecho humano, últimas batalla en contra del derecho humano, últimas guerras para que nunca más haya guerras... Es cansador tener que hablar siempre de nuevo en contra de la abolición de algo. Más cansador aún si la continuación de esta lógica de la modernidad se hace pasar como "postmodernidad" ⁷⁷.

⁷⁴ Ciertamente, Lyotard dice que hay que decidir que la sociedad no sea un "todo integrado". Podría ser entonces un todo no-integrado. Pero con el "todo integrado" bota cualquier "todo".

⁷⁵ Ver Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica...*, op. cit.

⁷⁶ David Friedman, en su libro *The Machinery of Freedom*, quiere abolir al Estado totalmente. Sin embargo, en las argumentaciones neoliberales se impuso la tesis de la solución mínima, así como el socialismo tampoco podía abolir las relaciones mercantiles con el resultado de la tesis según la cual se las querría casi abolir.

⁷⁷ Las últimas de las últimas batallas de la modernidad provienen precisamente del campo de la revolución de la libertad, cuyo partidario flamante es el mismo Lyotard. Una la propaga Hayek: "La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados..." , pág. 74.

Es la última batalla en contra del derecho humano, que sigue a otra anterior, que era en favor del derecho humano, como lo canta La Internacional.

De Richard Nixon, en tiempos de la guerra del Golfo, viene la última de las últimas guerras de esta misma modernidad: "Si nosotros debemos entrar en la guerra, ésta no será sólo una guerra por el petróleo. Tampoco será sólo una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz —no solamente por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos en los años venideros... Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral". Nixon, Richard: "Bush has it right: America's commitment in the Gulf is moral", en *International Herald Tribune*, 7. I. 1991.

¿Postmodernidad? ¡Por favor!

Con esto hemos resumido lo que Lyotard presenta como crítica de la "idea" del sistema de la performabilidad. Una vez criticada esta "idea" pasa a criticar el sistema. La idea del sistema es, según Lyotard, el control perfecto. Del análisis de las consecuencias de la persecución del control perfecto pasa a su crítica en nombre de la crítica al progreso de mala infinitud. De esta crítica deduce ahora lo que es el sistema, sin necesidad de ningún análisis empírico específico. Esta deducción la hace por la estipulación de una ley referente al incremento del control. Sostiene que al aumentar el control se disminuye necesariamente la performabilidad del sistema.

Es evidente que esa no puede ser ni ley ni regla de todo control. En el caso de que fuera una ley, la ausencia de control significaría el máximo de performabilidad. Eso es falso, por más que los que quieren abolirlo todo piensan así. El control, sea cual fuere, puede ser pensado en términos realistas mucho mejor en analogía a lo que se llama en la teoría económica la ley de rendimiento decreciente. Si se hace esta analogía, al inicio un control mayor aumenta la performabilidad. Pero no lo hace infinitamente. Al incrementar más el control su efecto positivo disminuye, hasta llegar a un punto de equilibrio a partir del cual un mayor control se vuelve contraproducente. La performabilidad disminuye en vez de aumentar. Así no desembocamos en otra abolición —esta vez la abolición del control—, sino en una relación consciente con el problema del control. Sin embargo, ya no podríamos solucionar los problemas reales por deducciones de principios, como las busca Lyotard. Tendríamos que discutir y tantear para encontrar el punto de equilibrio, porque ya no hay cálculos exactos *a priori*. En lugar del maniqueísmo de la abolición tendríamos la necesidad de acuerdos, de la creación de consensos, de la sabiduría y de la mediación. La solución no puede ser técnica, sino que sería política. Se ve entonces que la pretensión de soluciones técnicas no es más que la fachada de soluciones principialistas de dogmatismos apriorísticos.

Para llegar a su solución principialista específica, Lyotard entiende el control como le conviene en función de su revolución de la libertad. En general, el control es un problema de cualquier autoridad en cualquier nivel. Su equilibrio con los controlados siempre es una necesidad, inclusive de la racionalidad del propio control. Nunca la performabilidad óptima de una relación social se logra por la maximización del control. Este hecho se expresa muchas veces por el principio de subsidiaridad. Se trata de lograr un equilibrio que podría ser la idea regulativa de cualquier democratización del poder.

Lyotard hace todo lo posible para no desembocar en un pensamiento de equilibrios de este tipo. Incluso denuncia la búsqueda

de este equilibrio —que es un tipo de consenso— como “terrorismo”. Lo hace restringiendo la concepción del control al control de parte de las “burocracias estatales y socio-económicas” sobre el sistema del mercado. Existe un único control, y este es ejercido por esas burocracias. El sistema del mercado, en cambio, parece que no controla a nadie, sino que es la presencia de la ausencia de control. No toma en cuenta siquiera un hecho, todavía obvio para Max Weber. Que el sistema de mercado es un sistema de competencia de burocracias empresariales privadas. Este sistema también ejerce control. Pero, de nuevo, en su búsqueda de soluciones principialistas, Lyotard no enfoca los hechos más simples. Cuando habla del peligro resultante de la informatización, afirma:

[La informatización] puede convertirse en el instrumento “soñado” de control y de regulación del sistema de mercado, extendido hasta el propio saber, y exclusivamente regido por el principio de performatividad. Comporta entonces inevitablemente el terror... que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos (*Ibid.*, págs. 118s).

Puede ahora atacar libremente al control, el cual ha definido en conveniencia a su revolución de la libertad. El controlador y el “decididor” es el Estado como representante del sistema de performatividad (que es el socialismo y el capitalismo de reformas, y cualquier otra alternativa que pueda surgir), que está enfrentado al “público”. Este público Lyotard no lo comenta más. Debe tener “acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos”. En este público se encuentran de modo predominante las burocracias de la empresa privada, que conforman el sistema del mercado:

Los tecnócratas declaran que no pueden tener confianza en lo que la sociedad designa como sus necesidades, “saben” que no pueden conocerlas puesto que no son variables independientes de las nuevas tecnologías. Tal es el orgullo de los “decidores”, y su ceguera. Este “orgullo” significa que se identifican con el sistema social concebido como una totalidad a la búsqueda de su unidad más performativa posible (*Ibid.*, pág. 113).

Es necesario entender el lenguaje de Lyotard, porque es engañoso. Los “tecnócratas” que tanto desprecia se encuentran de modo exclusivo en las “burocracias estatales y socio-económicas”. Cuando habla de “lo que la sociedad designa como sus necesidades”, se refiere a una sociedad liderada por las burocracias empresariales y de lo que ellas logran imponer como necesidades de los consumidores. A estos tecnócratas les imputa la pretensión de un “sistema social concebido como una totalidad”. Por consiguiente, les reprocha la totalización del sistema de perfor-

mabilidad. Y esto lo denuncia como “orgullo”, lo que significa necesariamente falta de humildad. Ello “comporta entonces inevitablemente el terror”.

La secuencia es conocida. La hallamos igualmente en Hayek y en Popper. Es una herencia de las ideologías de la Guerra Fría. Lo que ha cambiado no es más que el lenguaje, que en Lyotard es mucho más esotérico, al estilo de la intelectualidad parisiense.

Ciertamente, el sistema de performabilidad tiende a la totalización de su performabilidad. Pero eso es un hecho ya tan trillado, que no vale la pena profundizar en él. Tenemos que ver más bien adónde apunta la argumentación de Lyotard.

Frente al proceso de totalización —al “sistema social concebido como una totalidad”— no plantea siquiera la necesidad de la inserción en el circuito natural de la vida humana como la totalidad que trasciende y engloba al sistema, para poder relativizarlo. Más bien crea un nuevo maniqueísmo. Al control contraponen la ausencia de control. Y ésta es la minimización de las “burocracias estatales y socio-económicas”. Por ende, la ausencia de control, como Lyotard la entiende, es la cancha libre para las burocracias empresariales. Toda la argumentación que sigue haciendo, se orienta a justificar la totalización de este poder. Se trata de la totalización que vivimos desde la década de los ochenta en la forma de globalización de los mercados y homogeneización del mundo, a la que Milton Friedman se refiere como “capitalismo total”.

Aparece un mundo curioso. En las direcciones, en edificios pomposos, de las burocracias estatales y socio-económicas están sentados los “orgullosos”. En las direcciones, en cambio, de las burocracias empresariales se encuentran, en edificios más pomposos aún, los “humildes”. No obstante los “orgullosos” no son únicamente los dirigentes de las burocracias estatales y socio-económicas. Lo son en un grado mayor aún los pobres, los excluidos y los ambientalistas, en cuanto se resisten a la totalización del poder de las burocracias empresariales.

Pero la argumentación de la totalización del poder empresarial tiene en Lyotard rasgos específicos nuevos, que la distinguen de las argumentaciones que usaron los sistemas de performabilidad. En lo que sigue es necesario analizar estos argumentos.

8.2. La utopía de Lyotard

¿Por qué Lyotard sostiene la tesis de que no hay ningún puente entre juicios descriptivos (juicios de hecho) y juicios prescriptivos, a pesar de que él mismo comprueba continuamente que este puente existe?

La razón se encuentra en el hecho de que Lyotard necesita esta tesis sobre la relación entre los juegos de lenguaje, para poder desarrollar su propia utopía de una anti-sociedad en relación al "sistema" de performabilidad. Esta utopía es el resultado de su crítica de este sistema.

Sin embargo, la crítica que hace Lyotard no trata de trascender el sistema para confrontarlo con las consecuencias que tiene para sus miembros. Si lo hiciera, el resultado sería diferente. Sería una crítica que partiría de los valores de uso y de la necesaria integración de todos los miembros de la sociedad en el circuito natural de la vida humana, que es para ellos una cuestión de vida y muerte. Una crítica de este tipo presupone que hay una realidad que trasciende el sistema y que puede servir como criterio para evaluar sus consecuencias. El sistema en su búsqueda de performatividad no puede disponer de esta realidad a su antojo, porque al hacerlo produce tendencias destructoras que ponen este mismo sistema en jaque. Luego, estas tendencias a la destrucción del ser humano y de la naturaleza serían el elemento que obliga a trascender el sistema para criticarlo bajo este punto de vista. Lyotard rechaza *a priori* una crítica de este tipo. Se trata de un rechazo que él constata ya en el propio sistema de performabilidad y que hace suyo:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente aumentar sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad. (*Ibid.*, págs. 112s).

Una vez dicho esto, el sistema ya no es criticable desde un punto de vista, que trascienda al mismo sistema. Este es ahora el mundo. Como Wittgenstein, puede declarar: Mi lenguaje es mi mundo. El sistema es todo, es necesariamente un sistema totalizado. El problema de Lyotard es en nombre de quiénes y cómo se efectúa esta totalización. Decidirse a que la sociedad no sea un "todo integrado". Ahora insiste en la necesidad de totalizarla como un todo. Si "es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad", entonces la fuerza totaliza el sistema. La debilidad ya no se puede hacer notar sino en el caso en el que "la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto". El sistema totalizado decide a partir de su lógica de estabilización cuáles de las necesidades de los afectados deben ser atendidas. La decisión es del sistema a partir de su propia lógica. No puede, evidentemente, negar las necesidades, pero convierte su satisfacción en una necesidad del sistema y no de los afectados.

Por eso, la crítica que Lyotard hace al sistema de performabilidad es una crítica en nombre del propio sistema por totalizar. Parte de procesos que se desarrollan en el sistema, y a partir de él. Su medida es el sistema mismo. Para hacer eso tiene que excluir cualquier análisis de los valores de uso. Y para ello necesita la posibilidad de separar juicios descriptivos prescriptivos como si fueran juegos de lenguaje diferentes. Haciendo esta separación puede eliminar el análisis de la posibilidad o imposibilidad de las prescripciones. Esta lo obligaría siempre a un análisis de los valores de uso, y por tanto a una crítica del sistema que parte de un punto de vista que lo trasciende.

Una vez hecho eso, Lyotard puede tratar al juego de lenguaje de la ciencia del mismo modo que la teoría económica neoclásica y la neoliberal tratan al mercado. La racionalidad es reducida a su forma, sin que pueda aparecer cualquier cuestión de la realidad como un mundo de valores de uso. Un juicio, por consiguiente, es científico siempre y cuando siga las reglas formales de la científicidad, así como un precio es tratado como precio racional siempre y cuando haya sido formado en el mercado:

Sea un enunciado científico; está sometido a la regla: un enunciado debe presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico (*Ibid.*, pág. 23).

¿Qué pasa ahora si un juicio de hecho ilegítima aquellas prescripciones que subyacen al sistema en el cual estos juicios de hecho son formulados? Podríamos pensar en la tesis de que el automatismo del mercado destruye, por sus efectos indirectos y no-intencionales, a los seres humanos y a la naturaleza. En este caso el juicio de hecho se torna crítico. Ahora es muy cómodo declarar con Lyotard, Weber y Wittgenstein, que las descripciones y las prescripciones pertenecen a diferentes y autónomos juegos de lenguaje. Entonces, el resultado de un juego de lenguaje no debe ser tomado en cuenta por el otro. Aunque aparezca una contradicción entre los análisis de los hechos y la metodología, se la tolera para esconder la contradicción entre sistema y realidad.

Hayek define el precio justo, esto es el precio racional, en analogía a la defición que Lyotard da de la científicidad: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta"⁷⁸.

Esto declara que la racionalidad de los precios es independiente de las consecuencias que tienen las decisiones orientadas por estos precios sobre la realidad. Si la orientación por el precio del mercado

⁷⁸ Hayek, Friedrich A., *op. cit.*, pág. 56.

producido por el mecanismo de precios lleva a la destrucción del ser humano y de la naturaleza, eso no cambia para nada el hecho de que este precio es racional. La reglas del mercado hacen que el precio sea racional. Luego, su racionalidad es por completo independiente de tales procesos destructivos. Si de esta manera se destruye inclusive al planeta, resulta que ha sido destruido racionalmente. Así, la eliminación del análisis de los valores de uso demuestra su parentesco directo con la tesis de la independencia mutua entre los juegos de lenguaje descriptivos y prescriptivos.

Ya no existe una realidad a la que se refieren los precios o los juicios de hecho. Los precios y los juicios son su propia realidad. Lo que significa el signo, es algo que es otra vez un signo, que significa algo. El precio que indica la escasez, depende de otros precios que significan otras escaseces, hasta que el círculo retorna al precio de partida. No existe una realidad de referencia, porque ésta es eliminada por la abstracción de los valores de uso como productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. La palabra se refiere a otras palabras, que también se refieren a otras palabras. A partir de este círculo no hay nada que trascienda al lenguaje para juzgar sobre él. Así, los precios se refieren a precios y no hay nada que pueda trascenderlos para juzgarlos.

Una vez asegurada esta situación, Lyotard puede criticar al sistema sólo en nombre del mismo sistema. De ahí la tautologización de su crítica a la "idea" del sistema en nombre de la búsqueda del conocimiento exacto. En contra de esta idea del sistema de performabilidad pone otra idea. Se trata de la idea de científicidad. Ella es lo que la ciencia es "en principio". Como idea del sistema, que sustituye la idea del control perfecto del sistema de performabilidad, es la idea de un sistema orientado por la búsqueda de siempre nuevas soluciones de problemas que la ciencia hace disponibles a la humanidad. Pero no interesan las soluciones, lo que interesa es que haya nuevas soluciones.

De esto surge lo que Lyotard llama el anti-modelo, el cual resulta de la científicidad:

¿Cuál es la relación entre el anti-modelo ofrecido por la pragmática científica y la sociedad?... ¿Ideal inaccesible de comunidad abierta?... O, a la inversa, ¿rechazo de cooperación con los poderes, y paso a la contra-cultura, con riesgo de extinción de toda posibilidad de investigación por falta de fondos? (*Ibid.*, pág. 115).

Este anti-modelo, como la "idea" de la transformación del sistema de performabilidad, lo justifica a partir de lo que, según él, es la ciencia en principio:

No hay en la ciencia una *metalangue* general en la cual todas las demás puedan inscribirse y evaluarse. Es lo que prohíbe la

identificación con el sistema y, a fin de cuentas, el terror. La separación entre "decididores" y ejecutantes, si existe en la comunidad científica (y existe), pertenece al sistema socioeconómico, no a la pragmática científica. Es uno de los principales obstáculos para el desarrollo de la imaginación de los sabedores (*Idem*).

La identificación con el sistema de performabilidad crea el terror, este sistema es terrorista a partir de su idea. La ciencia, en cambio, es limpia a partir de su idea. Si en la realidad no lo es tanto, la culpa la tiene el sistema socioeconómico.

La arbitrariedad salta a la vista. El sistema de performabilidad "en principio" y como "idea" es tan limpio como lo es la ciencia. Todo eso pierde su limpieza en la realidad, que de nuevo es denunciada en nombre de su "idea". Así la ciencia progresa para convertirse en la vanguardia del sistema, después de que la vieja vanguardia de los reformadores sociales se ha puesto un poco añeja, aunque todavía sea preferible.

Esta nueva vanguardia del sistema ya no promete nada concreto. Lo que anuncia es desvelar todos los secretos y llevar a la sociedad por un viaje infinito hacia lo desconocido. Eso garantiza una performabilidad mayor y de un nivel superior. El mismo viaje a lo desconocido del futuro se transforma en una utopía, que ha renunciado a cualquier finalidad del viaje mismo. La meta es seguir viajando, y viajar lo más rápido que se pueda. "No hay fin, el camino es todo". La formulación de esta utopía es tan radical, como lo ha sido cualquier utopía anterior:

En tanto el juego sea de información incompleta, la ventaja pertenece al que sabe y puede obtener un suplemento de información. Tal es el caso, por definición, de un estudiante en situación de aprender. Pero, en los juegos de información completa, la mejor performatividad no puede consistir, por hipótesis, en la adquisición de tal suplemento. Resulta de una nueva disposición de datos, que constituyen propiamente una "jugada"... Pues está permitido representar el mundo del saber postmoderno como regido por un juego de información completa, y en ese sentido los datos son, en principio, accesibles a todos los expertos: no hay secretos científicos. El incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta "imaginación", que permite, bien realizar una nueva jugada, bien cambiar las reglas de juego (*Ibid.*, págs. 95s).

Es la utopía de una sociedad sin utopías, que busca su sentido en la negación de todas las utopías y finalidades. Esta utopía nos promete otra totalización, pero ya no en nombre de promesas utópicas. Es la totalización por la rapidez del movimiento hacia lo

desconocido. La ciencia y la técnica se identifican, y como conjunto totalizan a la humanidad entera.

Lo que nos promete es el "mercado perfecto" de las informaciones. Lo piensa en los mismos términos en los que la teoría económica neoclásica ha pensado siempre al mercado perfecto: como utopía. Eso lo lleva también a concebir la justicia en el sentido de esta teoría económica en su forma neoliberal. La justicia es ahora simplemente la aplicación ilimitada de este criterio del mercado al campo de las informaciones, y deja de ser un problema del consenso y de la satisfacción de necesidades:

El consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso. Lo que no ocurre con la justicia. Es preciso, por tanto, llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no está ligada a las de consenso.

El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo... Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescripciones que están limitadas en el espacio-tiempo (*Ibid.*, págs. 117s).

La justicia es ahora la negación de cualquier universalismo ético. Se trata de una definición que ya habíamos visto en Nietzsche y en Hayek. El tradicional criterio de la justicia, que se deriva de la posibilidad de la satisfacción de las necesidades, es en el sentido de Lyotard una injusticia. La negación de la justicia tradicional es ahora la condición de la posibilidad de la justicia de Lyotard. Un periodista la describe de una manera perfecta:

El capitalismo exitoso no es sólo un modo de producir bienes y servicios, sino una psicología peculiar, ciertos valores, una manera especial de entender la vida. En los países en los que el sistema ha triunfado no se envidia a quienes honradamente han conseguido enriquecerse, sino se les admira y se les emula. Se les pone en las portadas de las revistas. Nadie o casi nadie ve con horror que desde la terraza de un *winner*, en un rascacielos de millonarios newyorkinos, pueda verse la vivienda miserable de un *looser de Harlem*, porque la igualdad no es una meta en las sociedades capitalistas (*La Nación* (Costa Rica), 23. XII. 1990)⁷⁹.

⁷⁹ Lo que le toca a cada uno, eso es lo justo. Es una manera muy especial de traducir la definición de la justicia que se da en la tradición aristotélico-tomista: *suum cuique* (A cada uno lo que le corresponde). Ya Nietzsche había definido la justicia en el sentido de: lo justo es lo que en la lucha de la voluntad de poder le toca a cada uno. Inclusive los nazis asumieron este significado. Encima de la entrada de algunos campos de concentración escribieron: *Jedem das Seine* (A cada uno lo que le corresponde).

Tomando en cuenta este significado de la palabra justicia, podemos citar la formulación definitiva que Lyotard da al final de su libro de este antiutopismo utópico:

Los juegos de lenguaje serán entonces juegos de información completa en el momento considerado... Pues los envites estarán constituidos entonces por conocimientos (o informaciones, si se quiere) y la reserva de conocimientos, que es la reserva de la lengua en enunciados posibles, es inagotable. Se apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido (Lyotard, *op. cit.*, pág. 119).

Sería bueno recordar ahora a Borges y su cuento del emperador, quien encarga un mapa exacto de su país y como consecuencia arruina a todos. Si el emperador encargara esta "política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido", como la entiende Lyotard, ¿no arruinaría a su país de la misma forma como lo hizo con su búsqueda de un mapa exacto?⁸⁰.

Nietzsche ya expone la idea fundamental: "¿Consistirá para nosotros la esencia de lo verdaderamente moral en considerar las consecuencias próximas e inmediatas que pueden tener nuestros actos para los demás hombres y decidir nuestra conducta con arreglo a estas consecuencias?... Esta es una moral estrecha y burguesa; pero todavía es una moral. Me parece que respondería a una idea superior y más perspicaz, el mirar más allá de esas consecuencias inmediatas para el prójimo, a fin de alentar designios de mayor alcance, a riesgo de hacer padecer a los demás, verbigracia... Admitiendo que tengamos para con nosotros mismos espíritu de sacrificio, ¿qué razón ha de impedirnos sacrificar al prójimo con nosotros mismos, cómo han hecho hasta ahora los Estados y los monarcas, sacrificando al ciudadano, 'por el interés general', como solía decirse? Nosotros tenemos también intereses generales, y acaso son los intereses más generales. ¿Por qué no ha de haber derecho a sacrificar algunos individuos de la generación presente en utilidad de las generaciones futuras, si sus penas, sus inquietudes, sus desesperaciones, sus vacilaciones y sus errores fuesen necesarios para que una nueva reja de arado abriese surcos en el suelo y le tornara fecundo para todos?... Con el sacrificio —en el cual nos incluímos todos, lo mismo nosotros que el prójimo— fortaleceríamos y elevaríamos el sentimiento del poder humano, aun suponiendo que no lográsemos más. Esto sería ya un aumento positivo de la dicha". *Friedrich Nietzsche: obras inmortales...*, *op. cit.*, Aurora, Segundo libro, No. 146, II, págs. 712 y 714.

⁸⁰ El terrorismo resultante lo describe muy bien el mismo periodista ya citado: "...en algunas naciones de América Latina, Perú, Colombia, quizá El Salvador, la lucha contra el fundamentalismo comunista probablemente va a ser mucho más sangrienta que lo que ha sido hasta ahora. Esa guerrilla fanatizada y rabiosa, va a pasar de los asesinatos selectivos a las masacres indiscriminadas, provocando en la sociedad una respuesta tan enérgica y brutal como las agresiones que le infligen... Es como si instintiva y fatalmente todos comenzaran a admitir que ha llegado la hora final del exterminio". *La Nación*, 9. V. 1990.

Esta "hora final del exterminio" no es la hora de ningún terrorismo resultante de algún consenso. Al contrario, es el terrorismo necesario para eliminar la exigencia del consenso. Retorna de nuevo en nombre de la última batalla: terrorismo para terminar de una vez por todas con el terrorismo.

8.3. El crecimiento infinito del conocimiento y el desarrollo económico

En toda la argumentación de Lyotard y su dimensión utópica, el desarrollo técnico visto como progreso es de importancia central. Sin embargo, su visión del progreso es radicalmente distinta de lo que ocurre en las conceptualizaciones liberal y marxista anteriores.

Podemos mostrar esto con un análisis de Lyotard referente a las prescripciones necesarias en una ciencia empírica basada sobre juicios de hecho:

Pero su desarrollo [de la pragmática de la ciencia] postmoderno pone en primer plano un "hecho" decisivo: que incluso la discusión de enunciados denotativos exige reglas. Puesto que las reglas no son enunciados denotativos, sino prescriptivos, es mejor llamarlas metaprescriptivas para evitar confusiones (prescriben lo que deben ser las "jugadas" de los juegos de lenguaje para ser admisibles). La actividad diferenciadora, o de imaginación, o de paralogía en la pragmática científica actual, tiene por función el hacer aparecer esos metaprescriptivos (los "presupuestos"), y exigir que los "compañeros" acepten otros. La única legitimación que hace concebible, a fin de cuentas, una demanda tal es: dará nacimiento a ideas, es decir, a nuevos enunciados (*Ibid.*, pág. 116).

De lo que se trata de nuevo es de una derivación de prescripciones de juicios de hecho. Pero esta es distinta de la anterior. La anterior puede ser ilustrada por el ejemplo del emperador, quien encarga a su pueblo un mapa exacto, concentra a toda la población en la realización de éste y arruina el país como consecuencia. Se trata de una meta imposible, y el intento de realizarla lleva a una totalización hacia esa meta que destruye la base de la vida de la población. Se trata del caso de una ilegitimación de una prescripción por el argumento de la imposibilidad. El proyecto es imposible. Por eso el intento de su realización lleva a costos infinitos. En el caso de realizar el intento, conduce a la ruina porque todos son arrastrados por el trabajo correspondiente. Por ende, todos se pauperizan. O interrumpen el intento o sucumben en él. En ambos casos el proyecto fracasa.

El argumento presupone el análisis del valor de uso, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. No se puede comer mapas, tampoco sirven para vestirse. Aparece un problema de sobrevivencia que explica la ruina. En consecuencia la prescripción es ilegitimada por los propios hechos antes de ser ilegitimada en términos teóricos: *Ad impossibilia nemo tenetur*.

La relación con la prescripción es negativa. Es ilegítimada, no obstante de esa ilegitimación no se sigue la legitimación positiva de ninguna otra. La ilegitimación es la consecuencia de la imposibilidad del cumplimiento de la prescripción. Elimina a la prescripción. Si se sustituye esta prescripción eliminada por otra, esta otra también es supeditada al criterio de la posibilidad. Pero la imposibilidad no prescribe nada. Sin embargo, el análisis de la posibilidad de las prescripciones lleva necesariamente al análisis del valor de uso y de la consiguiente necesidad de la integración del sujeto en el circuito natural de la vida humana.

En el caso del emperador, éste totaliza la sociedad por una meta imposible. La imposibilidad resulta del hecho de que de esta manera arranca a toda la población de esta inserción necesaria. La totalización destruye a la totalidad. Recuperar la inserción en la totalidad disuelve a la totalización.

Para ilegitimar la prescripción hay que excluir el suicidio. Un juicio de hecho solamente puede mostrar la imposibilidad de cumplir con la prescripción. No puede impedir el suicidio ni prohibirlo. Muestra nada más que el intento de cumplir con ella lleva al suicidio. Pero eso es una ilegitimación de la prescripción sólo si antes hemos excluido el suicidio. En este caso la prescripción resulta ilegítima.

Este criterio de la imposibilidad que puede ilegitimar prescripciones, no constituye una ética normativa, tampoco una ética normativa universalista de pretensión universal. Constituye un criterio sobre cualquier ética. Como tal, es un criterio portador de un universalismo ético. No obstante no es una norma ni un conjunto de normas. Es un criterio sobre normas éticas y no una ética normativa, porque no permite derivar normas positiva y directamente (prescripciones). Pero enjuicia universalmente las éticas como normas o conjunto de normas. Marx es el primero en formular este punto de vista, aunque en sus análisis posteriores muchas veces no lo mantiene. Llama a este criterio el "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"⁸¹. En el sentido descrito, se trata de un universalismo ético concreto.

Lyotard, en cambio, en la cita anterior deriva prescripciones de una manera radicalmente diferente. No ilegitima prescripciones, sino que las legitima directa y positivamente. La ilegitimación de prescripciones pasa por el contenido empírico de un juicio de hecho. Este contenido demuestra su imposibilidad. Presupone, por tanto, un análisis de hechos empíricos. En última instancia, se trata siempre de juicios de hecho referidos a la racionalidad

⁸¹ Fromm, Erich, *op. cit.*, pág. 230.

reproductiva. Son juicios cuyo criterio de verdad es de vida y muerte.

Lyotard procede de un modo diferente. No parte del contenido empírico de algún juicio de hecho, sino de la forma del conjunto de todos los juicios de hecho posibles. De este "todo" deriva las prescripciones (reglas, metaprescripciones) que deben guiar el desarrollo y la invención de estos juicios de hecho. Legítima este deber por una deducción analítica de las condiciones de posibilidad de los juicios de hecho: "La única legitimación que hace concebible, a fin de cuentas, una demanda tal es: dará nacimiento a ideas, es decir, a nuevos enunciados". Concibe el conjunto de todos los juicios de hecho posibles como un conjunto en desarrollo continuo, para deducir que deben ser guiados por aquellas reglas que permiten continuar a este desarrollo. Para que haya un desarrollo de los conocimientos, deben cumplirse la reglas cuyo cumplimiento permite la continuidad de este desarrollo. En su argumentación no necesita referencia alguna a ningún contenido específico de ningún juicio de hecho. Las condiciones del conocimiento se derivan de la suposición de que debe haber este conocimiento: un simple círculo vicioso. Lyotard monta una metafísica en el aire.

Para que su argumento tenga consistencia en cuanto a la fundación de toda sociedad futura, las posibilidades del conocimiento tienen que ser inagotables, o sea, infinitas. Lyotard sostiene, por consiguiente, que este proceso es infinito:

Pues los envites estarán constituidos entonces por conocimientos (o informaciones, si se quiere) y la reserva de conocimientos, que es la reserva de la lengua en enunciados posibles, es inagotable (*Ibid.*, pág. 119).

El que los conocimientos en su desarrollo hacia lo infinito sean los fundadores de las reglas según las cuales son desarrollados, es considerado por Lyotard el resultado de la aplicación de la exigencia de verdad de las ciencias empíricas a esta misma exigencia:

En términos diferentes, Nietzsche no hace otra cosa cuando muestra que el "nihilismo europeo" resulta de la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a esta exigencia (*Ibid.*, pág. 75).

Constituye así un viaje sin fin que no tiene otro sentido que seguir viajando. En consecuencia, el seguir viajando determina las reglas por cumplir del viaje. No hay fin, el camino lo es todo. Este "nihilismo europeo" no busca sentidos. Su sentido no es vivir. Es la afirmación del sinsentido, que es transformado en sentido.

Dado que los juicios de hecho resultan como parte de un progreso infinito, las metaprescripciones tienen que ser tales que

posibiliten este progreso infinito. Por ello Lyotard no las puede considerar prescripciones estáticas de una vez por todas. Son variables y cambiables, y sólo determinadas por el deber que legitima este progreso y es legitimado por su continuidad. La ciencia no tiene otro límite que a sí misma. Está simplemente presupuesta como valor en nombre de la veracidad. Le subyace el "deseo de lo desconocido" (*Ibid.*, pág. 193).

Esta derivación es lo que Lyotard describe como "pragmática de la ciencia". Deriva las metaprescripciones de la dinámica del progreso infinito del conocimiento, y las puede cambiar según las exigencias de este progreso. De aquí Lyotard puede pasar a la legitimación de la ciencia como "paralogía", en la cual el disenso es lo que marca a la ciencia.

Luego, Lyotard no deriva tampoco normas fijas de validez universal. Lo que describe, también es un criterio sobre normas (prescripciones). Sigue siendo también un criterio universal. Sin embargo este criterio no es concreto, sino abstracto. No se trata por tanto de un humanismo universal, sino de un anti-humanismo universal. Pero sigue siendo universalista. Se trata del universalismo del misántropo: el desprecio a todos los seres humanos por igual, independientemente de su raza, sexo o cultura. Este desprecio lo expresa a través de un principio abstracto universal, que es criterio principalista del crecimiento infinito del conocimiento.

Lyotard enfrenta esta dinámica —una dinámica bien metafísica— al "sistema" de performabilidad, cuyo criterio de performabilidad —según él— es estáticamente determinado. Se determina por el poder que lo legitima. Lo ve cautivado por un progreso infinito de mala infinitud, que lo hace desembocar en una parálisis de la performatividad como resultado de su búsqueda de un control cada vez mayor. Sólo puede buscar la performabilidad por el aumento del control, pero éste paraliza la dinámica del sistema como resultado del mayor control. El sistema de performabilidad no puede seguir al progreso infinito y acumulativo del conocimiento, y se transforma en un obstáculo para sí mismo. Se transforma en una amenaza para el crecimiento del conocimiento, pese a que busca este conocimiento para acrecentar su performabilidad. Al exigir de sus miembros la identificación con el sistema, impulsa la tendencia hacia la estática que subvierte al propio sistema. Lyotard ve en esta exigencia el "terror" del sistema. El sistema al cual se refiere es, por un lado, el Estado de bienestar del capitalismo de reformas, y, por otro lado, el socialismo.

Este crecimiento infinito del conocimiento, por ende, ilegítima el sistema de performabilidad. Primero, Lyotard legitimó el crecimiento infinito como deber. Ahora, en nombre del crecimiento infinito, ilegítima el sistema. Antes había analizado la parálisis del

sistema, ahora ilegítima esa parálisis mediante el deber de un crecimiento infinito del conocimiento. Como había deducido la parálisis del sistema de su "idea", que era el control perfecto, ahora deduce el nuevo sistema en nombre de otra "idea", que es la ciencia como el motor del crecimiento infinito de los conocimientos. La ciencia aparece pues como la nueva vanguardia de un sistema transformado, que sustituye a la vanguardia del sistema de performabilidad, que eran los reformadores sociales.

La ciencia, como motor del crecimiento infinito del conocimiento, deriva sus metaprescripciones de este crecimiento. No obstante, estas metaprescripciones cambian la propia naturaleza del conocimiento en cuanto que el crecimiento de éste lo exige. A partir de las nuevas técnicas de elaboración de informaciones, este cambio necesario del conocimiento en función de las condiciones de su crecimiento se hace obligatorio. Las máquinas informáticas llevan al cambio del significado del conocimiento para la sociedad actual. Para que puedan aportar al conocimiento, éste tiene que adaptarse a las condiciones de las máquinas informáticas. Ellas mismas implican metaprescripciones que modifican la naturaleza del conocimiento:

En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información. Se puede, pues, establecer la previsión de que todo lo que en el saber constituido no es traducible de ese modo será dejado de lado, y que la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina (*Ibid.*, pág. 15).

El conocimiento se hace más exacto: "La transcripción de mensajes a un código digital permite especialmente eliminar las ambivalencias..." (*Idem*, nota 14). Ciertamente, eso en buena parte no es más que un deseo. En Lyotard, sin embargo, es un argumento más para legitimar los cambios inducidos por las máquinas informáticas en el campo del conocimiento.

Este conocimiento traducible en cantidades de información, es precisamente el conocimiento que puede ser transformado en mercancía. Se elimina los elementos cualitativos del conocimiento, en nombre de la incapacidad de las máquinas informáticas de elaborarlos. Lyotard llama a esto la pérdida del "valor de uso" del conocimiento:

Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen

con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su "valor de uso" (*Ibid.*, pág. 16).

Al hacerse traducible en un código digital, el conocimiento puede asumir la forma de mercancía y adquiere formas de pago, de inversión, y relaciones de crédito. Deja de tener valor "formativo" para tener un valor informativo en la bolsa de valores:

En lugar de ser difundidos en virtud de su valor "formativo" o de su importancia política (administrativa, diplomática, militar), puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse, como para la moneda en "conocimientos de pago/conocimientos de inversión", es decir: conocimientos intercambiados en el marco del mantenimiento de la vida cotidiana (reconstitución de la fuerza de trabajo, "supervivencia"), versus créditos de conocimientos con vistas a optimizar las actuaciones de un programa (*Ibid.*, pág. 19).

Este conocimiento es producido para ser vendido, y es comprado para entrar en una nueva producción que es vendida. El conocimiento es ahora "fuerza productiva" y es usado como tal. Las otras fuerzas productivas dependen en alto grado de nuevos conocimientos. La capacidad de producir conocimiento y de usar el nuevo conocimiento para nuevas producciones, se transforma en condición de la dinámica económica. A Lyotard ni se le ocurre que los seres humanos tienen necesidades y que viven en una relación de metabolismo con la naturaleza toda. Para él existe apenas este circuito de conocimiento: producción, consumo y nuevos conocimientos. Es un circuito en el que la producción y el consumo son, en última instancia, el laboratorio del conocimiento. Este se confirma como verdadero conocimiento recién cuando ha entrado en este circuito. La ciencia se ha transformado en la verdad de todo el circuito económico. Es ahora la vanguardia del sistema.

De este modo, el crecimiento del conocimiento se une con el crecimiento económico. Pero el conocimiento es el valor central de por sí. No se halla al servicio de nada. Lyotard es un completo idealista. El crecimiento económico es necesario únicamente como confirmación y vehículo del crecimiento del conocimiento. Se entiende entonces por qué los valores de uso y las necesidades no pueden tener lugar como valores al lado de este dios celoso:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar aumentar sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad (*Ibid.*, págs. 112s).

La producción y el consumo son instancias necesarias para el crecimiento del conocimiento, en tanto que la satisfacción de necesidades no aporta nada. La nueva producción es la prueba de que el nuevo conocimiento sirve, y el hecho de ser demandado y consumido el producto, confirma el valor del conocimiento. La satisfacción de las necesidades, en cambio, no sirve para el conocimiento y su crecimiento, y no lo puede confirmar. Es un obstáculo que distrae a la humanidad de su verdad, que es la maximización del conocimiento.

Sobre la "hipótesis" de esta nueva sociedad, Lyotard afirma:

Y lo mismo decir que la hipótesis es banal. Pues lo es sólo en la medida en que no pone en tela de juicio el paradigma general del progreso de las ciencias y de las técnicas, al cual parecen servir de eco totalmente natural el crecimiento económico y el desarrollo del poder sociopolítico (*Ibid.*, pág. 22).

Lyotard lo dice aquí muy expresamente. El crecimiento del conocimiento es un "progreso" de las ciencias y de las técnicas, y el crecimiento económico y el desarrollo del poder sociopolítico es su "eco". Ese es su paradigma general.

Es este circuito de conocimiento por un lado, y de producción y consumo por el otro, que provoca la disolución del sistema de performatividad como surgió entre los años treinta y sesenta:

La transformación de la naturaleza del saber puede, por tanto, tener sobre los poderes públicos establecidos un efecto de reciprocidad tal que los obligue a reconsiderar sus relaciones de hecho y de derecho con respecto a las grandes empresas y más en general con la sociedad civil. La reapertura del mercado mundial, la reanudación de la competencia económica muy viva, la desaparición de la hegemonía exclusiva del capitalismo americano, el declive de la alternativa socialista, la apertura probable del mercado chino al comercio, y bastantes otros factores, ya han venido, en los últimos años de los setenta, a preparar a los Estados para una seria revisión del papel que habían adquirido la costumbre de interpretar a partir de los años treinta, y que era de protección y de conducción, e incluso de planificación de las inversiones (*Ibid.*, págs. 18s).

De esto se sigue lo que para Lyotard es el Estado. Es uno de los consumidores, que son el "eco" del progreso de la ciencia y de la técnica:

Se trata de "debilitar a la administración", de llegar al "Estado mínimo". Es el declive del *Welfare State*, concomitante a la "crisis" iniciada en 1974 (*Ibid.*, pág. 19, nota 22).

No debe haber ningún obstáculo para el circuito ampliado del crecimiento del conocimiento. Ni el conocimiento debe oponerse, porque sus metaprescripciones se lo impiden.

Se trata de un viaje sin destino, verdadera expresión del "nihilismo europeo".

8.4. El progreso técnico y la realización de la utopía

El concepto de Lyotard del progreso como un viaje sin fin que sigue el "deseo de lo desconocido" es, como ya mencionamos, marcadamente diferente de las concepciones anteriores de las tradiciones liberal y marxista. La conceptualización de Lyotard se inspira en la crítica nietzscheana de estas tradiciones, que trata de salir del marco "utopista" de éstas.

Esas tradiciones han tenido un impacto decisivo en el siglo XIX y en el siglo XX hasta el decenio de los setenta. La crítica de Nietzsche con su orientación anti-utópica y los movimientos fascistas que le siguieron, pudieron interrumpir este impacto durante los años treinta y cuarenta en algunos países, pero no lo pudieron debilitar definitivamente. A partir de la década de los setenta esta línea anti-utópica vuelve a ser dominante, ya no sólo en algunos países, sino en el mundo entero. El pensamiento de Lyotard se ubica en esta línea. No elimina a las tradiciones anteriores, no obstante logra ponerlas en un lugar secundario.

Esas tradiciones también tienen el concepto del progreso infinito. Proviene de la tradición iluminista, en la que nace el concepto del progreso infinito. Pero este progreso no es concebido como un viaje sin fin. Es concebido como un camino que tiene una meta hacia la cual moverse. Esta meta del progreso infinito es un futuro por lograr que, en principio, es de libertad, de bienestar para todos y de humanización de las relaciones sociales. El progreso progresa, y como se trata de un progreso infinito, progresa hacia metas infinitamente lejanas. Promete algo. Hace presente una esperanza en relación a la cual los sufrimientos actuales parecen tener sentido. Al ser la meta el destino de un camino infinitamente largo, se interpreta el acercamiento a ella en términos de una

aproximación asintótica infinita. Se llega cada vez más cerca de la meta, a pesar de que nunca se la alcanza.

Así pues, la unión del progreso económico-técnico y de la utopía emancipatoria de la humanidad tiene un carácter visiblemente mecánico. Pese a eso mantiene viva una esperanza en la vida y hace posible dar algún sentido a los esfuerzos en función del progreso y para legitimar las víctimas que produce en su camino. Aunque esta esperanza sea fantasmagórica, tiene un efecto real sobre la vida que la sostiene.

La manera como se sostiene esta idea del progreso, la pueden mostrar dos citas. Una proviene de John Locke, en la tradición del desarrollo capitalista, y la otra de Karl Marx, en la tradición socialista.

Locke dice acerca de los logros del progreso técnico-económico:

Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales⁸².

Locke mira al progreso como portador de humanización y "buenas obras", que deja en un segundo plano las obras de todos los benefactores anteriores de la humanidad. Resulta de forma muy directa la promesa para el futuro de una continua superación de esos logros, para aproximarse siempre más a la felicidad humana. Aunque Locke no lo mencione de modo explícito, las relaciones de producción capitalista son para él el camino por el que la humanidad realizará cada vez más este futuro de felicidad. El resultado es una sacralización utópica de estas relaciones de producción, que une el universalismo iluminista con las relaciones sociales de producción capitalistas. Adam Smith formula este mismo enfoque en términos más conceptuales. Hay una mano invisible que orienta la sociedad hacia su interés general, tanto en el presente como en su camino hacia el futuro. En todo caso, la relación con el interés general es vista en términos mecánicos e instrumentales, y se garantiza por una acción técnicamente orientada. Un automatismo asegura la línea. Este automatismo es todavía

⁸² Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, 2 volúmenes. New York, Dover, 1959, II, pág. 352.

más extremo que en Smith en el pensamiento económico neoclásico. En rigor, recién este pensamiento formula una tendencia al equilibrio cuyo interés general, al cual se pretende que tiende, es totalmente universal, sin ningún límite.

Marx tiene una visión análoga del progreso técnico, si bien percibe la lógica de ese progreso en conflicto con las relaciones sociales de producción capitalistas. Para asegurar los logros prometidos por el progreso técnico y que todos puedan participar de sus frutos, se requiere la superación de las relaciones capitalistas de producción y su sustitución por la sociedad socialista:

Pero si al presente los cambios del trabajo sólo se imponen como una ley natural arrolladora y con la ciega eficacia destructora propia de una ley natural que choca en todas partes con barreras, la gran industria, a vuelta de sus catástrofes, erige en cuestión de vida o muerte la diversidad y el cambio en los trabajos, obligando, por tanto, a reconocer como ley general de la producción social y a adaptar a las circunstancias su normal realización, la mayor multiplicidad de los obreros. Convierten en cuestión de vida o muerte el sustituir esta monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo⁸³.

Y no es menos evidente que la existencia de un personal obrero combinado, en el que entran individuos de ambos sexos y de las más diversas edades aunque hoy, en su forma primitiva y brutal, en que el obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero, sea fuente apestosa de corrupción y esclavitud, bajo las condiciones correspondientes tiene que trocarse necesariamente al revés en fuente de progreso humano⁸⁴.

El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido bajo él. La centralización y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados... Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo⁸⁵.

⁸³ Marx, Karl: *El Capital, op. cit.*, I, pág. 408.

⁸⁴ *Ibid.*, I, pág. 410.

⁸⁵ *Ibid.*, I, págs. 648s.

En Marx vale la misma automatización que en Adam Smith y John Locke, y en la tradición burguesa que les sigue. Hay un progreso técnico que tiende a un interés general y que opera también de manera automática, "con la fuerza inexorable de un proceso natural". Sin embargo, esta tendencia en el capitalismo es destructora, "fuente apesadumosa de corrupción y esclavitud". Por eso Marx ve al progreso técnico en el capitalismo, "cautivado", "falso". Pero incluso en el capitalismo es progreso. No obstante lleva a tales extremos, que ya no puede ser sostenido en su forma capitalista. El progreso técnico necesariamente se vira. Llegado el punto extremo en el que se hace insostenible, los afectados no tienen otra alternativa que intervenir y constituir una sociedad diferente que Marx llama el socialismo. El viraje es impostergable, y lo es cada vez más en cuanto el desarrollo técnico sigue progresando. Sus efectos destructores obligan a la destrucción del capitalismo. No obligan a intervenir al desarrollo técnico, porque también en la visión de Marx este desarrollo contiene una automatización hacia el interés de todos. Sólo que esta tendencia no la puede realizar sino por la destrucción del capitalismo. Marx insiste en que este progreso técnico,

...fuente apesadumosa de corrupción y esclavitud, bajo las condiciones correspondientes tiene que trocarse necesariamente al revés en fuente de progreso humano ⁸⁶.

De ahí que, según Marx, la destrucción que produce el desarrollo tecnológico no se deba a este desarrollo, sino al hecho de que él está canalizado por relaciones capitalistas de producción. Por esta destructividad, el propio desarrollo técnico no puede ser sostenido a no ser que estas relaciones de producción sean superadas ⁸⁷. La misma automatización prepara las condiciones de la liberación humana, de humanización de las relaciones sociales. En consecuencia, el acto revolucionario no es voluntarista. Es la respuesta a una tendencia real que el progreso técnico prepara y hace ineludible. Por eso, el posterior socialismo es posible. El desarrollo técnico lo ha preparado.

⁸⁶ Esperanzas de este tipo aparecen también en contextos diferentes. Siempre se proyecta el progreso técnico al infinito, para derivar de su automatización una transformación en humanización. Una esperanza tal subyace al programa SDI del gobierno de EE. UU. en el período de Reagan. Se proyectaba la carrera del armamentismo hacia lo infinito y se llegaba al resultado de que el arma absoluta es la protección absoluta de todas las armas, y por tanto la paz.

⁸⁷ Según Marx, esta destructividad del capitalismo se hace presente también al interior de sus relaciones de producción. Este argumento lo lleva a la formulación de la "ley tendencial a la disminución de la tasa de ganancia". Por razones internas asimismo, el capitalismo se transforma en obstáculo para la continuación del desarrollo técnico.

Esta preparación la ve Marx en la promoción de la disponibilidad del ser humano para las exigencias de este progreso técnico. En el momento en que el cambio es impostergerable, esta disponibilidad es transformada en absoluta. Eso lo realiza el socialismo. Las destrucciones que el capitalismo produce

...convierten en cuestión de vida o muerte el sustituir esta monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo.

Esto es el extremo de la transformación:

El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido bajo él. La centralización y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos.

Esta revolución libera el progreso técnico de las cadenas que le imponen las relaciones capitalistas de producción, y esta liberación del progreso técnico es también la liberación del ser humano. La lógica del progreso técnico es a la vez la lógica de la historia.

Marx no se da cuenta del hecho de que este análisis de la transformación del capitalismo en socialismo y de la liberación del progreso técnico, está en completa contradicción con su teoría del valor (y también con su teoría del fetichismo. Por el contrario, este análisis de la transformación es precisamente uno de los grandes casos de fetichismo: es fetichismo puro en el sentido de la teoría marxiana del fetichismo) ⁸⁸. Su teoría del valor es de modo intrínseco una teoría de la resistencia. Su teoría de la revolución, en cambio, no lo es. Allí la resistencia es, en el mejor de los casos, un incentivo para promover la disposición a la revolución. En este análisis de la revolución desaparece el sujeto humano, igual que desaparece en el pensamiento burgués. El ser humano se identifica con una estructura, en tanto que la teoría del valor de Marx constituye precisamente el sujeto.

En su teoría de la revolución, Marx se inscribe por completo en la idea de una automatización del progreso técnico que domina desde Locke el pensamiento burgués. Apenas le da vuelta, manteniéndola. En el pensamiento burgués, ese mito de la automatización se mantiene sobre la base de la tesis del automatismo del mercado, la "mano invisible" y la tendencia al equilibrio. En Marx pasa por la

⁸⁸ Analicé este hecho en Hinkelammert, Franz J.: "Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium" (La tasa de crecimiento como criterio de la racionalidad), en *Osteuropawirtschaft*, 1963, Heft 1.

concepción de la revolución que crea relaciones de producción distintas. Pero estas nuevas relaciones sustituyen en el mito al automatismo del mercado, para conservar la idea de la automatización del progreso técnico como lógica de la historia y promesa de la humanización de las relaciones sociales humanas. En este análisis de la revolución desaparece el sujeto humano igual que desaparece en el pensamiento burgués. Se identifica con una estructura

Después de la Revolución de Octubre, el socialismo asume las posiciones del pensamiento de automatización del progreso técnico que Marx esboza en las citas dadas antes. En consecuencia, abandona el análisis del valor de uso. Se interpreta a la Revolución de Octubre como aquel viraje que libera el progreso técnico de sus cadenas (grilletes), y se supone que de ahora en adelante se identifica con el progreso técnico, el crecimiento económico y la humanización del ser humano. Por eso la transición al comunismo es vista como una meta implícita del propio progreso técnico, por la simple razón de que ahora se desenvuelve dentro de relaciones sociales de producción socialistas. No hace falta liberarlo más, porque ya está liberado. Así como Locke y Smith consideran liberado al progreso técnico por la razón de que se realiza dentro de relaciones capitalistas de producción, la ortodoxia soviética lo ve liberado por las relaciones socialistas. Aseguradas las relaciones de producción correspondientes, el progreso técnico es intrínsecamente bondadoso y, por tanto, debe ser de una velocidad máxima. La pretendida meta de la lógica del progreso técnico —la humanización de la sociedad— se transforma en sacralización de las relaciones de producción y, de esta manera, en otra fuerza para la deshumanización de esta sociedad. La ideología del progreso técnico, como aparece en el socialismo histórico, es nada más que un lockianismo invertido. Así pues, también en el socialismo histórico el progreso técnico produjo la destrucción del mundo de los valores de uso, pese a que el análisis del cual partió surgió de un análisis del valor de uso.

Con Nietzsche aparece una conceptualización del progreso técnico que rompe de manera efectiva con un elemento clave que está presente en las tradiciones de Locke y de Marx. Se trata de la tesis de que la lógica del progreso es la humanización de la sociedad humana en términos de un universalismo ético. No obstante, también Nietzsche mantiene una imaginación del progreso técnico que comparte con esas dos tradiciones. Es la idea de que la lógica del progreso técnico es necesariamente la lógica de toda la historia humana. Pero Nietzsche ve ahora el progreso técnico como un progreso que no progresa. Aunque el progreso trae novedades, éstas no conforman un paso hacia ninguna meta de la historia. Es nuevo, sin embargo en lo nuevo aparece siempre lo mismo: un punto de partida para otro nuevo. En el progreso se realiza el

eterno retorno de lo mismo. El ser se convierte en el llegar a ser. El progreso técnico es visto como una salida al mar, un viaje que no tiene fin y que no va hacia ninguna parte. La meta es viajar.

Este es el concepto de progreso que asume Lyotard. En él aparece como el "deseo de lo desconocido". Pero en lo desconocido no hay meta, sino solamente otro desconocido. El progreso técnico no tiene un sentido que sería realizable como meta. El es su propio sentido, su sentido es realizarlo. Las metas del progreso técnico, como aparecen en las tradiciones de Locke y de Marx, son vistas como "utopía". Ellas aparecen ahora como "grillete", como cadena que vuelve cautivo a este progreso. Quieren dar un sentido desde afuera a la vida, no obstante ésta es progreso técnico. Y como el sentido de la vida es vivirla, su sentido es la realización de este progreso.

Ese es el sentido anti-utópico de la crítica de Nietzsche, que Lyotard asume. Es también el sentido de su declaración del fin de los "relatos de legitimación" de la modernidad. Nietzsche afirma este fin como "muerte de Dios". Se da cuenta de que efectivamente estas utopías burguesas y socialistas son secularizaciones de las promesas del reino mesiánico y del reino de Dios de la tradición judío-cristiana. Al declarar su fin, declara también la muerte de este Dios. Esta declaración no tiene ninguna intención atea. Es la muerte del Dios del universalismo ético, tal como es considerado en la tradición judío-cristiana.

Luego, lo que Lyotard expresa como "deseo de lo desconocido", Nietzsche lo expresa en términos mucho más poéticos:

Efectivamente, nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro: vuelven a ser lícitos todos los azares del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros y, tal vez, no tuvimos jamás un mar tan ancho ⁸⁹.

El mito del progreso permanece el mismo. Pero la libertad es ahora el concepto sintético para designar este proceso que es camino sin necesidad de un fin. Sin embargo hay que liberar este camino sin necesidad de ningún fin. La forma "nihilista" de la interpretación de la automatización del progreso técnico no quiere limitarlo, sino desencadenarlo. El progreso técnico se transforma

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich: "La gaya ciencia", Libro V, No. 343, en *Friedrich Nietzsche: obras inmortales, op. cit.*, tomo 2, pág. 1088.

en una idea que lo devora todo. Supera en su desencadenamiento todo lo que Locke o Marx podieron imaginar. Como ley de la historia es transformado en ley absoluta por encima de todas las leyes, y en el último principio para juzgar sobre la validez de todos los valores. No hay más que un solo valor, determinado por este viaje a lo desconocido que no tiene fin y del cual se derivan todos los valores. Aparece la imaginación de un movimiento borracho, cuyo sentido es maximizar este movimiento sin fin. La borrachera de la velocidad, los records vacíos se transforman en el motor del movimiento mismo. Dado que Lyotard deriva de los juicios de hecho las metaprescripciones que regulan estos juicios de hecho, él deriva de estas prescripciones los valores que deben determinar a la sociedad para que este camino hacia lo vacío pueda ser continuado con velocidad maximal. Se trata de la inversión de todos los valores en la tradición de Nietzsche.

Por ende, la maximización del progreso como crecimiento tiene que chocar con todos los valores que no se pueden derivar de este movimiento. Las conceptualizaciones de Locke y de Marx, sin embargo, están fundadas en valores de un universalismo ético que no se derivan del progreso técnico. Aunque estos valores sean identificados con el progreso técnico, dándole una meta aparente en el tiempo, ellos no resultan de este progreso. Sirven para sacralizarlo y son formulados de tal manera que sea posible proyectarlo.

No obstante, sacralizada la sociedad por medio de estos valores, ella está obligada a asumir también valores que no se derivan del progreso técnico mismo, sino de su proyección universalista. En este sentido hay una intervención de valores en el propio progreso técnico, para orientarlo de tal manera que se pueda seguir interpretándolo y sacralizándolo como una aproximación asintótica infinita hacia un interés general en los términos de un universalismo ético.

Esta es la razón del surgimiento de la sociedad que Lyotard caracteriza como sistema de performabilidad. Al proyectarse la imagen universalista del futuro en el progreso técnico para sacralizar la sociedad que se entiende por el progreso técnico infinito, esta imagen universalista interfiere en el movimiento y la dirección de este progreso. El sistema adapta constantemente estos valores universalistas a las necesidades del progreso técnico. Pero no los puede eliminar, porque son los pilares de su sacralización y de su legitimación. Luego, de alguna forma los tiene que tomar en cuenta aunque interfieran en el movimiento. En el caso del que profesa su fe en la mano invisible, de alguna manera tiene que mostrar que esta mano invisible garantiza en algo el interés general que se promete. Por tanto, el sistema está obligado a completar esta mano invisible por una mano visible. Aun cuando totalice la sociedad por el progreso técnico, esta totalización no puede ser

totalmente total. Ya se trate del capitalismo de reformas o del socialismo histórico, se nota un intento de intervención en este sentido que ha tenido sus consecuencias en la realidad.

Lyotard es un místico del progreso total. Por ende, estas interferencias en la totalización del progreso técnico le parecen ilegítimas. En consecuencia, ataca precisamente el utopismo de los sistemas de performabilidad. Ataca al sistema como "terrorista", para confrontar la veracidad de su proyecto del progreso técnico total. Denuncia el sistema de performabilidad como presencia de la soberbia. Para la mística del progreso total, como Lyotard lo percibe, es un enemigo porque no deja la cancha libre al movimiento que Lyotard enfoca.

Así pues, también en la tradición de Nietzsche aparece la idea de la necesidad de "liberar" al progreso técnico. El progreso parece cautivo, no puede ser tan absoluto como es en su esencia, "en principio", sino que sigue sometido, o por lo menos influenciado, por valores que no son deducibles de las metaprescripciones del crecimiento mismo. Los valores de este tipo aparecen como factores de distorsión para la mística pura de la maximización del "deseo de lo desconocido"⁹⁰.

El progreso técnico está en cautiverio y tiene que ser liberado. Esta tesis relaciona la concepción del progreso técnico de Nietzsche-Lyotard con la de Marx. El también ve el progreso técnico como cautivo por el sistema. El sistema que lo mantiene en cautiverio es el capitalismo. Tiene que ser liberado para poder desarrollar sus bondades, es decir, las metas universalistas que también el pensamiento burgués había proyectado en él. Marx quiere liberar el progreso para que llegue a su destino universalista liberador. El pensamiento burgués había proyectado este destino liberador en el progreso técnico, pero la sociedad burguesa, como Marx la ve, lo ha desarrollado en su dirección destructiva. Por tanto, el socialismo tiene que liberarlo para su destino universalista. Con Nietzsche, en cambio, aparece otro sentido de liberación del progreso técnico. Este se halla cautivo, pero por la proyección de un destino universalista en él. Es necesario liberarlo de este destino universalista, sea en su forma liberal-capitalista, sea en su forma socialista. Ni Locke ni Marx. El destino universalista que proyectan en él es utopía. El progreso técnico no tiene ningún destino para orientarse hacia él, sino que tiene su sentido en sí mismo, que es la presencia

⁹⁰ Este nihilismo lo describe Nietzsche: "Un nihilista es el hombre que piensa que el mundo, tal como es, no tiene razón de ser, y que el mundo, tal como debería de ser, no existe. Por tanto, el hecho de existir (obrar, sufrir, querer, sentir) carece de sentido: la actitud del 'en vano' es la actitud del nihilista: en cuanto actitud, es, además, una inconsecuencia del mismo". *La voluntad de poderío, op, cit.*, No. 577, pág. 328.

de la esencia de todas las relaciones humanas, es voluntad de poder.

Surge así la utopía anti-utópica de una sociedad que está sometida a esta voluntad de movimiento sin ningún destino. Es la utopía que quiere un progreso técnico absoluto, que no tenga ninguna meta fuera de sí mismo, y que totaliza la sociedad sin aceptar ninguna interferencia legítima. El progreso técnico se transforma en algo que se realiza como valor de por sí, además en la única cosa que se hace de por sí y de la cual se deriva todo lo que puede reclamar validez. Se transforma en la nueva idea absoluta.

Ciertamente, una vez concebido el progreso técnico en esta forma ya no tiene ningún correctivo. Se ha transformado en una gran máquina destructora, en un monstruo que se devora a sí mismo. Como no tiene meta, tampoco tiene ningún punto de referencia a partir del cual se lo podría corregir y controlar.

Las ideologías del progreso de Locke y de Marx sostienen tal punto de referencia. Seguramente caen en una ilusión cuando proyectan el universalismo ético en la automatización del progreso técnico. Hoy es bastante fácil ver que la automatización del progreso no tiene tal dimensión. Sin embargo, aunque la proyección sea una ilusión, ella crea una referencia de corrección. Esta muestra que el progreso técnico se mueve en una dirección que contradice a esta meta, entendida como una deber que nace de la propia lógica del progreso. Ello lleva a una relativización de esta automatización, y por lo mismo a una actividad que intenta corregir la dirección del desarrollo técnico. Aparece entonces el sistema de performatividad que en efecto, desde el punto de vista del progreso técnico total, es un factor distorsionante. Pero es de alguna manera un intento de parar el proceso de destrucción del mundo de los valores de uso que está en la lógica del progreso técnico total.

En un sentido, el análisis de Lyotard es sumamente "realista". Nos muestra el cambio que ha ocurrido en el mundo moderno y muestra asimismo, sin quererlo, la perspectiva que nos amenaza. No obstante, lo muestra sólo si le hacemos hablar. El mismo niega la existencia del abismo, dispuesto a lanzarse en él.

Pero hoy estamos frente a la pregunta de cómo se puede fundamentar un punto de referencia a partir del cual corregir este proceso. Es necesario realizar tal corrección en una situación en la que se ha derrumbado la esperanza de que la automatización del progreso técnico sea efectivamente humanizante, y en la que la humanidad se encuentra amenazada por un desencadenamiento total de las fuerzas del desarrollo técnico con la amenaza consiguiente de su autodestrucción. Creo que este correctivo no puede venir sino de una renovación del análisis del valor de uso y una resistencia correspondiente que se enfrente a este poder irracionalizado.

Si eso no ocurre, estamos amenazados por el totalitarismo más total que jamás haya habido y del cual apenas el nazismo nos puede dar alguna idea. Desde la perspectiva de esta maquinaria vaciada por completo del progreso técnico, el ser humano y la naturaleza se transforman en enemigos cuya resistencia hay que derrotar y someter a este monstruo veloz en una identificación total hasta la muerte. Precisamente por el hecho de que este progreso técnico ya no tiene la ilusión de una meta, los transforma en un movimiento total si no se logra recuperar la dimensión del mundo de los valores de uso, cuya disposición decide sobre la vida y la muerte. Hoy no se puede recuperar la meta ilusoria de una automación universalista del progreso técnico, por que en efecto hemos tenido la experiencia de que es una ilusión.

Sin embargo, Lyotard usa la negación al "sistema" de performabilidad con su meta ilusoria justo para la afirmación de un sistema más total aún. Este sistema aparece en nombre de la verdad y ya no deja espacio para ningún correctivo, ilegitimando cualquier resistencia que podría aparecer. Este sistema no admite ningún disenso. El disenso del cual habla Lyotard, no es más que la afirmación total del sistema que exige una identificación incondicional. Presentado en nombre de la "pragmática de la ciencia", este sistema no puede admitir ningún argumento para criticarlo. El sistema es el mercado total, la homogeneización de un mundo que únicamente conoce ganadores y perdedores, y que celebra la victoria de los ganadores como realización de la justicia. Para los perdedores sólo queda un "hoyo negro" para desaparecer en él.

Volvamos al ejemplo del emperador cuya orden de hacer un mapa exacto arruina su país. Ciertamente, el mapa exacto es una ilusión, es imposible hacerlo. Por ello el intento de realizarlo lleva a la ruina. Pese a eso, no hay duda de que el intento de esa realización revela el carácter ilusorio de la meta al desencadenar un progreso de mala infinitud. Justo por el hecho de que este progreso tiene una meta —aunque sea ilusoria—, es poco probable que sea llevado a su fin último. El proceso comienza porque el emperador cree que se trata de una meta realista. El progreso de mala infinitud revela de manera empírica que la meta es ilusoria. Por tanto, la meta pierde su sentido cuando se hace obvio el carácter ilusorio de la orden. Si se excluye la disposición al suicidio colectivo, se interrumpe el proceso porque está ilegitimado por la experiencia. No se pasa a inventar un camino que hay que seguir de por sí. La meta ilusoria del mapa exacto es el correctivo para el camino.

Pero si no existe ninguna meta para el camino, no puede haber ningún correctivo por medio de la experiencia. No puede aparecer siquiera la conciencia de que se trata de la realización de un suicidio colectivo. El camino pretende ahora tener su sentido en sí

mismo. Si el emperador hubiera dado la orden de organizarse todos en función del “deseo de lo desconocido”, no habría prometido ninguna meta sino solamente un camino. Puede ser sostenido hasta el final amargo, porque la experiencia no puede revelar el carácter ilusorio de una meta cuando no hay meta. Por eso la ruina del país será total. No puede aparecer ninguna razón para interrumpir el camino.

Si se quiere entender el colapso del socialismo, hay que tomar en cuenta el hecho de que su meta definida —el paso al comunismo— resultó durante el camino una meta ilusoria. El camino reveló que la meta era ilusoria, con el resultado de que el camino fue interrumpido. El emperador, quien no quería cometer suicidio, se retiró para dejar espacio a alternativas.

En el mismo momento histórico aparece la crisis del “sistema” del capitalismo de reformas. No hay y probablemente no habrá una simple continuación de este sistema en el futuro. También en este caso resultó un camino que ilegítimaba la meta de un progreso técnico, del cual se esperaba una realización automática de la humanización de las relaciones sociales en un sentido universalista. El progreso técnico mostraba una lógica que posiblemente ya no era corregible en los marcos del “sistema”. Pero ahora el emperador no se retira para dejar espacio a alternativas, sino que declara que el progreso vacío, sin ninguna meta, es un camino que hay que continuar de por sí hasta el final. Declara que no existen alternativas. Se entusiasma a sí mismo y a su población para la mística del ocaso; todos juntos siguen el camino, aunque se vaya a un final amargo.

Este emperador tiene muchos nombres. Uno de sus éstos es Lyotard. Nietzsche, otro nombre de este emperador, incita al mundo: “Nosotros hacemos un ensayo con la verdad. ¡Tal vez la humanidad perezca como consecuencia! ¡Así sea!”⁹¹.

La humanidad está pereciendo ya.

⁹¹ Manuscritos para la cuarta parte de “Así habló Zaratustra” (1886), WW XII, pág. 307.

En el mismo sentido dice Nietzsche: “El nihilismo no es sólo una reflexión sobre el ‘jen vano!’, no es sólo la creencia de que todo merece morir: se pone la mano encima, se aniquila... Esto resulta, si se quiere, ilógico: pero el nihilismo no cree en la necesidad de ser lógico... Es éste el estado de los espíritus y voluntades más fuertes —y para ellos no es posible detenerse en el no ‘del juicio’—: el no de la acción está dado por su naturaleza. El convertir algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano”. *La voluntad de poderío, op, cit.*, No. 24, pág. 42.

Heidegger, en su conferencia sobre la técnica, reconoce esta dimensión del progreso técnico vaciado de todas las metas. Piensa en la técnica cuando recuerda a Hölderlin: “Dónde hay peligro, crece también lo que salva” (Denn wor die Gefahr ist, wächst das Rettende auch). El ocaso se transforma en salvación, porque en el ocaso el hombre muestra lo que es. La frase de Hölderlin está muy cerca del lema de todo extremismo: Cuanto peor, mejor. Ver Heidegger, Martin: “Die Frage nach der Technik” (La cuestión de la técnica), en *Vorträge und Aufsätze, op, cit.*

9. El retorno de lo utópico

Si el intento de abolir la utopía crea una situación en la cual la abolición de la utopía tiene que ser transformada de nuevo en una utopía de una sociedad sin utopías, entonces no se puede abolir la utopía. La situación es parecida en otros campos de actividades humanas. Si para abolir el Estado se necesita darle un poder cada vez mayor, para poder abolirlo en un futuro incierto, resulta entonces que no se puede abolir el Estado. Si las intervenciones del Estado en el mercado sólo se pueden abolir por la realización de nuevas intervenciones destinadas a abolir al fin todas las intervenciones, entonces no se puede abolir el intervencionismo estatal. Si hay que desarrollar las relaciones mercantiles para poder al fin abolirlas, entonces no se pueden abolir las relaciones mercantiles. Y si se requieren argumentos dialécticos para demostrar que la dialéctica sobra, entonces tampoco se puede abolir la dialéctica. Tampoco se puede abolir el concepto de totalidad, si como resultado del intento de esta abolición resulta la totalización de la sociedad por la ausencia del concepto de totalidad.

Si no se puede abolir la utopía, se sigue que hay que determinar una relación distinta con ella. Pero si la utopía es parte de nuestra realidad, ella no puede ser solamente una denuncia de esta realidad ⁹².

Una nueva relación de la realidad con la utopía no puede partir sino del hecho de que los productos del trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Sin embargo, este punto de partida sólo puede llevar a un orden de la vida intersubjetiva si a la vez se percibe al mercado y al mundo de las instituciones como una mediación necesaria para el acceso a los valores de uso. En lugar de tratar de entender la vida humana desde un punto de vista externo a ella —esto es, de un mercado que niega el mundo de los valores de uso, o de un valor de uso que niega el mundo del mercado y de las instituciones— hace falta volver a encontrar un punto de vista a partir del cual este mundo sea considerado un mundo de la disposición sobre valores de uso en el marco del conjunto de las mediaciones institucionales; un mundo que en estos sus pilares no es disponible para la acción humana.

⁹² Ciertamente se trata de un "principio de responsabilidad". Pero si uno, como lo hace Hans Jonas, participa en la destrucción de la esperanza al denunciarla como utopía, el resultado no será un principio de responsabilidad sino un principio de desesperanza. Este se puede camuflar como principio de responsabilidad. Ver Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización técnica). Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Esto nos devuelve al análisis hecho por Marx en el conjunto de su teoría del valor. Precisamente cuando las condiciones de posibilidad de la sobrevivencia de la humanidad se hacen conscientes de su importancia central, se necesita recuperar esta forma del análisis sin creer que existen resultados acabados que sólo hay que aplicar. La teoría del valor de Marx analiza el mercado y las relaciones mercantiles desde la perspectiva del valor de uso, y por ende de la reproducción de la vida humana. Sus conceptos únicamente son comprensibles si se los interpreta desde este punto de vista. La pregunta que mueve a esta teoría sólo se aclara si se entiende el valor de uso como un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte. Sus conceptos centrales del carácter doble de la mercancía, del trabajo abstracto y concreto y de la productividad, se explican desde allí. Si se pierde de vista este aspecto del valor de uso, estos conceptos pierden su sentido. Por otro lado, esta forma de desarrollar una teoría del valor es imprescindible para cualquier pensamiento que quiera orientar la economía y la sociedad por las condiciones de la vida y de la sobrevivencia de la humanidad ⁹³.

No se trata apenas de constituir una moral de la vida. Lo que necesitamos es un análisis, a partir y en el marco de las ciencias

⁹³ El último informe del Club de Roma intenta un análisis de la situación mundial bajo el punto de vista de las posibilidades de la sobrevivencia humana. Eso lleva a afirmaciones interesantes: "Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos". "Die globale Revolution". Bericht des Club of Rome 1991. *Spiegel Spezial* (Hamburg), 1991 (The First Global Revolution), pág. 17.

"Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si éstos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de la distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, medio ambiente, investigación básica o el trato equivalente (*fairness*), no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. —Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal". *Ibid.*, pág. 17.

"...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque éstas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovadora de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo". *Ibid.*, pág. 33.

"Creemos que el consumismo en su forma presente no puede sobrevivir... no sólo por las fuerzas compulsivas de los hechos, sino también por consideración de valores humanos". *Ibid.*, pág. 35.

No obstante, estas reflexiones no llevan a conclusiones. A la perspectiva le falta una base teórica, que precisamente habría que elaborar. Esta elaboración sería el lugar en el que habría que reelaborar la propia teoría objetiva del valor iniciada por Marx. Las teorías subjetivas del valor hoy dominantes, ni siquiera pueden hacer la pregunta.

empíricas, de los mecanismos de decisión de nuestra sociedad bajo el punto de vista de las decisiones —intencionales o no-intencionales— sobre la vida y la muerte de sus miembros. No hay duda de que en la actualidad las ciencias sociales evitan continuamente esta problemática. La ciencia económica habla de la “asignación óptima” de los recursos. Pero no habla del hecho de que mediante ésta son tomadas decisiones sobre la vida y la muerte⁹⁴. Por eso no analiza las consecuencias de las medidas sobre la vida y la muerte de los miembros de nuestras sociedades. Eso lo trata como un tabú. Este tabú rige también para el análisis de los efectos de la asignación de los recursos sobre la vida y la muerte de la naturaleza, que de manera indirecta deciden sobre la vida y la muerte de los seres humanos. Sin embargo, se trata de un problema cuyo tratamiento se basa en juicios de hecho. Por consiguiente, compete a las ciencias empíricas⁹⁵. Pero, ciertamente, no se trata de un problema de la razón instrumental. No se lo puede tratar por una razón medio-fin. Para la ciencia empírica aparece una disyuntiva, aunque sea aparente: o trata de juicios de hecho en general, o se restringe de modo arbitrario y sin ninguna justificación a relaciones medio-fin. Si hace lo último, se enfrenta al problema de que no puede tratar las relaciones medio-fin sin aquellos juicios de hecho que se refieren a la racionalidad material en el sentido de Max Weber.

Luego, no se trata solamente de la responsabilidad como una categoría moral, sino de un análisis de los mecanismos de decisión sobre la vida y la muerte en nuestra sociedad. Sin este análisis ni siquiera se sabe dónde la responsabilidad tiene su lugar y de qué tiene que hacerse responsable. Hay que saber dónde tiene que hacerse presente la responsabilidad y qué tipo de acción tiene que promover. Todas las instituciones son, de hecho, mecanismos de decisión, no obstante el mercado tiene bajo este punto de vista una importancia central. Se necesita constituir o reconstituir una ciencia empírica que frente al análisis formal-racional de la acción humana, desarrolle un análisis que tenga como objeto la racionalidad mate-

⁹⁴ Marx cita a Shakespeare: “You take my life when you do take the means whereby I live” (Me quitan la vida al quitarme los medios por los cuales vivo).

⁹⁵ Preguntar por los efectos de los ajustes estructurales impuestos por el FMI sobre la vida y la muerte del Tercer Mundo, es una pregunta empírica. Una ciencia empírica que no enfrenta esta pregunta, con razón debe ser considerada una ciencia burguesa. No es más que eso. Es una ciencia apologetica de un sistema asesino. Marx trata este problema de forma adecuada cuando dice: “Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas”. *El Capital, op. cit.*, III, pág. 768.

rial de la reproducción de la vida humana sin basarse en los llamados "juicios de valor". No se trata de juicios de valor, sino del conocimiento de los mecanismos que en nuestra sociedad deciden sobre la vida y la muerte. Se trata de un problema de las ciencias empíricas, que es denunciado por las actuales ciencias empíricas en nombre de la neutralidad valórica de las ciencias. Sin embargo, esta neutralidad no está en cuestión. Lo que está en cuestión es la posibilidad de un análisis de la realidad por las ciencias empíricas en su dimensión más real, que es la dimensión de la vida y la muerte ⁹⁶. Si las ciencias sociales se niegan a efectuar este análisis, tienen que ser consideradas como parte de aquellos mecanismos que hay que analizar desde la perspectiva de la vida y la muerte. De esta manera, la teoría crítica vuelve a ser ciencia empírica.

⁹⁶ Se trata de la concepción de lo que es la realidad. La realidad se hace visible únicamente si vemos el mundo desde la perspectiva de la alternativa vida y muerte y si excluimos el suicidio —y por tanto, también el asesinato—. Si no se hace eso, no se puede distinguir entre el signifiante y el significado. Ese es el callejón sin salida de la filosofía analítica. Esto implica un criterio de verdad práctico: una teoría puede decir la verdad sólo si no tiene como consecuencia de su aplicación el suicidio colectivo de la humanidad, dicho de manera positiva, si su vigencia es compatible con la sobrevivencia de la humanidad y de cada uno de los seres humanos. Puede decir la verdad si revela sus consecuencias sobre la vida y la muerte, y si mantiene abierta la opción por la vida. Solamente para una verdad en este sentido vale: la verdad os liberará. Una reflexión parecida hace Enrique Dussel. Ver Dussel, Enrique: "La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K. O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en Apel, Karl-Otto-Dussel, Enrique-Fornet Betancourt, Raúl: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D. F., Siglo XXI, 1992; Dussel, Enrique: "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'" (La 'comunidad de la vida' y la 'interpelación del pobre'), en Fornet-Betancourt, Raúl (Hgb): *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990.

Capítulo III

La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo

En el mes de noviembre de 1989 se realizó en la academia católica de la arquidiócesis de Friburgo un encuentro sobre "La filosofía de liberación: fundamentaciones de la ética en Alemania y en América Latina". En este encuentro participaron, entre otros, Enrique Dussel de México y Karl-Otto Apel de Frankfurt. En su conferencia, Enrique Dussel criticó la ética del discurso de Apel y Habermas bajo el título de su exposición: "La Introducción de la 'transformación de la filosofía' de K. O. Apel y la filosofía de

liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)"¹. En su enfoque teórico, Dussel se basó sobre todo en la antropología de Marx.

Apel contestó a las tesis de Dussel en una conferencia que pronunció en ocasión de un seminario que se realizó en la ciudad de México bajo el título: "La pragmática trascendental y los problemas éticos en el conflicto Norte-Sur", y que fue una continuación del seminario de Friburgo. En esta conferencia, Apel intenta una crítica extensa de los enfoques de Marx presentados por Dussel. Esta conferencia fue publicada bajo el título: "La ética del discurso frente al desafío de la 'filosofía de la liberación'. Intento de una respuesta a Dussel"².

Expondré algunas ideas referentes a esta conferencia de Apel.

1. La crítica de la teoría del valor de Marx por parte de Apel

En su crítica de Marx y del marxismo, Apel hace primero una crítica de la teoría de la dependencia, y después una crítica general de los enfoques de Marx. El se concentra especialmente en dos tesis de Marx: en su teoría de la alienación, y a renglón seguido en su teoría del valor trabajo y de la plusvalía. Empezaré mis reflexiones con este último punto.

En su crítica de la teoría del valor de Marx, Apel parte de la distinción básica hecha por Marx entre el valor de uso y el valor de cambio:

Al leer con alguna despreocupación los pasajes en *El Capital*, en los cuales Marx expone su teoría del valor, entonces, a mi modo de ver, se tiene razón para sorprenderse sobre cómo Marx distingue entre "valor de uso" y "valor de cambio". (Apel, *op. cit.*, págs. 44s).

Esta su sorpresa, la justifica de la manera siguiente:

Ya aquí uno se puede sorprender sobre el hecho de que Marx deja condicionado al *valor de uso*, es decir a la utilidad de una

¹ Dussel, Enrique: "La Introducción de la 'transformación de la filosofía' de K. O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en Apel, Karl-Otto-Dussel, Enrique-Fornet Betancourt, Raúl: *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*. México D. F., Siglo XXI, 1992.

² Apel, Karl-Otto: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel" (La ética del discurso frente al desafío de la filosofía de la liberación), en Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik? (¿Ética del discurso o ética de la liberación?)*. Aachen, 1992.

cosa —que, como dice con razón, “no flota en el aire” — *exclusivamente* por las propiedades del “cuerpo de la mercancía”. Sin duda es cierto, que sin éste (o sea, el cuerpo de la mercancía) la utilidad no podría existir; sin embargo, ¿no es igualmente cierto que es también condicionada por las necesidades, o más directamente dicho, por las inclinaciones de los usuarios potenciales, es decir por los consumidores? Pero posiblemente Marx presupone eso como obvio. Sin embargo, si ese es el caso, entonces, en última instancia, también la *demanda en el intercambio* tendría que ser una expresión de la utilidad o del *valor de uso* de las cosas como bienes. El valor de uso que, para decirlo así, se constituye en el mundo de la vida (el “se realiza solamente en el uso o consumo”, como Marx dice en el lugar citado) y que en este sentido sin duda se distingue del valor de cambio, que es una relación con precios —este valor de uso tendría que ser más bien co-constitutivo para el valor de cambio en el sistema económico; porque él es co-constitutivo para la demanda de los compradores. No obstante, eso parece negarlo Marx. El realiza al introducir el valor de cambio relacionado con el sistema, una abstracción radical: los “valores de uso” ... forman exclusivamente los “sostenes materiales del valor de cambio”. (Apel, *op. cit.*, pág. 45).

Creo que Apel expresa aquí un malentendido básico en relación con la teoría del valor de Marx. Se trata de un malentendido que recorre toda su crítica del marxismo. Apel dice que la “*demanda en el intercambio* tendría que ser una expresión de la utilidad o del *valor de uso* de las cosas como bienes” y reprocha a Marx “al introducir el valor de cambio relacionado con el sistema, una abstracción radical”.

Para comprobar esta abstracción él presenta una cita de *El Capital* de Marx, que se refiere a la tesis marxiana de la comensurabilidad de los valores de cambio por el tiempo de trabajo:

Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos³.

Apel comenta:

Con eso Marx —por una abstracción exagerada— ha eliminado cualquier co-constitución de los valores de cambio por los valores de uso; puede introducir ahora su teoría del valor absoluto... (Apel, *op. cit.*, pág. 46).

Apel le reprocha a Marx no considerar al valor de cambio, es decir abstraer el valor de uso en su explicación del precio del

³ Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., FCE, 1946, I, pág. 5.

mercado. No obstante, lo que Marx dice en el texto de *El Capital* citado por el mismo Apel, indica sin embargo lo contrario. En esta cita el sujeto de la abstracción no es Marx ni ninguna teoría, sino el mercado ("la relación de cambio de las mercancías"). Marx sostiene que el mismo mercado abstrae el valor de uso en el proceso de la formación del valor de cambio. Eso es lo que le reprocha al mercado, y ese es el punto de partida de toda su crítica del capitalismo.

Apel, en cambio, malentende eso por completo. Marx le puede reprochar al mercado esta abstracción del valor de uso, porque él lo tiene presente y exige tomarlo en cuenta. Porque no abstrae el valor de uso, Marx puede criticar al mercado por abstraerlo. El sostiene que todas las relaciones de intercambio en el mercado se basan precisamente en la no-consideración del valor de uso. Apel comete un simple *quid pro quo*.

Este malentendido implica también un problema de uso de palabras. Así, Apel dice que "la demanda en el intercambio tendría que ser una expresión de la utilidad o del valor de uso de las cosas como bienes" (Apel, *op. cit.*, pág. 45). Por tanto, trata como iguales a la utilidad y al valor de uso. Eso precisamente es lo que Marx no hace, a pesar de que él también le imputa utilidad al valor de uso. Pero de ninguna manera podemos presuponer que palabras iguales en autores diferentes, tienen igual significado. Cuando Apel habla de utilidad, lo hace en el sentido de la teoría de la utilidad neoclásica. En cambio, cuando Marx habla de utilidad, lo hace en el sentido del valor de uso. Si se confunden estos significados, toda la discusión se vuelve arbitraria.

Ampliando el uso de la palabra referente al trabajo abstracto por parte de Marx, se puede describir la utilidad que subyace a la teoría de la utilidad marginal y a toda la teoría económica neoclásica, como utilidad abstracta. El concepto marxiano de utilidad, en cambio, se podría concebir como utilidad concreta. En Marx, el valor de uso siempre se refiere a la utilidad concreta, jamás a la utilidad abstracta. Apel, por el contrario, cuando habla del valor de uso se refiere sin excepción a la utilidad abstracta, jamás a la concreta. (En este sentido se refiere por ejemplo a la "reciprocidad de la oferta y la demanda, y por tanto también a la utilidad abstracta para el comprador" (Apel, *op. cit.*, pág. 49). Por consiguiente, no da cuenta del hecho de que el concepto marxiano de la utilidad es otro.

Apel sigue aquí una crítica de George B. Shaw de principios de siglo ⁴. Cito extensamente esta referencia:

⁴ Shaw, George B.: "Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht" (Cómo se le impone a la gente la teoría del valor), en Bernstein, E.: *Dokumente des Sozialismus* (Documentos del socialismo). Stuttgart, 1903.

George B. Shaw ha formulado de manera especialmente precisa —en el sentido de nuestra heurística de la complementariedad del trabajo y la interacción— esta crítica a Marx desde el punto de vista de la escuela de la utilidad marginal. Según él, la unilateralidad de la teoría de Marx consiste en el hecho de que el análisis marxiano de la mercancía “a pesar de que tiene como objeto averiguar los puntos donde las mercancías están medibles una con la otra, no considera sino uno de estos puntos, esto es su carácter de productos del trabajo abstracto humano”. *En contra de eso está la tesis de la teoría de la utilidad marginal, según la cual las mercancías “en relación a su utilidad abstracta son igualmente medibles una en relación con la otra y que en la praxis la comparación realizada con la meta de un intercambio de mercancías no es una comparación de sus costos en términos del trabajo humano abstracto, sino una comparación de su deseabilidad abstracta”....* Pero esta última depende esencialmente del grado de la satisfacción de necesidades por la cantidad de mercancías ofrecidas. (Apel, *op. cit.*, pág. 48).

Si se quiere ordenar esta confusión visible, es necesario analizar brevemente los conceptos marxianos del valor de uso, de la utilidad concreta y del trabajo concreto, en relación con su concepto del trabajo abstracto. De esta manera resulta posible analizar también la relación entre la utilidad concreta y la utilidad abstracta en la teoría de la utilidad marginal, y la relación entre el trabajo abstracto y la utilidad abstracta.

En Marx, el valor de uso con su utilidad concreta es la otra cara del trabajo concreto. Todos los valores de uso son producidos por un trabajo concreto. Luego, en cuanto valores de uso no son comensurables y comparables. Eso significa que los valores de uso no son tampoco sustituibles entre sí. El pan es un valor de uso, como lo es también una refrigeradora o un piano. Con la refrigeradora se puede refrigerar alimentos, el pan se puede comer y con el piano se hace música. Sin embargo, con pan no se puede refrigerar alimentos, las refrigeradoras no se pueden comer y un piano no sirve como abrigo. Se trata de valores de uso diferentes, que no se pueden sustituir mutuamente. Desde el punto de vista del trabajo concreto, el panadero hace el pan, el mecánico hace refrigeradoras y el constructor de pianos hace pianos. Con el trabajo del panadero no se pueden producir refrigeradoras y con el trabajo del mecánico no se produce pan.

Sólo cuando se mira el producto bajo el punto de vista de su utilidad concreta, el acceso a los productos se vincula con las necesidades de la vida del productor. Mirado como valor de uso, el acceso a los productos es una cuestión de vida o muerte. No tener acceso a los valores de uso, significa la muerte. Por tanto, el análisis de los valores de uso lleva al análisis de las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. No se puede

satisfacer necesidades humanas, si no se tiene acceso a los valores de uso correspondientes. Esto no tiene nada que ver con la diferencia entre necesidades materiales y espirituales. La satisfacción de las llamadas necesidades espirituales depende tanto del acceso a valores de uso, como la satisfacción de las llamadas necesidades materiales. Por eso, los valores de uso necesarios no son apenas los que satisfacen las llamadas necesidades materiales. El ser humano no vive solamente de pan, sino también de la palabra de Dios. Pero en el grado en que la palabra de Dios está escrita en la Biblia, no se la puede conocer si no se tiene acceso a una Biblia. La Biblia es un libro, y como tal es un valor de uso. Si uno no tiene una Biblia, no puede conocer la palabra de Dios. Tampoco se puede gozar un concierto de piano, si no se tiene acceso a un piano.

No obstante, hay otra dimensión en la cual los productos son comparables. Tanto el trabajo del mecánico como el del panadero son trabajos en cuanto tales. Por consiguiente, el pan del panadero y la refrigeradora del mecánico son productos del trabajo humano. Se mira pues el trabajo independientemente del producto concreto que produce. Entonces, tanto el panadero como el mecánico efectúan trabajo humano. Esta dimensión del trabajo es llamada por Marx trabajo abstracto. Como tal, los trabajos son cuantitativamente comparables en la relación intersubjetiva. Su denominador común es, según Marx, el tiempo de trabajo.

Se puede realizar el mismo proceso de abstracción —lo que Marx no hace de manera expresa— en referencia a la utilidad. El pan y la refrigeradora, vistos como valores de uso, tienen utilidades diferentes que no son comparables. Sin embargo, en un sentido general tiene sentido decir que tanto el pan como la refrigeradora propician utilidad, y se puede discutir si los refrigeradores son más útiles que el pan. En este caso, enfocamos la utilidad como utilidad abstracta. Bajo este punto de vista podemos establecer una referencia a los valores de uso en cuanto productos con utilidad abstracta.

Y bajo este punto de vista es claro que existe una diferencia nítida entre valor de uso y utilidad abstracta. Únicamente puede haber confusión si se nombra los dos conceptos con el mismo nombre.

Marx sostiene que el mercado abstrae el valor de uso, entendido éste como utilidad concreta. El mercado, por tanto, expresa algo común que ya no puede contener esta diferencia de trabajos concretos y de utilidades concretas. Este algo común presenta una cantidad intersubjetivamente comparable y es, según lo considera Marx, el trabajo abstracto medido en tiempo de trabajo.

Para Marx, este tiempo de trabajo no es el valor y tampoco ninguna sustancia de algún valor. No es más que la medida del trabajo entregado, y como tal es la *medida* del valor.

Apel, recurriendo a la teoría de la utilidad marginal, sostiene ahora que esta medida es la utilidad o por lo menos también la utilidad. Esta tesis solamente tiene sentido si él se refiere a la utilidad abstracta y no al valor de uso. Marx, en cambio, siempre negó la posibilidad de poder derivar de la utilidad —incluyendo la utilidad abstracta— una medida para la comparación intersubjetiva de valores. Apel, sin embargo, apoyándose en una cita de Shaw, afirma que las mercancías

...en relación a su utilidad abstracta son igualmente medibles una en relación con la otra y que en la praxis la comparación realizada con la meta de un intercambio de mercancías no es una comparación de sus costos en términos del trabajo humano abstracto, sino una comparación de su deseabilidad abstracta... (Apel, *op. cit.*, pág. 48).

Esa es en realidad la opinión de los teóricos de la utilidad marginal y también la opinión de Böhm-Bawerk, en el cual también se apoya Apel. No obstante esta opinión se ha mostrado insostenible, lo que llevó dentro de la teoría neoclásica a una ruptura decisiva⁵. Esta parte de Edgeworth y Pareto y al final renunciaba completamente a la posibilidad de medir cantidades de utilidad. Decía Pareto: "Muéstrame una utilidad o una satisfacción que sea tres veces mayor que alguna otra".

La teoría económica neoclásica, por tanto, se concentró en la comparación intrasubjetiva de utilidades, limitando así la teoría de la utilidad a una teoría de las decisiones del sujeto. Se trata pues de decisiones que se llevan a cabo en el interior del sujeto, donde es posible distinguir diferentes utilidades según sus diferentes intensidades. Esta teoría construía curvas de indiferencia de la sustitución de bienes, frente a las cuales el sujeto puede decidir si su "utilidad" abstracta es mayor, igual o menor. Al final, Allen y Hicks formularon curvas de sustitución marginal que renuncian a cualquier uso de una utilidad como sustancia. Pero estas curvas son puramente individuales o se limitan en su validez a grupos íntimos, como por ejemplo las familias. No permiten una comparación general de valores. Por esta razón, inclusive los intentos de formular una teoría económica del bienestar quedan muy limitados.

Sin embargo, la teoría económica neoclásica no volvió a la tradición de la comparación de valores por medio del trabajo abstracto, sino que simplemente renunció a una teoría de la comparación de valores. De hecho resulta que se toma como dadas

⁵ Ver sobre esto y las páginas siguientes: Schumpeter, Joseph A.: *Historia del análisis económico*. México D. F., FCE, 1971, tomo 2, capítulo 7.

a las cantidades medidas en dinero, tratándolas como comparables si el nivel de precios permanece constante. Si una persona B tiene un ingreso diez veces mayor que una persona A, ya no se deriva de este hecho que B puede realizar una utilidad diez veces mayor que A, sino que se concluye simplemente que puede comprar diez veces más bienes, medidos éstos con un nivel de precios constante. En apariencia se renuncia a una teoría del valor, a la que se suele denunciar como "metafísica".

Con eso ha terminado la teoría subjetiva del valor, tal como la teoría de la utilidad marginal la concibió y como Apel la usa en su argumentación. Se desarrolla hacia una teoría de las decisiones y solamente como tal pretende hoy vigencia.

2. Sobre la teoría objetiva del valor

Marx mide el valor por medio del trabajo abstracto y sostiene que no hay una medida intersubjetiva de la utilidad. Apel, por el contrario, sostiene que la medida del valor no puede ser sólo el trabajo abstracto, sino que tiene que serlo también la utilidad abstracta. Pero si ésta no es medible intersubjetivamente, entonces no puede ser ninguna medida. Si dejamos de lado esta medida de la utilidad, queda todavía en pie una pregunta que Apel hace. Se pregunta hasta qué grado la oferta y la demanda (que él identifica sin razón necesaria con la utilidad abstracta) participan en esta determinación de la medida. Dice Apel:

Si Marx hubiera relacionado desde el comienzo y consecuentemente el problema de la alienación, de la enajenación y de la "subsunción" objetivada de la praxis económica del capitalismo con la reciprocidad originaria de las relaciones humanas [a lo que Dussel llama la "proximidad"], entonces no podría haber pasado por alto el hecho de que *en la explicación de las relaciones económicas de intercambio, y por tanto del valor de cambio de las mercancías, no se puede abstraer por completo el 'valor de uso' de los bienes e imputar éste (es decir la 'utilidad' en referencia a necesidades humanas) al estado preeconómico de las cosas de la naturaleza. Se tendría que haber dado cuenta y tomado en cuenta consecuentemente que no sólo el "trabajo abstracto" (la fuerza de trabajo gastada o los costos de la producción de una mercancía), sino también la reciprocidad de la oferta o la demanda, y por ende la utilidad abstracta para los compradores (que por su parte no depende apenas de las cualidades naturales de los bienes sino también de las necesidades no satisfechas, y en este sentido de la medida de las escasez de los bienes), tiene que ser constitutiva del valor de los bienes.* (Apel, *op. cit.*, pág. 49).

Apel deja de lado el hecho de que, para Marx, el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Pero el trabajo abstracto como medida del valor de uso, no es simplemente una sustancia a la cual se puede agregar el efecto de la oferta y la demanda. Tomado como medida, el trabajo abstracto es también la medida de las influencias que tienen la oferta y la demanda. Por eso, para Marx no tendría ningún sentido negar la influencia de la oferta y la demanda en los precios. Y por eso no lo hace jamás. No obstante, también esta influencia tiene que ser medida. Aunque no se la puede medir en términos de las cantidades de "utilidad abstracta para el comprador", porque esta utilidad no tiene de por sí ninguna cuantificación.

Supongamos que un aumento de la demanda originado en un mejor aprovechamiento de las capacidades, haga bajar los costos de un bien a la mitad. Supongamos a la vez que eso tiene como consecuencia una baja del trabajo abstracto referente a este bien. ¿Cómo medimos esta cantidad? Según Marx la medida de estas influencias es el trabajo abstracto, y por tanto el tiempo de trabajo. Pero Apel busca constantemente una sustancia trabajo, la cual se pretende que en Marx constituye el valor. El hecho de que los bienes tienen que ser útiles, no tiene nada que ver con eso. En la teoría económica neoclásica, también Marshal, por ejemplo, llega a un resultado análogo en el contexto de lo que él llama la "renta del consumidor". Marshal no usa de modo expreso el trabajo abstracto como medida, sino expresiones en dinero directamente. Sin embargo, al no ser medible la satisfacción de las necesidades, mide sus efectos en cantidades de dinero.

Ahora el problema es más bien por qué hablar del trabajo abstracto como medida del valor, si aparentemente se pueden usar en su lugar cantidades de dinero con precios constantes. Por eso la respuesta actual de la teoría neoclásica a la teoría marxiana del valor —si es que se da una respuesta— es la tesis de que una teoría de valor de este tipo está sencillamente de más.

De esta forma, tanto desde el punto de vista neoclásico como del análisis de Marx, el mercado abstrae el valor de uso, por eso también la utilidad, sea ésta vista como utilidad concreta o abstracta. Eso no significa que la utilidad no tenga importancia, sino que se hace sentir en un proceso cuya medida no puede ser la utilidad. Apel no ve este proceso de abstracción y coloca en su lugar la tesis de que

...en la explicación de las relaciones económicas de intercambio, y por tanto del valor de cambio de las mercancías, no se puede abstraer por completo el "valor de uso" de los bienes e imputar éste (es decir la "utilidad" en referencia a necesidades humanas) al estado preeconómico de las cosas de la naturaleza.

Según Marx —y en eso le sigue la misma teoría neoclásica—, el mercado abstrae el valor de uso al medirlo por medio del trabajo abstracto (en la neoclásica: por el dinero). Marx intenta explicar este hecho. En su explicación no deja de lado el valor de uso, sino que lo presupone. Si el mercado abstrae el valor de uso, Marx no lo puede volver a introducir simplemente por medio de una explicación. Por consiguiente pregunta por lo que tiene que ocurrir en el mercado para que el valor de uso vuelva a tener vigencia en las relaciones interhumanas. El mercado expulsó al valor de uso al reducirlo al trabajo abstracto. Aparece la pregunta práctica, ¿cómo volver a darle vigencia?

De hecho, toda la teoría económica de Marx es un análisis de la relación del mercado (valor de cambio) con el valor de uso. Se puede resumir el resultado de la manera siguiente: al abstraer el mercado necesariamente el valor de uso, las decisiones orientadas por criterios del mercado llevan como consecuencia a la destrucción del mundo de los valores de uso. Los valores de uso son utilidad concreta. Bajo este punto de vista se trata de productos, para los cuales vale que el acceso a ellos decide sobre la vida o la muerte del ser humano. Al abstraer el mercado el carácter de valor de uso de la mercancía, se ciega frente a las decisiones sobre la vida y la muerte. Se hace irrelevante para las decisiones en el mercado, si como consecuencia el ser humano es condenado a muerte o no. El mercado orienta hacia el criterio de las ganancias. Por tanto, Marx analiza cómo esta ceguera del mercado provoca la destrucción del ser humano y de la naturaleza. El mercado, si se lo entrega a su propia lógica, aparece como un sistema compulsivo de socavamiento de toda la vida.

Por eso es de importancia decisiva que para Marx el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Al ser medido el valor como trabajo abstracto, se derivan de este criterio decisiones sobre la vida y la muerte. El resultado es la destrucción tendencial del ser humano y de la naturaleza. El valor llega a tener para Marx —aunque no lo exprese por esta palabra— el significado de lo que Dussel llama la condición de la posibilidad de la reproducción de la vida humana, mientras que la expresión valor de uso se refiere a la utilidad concreta de cada producto o bien. En consecuencia, el resultado de Marx es que en cuanto se mide los productos del trabajo humano por el trabajo abstracto y se orienta la acción económica humana por este indicador, se destruye las condiciones de posibilidad de reproducción de la vida humana. El valor del mundo para el ser humano es su vida. El trabajo abstracto, en cambio, cuantifica este mundo de la vida. Si se lo trata mediante estas cuantificaciones (es decir, precios), se lo destruye. Por eso Marx puede concluir:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura, la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* ⁶.

Surge un proceso de producción de riquezas, el cual se realiza por medio de un mecanismo de decisiones que destruye tendencialmente las fuentes de la riqueza producida, el ser humano y la naturaleza. Expresado en términos procesuales, Marx dice esto con las palabras siguientes:

Claro está que las diversas esferas de producción procuran mantenerse constantemente en equilibrio, en el sentido de que, de una parte, cada productor de mercancías tiene necesariamente que producir un valor de uso y, por tanto, satisfacer una determinada necesidad social, y, como el volumen de estas necesidades varía cuantitativamente, hay un cierto nexo interno que articula las diversas masas de necesidades, formando con ellas un sistema primitivo y natural; de otra parte, *la ley del valor* de las mercancías se encarga de determinar qué parte de su volumen global de tiempo de trabajo disponible puede la sociedad destinar a la producción de cada clase de mercancías. Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en *equilibrio* sólo se manifiesta como reacción contra el *desequilibrio* constante. La norma que en el régimen de división del trabajo

⁶ Marx, *op. cit.*, I, págs. 423s.

dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías. La división del trabajo en la manufactura supone la *autoridad* incondicional del capitalista sobre hombres que son tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad; la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *concurrencia*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de las especies ⁷.

El problema para Marx es establecer la vigencia del valor frente a la medida del valor. En un artículo de Apel sobre la racionalidad económica, éste argumenta de forma muy parecida a como lo hace Marx. Por eso, la comparación de ambas citas puede servir para analizar a la vez las diferencias:

Bajo este supuesto habría que exigir que los "efectos externos" de las decisiones de la política empresarial para los afectados fuera de la empresa no sean "internalizados *ex post* en la cuenta de los que los originan", sino que sean internalizados *ex ante* por una "constitución abierta de la empresa" —de una manera tal que la constitución de la empresa entregue a los afectados ya desde antes "derechos efectivos de ser escuchados, informados, de participación, de denuncia y de indemnización"⁸.

Apel, de acuerdo con la teoría económica dominante, llama a los efectos resultantes del comportamiento de las empresas en el mercado "efectos externos". Estos aparecen *ex post*, como efectos no-intencionales de decisiones empresariales que siguen los

⁷ *Ibid.*, I, págs. 290s.

⁸ Apel, Karl-Otto: "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität" (La ética del discurso como ética de la responsabilidad y el problema de la racionalidad económica), en Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Discurso y responsabilidad. El problema del tránsito a la moral postconvencional). Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pág. 293.

Apel cita a Ulrich, Peter: *Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität - zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung* (El desarrollo ulterior de la racionalidad económica. Sobre la fundamentación de la ética de la empresa), y Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. (Transformación de la razón económica. Perspectivas de progreso de la sociedad industrial moderna). Bern-Stuttgart, 1986.

critérios del mercado. Se trata del fenómeno que Marx llama la "división del trabajo dentro de la sociedad", que

...sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías.

Apel pretende internalizar estos efectos *ex ante*, de manera análoga a Marx, quien piensa en una coordinación *a priori* de la división del trabajo para superar estos efectos externos.

Por tanto, ambas citas son paralelas. Por tanto, hacen posible aclarar las diferencias. Marx sostiene que no existe, ni es posible, un sistema de precios que no produzca estos efectos externos destructores. El argumenta eso mediante su análisis del mercado como un mecanismo de acción que abstrae el valor de uso. Haciendo eso en todas las situaciones el mercado no puede hacer a la vez lo contrario y no abstraer el valor de uso. Luego, desde su punto de vista, no hay y no puede haber ningún sistema de precios consistente.

Sin embargo, Marx obtiene una conclusión que nosotros hoy no aceptamos más. Se trata de la esperanza en una transición hacia una forma de coordinación de la división social del trabajo que ya no descansa sobre criterios mercantiles, y por ende sobre la medida del valor por el trabajo abstracto. Si eso posiblemente no era claro todavía en el siglo XIX, hoy no puede haber ninguna duda de que una solución de este tipo es utópica. Apel, con toda razón, constata eso.

El, en cambio, le opone la exigencia de decisiones empresariales que internalicen *ex ante* los efectos externos de la acción empresarial. Un sistema de precios que haga posible eso, ya no produciría efectos externos destructores. Toda la teoría económica burguesa —por lo menos desde los neoclásicos— busca un sistema de precios de este tipo. Se trata de una idealización del sistema de precios, aunque ésta sea embalada en "derechos efectivos de ser escuchados, informados, de participación, de denuncia y de indemnización". Estas últimas conforman una mano visible con el fin de hacer surgir la armonía de la "mano invisible". Pero esta es precisamente la utopía que acompaña a toda sociedad burguesa. Ella opone un sistema de precios ideal a la abolición del sistema de precios. Por consiguiente, opone la utopía de una dominación idealizada a la utopía de una sociedad sin dominación. Siguiendo las huellas de la teoría neoclásica, Apel resulta tan utópico como Marx, aunque sus utopías sean la una el contrario de la otra.

Hemos descrito así el problema, tal como Marx lo ve. El hecho de que hoy veamos superada la solución que Marx da, no cambia

para nada el hecho de que su análisis del capitalismo pueda ser acertado. El propio Apel desemboca en una visión similar de la problemática, siendo su solución tan utópica como la de Marx. De esta manera no se elimina el problema. No veo, sin embargo, ninguna razón para la crítica condenatoria que hace Apel de Marx, y que en realidad es una "desechar"-crítica.

3. La explicación determinista de los precios de parte de la teoría económica neoclásica y el trabajo abstracto

La tesis de Marx era que la acción en el mercado abstrae los valores de uso. Al hacerlo destruye tendencialmente, por efectos no-intencionales, el mundo de la vida. Marx expresa este hecho en una terminología basada en el concepto del trabajo abstracto. Lo mismo, no obstante, se puede también derivar en una terminología que habla más bien de precios, y que llega a un resultado igual. La terminología del trabajo abstracto y el problema de la determinación de la medida por el tiempo de trabajo, y por tanto toda la teoría de valor, no parecen ser falsos, sino que parecen estar de más.

Esta conclusión, sin embargo, es demasiado apresurada. En realidad, las teorías del mercado de los neoclásicos y de Marx son muy diferentes y muchas veces diametralmente opuestas. Los neoclásicos buscan la definición de un sistema de precios ideal. Por consiguiente conciben precios que llevan al sujeto económico a decisiones económicas optimales. Su teoría es una teoría de la optimización. Fue presentada por primera vez por Walras/Pareto como una teoría general del equilibrio. A partir de esta teoría se desarrolló la teoría de la "competencia perfecta" o del "mercado perfecto". Estos conceptos de perfección son contrapuestos a la realidad que se describe como "competencia imperfecta" y "mercado imperfecto". Según la teoría, la realidad se encuentra en una relación de aproximación cuantitativa hacia los conceptos de perfección mencionados⁹. Eso presupone la idea de un sistema de precios coherente que podemos denominar con las palabras de Apel como un sistema de precios que anticipa *ex ante* los efectos externos de las decisiones empresariales. Esta idea de la com-

⁹ Samuelson lo expresa de la siguiente forma: "Desde luego, las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que se exigen en física para calificar un péndulo de totalmente falto de fricciones. Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca". Samuelson, Paul A.: *Curso de economía moderna. Una descripción analítica de la realidad económica*. Madrid, Aguilar, 1965 (13a. ed.), pág. 75.

petencia perfecta se une entonces con la idea de un conocimiento perfecto.

Este sistema se piensa sin ningún límite de variación. Por tanto, cualquier precio puede moverse entre cero y una cantidad arbitrariamente alta. Eso vale dentro de este modelo inclusive para el salario y la tasa de interés. El equilibrio es un resultado de la competencia entre los sujetos económicos, y es considerado un equilibrio perfecto en el caso en el que los sujetos económicos tienen conocimiento perfecto.

El concepto de equilibrio resultante se considera "equilibrio general" y en consecuencia no excluye a ningún mercado en particular. Según la opinión neoclásica un equilibrio de competencia de este tipo es optimal.

De modo explícito no aparece ninguna teoría del valor. Pero es fácil ver que el precio de la competencia perfecta se relaciona con el precio de la competencia real e imperfecta de manera análoga que en la teoría del valor, el valor se relaciona con el precio. Hablando como Nietzsche, la competencia perfecta es la construcción de un "mundo verdadero" que denuncia continuamente el mundo real. La desaparición de la teoría del valor es puramente verbal.

Sin embargo, esta concepción de la competencia perfecta —de una situación ideal de competencia muy análoga a la "situación ideal del habla" en la ética del discurso— no contiene el concepto del trabajo abstracto, sino que resulta de la idealización de las relaciones de dinero y mercancías que son introducidos sin mayor fundamentación en el modelo.

El modelo, y por tanto la idea neoclásica del precio, es determinista. Cada precio es determinado de forma unívoca por el sistema interdependiente de todos los precios. Por ende, en cada momento sólo hay un único sistema de precio optimal cuya única solución es necesariamente la más eficiente. Los teóricos neoclásicos son muchas veces ingenieros que se dedican a la ciencia económica y que construyen este modelo imitando la física clásica determinista con sus soluciones unívocas. Lo que en esta física determinista es el demonio de Laplace, en la teoría de la competencia perfecta es el sujeto económico con conocimiento perfecto. Este procedimiento se considera la explicación de los precios.

Cuando Apel se refiere a una crítica que Böhm-Bawerk hace a Marx, se nota este problema:

De esta manera el representante de la teoría de la utilidad marginal, Eugen Böhm-Bawerk, criticó el que Marx omitiera el valor de los "dones de la naturaleza" y de la función del "valor de uso" —como en general del "juego de la oferta y la demanda"— en la determinación de la influencia de la cantidad de trabajo gastada

en la forma definitiva de los "precios de los bienes" (Apel, *op. cit.*, págs. 47s).

Lo que Böhm-Bawerk en realidad le reprocha a Marx, es que no haga ningún intento de explicación de precios. La pretendida omisión del valor de los "dones de la naturaleza" que Böhm-Bawerk echa de menos, no tiene nada que ver con los dones de la naturaleza real. No se trata sino de una de las muchas palabras con las cuales se designa la extracción irracional de productos de la naturaleza. Se trata simplemente de costos de extracción cuya consideración Böhm-Bawerk reclama en nombre de su teoría de la imputación de costos a los precios. Lo que Marx había dicho es que esta manera de considerar la naturaleza lleva a la destrucción tanto del ser humano como de la naturaleza. Hasta alrededor de los años cuarenta del siglo XX, Marx parece ser uno de los pocos teóricos económicos que ve el problema de la reproducción de la naturaleza, y por tanto de la valoración de ésta como condición de la posibilidad de la misma existencia humana, aunque no la concibe aún en la dimensión catastrófica en la que aparece hoy. Böhm-Bawerk ni siquiera sospecha de lo que se trata al valorar los dones de la naturaleza. Es sorprendente que Apel quiera descubrir algo del valor de los dones de la naturaleza en esta ideología de la piratería de la naturaleza.

La teoría del mercado de Marx parte de la convicción de que es imposible explicar los precios singulares. El trabajo abstracto no es una categoría para explicar precios, aunque la ortodoxia marxista haya concebido el trabajo abstracto en este sentido. La teoría del mercado de Marx es, para usar una expresión actual, una teoría del caos. El propio Marx habla del mercado como anarquía, pero la palabra más adecuada hoy es caos. Según esta teoría es imposible explicar los precios singulares, y el intento neoclásico de explicarlos lleva al modelo de competencia perfecta con el supuesto de participantes en el mercado que tengan conocimiento perfecto. Si el precio unívoco lo pueden conocer solamente participantes en el mercado con esta habilidad, entonces este hecho es precisamente la prueba de que el precio singular no es explicable.

Este último hecho lo destacó primero Morgenstern en el año 1935¹⁰. No obstante, no intentó sustituir la teoría neoclásica del equilibrio general por alguna otra que no desembocara en esta paradoja. En vez de eso desarrolló junto con von Neumann la

¹⁰ Ver Morgenstern, Oskar: "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht" (Previsión perfecta y equilibrio económico), en Albert, Hans (Hrsg): *Theorie und Realität*. Tübingen, 1964, págs. 253s (original en *Zeitschrift für Nationalökonomie* (Wien), 1935, VI Band).

Teoría de los Juegos, que renuncia a cualquier análisis macro-económico y, por consiguiente, a cualquier teoría del mercado.

Hayek aceptó esta crítica y se distanció por tanto de la teoría determinista de los precios de los neoclásicos. El la ve en los mismos términos que hemos usado:

Se ha hecho claro que en el lugar de una simple omisión del tiempo tienen que ser puestos determinados supuestos sobre la percepción del futuro por parte de las personas actuantes. Los supuestos de este tipo que el análisis del equilibrio tiene que hacer son sobre todo que todas las personas participantes prevean acertadamente los procesos relevantes en el futuro y que esta previsión tiene que incluir no sólo los cambios en los hechos objetivos, sino también el comportamiento de todas las otras personas¹¹.

Este resultado lo lleva al abandono de la concepción determinista de la explicación de los precios. Hayek expone esta crítica en su conferencia al recibir el Premio Nobel, pero ella ya es visible en su libro *Individualismo y orden económico*, publicado en 1952. Sin embargo Hayek tampoco intenta desarrollar una teoría nueva, sino que se esfuerza en recuperar la vieja teoría criticada por él mismo. Lo hace por medio de una argumentación del *como-si*:

Mostrar que en este sentido las actuaciones espontáneas de los individuos, bajo condiciones que podemos describir, llevan a una distribución de los medios económicos que se puede entender de una manera tal *como si hubieran sido hechos según un plan único a pesar de que nadie lo ha planificado*, me parece realmente una respuesta al problema que a veces se denomina metafóricamente el problema de la 'razón colectiva'¹².

Como ya no puede defender un modelo determinista, reintroduce este mismo modelo determinista de una manera completamente dogmática al sostener que el mercado se comporta *como-si* valiera el modelo determinista. De ahí su mística de una "razón colectiva" detrás de la cual no hay el más mínimo análisis.

Como teoría del caos, la teoría marxiana del mercado es por completo diferente. Ella no intenta explicar de modo determinista ningún único precio posible y optimal, sino que analiza el marco de variación dentro del cual los precios pueden formarse. Marx no tiene la pretensión de poder decir cuál es el precio optimal, sino

¹¹ Ver Hayek, Friedrich A.: "Preiserwartungen, Monetäre Störungen und Fehlinvestitionen", en *Nationalökonomisk Tidskrift*, 1935, 73 Band, Heft 3.

¹² Hayek, Friedrich A.: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (Individualismo y orden económico). Zürich, 1952, págs. 75s.

que analiza más bien el marco de variación de todos los precios posibles. El busca la ley que conforma el orden de la situación caótica del mercado, en la cual cada uno de los precios es casual. Marx describe este orden como una ley que se impone a espaldas de los productores.

Pero si la teoría económica analiza marcos de variación de los precios, y si no pretende poder explicar precios singulares de una manera determinista, se encuentra frente al mismo problema que Marx se encontró. Los marcos de variación de los precios no se pueden expresar en precios. En caso contrario la teoría se torna tautológica. Por eso Marx necesitó una medida invariable frente a todas las variaciones posibles de los precios. La halló en el tiempo de trabajo como una cantidad que mide el trabajo abstracto. Por tanto, él deriva los marcos de variación de los precios en términos de este trabajo abstracto. En este sentido, su teoría del salario, su teoría de la plusvalía, pero también su teoría de la tasa de interés, formulan marcos de variación de los precios.

La teoría económica neoclásica no formula teorías de este tipo. Es más fácil encontrarlas en los keynesianos. No obstante tampoco ellos las piensan en términos metodológicos acabados. La teoría económica de Sraffa se acerca más a este problema. Sraffa sustituye el intento de una explicación de una distribución de ingresos determinada por el análisis del marco de variación de todas las distribuciones de ingresos posibles. Al hacer eso intenta evitar el recurrir al concepto del trabajo abstracto. Lo hace mediante la construcción de una "mercancía patrón" que debería permitir describir este marco de variación con independencia de los precios, sin abandonar su expresión en términos de precios¹³. Pero tampoco Sraffa transforma su teoría en una teoría general del mercado. Además, esta mercancía patrón se puede formular apenas para un caso estrecho y muy especial de los coeficientes técnicos. El intento de definir la mercancía patrón para una teoría general del mercado reventaría rápidamente toda la construcción de una mercancía patrón y llevaría de vuelta al concepto del trabajo abstracto.

Por mucho tiempo teorías del caos de este tipo no encontraron comprensión. La comprensión dominante de la realidad era determinista y la teoría del mercado de Marx parecía extraña. Sin embargo este modelo determinista de la realidad es cuestionado en la actualidad hasta en la física. Teorías del caos aparecen hoy también allí¹⁴. Las leyes deterministas son consideradas como

¹³ Ver Sraffa, Piero: *Producción de mercancías por medio de mercancías*. Madrid, Oikos, 1975. También, Hinkelammert, Franz: *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*. Tegucigalpa, 1980 (Mimeo).

¹⁴ Ver Gleick, James: *Chaos. Making a New Science*. New York, Viking, 1987. El autor es periodista del *New York Times*. Es sorprendente cuántas expresiones aparecen que

simples formas de interpretar la realidad, y ya no pueden pretender reflejar la realidad entera. Aunque no desaparezcan, se transforman en casos especiales que tienen que legitimarse por un interés especial de conocimiento.

No obstante, esta física determinista estuvo en el origen del modelo determinista de precios de Walras/Pareto. Lo que en esta física determinista era el demonio de Laplace, en el modelo determinista de precios lo es el sujeto con conocimiento perfecto. Con la superación de este modelo determinista en la física, el modelo determinista de precios queda abandonado y solo. Por eso hoy, por primera vez posiblemente, hay espacio para formular una teoría del caos que encuentre eco. Porque la física todavía hoy es la vaca sagrada de las ciencias económicas.

Si la solución marxiana del problema de una teoría del caos del mercado es la única o la más acertada, tendrá que mostrarse. Sin embargo, de nuevo no veo ni una sola justificación para la forma en la que Apel desecha la teoría del valor de Marx.

Ciertamente, no tiene el más mínimo sentido declarar muerto a Marx o a su teoría del valor. Esta corresponde a una visión objetiva de nuestra realidad y su eliminación, eliminaría a su vez esta misma realidad. A la inversa, tampoco tendría el más mínimo sentido querer abolir la teoría económica neoclásica y su teoría del mercado. Pese a que ambas se encuentran en una relación de tensión, parecen ser más bien complementarias. Lo que necesitamos es una teoría de esta complementariedad.

4. El determinismo de Marx

Sin embargo, tampoco Marx escapa de esta definición determinista del equilibrio que penetra la teoría neoclásica. Sólo que esa definición no aparece en su teoría del mercado, sino en su idea de una sociedad que ha solucionado la crisis del capitalismo y ha creado una forma de vida en la cual el ser humano y la naturaleza ya no son destruidos y la producción de riqueza ya no subvierte las fuentes de la riqueza producida. Marx imagina esta solución como una coordinación *a priori* de la división social del trabajo. Imagina esta coordinación sin tener que recurrir más a relaciones mercantiles, de tal manera que cada productor puede entrar en una división del trabajo con otro sin mediar esta división por relaciones mercantiles. Marx ve eso como un estado de cosas en el que las leyes, que se imponen hoy a la espalda del productor como

recuerdan la teoría del mercado de Marx. Supongo que es pura casualidad. Pero eso es precisamente significativo.

efectos no-intencionales de la acción, son conscientemente asumidas y por tanto realizadas en libertad. Expresándolo con Apel, se trata de una libertad en la que el productor anticipa y toma en consideración *ex ante* aquellos efectos externos que de otra manera resultan *ex post*. Marx concibe esta libertad precisamente como resultado de la superación de las relaciones mercantiles, mientras que Apel la espera como resultado de su perfección. Marx llama a esta sociedad el "reino de la libertad". En otro lugar habla del Robinson social. Eso suena de la forma siguiente:

Finalmente, imaginémosnos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados *a su uso*. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida*. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su *tiempo de trabajo*. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas...¹⁵

Aquí el demonio de Laplace está tan presente, igual que penetra la teoría neoclásica, es decir como un sujeto económico con transparencia absoluta. La competencia perfecta, la planificación perfecta y la anarquía son las utopías que resultan de estas imaginaciones.

¹⁵ Marx, *op. cit.*, I, pág. 43.

Ciertamente, una política orientada por imaginaciones de este tipo puede tener consecuencias nefastas. Apel indica algunas:

El intento de superar la alienación y enajenación de la praxis del mundo de la vida, contenida en el sistema económico capitalista, solamente recurriendo a las "fuerzas productivas" y las "relaciones de producción", es decir por la socialización de la propiedad de los medios de producción, tiene que desembocar o en una abolición regresiva-utópica de la cultura tal cual o —como Max Weber previó para el caso del marxismo— en una burocratización no prevista y la paralización de la economía por el sistema estatal. (Apel, *op. cit.*, pág. 50).

Desgraciadamente Apel termina en eso. ¿No tiene la utopía de la competencia perfecta —inclusive la utopía de la internalización *ex ante* de los efectos de las decisiones empresariales, como la presenta Apel— efectos de este tipo? ¿No implica la actual llamada "globalización" de los mercados el surgimiento de un capitalismo de cuartel con tales tendencias hacia la "abolición regresiva-utópica de la cultura tal cual" y hacia la "paralización de la economía" de continentes enteros? ¿Se trata en realidad de un problema aislado del marxismo o más bien del problema de la modernidad como tal?

Los otros tienen utopías, nosotros no las tenemos. Así habla Apel junto con toda la sociedad capitalista, que es una sociedad absurdamente utopizada. El ve las utopías de los otros, la suya no la ve. Por ende, transforma las utopías en verdaderas máquinas infernales:

La imaginación de una superación completa de la enajenación y de la alienación y de la objetivización de las relaciones directas de proximidad entre seres humanos (en el sentido de la quasinaturaleza de sistemas sociales funcional-estructurales), tendría que llegar a una involución de la evolución de la cultura como tal. Porque todas las diferenciaciones de los sistemas funcionales (comenzando por los rituales y por las instituciones arcaicas), por las cuales la praxis humana es descargada de su realización inicial autónoma o creativa en favor de automatismos efectivos y orientada a la continuidad, tendrían que ser superfluas en el "reino de la libertad" de Marx. (En este sentido, la realización imaginaria de la utopía marxiana no desembocaría en el socialismo de Estado, que sólo sustituye el sistema de conducción funcional de la economía de mercado por el sistema de conducción del poder estatal, sino más bien en algo como la utopía regresiva de Polpot). (Apel, *op. cit.*, pág. 41).

En verdad, ¿tiene Marx algo que ver con Polpot? ¿No habría que fundamentar una comparación tan espantosa como ésta, algo

más extensamente? Marx nunca sostuvo que este “reino de la libertad” se pueda realizar de forma definitiva. De modo expreso dice lo contrario ¹⁶. Esta comparación inaudita es absolutamente irresponsable. La denuncia es puramente deductiva, la relación es simplemente sustancial y mágica. Se trata de la construcción arbitraria de una *histoire fatale*, que pasa por toda nuestra modernidad. Según esta construcción, pareciera que hay unos maestros-pensadores del siglo XIX en cuyas manos nosotros, seres humanos del siglo XX, somos simples marionetas, manipulados con mano larga por ellos desde sus tumbas. Las declaraciones sustanciales de culpabilidad de este tipo pertenecen a lo peor que la modernidad ha producido, y tendríamos que hacer lo posible para dejarlas por fin de lado. A este contexto pertenece asimismo la afirmación de una culpabilidad sustancial de los judíos en la crucifixión de Cristo.

Los asesinatos de Polpot los cometió él mismo y no ningún maestro-pensador. Y si Polpot usó para la legitimación de estos asesinatos a algún pensador —eso a mí no me consta, porque no conozco análisis serios sobre este punto—, entonces eso lo hace Polpot, no el pensador usado.

No obstante, los asesinatos de Polpot no fueron los únicos asesinatos en la guerra de Vietnam. También la EE. UU.-máquina de guerra cometió asesinatos que son perfectamente comparables con los de Polpot. Inclusive tenían una formidable utopía regresiva, cuando funcionarios estadounidenses hablaban de su meta, de bombardear Vietnam, de vuelta a la edad de piedra. Cientos de

¹⁶ Se trata del texto más famoso de Marx, que se refiere al reino de la libertad: “En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas la formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente éste su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”. *Ibid.*, III, pág. 759.

¿Es eso Polpot? Si es así, ¿dónde? No puedo descubrir dónde puede haber alguna razón para una utopía regresiva.

miles de personas fueron quemadas vivas echándoles *napalm* encima. Provincias enteras fueron hechas invivibles, envenenando plantas, animales y seres humanos con *dioxin*.

Si la utopía es tan horrorosa como Apel cree, ¿no tendría que buscar entonces también la utopía que explica *estos* horrores? ¿Quiénes son los maestros-pensadores del siglo XIX que manipularon desde su tumba con el brazo largo esta EE. UU.-maquinaria de guerra? ¿Qué fue la utopía de la EE. UU.-maquinaria de guerra en Vietnam? Es fácil construirla en la misma forma sustancial que Apel lo hace con Marx. ¿No estaba detrás la utopía de la competencia perfecta, y los maestros-pensadores Adam Smith, Walras/Pareto y Böhm-Bawerk? La campaña ideológica de la guerra de Vietnam usó sin duda sus teorías y sus imaginaciones. ¿Con qué argumento puede Apel rechazar una tal igualmente irresponsable construcción? Los asesinatos de Vietnam los cometió el gobierno de EE. UU., no Adam Smith con su mano invisible.

Si Polpot usó a Marx para sus fines, entonces fue Polpot quien lo hizo, y no Marx. Sin embargo, nuestra ideología de los maestros-pensadores, que el propio Apel acepta, sostiene que fue Marx quien usó a Polpot. Con eso disuelve por completo la responsabilidad humana y crea de manera arbitraria culpables sustanciales. Porque ahora se hace de cualquier persona que piensa positivamente de Marx, un Polpot potencial del que es necesario cuidarse. En nombre de una culpabilidad sustancial de este tipo se puede violar cualquier derecho humano y el asesino permanece siempre inocente. El general chileno Contreras, jefe de la policía secreta y por tanto de las cámaras de tortura en el Chile de Pinochet, declaró a finales de 1974, aludiendo a la publicación del libro *Gulag* de Solshenitsin, que la Junta Militar perseguía los crímenes de Stalin en los miembros de la Unidad Popular de Chile. Se trataba de una construcción análoga de una culpa sustancial, como se hace hoy con la ayuda de Polpot.

5. La abstracción del valor de uso en la teoría económica neoliberal

En realidad, la tesis de Marx de que el mercado abstrae el valor de cambio, es compartida hoy por el pensamiento económico de todas las líneas ideológicas. Ciertamente fue Marx el primero que destacó y analizó este hecho, pero éste es reconocido por todos los pensadores de la economía. En la teoría económica neoclásica se lo expresa sin embargo, con otras palabras. Así, dice Samuelson en su introducción a la teoría económica:

Los bienes los llega a tener aquella gente que puede entregar más votos en dolares. Posiblemente, los gatos de los ricos reciben la leche que los niños de los pobres necesitan con urgencia. ¿De dónde viene eso? ¿Tiene acaso su razón en el mal funcionamiento del mercado? Eso se podría decir desde un punto de vista ético, pero no si se mide la calidad del modo de funcionamiento del mecanismo del mercado por su tarea específica. El mercado sólo puede hacer aquello para lo cual sirve: él deja llegar los bienes en la disposición de aquellos que pueden pagar más ¹⁷.

Samuelson ve con acierto que esta abstracción está implicada en el propio mecanismo del mercado, y que no es el resultado de ninguna mala voluntad. Ocurre de una manera no-intencional. Igualmente Samuelson ve que como consecuencia de esta abstracción, ocurre una decisión sobre la vida o la muerte: "los gatos de los ricos reciben la leche que los niños de los pobres necesitan con urgencia". Hasta da un ejemplo mucho más dramático:

Cecil Woodham-Smith describe en *The great Hunger: Ireland 1845-1849* (New York, 1963) con particularidades increíbles, cómo un gobierno victoriano, que sigue estrictamente las reglas del *laissez-faire*, deja literalmente morir de hambre a millones de hombres, mujeres y niños de Irlanda, cuando la cosecha de papas es destruida por una enfermedad de hongos ¹⁸.

No obstante, Samuelson no va más allá de este informe puramente anecdótico. Un análisis parecido lo encontramos en Max Weber:

La "racionalidad" formal del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:

1) La lucha de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de la constelación de poder. El "dinero" no es un simple "indicador inofensivo de utilidades indeterminadas", que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de intereses.

¹⁷ Ver Samuelson, Paul A.: *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung* (Teoría económica. Una introducción). Köln, Bund-Verlag, 1981 (11a. ed.), I. Bd, pág. 68.

¹⁸ *Ibid.*, I, 68, Anm. 2.

2) El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la *forma* del cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto *material* de la libertad de mercado más amplia posible... El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la 'disciplina de explotación' y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una *relación de dominación*.

3) No es el "deseo" en sí, sino el deseo *con mayor poder adquisitivo* de utilidades el que regula *materialmente*, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes... En conexión con la absoluta indiferencia —en caso de libertad completa de mercado— de la racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados *materiales*, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los *límites* teóricos de su racionalidad. Esta es, cabalmente, de carácter puramente *formal*.

La racionalidad formal y la material (cualquiera que sea el valor que la oriente) discrepan *en principio* en toda circunstancia ¹⁹.

Estas constataciones de lucha crean iniciativas:

En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia: 1) para los que carecen de propiedad: a) el peligro del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas 'dependientes' (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí ²⁰.

Al abstraer el mercado el valor de uso, lleva a decisiones que desatan —de manera no-intencional— hambrunas, enfermedades y muerte. Marx dice exactamente lo mismo. ¿Por qué Apel no ve eso?

Ciertamente, Marx crea conceptos y categorías para poder analizar esta relación entre el mecanismo de mercado y este tipo de efectos destructivos. Tanto Samuelson como Weber, en cambio, sólo constatan esta relación para eliminarla en seguida como una posible meta de conocimiento. La pregunta por esta relación la denuncian como no-científica, como juicio de valor.

¿Cuál es la diferencia entre el análisis que Marx hace de la relación entre el mecanismo de mercado y los efectos destructores resultantes, y el análisis de los neoclásicos?

Los neoclásicos aceptan en su análisis científico esta abstracción del valor de uso que realiza el mercado, y la reproducen como ciencia. Según eso, no solamente el mercado abstrae el valor de

¹⁹ Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., FCE, 1944, págs. 82s.

²⁰ *Ibid.*, pág. 84.

uso, sino que la propia ciencia debe seguir con esta abstracción que lleva a cabo el mercado. Por eso la teoría económica neoclásica efectúa la abstracción del valor de uso. Weber expresa en términos científicos esta abstracción:

Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser *igualmente* objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean “escasas”, por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano ²¹.

Es algo muy distinto sostener que el mercado hace eso —Marx conoce este hecho igual que Max Weber—, que preguntar cuáles son las consecuencias en el caso de que se admita en la realidad esta lógica del mercado. Weber bloquea este último análisis y declara que lo que hace el mercado es así no más, y debe ser así. Por consiguiente, debe ser la base de todo análisis científico. Este punto de vista lo llama sin embargo “racionalidad formal” y “neutralidad científica”.

Samuelson ve este problema, que es empírico, simplemente como un problema de “valores” y se desiste de su discusión en nombre de la neutralidad valórica de la ciencia:

El problema de si los ingresos deben ser determinados completamente por el mecanismo de competencia —y quién sobrevive—, es en el fondo una cuestión de valores y no puede ser contestada por el análisis de la simple mecánica de la economía. En el actual sistema económico mixto el elector exige que sea garantizado un determinado mínimo de ingresos, cuando el ingreso que concedería el mercado está más bajo. La teoría económica puede contestar la pregunta, cómo realizar intervenciones de este tipo, sin afectar en gran medida la eficiencia económica ²².

Declara simplemente que la pregunta por “quién sobrevive”, es una cuestión de valores. Ya de la forma de la frase se deriva que se trata de una cuestión de hecho. Pero él introduce un *quid pro quo* que lo invierte todo. El pregunta “si los ingresos deben ser determinados completamente por el mecanismo de competencia —y quién sobrevive—”, lo que ciertamente es una cuestión de valor. Sin embargo, antes de poder discutir con sensatez sobre esta cuestión de valor, tiene que ser contestada la cuestión de hecho, y

²¹ *Ibid.*, pág. 273.

²² Samuelson, *op. cit.*, I, 68.

por tanto la pregunta por quién sobrevive bajo el mecanismo de competencia y quién no. Esa no es una cuestión de valor. Samuelson, por la manera de formular una cuestión de valor, elimina la cuestión de hecho, y de esta modo produce la impresión de que se trata exclusivamente de una cuestión de valor.

Max Weber procede de la misma forma. Él define la racionalidad formal como sigue:

Llamamos *racionalidad* formal de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalmente material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un *grupo* de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor* (cualquiera que sea su clase), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales *postulados de valor*. Estos son en extremo *diversos* ²³.

También Weber hace desaparecer el hecho de que a la introducción de estos "postulados de valor" subyacen juicios de hecho. Por la racionalidad formal, él orienta el análisis económico unilateralmente al análisis del mercado. El hecho de que el mecanismo del mercado decide por medio de sus efectos no intencionales sobre la vida y la muerte lo deja de lado, pese a que reconoce el hecho. De esta modo descalifica el análisis científico y nítidamente empírico de esta relación, en nombre de su rechazo de postulados de valor en las ciencias empíricas. Pero qué y cómo el mecanismo del mercado decide sobre la vida y la muerte, es un juicio de hecho. Luego, sólo la decisión sobre si se concede este poder al mercado o no, puede ser considerada como un postulado de valor.

Weber, en cambio, al denunciar simplemente este análisis de hecho como un postulado de valor, constituye una neutralidad valórica de las ciencias que no es más que su propia opción valórica de dejar decidir al mecanismo de mercado sobre la vida y la muerte. Este tipo de análisis exento de valores, se basa en este juicio de valor perfectamente antihumano.

El objeto de conocimiento de Marx, en cambio, es este análisis del mecanismo de mercado, desde el punto de vista de las decisiones sobre la vida y la muerte que el mercado toma. Por tanto, su análisis es nítidamente exento de valor en el sentido de ser un análisis objetivo. No obstante no se somete a la ideología de la neutralidad valórica como aparece en las ciencias empíricas, en especial desde Max Weber.

²³ Weber, *op. cit.*, pág. 64.

El método de Weber, subvierte la objetividad de las ciencias empíricas en nombre de una neutralidad valórica que expulsa de las ciencias sociales una parte de la realidad decisiva para la vida humana. En nombre de la neutralidad valórica, se denuncia juicios de hecho como si fueran juicios de valor, con el resultado de que tales juicios de hecho ya no son considerados científicos.

De esta forma son eliminados de la ciencia todos los juicios de hecho referentes al problema del valor de uso y a las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. La abstracción del valor de uso que efectúa el mercado, es ahora repetida por la abstracción de los juicios de hecho referentes al mundo de los valores de uso. La ceguera del mercado en relación al ser humano y la naturaleza, como consecuencia de las decisiones del mercado, se transforma en una ceguera de la teoría frente a estos hechos. El mercado entra a la cabeza misma. En nombre de la neutralidad valórica, se afirma esta ceguera de la teoría. Así se le escapa la realidad misma. El precio parece ser la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico. Al final Baudrillard puede declarar que ni siquiera existe tal valor de uso, sino que el valor de cambio es la realidad única ²⁴. La realidad de los valores de uso llega a ser algo virtual, un simple signo. El signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo. Kindleberger hasta puede decir: "Si todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también" ²⁵.

Toda teoría se transforma de esta manera en solipsismo. La realidad se reduce a una proyección de las ganancias calculadas del sujeto de mercado, cuando el mundo de los valores de uso, y por tanto de la reproducción de la vida humana, es eliminada de la realidad. Pero la realidad objetiva, en última instancia, no es la objetividad física, sino la experiencia de este mundo objetivo como condición de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. Sin embargo esta experiencia es reprimida y hecha imposible. Con eso, la misma realidad se desvanece y el solipsismo absoluto parece llegar a ser el realismo absoluto.

Una ciencia exenta de juicios de valor de este tipo, deja de ser ciencia objetiva. Ya no puede criticar al mercado, y por ende tampoco al capitalismo. Pero, toda crítica racional del capitalismo parte de un análisis de los valores de uso para evaluar al capitalismo como un sistema de conducción que destruye tendencialmente este mundo de los valores de uso, y por consiguiente al ser humano

²⁴ Ver Baudrillard, Jean: *Crítica de la economía política del signo*. México D. F., Siglo XXI, 1974.

²⁵ Kindleberger, Charles P.: *Manías, Pánicos and Crashes: A History of Financial Crises* (Manías, pánicos y colapsos: una historia de las crisis financieras). New York, Basic Books, 1989, pág. 134.

y a la naturaleza. La neutralidad valórica aparente de esta ciencia, declara todos estos análisis como no-científicos y como postulados o juicios de valor. Por tanto, declara no-científica cualquier crítica imaginable del capitalismo. Así, esta forma de neutralidad valórica se transforma en ideología y llega a ser una ciencia que excluye toda crítica por medio de un argumento metodológico. Se dogmatiza.

En la tradición marxista esta ciencia era llamada una ciencia burguesa, en tanto que esta ciencia burguesa declaraba al análisis de Marx como no-ciencia.

De hecho, de este modo se neutraliza la ciencia en nombre de la ciencia. La ciencia social, en su aparente neutralidad valórica, ya no tiene nada que decir sobre los problemas esenciales de nuestro presente, y no dice casi nada sobre ellos. En las ciencias económicas, eso ha progresado más que en las otras. Ellas se han transformado en un acontecimiento completamente estéril, que no puede decir sino cómo se gana plata y por qué es bueno hacerlo. Los grandes problemas económicos del presente como el desempleo, la exclusión cada vez mayor de grupos enteros de la población, el subdesarrollo y el problema del ambiente, en el mejor de los casos son considerados objeto de la política económica que sigue postulados de valor. No son objeto de la teoría económica. No hay más que esta teoría del mercado. Cualquier consideración de los problemas mencionados, si ocurre, los aísla para conservar el tabú del mercado.

De esta forma, la ciencia es tautologizada. El mismo hecho de que alguien critique al capitalismo, es la prueba de la no-cientificidad de ese crítico. Como se lo considera *a priori* como no-científico, en el lugar de la discusión aparece la denuncia. Según esta denuncia, el crítico es objetivamente un utopista. Así, el crítico es puesto constantemente bajo sospecha de ser un criminal, porque se considera de una manera sustancial y por deducción que la utopía es terrorismo²⁶. En nuestro *newspeech* este método de tautologización y autoinmunización se llama "racionalismo crítico".

Apel descubre este problema de la autoinmunización, pero solamente en los otros. Dice de los marxistas que ellos

...reivindican aquella metaposición hacia el discurso normal de la ciencia sobre el mundo que al final lleva a una casi total autoinmunización frente a críticas posibles (Apel, *op. cit.*, pág. 51).

²⁶ Ver Popper, Karl: "Utopía y violencia", en Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1965.

Al no incluir en su crítica la posición propia y su autoinmunización, este reproche se transforma apenas en un aporte más para la autoinmunización de la ciencia burguesa. El reproche es cierto, pero hasta la verdad puede ser mentira.

6. La neutralidad valórica y la fuerza compulsiva de las cosas

La neutralidad valórica llega pues a ser un método para derivar valores y afirmarlos. Convierte los valores en cosas, para legitimarlos después en nombre de la fuerza compulsiva de las cosas (en alemán: *Sachzwänge*). En el momento en que Max Weber declara la neutralidad valórica, comienza a derivar y legitimar los valores por la fuerza compulsiva de las cosas —Max Weber dice: legalidad propia de las cosas (*Eigengesetzlichkeit*)—. Esta forma de derivación de valores se transforma en seguida en opinión común y pasa hoy por todas nuestras argumentaciones, discusiones y denuncias.

Por eso la “neutralidad valórica” de la ciencia no es de ningún modo neutral frente a los valores y las decisiones políticas. Cuando Max Weber se ve frente a la elección “valórica” entre el capitalismo y el socialismo, se decide en nombre de la ciencia en favor del capitalismo. Cuando está frente a la elección “valórica” de los pacifistas en contra de la guerra, Weber se decide en nombre de los hechos en favor de la continuación de la guerra. Cuando Camdessus, secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), se encuentra frente a la elección “valórica” de si se debe o no pagar la deuda externa del Tercer Mundo, se decide de manera “neutral”, es decir en nombre de los hechos, en favor del deber absoluto de pago. Siempre se trata de la referencia a las fuerzas compulsivas de las cosas, que justifica la decisión valórica: Historia Mundial, Juicio Final. Para nuestros neoliberales, este lema ha cambiado un poco: Mercado Mundial, Juicio Final.

Esta argumentación en favor de valores por medio de la fuerza compulsiva de las cosas sigue a un método que se repite compulsivamente, aunque es uno de los secretos mejor conservados de la ciencias “valóricamente neutrales”. Su base es la abstracción del valor de uso, y con eso de las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones, no sólo en sus dimensiones materiales. El sistema se halla constantemente desafiado por estas condiciones de reproducción, y por eso los diaboliza para poder absolutizarse. Por eso los valores del sistema se oponen a los valores de la reproducción de la vida humana. En este conflicto el sistema es por completo maniqueo: el sistema o el caos. La legalidad propia de las cosas —su “lógica”—

se presenta como la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra. Con esta opción absurda se legitima los valores del sistema en nombre de un análisis en apariencia valóricamente neutral. El crítico del sistema es denunciado como portador del caos, y por la negación de éste el sistema es el orden. La elección resultante entre el orden y el caos es aparente porque deja, de hecho, sólo la afirmación del orden del sistema como única alternativa: todo es mejor que el caos. Pero cuando no hay sino una alternativa, la legitimación en efecto es un juicio de hecho. De la situación original de elección queda apenas un resto. La alternativa para la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra, es una situación absurda: el caos. La elección por tanto se formula como una elección entre una única alternativa y el caos, siendo caos una palabra para la muerte. Sin embargo, la elección entre una única alternativa o la muerte, es una situación de elección que en realidad no permite ninguna elección. La muerte o el caos no son alternativa, o mejor dicho, son una alternativa absurda. La elección se disuelve y la decisión en favor de la única alternativa, para la cual no hay ninguna otra, en apariencia es derivada técnicamente. Aceptarla, parece ser una decisión valóricamente neutral.

En 1992, Erich Honecker, ex-presidente de la Alemania socialista (RDA), estaba acusado por un tribunal en Berlín por la construcción del muro de Berlín y por los muertos que hubo como consecuencia. En diciembre ese año Honecker pronunció un discurso de defensa, caracterizado también por este tipo de argumentación a partir de la fuerza compulsiva de las cosas. El sostuvo que la construcción del muro era inevitable precisamente por la fuerza compulsiva de la situación dada en aquel momento. Según su criterio, la construcción del muro era una única alternativa, para la cual no había ninguna otra. En consecuencia, en su discurso aparece como el otro polo de esta única alternativa de la construcción del muro, la alternativa absurda. Honecker afirmó que sin la construcción del muro habría sido inevitable la guerra atómica. Y resulta que si la alternativa para la única alternativa es la guerra atómica, entonces no hay ninguna alternativa. La guerra atómica como alternativa, no es alternativa. Por ende, la construcción del muro era legítima. Se transformó en una necesidad de la *Realpolitik*, y la exigencia de la construcción del muro era una necesidad técnica.

En realidad, la alternativa para la construcción del muro no era de ninguna manera la guerra atómica. No obstante, respondió a una fuerza compulsiva de las cosas. Sin la construcción del muro la RDA no podía seguir existiendo en la misma forma, y posiblemente ya estaba amenazada la existencia de todo el sistema socialista mundial. Pero este hecho, y la fuerza compulsiva hacia la construcción del muro, demostraba algo muy diferente. Demos-

traba la crisis de los países socialistas, cuya superación habría obligado a una mayor humanización del propio socialismo. El sistema socialista tendría que haber cambiado para que no hubiera sido necesaria la construcción del muro o, por lo menos, para haber evitado que se transformara en un límite mortal. Al ser excluido un desarrollo alternativo del socialismo resultó realmente necesaria la construcción del muro, y es posible que la guerra atómica habría sido la alternativa inevitable. Sin embargo no la era de por sí, sino porque la política había producido una situación en la cual era así.

La reacción de la opinión pública alemana frente al discurso de defensa de Honecker fue muy indecisa. En Oriente como en el Occidente, el recurso a la fuerza compulsiva de las cosas significa una legitimación indudable de valores, y por consiguiente de decisiones políticas. Todos habían llegado a ser "neutrales" en cuestiones de valores. Por eso no se discutieron los argumentos de Honecker, sino que se lo denunció.

No obstante, apenas había caído el muro de Berlín, apareció una nueva fuerza compulsiva de las cosas. Sólo que actúa en sentido contrario. Ahora la República Federal, junto con Europa occidental, erigen un nuevo muro. El muro de Berlín debía impedir la salida de la población de la RDA y de los otros países socialistas de Europa oriental hacia Europa occidental. El nuevo muro surge en el estrecho de Gibraltar, en el Mar Adriático entre Albania e Italia, y aún más en las fronteras entre Europa Occidental y los países ex-socialistas. Aparece también en los EE. UU. entre Haití y la Florida, y en el Río Grande en el límite con México.

Ambos muros tienen un parecido fatal. Ambos son mortales para aquéllos que intentan pasarlos. Pero también este nuevo muro es resultado de una fuerza compulsiva de las cosas y es justificada como tal. Por supuesto, se lo considera la única alternativa para la cual no existe ninguna otra, excepto una alternativa absurda. Según esta alternativa absurda, un ingreso ilimitado de las poblaciones de los antiguos países socialistas y de los países del Tercer Mundo inundaría a Europa occidental y a EE. UU. de una manera tal, que estos países dejarían de ser habitables. Surgirían problemas insolucionables, y por tanto se produciría el caos. El nuevo muro aparece en consecuencia como inevitable, por lo que Europa Occidental y los EE. UU. se transforman en fortalezas.

Una vez más no es cierto que se trata de la única alternativa para la cual no hay ninguna otra. La alternativa al nuevo muro sería la reforma y la reestructuración del sistema capitalista mundial con el objetivo de hacer de nuevo habitables para su población aquellos países que como resultado del avance del subdesarrollo, ya no dan lugar a su propia población. Eso no lleva a la abolición de las fronteras, pero puede evitar que se transformen cada vez

más en fronteras mortales. No obstante, al rechazar una reestructuración tal del sistema mundial, el nuevo muro se transforma en efecto en alternativa única. Eso tampoco ocurre porque lo sea de por sí, sino que de nuevo es el resultado de una acción humana. Al seguir a las fuerzas compulsivas de las cosas, la propia *Realpolitik* crea situaciones en las cuales no queda sino una sola alternativa.

Pero las alternativas reales a la pretendida alternativa única solamente llegan a ser visibles si se efectúa un análisis de aquellas situaciones que no son tomadas en cuenta por las ciencias "exentas de valores", y cuyo análisis es denunciado como no-científico. Se trata por ejemplo de análisis como los hechos por la teoría de la dependencia, y que todavía hace. Si se reprimen estos análisis, y las consecuencias que resultan de ellos para la acción política, la construcción del nuevo muro resulta ser en efecto la única alternativa.

De hecho, la construcción del muro de Berlín, en el año 1961, se realizó porque pretendidamente era la única alternativa. En 1989 resultó que no había sido ninguna alternativa, sino apenas una postergación a largo plazo de la crisis del socialismo, para la cual se tendría que haber encontrado a tiempo una solución. La construcción del nuevo muro actual tiene una fatal similitud con eso. También posterga hacia el futuro una crisis no sólo del capitalismo sino de la civilización occidental, y que será tanto más catastrófica cuanto más se la deja sin solución. En el futuro igualmente resultará que lo que hoy aparenta ser la única alternativa, no ha sido ninguna alternativa.

De esta manera, la abstracción del valor de uso lleva al final a la abstracción de todas las alternativas posibles. La fuerza compulsiva de las cosas efectúa las decisiones sobre los valores y de esta forma deshumaniza al mundo. Ni el ser humano ni la naturaleza, pueden sobrevivir si estas fuerzas compulsivas de las cosas se quedan con la última palabra ²⁷.

²⁷ En 1990, cuando el secretario general del FMI, Camdessus, visitó Costa Rica, argumentó según este mismo esquema para demostrar que el pago de la deuda externa del Tercer Mundo es una única alternativa, para la cual no hay otra. Cuando se le preguntó por los costos para el país del pago de la deuda, él contestó: "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión".

"Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

Mercado Mundial, Juicio Final. Eso significa que la economía de un país que busca alternativas para el pago de la deuda, es destruida. Esta destrucción es la prueba de

7. Sobre la teoría de la dependencia

Apel dice sobre la teoría de la dependencia:

Las 'teorías globales de izquierda' —así se dice hoy en el norte con referencia a esta temática— han resultado una simplificación inadecuada de una problemática mucho más compleja. Por eso se dice que la teoría de la dependencia desde hace mucho tiempo pasó su punto culminante de plausibilidad... Las condiciones en los varios países de Latinoamérica, Africa y Asia han sido y son en realidad mucho más diversas de lo que sugiere el discurso sobre el Tercer Mundo y su *dependencia* del Primer Mundo (Apel, *op. cit.*, pág. 27).

Ahora, la plausibilidad de las teorías es en buena parte un problema de la influencia de los medios de comunicación. De ningún modo es un criterio de verdad.

Además, si las condiciones en los distintos países son más diversas que lo que deja entrever el discurso sobre el Primer y el Tercer Mundo, no es de ninguna manera una pregunta dogmática que tenga una solución *a priori*. Si es así o no, depende por completo del objeto de conocimiento. No se puede establecer *a priori* si se debe hablar del Tercer Mundo como tal, o más bien de los países o regiones en particular. Toda realidad es, *a priori*, infinitamente más compleja de lo que puede decirlo la teoría más complicada o especificada.

¿Cuál es el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia? Apel ni pregunta por eso. Apel le imputa su propio objeto de conocimiento, y pregunta si la teoría de la dependencia contesta a las preguntas que el mismo Apel le presenta. Pero la teoría de la dependencia no tiene por qué contestar a problemas que Apel tiene. Ella contesta a los problemas que tienen los teóricos de la dependencia.

¿Qué es una "teoría global de izquierda? De antemano, la expresión misma confirma que se trata de una denuncia y no de un cuestionamiento teórico serio. Yo no espero mucho de un aporte a la discusión que comienza hablando así.

Por consiguiente, intentaré presentar el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia, para medir con esta medida los argumentos de Apel frente a ella. Lo voy a hacer partiendo de un

que no había ninguna alternativa. El FMI no tiene ninguna responsabilidad: realiza lo que exige la ley metafísica del capitalismo. El FMI no castiga. Es la realidad misma la que castiga y determina qué valores tienen que ser respetados.

Se sigue que se *debe* pagar la deuda. Este deber es visto como el resultado de una fuerza compulsiva de las cosas. Se trata de una ética, aunque se hable de neutralidad valórica.

autor que no tiene nada que ver con la teoría de la dependencia, sino al contrario. Se trata de Alvin Toffler, uno de los intelectuales destacados del *establishment* agresivo en EE. UU. El escribe bajo el título: "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fittest." ("El próximo *shock* de Toffler. Está llegando una dramática 'transformación del poder' y todas las naciones se enfrentan a una ley sin escape: la sobrevivencia del más apto"). Este artículo —publicación previa de un capítulo de su nuevo libro: *Powershift*—, hace el siguiente análisis del sistema capitalista mundial:

El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos por el efecto de aceleración—.

Esta es la economía "rápida" de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o "países menos desarrollados".

Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en la posición de compradores. Eso significa que las economías lentas tienen que acelerar sus respuestas neutrales o perder contratos e inversiones o caer completamente fuera de la carrera²⁸.

Toffler da un análisis determinado del capitalismo como sistema mundial. Se trata de una sistema que escoge a sus muertos (caídos-*casualties*). Se trata de los caídos en una guerra que es llevada a cabo sin misericordia. Los países menos desarrollados están amenazados por la muerte, y este destino alcanzará a muchos inevitablemente. Quien no logra ganar, es eliminado.

Al menos en EE. UU., esta opinión sobre el capitalismo es hoy de lejos la dominante, en especial en el *establishment*. Se la considera "plausible". Yo mismo estoy convencido de que esta opinión es acertada.

Este análisis del capitalismo por parte de Toffler, refleja muy bien la opinión de la teoría de la dependencia sobre el capitalismo. ¿Es entonces una 'teoría global de izquierda', como lo es para Apel la teoría de la dependencia? Sin embargo, no se ve en que sentido

²⁸ Toffler, Alvin: "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest", en *World Monitor*, November 1990.

podría ser de izquierda; además, se trata de una teoría que tiene un alto grado de plausibilidad.

¿Por qué esta teoría no es una “teoría global de izquierda”? La razón está perfectamente clara. Toffler no critica a este capitalismo asesino, sino que lo celebra como una “ley sin escape”. Como naturaleza, como “sobrevivencia del más apto”, como máquina del progreso y del bienestar. Toffler sabe lo que en realidad es el capitalismo, y no trata de esconderlo. Lo celebra precisamente en su salvajismo. El capitalismo se transforma en una ley metafísica de la historia. Hay dos indicios claros de este hecho. Uno es que se celebra el capitalismo como una sociedad para la cual no hay alternativa. Es la alternativa para la cual no hay ninguna alternativa. En el reino de las alternativas es el gobierno unipartidista. El otro indicio es que ahora, el capitalismo se celebra a sí mismo como el fin de la historia. Había historia, pero ya no la hay. No está muy lejos Hegel, porque él fue el primero que celebró al capitalismo como fin de la historia, como la presencia de la idea absoluta, y Fukuyama destiló su tesis del fin de la historia de Hegel, aunque lo hiciera de modo muy artificial.

De la misma forma, el stalinismo se había inaugurado a sí mismo como ley metafísica de la historia. El congreso del Partido Comunista de 1934 —el llamado congreso de la victoria— celebró al socialismo soviético como el fin de la historia y declaró que el socialismo staliniano era la única alternativa de nuestro mundo, sin que hubiera ninguna otra²⁹.

Celebrado como ley metafísica de la historia, el análisis del capitalismo hecho por Toffler da precisamente aquello que la *Realpolitik* hoy exige.

En cambio, la teoría de la dependencia no celebraba a este capitalismo, pese a que en sus análisis lo veía muy similar a lo que Toffler ve hoy. Ella preguntó por salidas. Para esta teoría, el capitalismo no era la ley metafísica de la historia, como lo es para Toffler. Es cierto que los teóricos de la dependencia no eran un grupo homogéneo y había entre ellos algunos que interpretaban el socialismo, en vez del capitalismo, también como ley metafísica de la historia. Sin embargo, ésa con seguridad no era la opinión dominante entre ellos. Lo que más bien determinaba las discusiones,

²⁹ Kolakowski dice sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella, refiriéndose al stalinismo de su tiempo: “Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro —por medio de frases hechas generales referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo—”. Kolakowski, Leslek: *Der Mensch ohne Alternative* (El hombre sin alternativa). München, Piper, 1960, pág. 85, nota.

era la voluntad de realizar algo diferente de lo que el capitalismo prometía.

Por eso la teoría de la dependencia veía al capitalismo como el sistema catastrófico que Toffler también describe. No obstante buscaba una alternativa. Estoy convencido que hoy ella es considerada una "teoría global de izquierda", por la sola razón de que no se sometió al capitalismo como ley metafísica de la historia e insistió en la posibilidad de una alternativa.

El mismo Apel se mueve dentro de estos límites cuando dice: "...la posibilidad de ir más allá de la economía del mercado, avistada por Marx, ya no tiene validez" (pág. 53). Es evidente la ambivalencia de la expresión. Por un lado, elimina la posibilidad de realizar alternativas que implican la misma abolición de las relaciones mercantiles. En este sentido es cierto lo que Apel dice. Pero eso es todo. Por otro lado, implica la tesis de que el mismo capitalismo —aunque sea visto como una economía social del mercado— es el último límite de la historia. En este sentido, el propio Apel pasa a sostener al capitalismo como fin de la historia y la imposibilidad de alternativas. Así como Prusia era el fin de la historia para Hegel, ahora lo es la economía social del mercado de la República Federal de Alemania: la República Federal de Alemania como alternativa, para la cual no hay alternativas. ¿Quién nos da el derecho de prescribir a todo el futuro lo que puede y debe hacer? No se puede derivar de algún principio general de imposibilidad, como el de la imposibilidad de la abolición de las relaciones mercantiles, ninguna sociedad específica. Tampoco se puede derivar de la imposibilidad general de vivir sin alimentos, la necesidad de comer pan. También se puede vivir de tortillas de maíz, o de arroz, o de papas.

La teoría de la dependencia, en cambio, no acepta al capitalismo como ley metafísica de la historia. Por eso es una "teoría global de izquierda". Sin embargo su objeto de conocimiento está claro. Ella busca caminos para superar a un capitalismo, como por ejemplo Toffler lo describe. Las diferentes corrientes de la teoría se distinguen en cuanto buscan esta superación dentro o fuera del capitalismo. Pero la teoría de la dependencia en ninguna de sus corrientes ha estado dispuesta a aceptar al capitalismo como ley de la historia. La mayoría de los teóricos de la dependencia es pragmática en relación a la cuestión de capitalismo o socialismo. Si hay solución dentro del capitalismo, entonces no hay razón para no buscar esta solución dentro del capitalismo. Si, en cambio, no hay solución dentro del capitalismo, hay que ir más allá de él. Los teóricos de la dependencia no legitiman ni al capitalismo ni al socialismo como principio de por sí, ni siquiera en el caso en el cual suponen que hay posibilidad de la solución del subdesarrollo dentro del marco del capitalismo. Lo que veo es que esa no es una cuestión de

principios, y tampoco lo ha sido. Yo mismo, aunque más bien marginalmente, participé en Chile en esa discusión y veía el problema de capitalismo o socialismo en este sentido como algo pragmático. No obstante estuve convencido, y sigo hoy con esta convicción, de que no hay solución dentro del capitalismo, por lo menos como lo entendemos hoy.

Por eso, entre los teóricos de la dependencia hay la convicción general de que un capitalismo, como Toffler lo describe y celebra hoy, no es tolerable. Eso se vincula, obviamente, con el análisis marxiano del capitalismo como un sistema que produce la riqueza destruyendo la fuentes de la producción de esta misma riqueza. Desde este enfoque, muchos teóricos de la dependencia se hallan muy cerca del pensamiento de Marx. Pero eso no ocurre porque son "marxistas", sino porque encuentran en las teorías de Marx categorías de pensamiento que son adecuadas a la interpretación de su realidad.

El análisis del capitalismo de parte de la teoría de dependencia y su búsqueda de alternativas para un sistema que condena a la muerte a sus perdedores, está también presente en el origen de la teología y de la filosofía de liberación en América Latina. En la teología de la liberación eso lleva al análisis de la idolatría del sistema y de su sacrificialidad. Se lo ve como un sistema que comete sacrificios humanos y que tiene un Dios que exige estos sacrificios. En la filosofía de liberación eso lleva a la reflexión del "otro", que es excluido y cuya integración es necesaria.

Apel en cambio ve este sistema únicamente desde adentro y rechaza analizarlo como objeto del conocimiento. Por lo menos ese es su punto de partida, que después relativiza. El pregunta sólo por las razones que explican por qué un país pertenece a los ganadores y por qué otro a los perdedores. Excluye la pregunta de por qué los perdedores son condenados a la muerte y tienen que ser los "caídos" del proceso.

Apel hace en especial la pregunta de hasta qué grado la tradición cultural tiene importancia para la posibilidad de tener éxito en el desarrollo capitalista, y por tanto de pertenecer a los vencedores o no. El hecho de que los perdedores son destruidos y condenados a la muerte, no es su tema. Ese es el tema de la teoría de la dependencia. Pero, ¿no es científico este tema? ¿Es un tema que se puede borrar simplemente aduciendo que lleva a "teorías globales de izquierda"? ¿Es científico celebrar la eliminación del perdedor como "sobrevivencia del más apto", mientras es no-científico discutir alternativas para una tal situación?

Apel reprocha a los teóricos de la dependencia no captar la realidad en toda su complejidad, cuando dejan de lado la importancia de factores culturales y religiosos para el éxito de un desarrollo capitalista. Los teóricos de la dependencia, no obstante, no

niegan esta importancia. Hasta el mismo Marx, mucho tiempo antes de Max Weber, consideró al calvinismo del siglo XVIII en Inglaterra como un elemento esencial para la explicación del surgimiento del capitalismo. Sin embargo, esta pregunta es secundaria para el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia. También en el marco de ésta se pregunta por la importancia de la cultura y la religión, pero no bajo este punto de vista. Por un lado se pregunta ¿qué tipo de cultura y religión o qué tipo de cristianismo es capaz de legitimar o celebrar un sistema que destruye a sus perdedores? Por otro lado se pregunta por las culturas y religiones bajo el punto de vista de su capacidad de apoyar un proceso de búsqueda de alternativas. ¿Es la pregunta por una religión que mejor fomenta el desarrollo capitalista, más científica que la pregunta por una religión que mejor fomenta la búsqueda de alternativas? ¿Será lo último de nuevo una "teoría global de izquierda"?

Apel busca exclusivamente en una sola dirección. Por eso dice sobre los teóricos de la dependencia:

Inclusive [los factores culturales y religiosos] tienen que ser sin duda tomados en cuenta para la explicación de los éxitos económicos diferentes de las anteriores colonias —en términos más exactos: la predisposición diferente para la aceptación exitosa de la forma económica capitalista—. Con eso me refiero —entre otros— a los resultados de una reconstrucción hermenéutica de la ética económica de las diferentes tradiciones culturales en el sentido de Max Weber... Estos sugieren que el posible funcionamiento del capitalismo depende también de motivaciones religiosamente condicionadas y disposiciones correspondientes a la racionalización —por ejemplo de la disposición a la división estricta entre estado de derecho, la empresa y los intereses privados o familiares (Apel, *op. cit.*, pág. 28).

¿No podría también Apel hacer ahora la pregunta, por qué ha surgido un sistema económico que destruye a sus perdedores y que celebra esta situación como el fin de la historia? ¿No se debería hacer también la pregunta de la teología de la liberación por aquellas tradiciones culturales capaces de justificar esta situación con buena conciencia y hasta como encargo de Dios? ¿No se debería preguntar también por aquellas tradiciones culturales que se resisten al desarrollo de un sistema tal y por su capacidad de fomentar alternativas?

Apel no sale de la cárcel que él mismo se construyó, cuando reprocha a los teóricos de la dependencia:

...a las referencias a la explotación económica del tiempo colonial y en Estados debilitados por las luchas tribales internas que surgieron en las colonias anteriores, se opone el argumento de que el empobrecimiento resulta en parte de errores evitables de

la política de desarrollo, en parte también de experimentos socialistas y las guerras civiles posteriores (Etiopía, Somalia, Tanganica, Mozambique, Angola), pero en general de la predisposición sociocultural insuficiente de las sociedades tribales para el marco de condiciones de la forma económica capitalista. (Como argumento aplastante para la última tesis muchas veces se hace referencia al nivel de vida mucho mayor de los negros en la Suráfrica dominada por los blancos) (Apel, *op. cit.*, pág. 29)³⁰.

Si la sociedad tribal africana no es capaz de satisfacer los marcos condicionantes para el funcionamiento del capitalismo, ¿se sigue entonces que África puede o debe ser destruida? ¿Debe toda África ser introducida al capitalismo por el látigo de minorías blancas importadas, como ocurrió en África del Sur? ¿Si los africanos no se pueden adaptar al capitalismo, no deben entonces tener la posibilidad de sobrevivir de una manera diferente, posiblemente en formas económicas basadas en su propia tradición? ¿Merece la pena capital quien no sea calvinista o confuciano? ¿Merece la muerte no serlo o no aceptar serlo?

Un problema muy similar tienen hoy las culturas indígenas de América Latina que todavía sobreviven. En la Amazonia, donde las tribus todavía existentes tienen la menor capacidad para satisfacer los marcos condicionantes del capitalismo, ellos simplemente son aniquilados. ¿Si un sistema es así, no se debe siquiera hablar de eso? ¿No es científico hacerlo?

Apel no hace ninguna reflexión sobre estos problemas y cree poder dejar de lado las reflexiones correspondientes de la teoría de la dependencia y otras teorías afines, para volver después sorpresivamente a estos mismos problemas:

Debe haber resultado claro que no quiero negar o subestimar los hechos de la "marginalización", hasta de la "exclusión" de los pobres del Tercer Mundo de la "comunidad de vida" condicionada por el orden social y económico mundial. Pero, según mi criterio, también hay que decir que estos hechos no pueden ser tratados por simplificaciones metafísico-retóricas, sino sólo por la colaboración crítica de la filosofía con las ciencias empíricas... (Apel, *op. cit.*, pág. 37).

¿Forma la teoría de la dependencia parte de estas ciencias empíricas con las cuales tiene que colaborar la filosofía? Para Apel no. El la cuenta bajo las "simplificaciones metafísico-retóricas". Esa es una prohibición puramente dogmática de pensar, que declara toda una línea teórica como no-ciencia. Eso es orwelliano. Todavía

³⁰ Para Apel, sólo hay experimentos socialistas. No hay experimentos capitalistas que lleven a los países a la ruina y a guerras civiles que puedan arruinarlos más.

hoy me siento parte de lo que quedó de la teoría de la dependencia. Si eso son simplificaciones metafísico-retóricas, ¿qué tipo de diálogo es entonces posible? No queda sino la capitulación incondicional de parte de la escuela de la dependencia. Sin embargo la exigencia de una tal capitulación no es sino la confirmación otra vez de la construcción de nuestra ley metafísica y capitalista de la historia. Eso es crítica aniquiladora, crítica por declaración de una teoría como desechable, no es diálogo crítico.

No obstante, Apel reconoce el problema empírico del cual parte la teoría de la dependencia:

...los hechos de la "marginalización", hasta de la "exclusión" de los pobres del Tercer Mundo de la "comunidad de vida" condicionada por el orden social y económico mundial.

¿Qué ciencias empíricas busca Apel para que la filosofía colabore con ellas críticamente? El ha excluido a la teoría de la dependencia. Las otras teorías excluyen en gran medida esta discusión de su objeto de conocimiento (sobre todo, las ciencias económicas). En cuanto lo incluyeran, llegarían a una cercanía peligrosa con la teoría de la dependencia. ¿Qué quiere Apel?

Sin embargo, Apel llega posteriormente a una conclusión que es por completo sorprendente y no concuerda con lo que ha dicho anteriormente:

Ciertamente, el acento especial del análisis de von Weizäcker ³¹, en comparación con la mayoría de los economistas de desarrollo inclusive de los representantes de la teoría de la dependencia, está puesto en su resultado según el cual la meta —independientemente de cómo sea realizada— de un desarrollo "por recuperación" de parte de los países del Tercer Mundo —por tanto, un desarrollo que quisiera imitar de parte de una población de miles de millones el modelo de desarrollo de los países del Primer Mundo— sería ya en términos puramente cuantitativos y ecológicos completamente ilusorio o destructor (Apel, *op. cit.*, pág. 36).

También hace suyo el siguiente análisis de Sabet ³²:

Sabet... llega a la conclusión de que o se realizará un Nuevo Orden Económico Mundial o la crisis del Sur va a golpear de

³¹ Se refiere a Weizäcker, E. U. von: *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt* (Política de la tierra. Realpolitik ecológica al entrar al siglo del medio ambiente). Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1990.

³² Sabet, Hafez: *Die Schuld des Nordens* (La deuda del norte). Bad König, Horizonte, 1991. Sabet es un autor persa que reside en Alemania.

vuelta a los países del Norte: en la forma de nuevas migraciones de pueblos y de consecuencias planetarias de la destrucción del medio ambiente que se da como consecuencia de la pobreza (Apel, *op. cit.*, pág. 35).

Si fueran ciertas estas conclusiones de von Weizäcker y de Sabet, entonces se seguiría el retomar el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia. Habría que desarrollarla en vez de desecharla. En este caso, el capitalismo no es el fin de la historia —por lo menos no en el caso de que la humanidad siga existiendo— y la economía social del mercado no puede ser la presencia del espíritu absoluto en la historia. Pero en este caso, tampoco el análisis que Max Weber hace de la religión como un análisis de las condiciones de un desarrollo capitalista, puede ser la última palabra de todo análisis relevante de la religión para el conocimiento de los problemas del desarrollo. Precisamente, este análisis de Weber en su forma de un análisis de las condiciones de un desarrollo capitalista vive en esta ilusión de la posibilidad de un desarrollo “por recuperación”, es decir de un desarrollo que imita al Primer Mundo.

Sin embargo, el resultado del análisis de Sabet es hoy también el resultado de la teoría de la dependencia, en el grado en el cual todavía existe en América Latina. Si Sabet viviera aquí, todo el mundo vería sus análisis como teoría de la dependencia. Pero la escuela de la dependencia se halla hoy muy disminuida en América Latina. Entre la acción del terrorismo del Estado de la Seguridad Nacional, la denuncia casi unánime por todo el mundo occidental y el creciente control de la ciencia de parte de unas ciencias sociales hoy dogmatizadas en alto grado, ella ha sido reducida a un mínimo. No obstante, con el debilitamiento actual del terrorismo del Estado ella está volviendo y discutiendo problemas en una dimensión parecida al de los análisis tanto de von Weizäcker como de Sabet.

La esencia de la teoría de la dependencia no es el desarrollo “por recuperación”, como parece creer Apel. Ciertamente, esa fue su concepción del futuro del desarrollo sobre todo durante los años sesenta. Pero supongo que inclusive von Weizäcker pensaba en esos años en estos términos. Sin embargo, ya en los mismos años sesenta empezó en la escuela de la dependencia la discusión del problema de los posibles límites de este tipo de desarrollo. Esta discusión fue desatada por los trabajos de Ivan Illich, quien dirigía entonces en Cuernavaca (México) un centro que presentó una crítica aguda de la civilización técnica, que encontró eco entre teóricos de la dependencia. Las propias tesis de von Weizäcker también tienen aquí probablemente uno de sus orígenes. Los trabajos de Illich llevaron a muchas discusiones, y en el curso de

algunos años más convencieron. Ciertamente, el informe del Club de Roma del año 1972 sobre los límites del crecimiento tuvo igualmente su impacto. Hoy estas tesis están integradas en la teoría de la dependencia, mientras las ideologías del sistema dominante tienden aún a despreciar análisis de este tipo como no-ciencia.

8. El marxismo como espantapájaros

Al parecer, la crítica de Apel se halla presa de un mito de lo que Marx pretendidamente dijo. Por eso se sustituye la crítica necesaria por una crítica de aniquilamiento:

El tercer elemento básico del enfoque del pensamiento de Marx que según mi opinión es necesario abandonar hoy, es el determinismo histórico o 'historicismo' (en el sentido de Karl Popper) que Marx asumió para la macroscopía de su estilo de pensamiento, junto con el método dialéctico de Hegel, y lo aplicó —a diferencia de Hegel— hasta en el sentido de pronósticos 'científicos' del futuro (Apel, *op. cit.*, pág. 50).

Sin embargo, la tesis básica de Marx es que la producción capitalista de las mercancías produce la riqueza destruyendo las fuentes de toda riqueza, el ser humano y la naturaleza. Concluye que el capitalismo tiene que ser superado, si la humanidad quiere seguir viviendo. Como parte de la convicción de que la humanidad no cometerá un suicidio colectivo, se sigue que la superación del capitalismo es necesaria e inevitable. Si la primera tesis es acertada, la segunda se sigue como conclusión. Si la primera está equivocada, la segunda no se sigue. La tesis no tiene nada que ver con Hegel, pero sí tiene algo que ver con Adam Smith. También él percibe este proceso de destrucción, sólo que lo interpreta como un sacrificio necesario en pos del progreso de la humanidad; como aceite para las máquinas del progreso.

Se trata de la tesis básica de Marx, que puede y debe ser discutida en el marco de la ciencia empírica (pero que no es discutida en nuestras ciencias empíricas dogmatizadas actuales). La ciencia burguesa, que se autoproclama una ciencia de neutralidad valórica y la única ciencia empírica válida, rechaza *a priori* la discusión de esta tesis.

La tesis no es ni un pronóstico ni una clarividencia. Es una teoría científica. Por tanto, se puede derivar pronósticos de ella. Si se hace eso, éstos son sin duda pronósticos científicos y no, como lo piensa Apel, "científicos" (entre comillas).

Esta tesis no tiene nada que ver con determinismo histórico o con "historicismo". El problema está en un lugar muy diferente.

Está en el determinismo del concepto de equilibrio de las ciencias económicas, como lo contiene tanto la teoría neoclásica del mercado y de los precios como el análisis de la asociación de productores libres de parte de Marx. No obstante, tampoco este determinismo como tal es determinismo histórico.

El problema, en cambio, es la construcción de leyes metafísicas de la historia, que en todos los casos hasta ahora ha partido de estos conceptos de equilibrio. Se les imprime entonces el carácter de fin de la historia y de única alternativa, para la cual no existe ninguna alternativa. Este es el momento del totalitarismo, sea del plan total, sea del mercado total.

Donde aparece una ley metafísica de la historia de este tipo, es usada como criterio de verdad y como criterio del bien y del mal. Apel lo descubre sólo en el socialismo, donde sin duda ha ocurrido un proceso de este tipo:

No solamente la verdad, sino también lo que es considerado como el bien o lo justo, podía y debía ser constatado por parte de un "politburó" según el conocimiento necesario del paso de la historia como lo actualmente válido en cada caso... (Apel, *op. cit.*, pág. 51).

Sin embargo, lo que es decisivo no es el "politburó", sino la ley metafísica de la historia. Nuestra sociedad capitalista actual también determina tanto su criterio de la verdad como su ética por deducción de las pretendidas exigencias de su ley metafísica de la historia³³. Cualquier persona que intente criticar eso lo sentirá, aunque en los países centrales más bien por prohibiciones del ejercicio de la profesión (*Berufsverbote*) y no por amenaza física. En las democracias occidentales de América Latina, la situación es muchas veces mucho más peligrosa.

De esta manera, la crítica de Apel pierde su agudeza. Transforma la sociedad occidental-capitalista en una gran entidad limpia, una Casa Blanca gigantesca, que es amenazada por elementos oscuros. Pero la crítica del otro no sirve de mucho, si no incluye a la vez la autocrítica. Marx y el marxismo son transformados en un espantapájaros que se construye de forma arbitraria a partir de algunos elementos particulares. Esta construcción de un espantapájaros ya es visible en Popper cuando construye su

³³ Hayek dice: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta". Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56.

Estas reglas a las cuales se refiere Hayek, no son más que los valores fundamentales del capitalismo presente. Al declararlos como la presencia de la justicia, el mercado capitalista se transforma en una ley metafísica de la historia.

llamado historicismo, sobre cuyo concepto Apel basa su crítica a Marx. El propio Popper dice lo que hace:

Pero he intentado seriamente presentar al historicismo de forma convincente para que mi consiguiente crítica tuviese sentido. He intentado presentar al historicismo como una filosofía muy meditada y bien trabada. Y no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la pena atacar. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero nunca quizá en forma perfectamente desarrollada. Esta es la razón por la que he escogido deliberadamente el rótulo poco familiar de "historicismo". Con su introducción espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra "historicismo" real, propia o esencialmente significa ³⁴.

Como Popper nos dice aquí, en ninguna parte existe este historicismo del cual él habla tanto. Es una simple construcción, y en el mejor de los casos un "tipo ideal". Popper lo construye para "montar una posición que realmente valga la pena atacar". Pareciera que no vale la pena criticar los puntos de vista reales de seres humanos reales. En realidad, eso sería mucho más difícil. Mediante una auténtica autoinmunización Popper hasta nos prohíbe hacer siquiera la pregunta de si este historicismo "real, propia o esencialmente" existe. El se siente bien criticando pensamientos "que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas". Sin embargo, estos pensamientos contruidos por él los proyecta luego en todos los adversarios que quiere denunciar como historicistas. Es el mismo Popper quien proyecta su propio historicismo en estos adversarios, que no obstante tienen la prohibición de defenderse porque en el caso de hacerlo serían "esencialistas", y por ende sin seriedad científica. Aquél que es denunciado como historicista no se puede defender porque, al hacerlo, se revela tautológicamente como "esencialista", como no-científico, por la simple razón de haber criticado ese monstruo que es el historicismo de Popper. Apel descubre esta autoinmunización en el marxismo dogmático (Apel, *op. cit.*, pág. 51), pero no en Popper.

Popper construye un espantapájaros al construir su historicismo. Apel le sigue, y construye igualmente un espantapájaros a partir del pensamiento de Marx y del marxismo.

³⁴ Popper, Karl: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973, págs. 17s.

Capítulo IV

Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden

Este artículo tiene el propósito de hacer presente el problema de la ética en las actuales discusiones sobre el proyecto neoliberal y las posibilidades de concebir alternativas para la acción. El actual aplastamiento por la bota neoliberal es tal que se hace necesario un reenfoque profundo de muchas tesis que se han tomado como seguras. Las alternativas sólo se pueden enfocar y realizar, si existe la capacidad para concebirlas. Estamos hoy frente

a un sistema de dominación, inclusive de las almas, que trata de sofocar la capacidad misma de pensar críticamente. Por tanto, se requiere una discusión teórica que vaya paralelamente y sea interlocutora, en su nivel, de las muchas acciones que hoy se llevan a cabo.

1. ¿Muerte de los paradigmas o tiempo de un universalismo abstracto? El auge del determinismo sistémico

Hoy, una así llamada "crisis de los paradigmas" está en el orden del día. Se habla de la crisis del conocimiento cierto, del colapso de la lógica de las necesidades y del agotado pensamiento sobre algún final de la historia. Ciertamente, una crisis de estos aspectos podría darse y discusiones en este sentido hay muchas. Pero la crisis de la cual tanto se habla no se extiende más allá de las Facultades de Filosofía y de algunos libros de moda que aspiran a agitar y embrollar sentimientos. Nuestro tiempo, en cambio, es dominado por la idea del conocimiento absolutamente cierto, inauditamente dogmatizado, y de irreversibilidades o forzosidades de la historia y de su proclamado final. Nuestras ideología y sensibilidad dominantes son testigos y medios diarios de estos hechos. La cuestión comprende asimismo a la dominación de la Naturaleza. Toda nuestra tecnología y ciencia es de dominación de la Naturaleza, y no hay ningún signo de que dejará de serlo. La misma ciencia natural se presenta como un conocimiento absolutamente cierto y de ninguna manera como un conocimiento falible. Tiene una vigencia inclusive "sacerdotal".

Se dan, también, críticas con un valor altamente relativizable en nombre de la post-modernidad, una *New Wave*, la 'teoría' del caos, etc. Sin embargo, ellas no han sobrepasado el nivel de una moda que está agotándose o que sobrevive en subculturas sin mayor capacidad de impacto. Una de estas subculturas es la del mundo empresarial, en el cual la manera de hablar está impregnada profundamente por estos movimientos. Pero el fenómeno no pasa de ser una moda del habla, sin ningún pensamiento efectivo. Sería peligroso que la izquierda se constituya en una de estas subculturas a la moda. En planteamientos como los de la post-modernidad, la *New Wave*, etc., es obvio su respeto por un tabú dominante de nuestra sociedad: el paradigma del mercado. Este jamás se pone en cuestión cuando se habla de la crisis de los paradigmas. Se puede mirar el asunto por donde se quiera: tenemos un paradigma ridículamente primitivo que no se toca jamás. Es el equivalente del "ciudadano por encima de toda sospecha". Feministas, ecólogos,

postmodernos, teóricos del caos y quienes se quiera: no se encuentra casi nadie que se enfrente a este gran dogma de nuestro tiempo: el neoliberalismo con su política de globalización, sus ajustes estructurales y sus senilidades ideológicas y teológicas. Es en nombre de este paradigma que se arroja en contra de todo ser pensante la tesis de la crisis de los paradigmas.

Por eso, el problema no me parece ser ninguna crisis de paradigmas, sino el hecho de que un solo paradigma ha ganado y se ha impuesto de una manera incuestionable. Tenemos la gran celebración de la certeza o la celebración de la gran certeza, no de la falibilidad. El paradigma victorioso actúa en nombre de la certeza más absoluta. Y así se autoestima y proclama.

Las filosofías de la falibilidad, del tipo de la filosofía de Popper, por ejemplo, están en franco descenso. Las filosofías que hoy se ponen en el primer plano, como las de Hilary Putnam o Davidson, son filosofías de la certeza. Putnam vuelve muy directamente al argumento de Descartes del *cogito ergo sum*, para fundar en él la certeza de la realidad. La falibilidad parece ser un relativismo o identificarse con él, y Putnam juega este argumento en contra del relativismo (la paradoja del mentiroso) para desalojar el falibilismo de Popper.

La filosofía del falibilismo fue un argumento bien recibido en el tiempo de la Guerra Fría para enfrentarse a las pretendidas certezas del marxismo soviético. Hoy, cuando de lo que se trata es de asegurar la certeza del paradigma victorioso, sobra. Lo que aparece ahora, es algo como un DIAMAT (Materialismo Dialéctico, soviético) de la burguesía. Es comprensible que esta victoria absoluta de un paradigma produzca en los otros, en los distintos o en quienes lo sufren, la sensación de una ausencia de certezas, un sentimiento de pérdida de paradigmas.

Por ello y ahora nuestra discusión tiene que girar alrededor de este problema: cómo enfrentar un paradigma que se muestra y actúa con esta prepotencia. Lamentarse de que los paradigmas derrotados hayan sido, asimismo, prepotentes, no sirve de gran cosa.

Parte de este lamento sobre la crisis de los paradigmas es la tesis de que se han perdido los criterios universalistas de actuar. Pero, ¿existe realmente una pérdida de estos criterios? Otra vez tenemos que partir de la constatación del hecho de que un solo criterio universalista se ha impuesto: el universalismo de los criterios del mercado. Todo otro universalismo ha sido exitosamente marginado. No obstante este universalismo hoy dominante nos obliga a una respuesta. Esta respuesta de ninguna manera es posible si empezamos a creer, a la moda, que todos los universalismos han caído y que hoy existe esta pretendida pluralidad de racionalidades, interpretaciones, acciones y sentidos de vida.

El mercado no sólo globaliza, también homogeniza. Desde él, una sola racionalidad domina.

Se trata de un universalismo del ser humano abstracto, detrás del cual, como siempre, se esconde/proyecta la dominación de una minoría que se impone por medio de los criterios de su universalismo abstracto práctico. De nuevo se revela el hecho de que los universalismos abstractos son posiciones de intereses minoritarios, o, si se quiere, posiciones de clase de clases dominantes. Nuestra pregunta tiene que ser por un criterio universal frente a este universalismo abstracto. Este es precisamente el problema actual.

La fragmentación, de la cual se habla tanto, no existe en cuanto al sistema globalizante y homogeneizante. Este no está fragmentado, sino que es un bloque unitario de concreto, defendido por puras "cabezas de concreto". Pero en lo que se refiere a la izquierda, ocurre más bien una fuga en desbandada, una forma peculiar de fragmentación que conduce a una incapacidad de enfrentar el sistema de este capitalismo de cuartel.

Hace falta hoy la conciencia de que a la lógica de un universalismo abstracto como la del sistema presente:

—ya no se puede contestar mediante otro sistema de universalismo abstracto, y

—únicamente se le puede contestar mediante una respuesta universal.

Es otra lógica.

Sin embargo tal respuesta universal tiene que hacer de la fragmentación un proyecto universal. La desbandada no es proyecto, no permite salidas y no es más que la confirmación de la victoria absoluta de un sistema de universalismo abstracto. Pero la fragmentación como proyecto no puede dejar de incluir la fragmentación superadora de este sistema de universalismo abstracto, es decir, de la globalización y homogeneización del mundo que actúa por medio de los principios universalistas abstractos del mercado mundial. Fragmentarizar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy.

No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Sólo se transformará en criterio universal, cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta 'fragmentación' es pluralización. Estimo que hoy este criterio no puede ser sino el que los zapatistas

de Chiapas reclamaron: una sociedad en la que todos quepan. Lograr tal meta universal, es precisamente la interpelación del universalismo abstracto en nombre de un criterio universal. Pero este criterio universal, en su aplicación en efecto pluraliza sin fragmentar en estancos a la sociedad y tiene que hacerlo. Porque lo hace en pos de otro orden y mediante la afirmación de otra lógica.

Lo anterior permite algunas reflexiones sobre la crisis del actual sistema de victoria. Este sistema provoca crisis en todas partes: crisis de la población por vía de la exclusión, crisis del ambiente, crisis de la moral más elemental, etc. Hay crisis por todas partes. Sin embargo el sistema no está en crisis. Al contrario, florece como nunca. La crisis del sistema hoy aparece de una manera muy diferente que antes. En el siglo XIX la crisis del sistema se mostró precisamente en el desempleo, que se vinculaba con la caída de los negocios. Hoy no es así. Lo que vale para el sistema es: cuanto peor, mejor. Las crisis de la población (inclusive del desempleo) y del ambiente demuestran un florecimiento de los negocios. El mundo de los negocios produce estas crisis, pero cuanto más las produce, más florece. Y no hay nadie que por su resistencia transforme las crisis existentes en una crisis del sistema. Por eso, el sistema aparece con tanta prepotencia y con tanto poder. En las bolsas, la noticia de despedidos masivos de una empresa (reingeniería) produce aumento del precio de sus acciones.

No obstante, al analizar las causas de las crisis ellas revelan una crisis del sistema, que éste va trasladando a factores externos a él muy arbitrariamente elegidos. Por eso el sistema parece ser *societas perfecta* y puede inventar sus cielos que esconden los infiernos que está produciendo. Por detrás se revela el hecho de que la omnipotencia es impotencia.

Hay crisis internas que, sin embargo y hasta ahora, son ideológicas y teóricas. Tienen que ver con el determinismo. El determinismo hoy, en contra de lo que se dice, es incuestionado a nivel de las teorías de la sociedad, en especial de las teorías económicas dominantes. Eso tiene sus razones. El determinismo histórico manejado en la actualidad por la sociedad burguesa sostiene que la historia misma, por los efectos no-intencionales de la acción intencional, impone la sociedad burguesa como la única posible, porque cualquier intento de superarla resulta en algo peor de lo que esta sociedad ofrece. Esto es: mercado mundial, juicio final. De aquí se concluye que la historia llegó a su final y que no hay alternativas. Pero la argumentación de una tendencia forzada hacia la sociedad burguesa —tendencia impuesta por las fuerzas compulsivas de los hechos— tiene que recurrir constantemente al determinismo sistémico de las teorías económicas neoclásicas, que siguen siendo la base del propio pensamiento

neoliberal. Se necesita no solamente una tendencia a la victoria de la sociedad burguesa, se necesita también la tesis de una tendencia al equilibrio económico. Se la argumenta por medio del determinismo sistémico de la teoría neoclásica.

La argumentación resulta cada vez más débil. En las ciencias empíricas hoy se rompe la centenaria tradición de este determinismo sistémico. En la física se hace un cambio. Resulta una nueva teoría física, y a partir ella la moda de la "teoría del caos". A la teoría económica le llegó hasta ahora únicamente la moda, pero no la teoría. Si la teoría también llegara en serio, tendría que hacer pedazos todo el cuerpo teórico e imaginario del pensamiento burgués (neoclásico) actual. Eso implicaría una crisis de legitimidad, porque para la modernidad se necesitan teorías como trasfondo de la legitimación de un sistema. Las teorías sacralizan a las instituciones cuando se muestran con certeza absoluta.

Nuestro problema teórico en la actualidad es constituir una teoría del capitalismo que no descansa en la vigencia de tal determinismo sistémico. En el pensamiento vigente hoy, o en las imágenes a la moda, no hay ni una. Los Prigogines —cuando aparecen con teorías de la sociedad— no han aportado nada, excepto modas. Reflexiones, que pueden servir de puente, se encuentran en algunos científicos naturales, como por ejemplo en la biología de Humberto Maturana. Pero de aquí a una teoría de la sociedad faltan muchos pasos.

Curiosamente, la única teoría del capitalismo que no descansa en este tipo de determinismo sistémico, es la teoría del capitalismo de Marx. Al partir de un análisis del orden del mercado por medio de una explicación del orden por el desorden, no intenta explicar precios (como lo trata de hacer la teoría económica neoclásica), sino marcos de variabilidad de los precios. Es lo que hoy también hace en su campo la física del caos, porque si resulta imposible explicar fenómenos singulares, la explicación no puede ser sino de marcos de variabilidad de los fenómenos singulares. Es el orden que surge del desorden. Estoy convencido de que sin desarrollar esta teoría de Marx para la interpretación del mundo actual, difícilmente podemos llevar esta crisis de legitimidad necesaria al interior del sistema vigente. A pesar de eso, hoy no puede haber duda de que la respuesta de Marx, a la letra, tampoco puede ser la salida.

La crisis del sistema, y con ello quiero decir su cambio, es necesaria y urgente. No lo es por deseos. Lo es por necesidad. El sistema descansa sobre un orden que nace del desorden. Un orden de este tipo necesariamente es un orden entrópico. En nuestro caso, lo que viene a decir lo mismo, un orden de exclusión y de destrucción de la Naturaleza. Es un orden de muerte. El reino de la muerte tiene un orden. Es caos, pero un caos que crea su orden,

que es un orden de la muerte. Necesitamos un orden de la vida capaz de contrarrestar estas tendencias a la muerte y que haga presente en nuestro mundo un reino de la vida. El orden por el desorden nos lleva, en su deriva, hacia la destrucción de la humanidad tanto como de la Naturaleza. El hecho de que sea un orden, no cambia esta conclusión. Su lógica es el suicidio de la humanidad. Por eso es necesaria y urgente una crisis de este sistema. Y lo más antes, mejor. Necesitamos enfrentarlo para hacer presente un reino de la vida. Estamos con la espalda contra la pared. Si no logramos cambiar, vamos a la muerte con este orden de la muerte. De aquí tanta urgencia.

En lo que sigue desarrollaré más específicamente esta problemática del orden, partiendo de la visión neoliberal.

2. El imaginario neoliberal

Las siguientes citas de Hayek, el pensador clásico del neoliberalismo, nos pueden introducir directamente en la problemática del mercado y de la crítica del capitalismo:

Estoy de acuerdo en que todo error ayuda al avance del conocimiento, y Marx es evidentemente error puro... ¹.

Marx desconocía totalmente la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios. Fue incapaz de entender cómo un proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección puede generar un orden autodirigido ².

Lo que aquí Hayek en apariencia dice sobre Marx, no nos revela nada sobre Marx, sino exclusivamente algo sobre Hayek. Marx figura en la referencia de Hayek como la "No-persona" de Orwell. Sobre esta no-persona habla el *Big Brother*, el "gran hermano". Una formulación como "Marx es evidentemente error puro", es obviamente falsa. No sólo frente a Marx. Sería falsa en relación a cualquier pensador, Aristóteles por ejemplo, sobre el cual hablaríamos.

Si Hayek menciona como el problema central de Marx que éste sea incapaz de entender "la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios", su mención nos introduce en realidad en una cuestión que, para el pensamiento de Marx, es central.

Digamos que parece obvio que Hayek no conoce a Marx. Todo el análisis del capitalismo que Marx realiza, gira alrededor del

¹ Diego Pizano: *Un diálogo con el profesor Hayek* (sin fecha ni lugar. Tiene que haber sido entre 1981 y 1989), pág. 45.

² *Ibid.*, pág. 46.

problema del cual Hayek sostiene que en Marx no aparece. Marx precisamente explica cómo un “proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección, puede generar un orden autodirigido”, es decir produce un orden, para analizar, posteriormente, de qué orden se trata.

El problema de Marx sigue siendo nuestro problema, aunque sea a la vez el problema de Hayek. Es además el problema que domina, desde Adam Smith, el pensamiento económico, y se trata de un problema que nos es impuesto por la realidad misma del sistema capitalista vigente. Todo el pensamiento económico-social de la modernidad gira alrededor de este problema.

Entonces, ¿por qué volver a partir de Marx? La razón reside en el hecho de que Marx da una respuesta al problema que es diferente a la respuesta de la tradición burguesa. Una respuesta, que justamente hoy, vuelve a tener una actualidad inaudita. No se trata de recuperar a Marx de por sí. Se trata de reflexionar de nuevo la respuesta que él da a este problema. Esto es necesario porque parece que volvemos a necesitar esta respuesta.

3. El orden que es resultado del desorden

Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria. Hume declara que el problema de la acción humana por aclarar no es el egoísmo en sentido moral, sino el carácter fragmentario de la acción que subyace a todos los actos humanos. Por eso, a toda acción humana subyace el desorden. El elemento por explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es *a priori* fragmentaria.

Esto es especialmente un problema del capitalismo emergente. Este ya no descansa sobre un orden económico-social políticamente estructurado. Si a pesar de eso aparece un orden, éste ya no puede ser el resultado de una acción intencional dirigida hacia la constitución de un orden de este tipo. Una acción intencional de este tipo dejó de existir.

Desde Hume en adelante, y en especial en la filosofía moral escocesa, resulta un pensamiento que se ocupa de los efectos no-intencionales de la acción humana. Primero, se concibe el orden emergente como un orden prestablecido, pero, desde Adam Smith, como un sistema que resulta del carácter fragmentario de la acción humana misma, y como fruto de sus efectos no-intencionales. Por eso Adam Smith puede hablar de una “mano invisible” que rige en esta producción del orden. Partiendo de esto, el mercado es concebido como un mecanismo autorregulado, como “automatismo del mercado”. En el grado en que el mercado es el medio o mecanismo en el cual chocan las acciones fragmentarias de los

actores particulares, el automatismo del mercado —su capacidad de autorregulación— produce un orden económico-social.

Este orden no requiere ser estructurado políticamente. La función de la política es más bien la de asegurar que los intereses particulares fragmentariamente orientados choquen entre sí de una manera tal, que pueda aparecer un orden económico-social como efecto no-intencional. Por tanto, estos intereses tienen que surgir y relacionarse en el mercado. Ese es el sentido del derecho burgués. Asegura un orden jurídico de derecho dentro del cual puede aparecer, como resultado de los efectos no-intencionales de la acción humana fragmentaria e intencional, un orden económico-social. Por eso el orden económico-social no es un orden político, sino el resultado de una imposición política del orden del mercado, en cuyo interior el orden económico-social se forma a partir del conflicto —la competencia— de intereses particulares fragmentarios. Por esta razón el derecho burgués puede ser un derecho formal. El orden económico-social, sin embargo, puede seguir su "lógica propia" (*Eigengesetzlichkeit*). Por un lado aparece la "razón del Estado", por el otro la "razón del mercado".

Esta es la situación de conocimiento en relación con la cual aparece el pensamiento de Marx. Sigue siendo también hoy la situación básica de conocimiento a la cual estamos enfrentados. Es necesario volver a preguntar por este orden, resultado del choque de intereses fragmentarios que se enfrentan en la competencia del mercado.

Marx mira esta pregunta especialmente bajo dos aspectos vinculados entre sí. En un ángulo, se trata de los mecanismos por medio de los cuales es producido este orden. En el otro ángulo, busca explicar de qué tipo de orden se trata en realidad. Por eso ocurre con el pensamiento de Marx exactamente lo contrario de lo que Hayek sostiene en las citas dadas al comienzo. El problema del orden producido por el mercado es el problema central del pensamiento de Marx.

Marx describe el mecanismo por medio del cual es producido el orden económico-social de la sociedad burguesa, mediante la noción de "leyes". El habla de leyes que se imponen "a espaldas" de los actores (productores). Se trata de leyes de un orden económico-social que no aparecen en ningún código de leyes, pero que son consecuencias —no-intencionales— del código de la ley burguesa. Son las expresiones de efectos no-intencionales de la acción intencional que retornan sobre el propio actor y ejercen sobre él un efecto compulsivo. En su sentido estricto, se trata de fuerzas compulsivas de los hechos (*Sachzwänge*) que obligan al reconocimiento de un orden que surge a espaldas de los actores a través de estas leyes. Se trata de "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*, las llama Marx también) que condenan de manera

efectiva. No obstante esta condena es diferente a la condena por infracciones a los códigos de la ley burguesa. Quien viola ésta se ve enfrentado a un aparato judicial que lo puede condenar a la cárcel e inclusive a la muerte. Pero son funcionarios judiciales quienes ejecutan la condena. Por el contrario, quien viola las leyes que actúan a la espalda de los actores, pierde sus condiciones de existencia. También esto implica la condena a la muerte, sólo que ésta no es pronunciada por algún aparato judicial, si no que se sigue de la propia realidad impregnada por la ley burguesa. El infractor/violador pierde sus condiciones de existencia como resultado de la situación 'objetiva', no por el juicio positivo o negativo pronunciado por alguna instancia judicial: objetivo mercado mundial, Juicio Final. Marx cita a Shakespeare: "Me quitan la vida al quitarme los medios que me permiten vivir".

Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado. Se trata de un orden que resulta de las mismas fuerzas compulsivas de los hechos, que son producidos en el mercado. Marx lo expresa de la manera siguiente:

La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista ³.

Sin embargo no se trata únicamente de las fuerzas compulsivas que actúan *en* el mercado. El mercado mismo se debe a una fuerza compulsiva de los hechos y no es un producto intencional de la acción humana:

La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías ⁴.

Al comportarse los actores de manera atomística —esto es, fragmentaria—, crean la inevitabilidad del mercado. Pero, al comportarse en el mercado, crean las leyes que se imponen a espaldas de los actores. Una cosa implica la otra. No obstante ambas inevitabilidades se producen como efectos no-intencionales

³Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946, I, pág. 212.

⁴ *Ibid.*, I, pág. 55.

de la acción intencional. El mismo código del derecho burgués no crea a este individuo atomístico, sino más bien lo confirma y legaliza.

Así, el mercado aparece mediante las fuerzas compulsivas de los hechos, y en el mercado aparecen fuerzas compulsivas de los hechos que se imponen a los actores "a su espalda". Como el individuo se somete (y tiene que someterse) a estas fuerzas compulsivas, aparece un orden cuyas leyes son estas mismas fuerzas compulsivas. El resultado es el mercado autorregulado. Obedece a leyes, que resultan como efectos no-intencionales de una acción que se lleva a cabo en el mercado.

Marx analiza este orden y sus leyes. Por eso pregunta por las consecuencias que conlleva un orden surgido de esta manera. Jamás pone en duda que de esta manera aparezca un orden, sino que pregunta por las implicaciones de un orden surgido de esta manera.

Su respuesta es que un orden surgido sobre la base de leyes que resultan a la espalda de los productores, tiene una tendencia a socavar y destruir los fundamentos de la vida humana. Hay un lema, hoy muy común: dos peligros acechan a la humanidad: el desorden... y el orden. Marx ve el peligro sobre todo en el orden —es decir en 'un orden'— que aparece por reacciones al desorden. Pero eso es el orden capitalista. Marx resume este peligro:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* ⁵.

El mismo orden puede llevar consigo la destructividad.

Lo puede hacer porque el ser humano es un ser natural que vive en metabolismo con la Naturaleza, intercambio complejo que no debe ser interrumpido si se aspira a seguir viviendo. Interrumpirlo es la muerte. Sin embargo, la orientación por criterios mercantiles no sólo abstrae de este circuito natural la vida humana, sino que transforma la amenaza de su interrupción en su criterio principal del orden. Se trata de una amenaza que tiene que ser amenaza efectiva para poder asegurar el orden ⁶.

⁵ *Ibid.*, I, pág. 424.

⁶ Weber describe este hecho de la manera siguiente: "En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia; 1. para los que carecen de propiedad: a) el peligro de riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas 'dependientes' (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí...". Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 84.

De esta forma aparecen tres dimensiones de las fuerzas compulsivas de los hechos que operan en el mercado. Primero, las mismas relaciones mercantiles se imponen al actor, porque una acción atomística no puede coordinar una división social del trabajo sino por medio de relaciones mercantiles. Segundo, en el marco de estas relaciones mercantiles aparecen leyes que constituyen el orden económico-social, que son los efectos no-intencionales de la acción fragmentaria en este mercado. Tercero, este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de toda la vida —tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano—. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia a borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos ⁷.

Por eso, el orden que resulta de una manera no-intencional es un orden destructor y, por ende, un desorden él mismo. En la tradición del marxismo se ha sintetizado este proceso destructor analizado por Marx bajo el nombre de “ley de la pauperización”. Eso redujo el alcance del problema, porque dejó de lado el proceso de destrucción de la propia Naturaleza y además redujo sin razón, mediante la expresión “pauperización”, el problema humano a un problema exclusivamente material. Pero, de todos modos —aunque en forma deficiente— expresa lo que Marx había sostenido. No obstante, esta tradición prácticamente eliminó el hecho de que en la interpretación de Marx se trata de procesos que se fundamentan en efectos no-intencionales de la acción humana intencional. Por eso, para Marx, no se trata de ninguna manera de leyes naturales.

⁷ Marx supone que “la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *concurrencia*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de las especies”. Marx, *op. cit.*, págs. 290s.

Hacer esta analogía entre el orden por autorregulación del mercado y el orden de la evolución, es todavía hoy muy común. El mismo Hayek va aún más allá de esta analogía y sostiene su identidad. No obstante, muy posiblemente es falsa.

El orden del mercado como orden por medio del desorden es destructor por el hecho de que está sometido a un criterio de eficiencia que es extraño para el orden de la evolución. Los criterios de eficiencia —en el lenguaje de Marx: criterios del trabajo abstracto— se refieren a la totalidad de todos los hechos y tienen una tendencia globalizante. Eso vale, aunque su referencia a la totalidad sea ella misma abstracta. Sólo la globalización de todas las decisiones transforma el orden por el desorden en un orden omnidestructor. Por lo menos, esta conclusión se sigue de una teoría de la evolución como la de Maturana. Ver Maturana, Humberto R.-Varela, Francisco J.: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

En la discusión actual, esta concepción de un orden que tiene en sí mismo la tendencia hacia el desorden, o sea, a la autodestrucción, se discute más bien en las ciencias naturales. En este campo se ha llegado a discutir el orden como un producto del desorden. Sin embargo, este orden es visto como un orden tendiente a la autodestrucción. Se trata de una tendencia que se expresa por una creciente entropía. El orden que se impone hace crecer la entropía, siendo la tendencia una referencia a un orden que ya no admite ningún movimiento, y en consecuencia ninguna vida. Se puede muy bien expresar la teoría marxiana del orden autorregulado en estos términos: el orden autorregulado del mercado es un orden entrópico que, como tendencia, se autoelimina. La teoría de las ciencias naturales que elabora la segunda ley termodinámica surge en el mismo momento del tiempo histórico (en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX) en el que Marx elabora su teoría de la tendencia entrópica del orden autorregulado del mercado capitalista. El orden basado en fuerzas compulsivas de los hechos es conocido como un principio autodestructor.

En el contexto de este análisis de los efectos no-intencionales se puede entender lo que con posterioridad a Marx se llegó a llamar el "determinismo histórico". No se trata de ningún modo de leyes históricas a la manera como son formuladas en las ciencias naturales clásicas. Se trata de las leyes que se imponen a espaldas de los productores y que empujan la historia. Son tendencias históricas compulsivas. Este determinismo histórico aparece antes de Marx en la economía política burguesa clásica, y entiende la historia como un proceso impulsado hacia la constitución de la sociedad burguesa. Sigue vigente hoy en el pensamiento burgués, cuando explica el colapso del socialismo histórico como una necesidad histórica: al no poder solucionar sus problemas de la producción en competitividad con el capitalismo, el socialismo histórico tenía por fuerza que colapsar. Marx ve estas mismas fuerzas actuando en el capitalismo. En cuanto el capitalismo es un orden producido por el desorden, es un orden entrópico: como tal, según Marx, este orden tiene por fuerza que ser cambiado, porque amenaza la propia existencia humana. Si la humanidad quiere asegurar su existencia, tiene que cambiar este orden. Por eso Marx entiende esta "ley" como un *llamado a la acción humana*. Sin embargo, en el sentido de lo que normalmente se entiende por "determinismo", esta teorización de fuerzas compulsivas en la propia historia no implica de ninguna forma un determinismo.

4. La crítica del orden por el desorden: la ética de la acción solidaria

El individuo burgués surge en nombre de una ética de la autonomía. Se trata de la ética del individuo autónomo —responsable de sí mismo—, que es propietario y se relaciona con otros como propietarios. Por eso el orgullo de la sociedad burguesa, que se entiende como Mundo Libre. Cada uno se siente un individuo responsable de sí mismo, y se destina como individuo autónomo en esta responsabilidad. En el derecho burgués —pero igualmente en el imperativo categórico de Kant— está fijado este individuo autónomo. Por tanto, pertenece a la autoconciencia burguesa la convicción que considera a la sociedad burguesa como la etapa más alta del desarrollo moral de la humanidad. Todavía Habermas con su teoría de los estadios morales de la humanidad, la cual establece siguiendo las teorías de Kohlberg, expresa este imaginario.

La crítica marxiana de esta ética política se vincula con su crítica del orden burgués. Marx lleva a cabo esta crítica en el marco de su teoría del fetichismo. Según esta percepción, las leyes del orden burgués precisamente no son las leyes del código del derecho burgués, que se fijan en el individuo autónomo. De la acción de los individuos autónomos surgen de manera no-intencional las leyes que determinan el orden económico-social. Se trata de leyes que se imponen a espaldas de los actores, y que por consiguiente son "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*). Para que el individuo burgués pueda afirmar su autonomía, tiene que subordinarse a estas leyes como fuerzas compulsivas. Para expresarlo por una paradoja: tiene que renunciar a su autonomía para poder sostenerla. Al conjunto de estas leyes, que se imponen a espaldas de los actores, Marx lo llama ley del valor:

Como estos productores sólo se enfrentan en cuanto poseedores de mercancías y cada cual procura vender su mercancía al precio más alto posible (y además, aparentemente, sólo se halla gobernado por su arbitrio en la regulación de la producción misma), resulta que la ley interna sólo se impone por medio de su competencia, de la presión mutua ejercida por los unos sobre los otros, lo que hace que se compensen recíprocamente las divergencias. La ley del valor sólo actúa aquí como ley interna, que los agentes individuales consideran como una ciega ley natural, y esta ley es, de este modo, lo que impone el equilibrio social de la producción en medio de sus fluctuaciones fortuitas ⁸.

⁸ Marx, *op. cit.*, III, págs. 812s.

Así, el individuo burgués no es simplemente un individuo autónomo, sino que en su autonomía está sometido a una ética heterónoma. Esta ética heterónoma del individuo autónomo está, por ende, en una contradicción constante con su autonomía.

Sin embargo, esta ética heterónoma del individuo autónomo obedece a leyes que son producidas por el individuo actuante (y productor) mismo. Pero se le enfrentan como leyes compulsivas a las cuales se tiene que someter para poder seguir siendo un individuo autónomo:

La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista ⁹.

Aparece una ética que contradice todas las reivindicaciones de autonomía de este individuo. Esta ética exige aceptar las consecuencias no-intencionales del orden económico-social surgido a partir de las relaciones mercantiles como leyes necesarias de la historia. Son las leyes metafísicas de la historia que constituyen a la sociedad burguesa, y que ésta enuncia. Como tales pronunciamientos, llegan a ser el contenido material de la ética. El desempleo, la marginación y la exclusión de la población, la pauperización, el subdesarrollo y la destrucción de la naturaleza, se erigen como leyes a las cuales nadie debe resistir o, por lo menos, únicamente se puede resistir en el marco del orden existente. Pero también la transformación de la competitividad (y en este sentido de la "eficiencia") en valor supremo de toda acción humana resulta de las leyes compulsivas de este orden. Así, en nombre de la autonomía del individuo este mismo individuo es sometido a una voluntad externa a él mismo, que a pesar de eso tampoco es la voluntad de algún otro. Es la voluntad del individuo autónomo mismo, que se enfrenta a él en forma de una voluntad extraña y que destruye su propia autonomía. El imperativo categórico de Kant no fundamenta la autodeterminación del sujeto, sino su determinación heterónoma. La iluminación, en cuyo nombre habla Kant, no es concluida por éste. Por eso, para Marx, su conclusión está todavía por hacerse.

Esta voluntad externa no es, por tanto, simplemente la voluntad de otros, sino que siempre tiene la característica de ser la voluntad propia que se enfrenta al individuo como voluntad externa. Las leyes no-intencionales producidas por el individuo se dirigen en contra de él.

Esto lleva a la ética política de Marx, que es una ética de la autodeterminación de la voluntad que se mueve en la tradición

⁹ *Ibid.*, I, pág. 212.

de Kant, a pesar de que a la vez la contradice. Se trata de la pregunta: ¿cómo es posible una determinación autónoma de la voluntad, si el individuo autónomo produce leyes no-intencionales que se imponen a su espalda y a las cuales se tiene que someter como a una autoridad heterónoma de la ética?

Por esta razón, Marx descubre como el problema de la libertad la autodeterminación frente a estas leyes:

...dentro de la producción capitalista la proporcionalidad de las distintas ramas de producción aparece como un proceso constante derivado de la desproporcionalidad, desde el momento en que la trabazón de la producción en su conjunto se impone aquí a los agentes de la producción como una ley ciega y no como una ley comprendida por su inteligencia asociada y, por tanto, dominada, que someta a su control común el proceso de producción ¹⁰.

Para Marx se trata de disolver estas leyes en cuanto leyes ciegas, es decir en cuanto se enfrentan al individuo como voluntad externa. No obstante eso sólo es posible por medio de una acción solidaria. Lo que Marx dice, es: estas leyes tienen que dejar de imponerse como leyes ciegas, lo que únicamente es posible si son comprendidas por su "inteligencia asociada" y sometidas a su "control común".

Al buscar esta disolución de las leyes ciegas, Marx siempre tiene la conciencia de que ellas, que se imponen a espaldas de los actores, descansan sobre necesidades. La disolución de estas leyes, por consiguiente, no se puede entender como una desaparición de estas necesidades que se expresan en ellas. Para Marx, la libertad es una relación libre con la necesidad para asegurar que la necesidad no aparezca como una voluntad externa y destructora.

Se puede mostrar esto mediante ejemplos. Si en la ex-RDA el ingreso per cápita es inferior al ingreso per cápita en la RFA, entonces hay una menor disponibilidad de bienes y se produce con una menor productividad del trabajo. Lo segundo se sigue analíticamente de lo primero, y es necesariamente así. Pero que esta necesidad se imponga en la forma de una voluntad ciega y externa, lleva a las catástrofes económicas y sociales que han ocurrido en los últimos cinco años y que no se siguen analíticamente de las necesidades, que están en su base, sino que son producidas por las relaciones económico-sociales (relaciones de producción) dentro de las cuales estas necesidades se expresan. De una menor productividad no se sigue con necesidad el colapso de toda la producción industrial, y de un ingreso per cápita menor no se

¹⁰ *Ibid.*, III, pág. 254.

sigue con necesidad que la gran mayoría se empobrezca y una minoría se enriquezca.

Ambas cosas más bien se siguen del hecho de que la necesidad aparece como una voluntad ciega y externa, esto es como una ley que se impone a espaldas de los productores.

Se trata en efecto de leyes, no de simples tendencias (probabilidades) o pronósticos. Sin embargo, tampoco estamos aquí ante leyes naturales a las que no se puede cambiar. Cuando Hayek, en la entrevista citada, habla del "fracaso de sus [de Marx] predicciones, que refutan claramente su sistema de pensamiento"¹¹, no da cuenta de eso. Las leyes que se imponen a espaldas de los actores, son producto de los actores, no obstante son leyes que se les imponen. En cuanto ellos se comportan como individuos autónomos, producen inevitablemente estas leyes. No las pueden evitar en el grado en que se comportan como individuos autónomos. Pero, pueden disolver estas leyes y relacionarse con las necesidades en libertad, si expresan su autonomía como sujetos libres y solidarios.

Una ley semejante, es decir de este tipo, es también la llamada ley de la pauperización de Marx. Ella no hace pronósticos, sino que demuestra una legalidad inevitable para el caso que el sistema logre impedir con éxito la acción solidaria con el resultado de que todos tengan que comportarse como individuos autónomos. Por eso esta ley no ha tenido la misma fuerza durante el período del capitalismo de reformas de determinados países, ni tampoco en los países del socialismo histórico, como sí la tiene hoy de nuevo bajo el dominio del mercado globalizado. Sin embargo no estamos aquí ante una suspensión de la ley. Al relacionarse con el mundo de las necesidades como individuos autónomos, se producen leyes que se imponen a espaldas de los actores. En cambio, relacionándose como sujetos autónomos que logran su autonomía por medio de la solidaridad, los actores pueden determinar en libertad de qué manera las necesidades puedan surgir. Aunque no se puede hacer desaparecer estas leyes que se imponen a espaldas de los actores (o fragmentarios o sociales), con la solidaridad aparece un marco de libertad que el individuo autónomo no puede siquiera vislumbrar.

Esto tiene consecuencias para el enfoque de la democracia. Ella puede ser, como hoy es el caso casi generalizado, un lugar de la determinación externa sin posibilidad de libertad. Pero también puede ser ámbito de la libertad, porque puede ser un lugar donde se puede disolver o contribuir a disolver las leyes que se imponen a la espalda de los productores, dando lugar a la libertad mediante la asunción libre de la necesidad.

¹¹ Pizano, *op. cit.*, pág. 45.

En última instancia, esta libertad consiste en la capacidad de asumir la necesidad de una manera tal que sea garantizada la integración del ser humano como ser natural en el metabolismo de ser humano y Naturaleza articulada inextricablemente a él. Esto es, asimismo, lo que Engels denominó como la "última instancia" de toda vida social ¹².

5. El orden apriorístico y los criterios universales de la acción

El problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo. El problema es exactamente al revés de lo que Hayek piensa. En efecto, Marx puede presentar una teoría realista del surgimiento del orden destructivo como resultado de la acción de individuos autónomos. Marx también analiza los caminos por los cuales surge este orden. Hayek, en cambio, no logra explicar por ningún lado el surgimiento de este orden. Nunca va más allá de la simple postulación de la existencia de un tal orden. En Max Weber se pueden encontrar mucho más elementos para explicar este orden que en Hayek. Sin embargo en cuanto Weber se acerca a una explicación de este orden, lo hace en términos que son mucho más similares a los términos correspondientes de Marx que a los que ofrece Hayek. Esto lleva a otro conocimiento. Un análisis realista del capitalismo es inevitablemente una crítica del capitalismo, aunque no llegue a los mismos resultados de Marx. Demuestra lo problemático del orden capitalista. Tal vez esto pueda explicar por qué Hayek, con su fijación dogmática en la sociedad capitalista, es incapaz de construir una teoría de su orden ¹³.

Por eso, el problema de la teoría de Marx no está en sus análisis realistas del capitalismo, sino en su imaginación de una alternativa.

De hecho, el análisis marxiano del capitalismo es el único análisis realista del capitalismo como sistema que hoy existe. Esto probablemente es más visible hoy que antes. Su análisis no es

¹² Carta de Engels a J. Bloch (21-22. IX. 1890): "Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo".

¹³ El mismo Marx destaca eso: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (Marx, *op. cit.*, III, pág. 768).

determinista. Todas las otras teorías del capitalismo son deterministas, sobre todo el análisis del capitalismo neoclásico y el neoliberal, a pesar de que ya Marx entra en discusiones con los antecesores de las teorizaciones deterministas del equilibrio del mercado de su tiempo.

En especial en las décadas pasadas, como ya señalamos, se ha dado en las ciencias empíricas una crítica radical de las teorías deterministas en esas ciencias, movimiento que partió sobre todo de la física. En la física, el determinismo es paradigmáticamente presentado por el demonio de Laplace, que tiene como condición la determinación de todos los fenómenos particulares, si son vistos por un ser omnisciente. Con el mismo significado, Einstein decía: "Dios no juega a los dados". Por eso, se suponía un orden determinado "en principio". Este determinismo de la física fue trasladado a las ciencias económicas por Walras/Pareto, con el resultado de que a más tardar desde la teoría económica neoclásica se concebía el equilibrio del mercado como un equilibrio determinista. Podemos hablar en cuanto a este determinismo de un determinismo sistémico, para distinguirlo del determinismo histórico propiamente dicho.

El determinismo sistémico del sistema de precios descansa sobre la idea de que el precio es una señal, un medio que transmite información. No obstante el precio no transmite ninguna información, la información consiste en comunicar que el precio es tal. El precio no informa, sino que amenaza (o promete). Cuando voy por un camino y se me enfrenta un perro bravo, no puedo pasar. Pero el perro no es una señal, sino una amenaza. Si hubiera un letrero con la inscripción: "¡Cuidado con el perro!", este letrero sería una señal. Señalaría una amenaza potencial. Así es con los precios. Si el precio sube y no puedo comprar, el precio es como el perro bravo: me impide un camino. No es una señal del impedimento del camino, es el mismo impedimento. Para superarlo, hay que hacer, como dice Marx, un "salto mortal". A la fuerza tengo que buscar un desvío. La amenaza es de muerte y tengo que buscar salida. Si no la encuentro, estoy perdido. Sin embargo el precio no me dice por donde encontrar el desvío ni habla de las razones del impedimento. Por eso, el precio es algo real y no el aviso de algo real. La realidad está sintetizada en el precio.

Pero mediante el precio la realidad también es invertida. Si el presidente de EE. UU. se enferma, cae la Bolsa de Nueva York. La enfermedad es una señal que indica la probabilidad de la caída de la Bolsa. El mundo real se transforma en un mundo de señales que indican algo sobre lo que es lo único real, que son los precios. Esta inversión es el centro de la teoría del fetichismo de Marx.

Marx niega que el precio sea una señal. Todavía Max Weber tampoco lo ve como señal, sino como "precio de lucha" (*KampfpPreis*).

Es la concepción apriorística y determinista del sistema de precios la que tiene que interpretar el precio como una señal. Sólo que con eso pierde la capacidad de explicar el orden mismo de la sociedad capitalista.

Desde los años treinta en adelante —en especial a partir de Morgenstern— empezó la crítica de esta teoría determinista-sistémica en las ciencias económicas. No obstante esta crítica ha tenido muy escasos efectos. La crítica ideológica ha sido más fuerte que la lógica, con el resultado de que la crítica de este determinismo quedó más bien limitada a las ciencias naturales.

En cambio, el análisis del capitalismo que hace Marx no puede proceder de una manera determinista, porque explica el orden por reacciones al desorden y el equilibrio por reacciones a disequilibrios. Con eso desarrolla una conceptualización del orden análoga a la que aparece desde los años cincuenta-sesenta en la física actual, y que con frecuencia es denominada como 'teoría del caos'. Las reformulaciones de esta física coinciden muchas veces hasta en las palabras usadas con las formulaciones que Marx —y también Engels— usan en su teoría del orden capitalista ¹⁴.

Hay dos elementos de esta teoría marxiana que son decisivos:

¹⁴ Ver para eso Gleick, James: *Chaos-Making a New Science*. New York, Viking, 1987. Cito aquí según la edición alemana: Gleick, James: *Chaos-die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik* (Caos-el orden del universo. Adelantos hacia campos límites de la física moderna). München, Knauer, 1990.

Gleick refiere la historia de esta teoría de la siguiente manera: "...muchas veces científicos en Occidente descubrieron con el esfuerzo de toda su mente conocimientos que ya eran conocidos en la literatura soviética. El surgimiento de la teoría del caos en Estados Unidos y en Europa inspiraba un número impresionante de investigaciones en la Unión Soviética; por el otro lado, provocó mucha sorpresa el hecho de que muchos aspectos de la nueva ciencia no fueron sentidos como muy nuevos en Moscú. Matemáticos y físicos soviéticos ya disponían de una investigación importante sobre el caos, que ser remontaba atrás hasta los estudios de N. Kolmogorov en los años cincuenta", pág. 113.

En la Unión Soviética "juntaron Sinai y otros rápidamente un equipo de alta calidad de físicos, que tenía su centro en Gorki. En los últimos años algunos especialistas del caos dieron una gran importancia a viajes regulares a la Unión Soviética, para estar al corriente...", pág. 115. (Eso se refiere por ejemplo a Feigenbaum y Cvitanović. Ver nota 23, pág. 123).

Posiblemente, la teoría marxiana del orden ha vuelto de una forma sumamente curiosa. Ella posiblemente es demasiado crítica como para ser aceptada en las ciencias económicas y sociales —eso vale tanto para la Unión Soviética como para EE. UU.—, y por consiguiente vuelve en la física, que es un terreno en apariencia poco relevante para las posiciones ideológicas dominantes. El hecho de que haya partido de la Unión Soviética podría significar que ella tiene un origen muy directo en el análisis marxiano del capitalismo, que con seguridad es conocido por los investigadores soviéticos, a diferencia de los investigadores de EE. UU., sean ellos o no marxistas.

1) La explicación del orden por la reacción al desorden. Hemos comentado este punto.

2) La explicación de los precios como un resultado de la anarquía del mercado. Anarquía es la palabra que Marx usa para designar un "caos" (en la física actual se habla más bien de "turbulencias"). Las turbulencias no se pueden explicar de una manera determinista. Pero se puede describir marcos de variabilidad de turbulencias. Sobre este hecho descansa la teoría marxiana de los precios. Ella no pretende poder explicar precios específicos, como lo sostiene la teoría neoclásica. En vez de eso describe al mercado como una turbulencia, en relación con la cual se puede designar marcos de variabilidad. Marx analiza marcos de variabilidad de este tipo en relación al salario como precio de la fuerza de trabajo (el salario sólo puede variar entre algún mínimo de existencia y una cantidad con la cual la suma de los salarios es igual al producto social), al interés (la tasa de interés a largo plazo no puede ser mayor que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo), la ganancia (la ganancia es parte de la plusvalía, por tanto, no puede ser mayor que la misma plusvalía), etc. En todos los casos, los movimientos del mercado son interpretados como turbulencias en relación con las cuales se puede apenas determinar marcos de variabilidad sin que haya ninguna posibilidad de explicar movimientos específicos de los precios de una manera determinista. Marx desarrolla de esta forma una tradición de explicación, cuyos antecedentes se pueden encontrar en David Ricardo y hasta en Adam Smith ¹⁵.

¹⁵ En relación a la teoría del caos, dice Gleick: "Resultaron algunos esquemas fundamentales, pero atravesados por distorsiones: un desorden ordenado", pág. 27. "Notaba una estructura geométrica subyacente—un orden, que se camuflaba como casualidad—", pág. 3; "un sistema que muestra a la vez caos y estabilidad", pág. 349. "El sistema es determinista, pero no se puede pronosticar lo que hará como lo próximo", *idem*; "dominaba la casualidad con su orden propio", *idem*. "Desorden ordenado", pág. 370; "caos determinista", pág. 377; "estructuras del caos", pág. 414; "en el centro del caos aquella regularidad geométrica sorprendente", pág. 421; "que tales inestabilidades obedecen a las leyes universales del caos", pág. 432.

Todas éstas son fórmulas que corresponden en alto grado a las expresiones que usan Marx y Engels en sus análisis del capitalismo.

También lo siguiente pertenece a esta historia: "Stephen Smale, uno de los fundadores de la teoría del caos en el Occidente, asistió en 1966 al Congreso Internacional de Matemáticos en Moscú, donde aceptó la 'medalla Fields', el máximo premio de su especialidad", pág. 71. "Después de su vuelta a California, la Fundación Internacional de las Ciencias le retiró su beca de investigación", *idem* (Gleick, James: *op. cit.*). Pero sobre todo Prigogine continúa con la idea de Marx de que un orden nacido del desorden es un orden entrópico, y por ende tiende a la autodisolución. Ver Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983; Prigogine, Ilya: *From Being to Becoming. Time and Complexity in Physical Sciences*. San Francisco, W. H. Freeman.

La teoría del valor-trabajo es el fundamento de estos análisis y resulta, por consiguiente, imprescindible si uno quiere desarrollar en general tales marcos de variabilidad. Sin embargo, desde el punto de vista de una teoría determinista del equilibrio del mercado, como la desarrolla la teoría neoclásica, parece no tener ninguna fuerza explicativa.

Estas referencias pueden explicar por qué las ciencias económicas con su fijación en la sociedad burguesa no han tomado mucho en cuenta la crítica de los sistemas deterministas. Una de las pocas excepciones es precisamente Hayek, que hace el intento de salvar el pensamiento económico burgués de estas críticas sin abandonar su fijación con la sociedad burguesa.

Pero Hayek promueve una salida que es nada más que el viejo dogmatismo liberal, sólo que esta vez sin argumentos siquiera. Sustituye la argumentación determinista de la teoría neoclásica con su tendencia al equilibrio de mercados por una simple postulación dogmática de ese mismo equilibrio:

La respuesta al problema, que a veces se llama metafóricamente el problema de la "razón colectiva", me parece consistir en la demostración de que las acciones espontáneas de individuos bajo condiciones que podemos describir, llevan a una distribución de los medios tal *como si* hubieran sido realizadas según un *plan único*, a pesar de que nadie las ha planificado ¹⁶.

Esta filosofía del "como si" no puede engañar sobre el hecho de que no hay ningún argumento, sino un simple cambio que no se escapa del problema del determinismo sistémico. También el "plan único" al cual Hayek hace referencia, es una construcción determinista en este mismo sentido. Para la tesis de Hayek, según la cual el sistema de precios produce un orden "como si" se siguiera a un plan único, no presenta ningún argumento. Además indica una dificultad muy importante: Hayek describe el óptimo económico no por alguna "competencia perfecta", sino por un "plan único". Sin embargo, todo eso comprueba que Hayek sigue creyendo que el mercado, aunque no sea explicable en términos deterministas, produce un orden determinista apriorístico. Eso también explica por qué Hayek interpreta los precios como señales y el sistema de precios como un sistema de información. Sin eso no podría sostener la tesis según la cual el mercado realiza un equilibrio determinista ("plan único") sin ser explicable en términos deterministas.

¹⁶ Hayek, Friedrich A.: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Zürich, 1952, págs. 75s.

El punto central, que desde luego Hayek evita discutir, es la explicación del orden de la sociedad burguesa por reacción en contra de desórdenes. Una explicación tal excluye cualquier posibilidad de sostener una tendencia al equilibrio de los mercados por medio de algún automatismo de mercados. Lo excluye también en la forma suavizada que le da Hayek. Este sueño utópico del pensamiento burgués no es más que una ilusión trascendental. Tales ilusiones trascendentales aparentan un equilibrio apriorístico, y de esta manera hacen imposible un análisis del orden real dado por explicar.

No obstante, con esto no está todavía al descubierto el problema del análisis de Marx. Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza —socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social— designa también un orden determinista. Pero a este respecto, la lógica de Marx es más bien la contraria a la que expresa el espejo del liberalismo. En su visión, un orden apriorístico y determinista debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes. La visión esquematizada de Marx es la siguiente: si el capitalismo no es capaz de asegurar un orden determinista, entonces el socialismo debe serlo. De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central —Engels sí la concibe, en particular después de la muerte de Marx—, elabora la ilusión trascendental correspondiente:

Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en *equilibrio* sólo se manifiesta como reacción contra el *desequilibrio* constante. La norma que en el régimen de división del trabajo dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías ¹⁷.

De esta imagen de una división social del trabajo coordinada *a priori* se deriva la idea del socialismo como un orden apriorístico y determinista, aunque el mismo Marx no haga esta derivación. Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta

¹⁷ Marx, *op. cit.*, I, págs. 290s.

por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de "idea regulativa", se transforma en una ilusión trascendental. El fracaso en la realización de esta imagen vuelve a poner en el primer plano la reacción liberal, que de nuevo es lo contrario de la imagen socialista (en cuanto asume como libertad la sujeción a leyes que determinan "por la espalda") y que sostiene inversamente: si el socialismo no ha podido realizar un orden determinista, el capitalismo sí lo puede. Sin embargo toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira más allá de lo que es la *conditio humana*. No obstante, en este momento el mundo capitalista ha recuperado con fuerza inaudita la pretensión de un orden determinista *a priori* y busca imponérselo con todos los medios disponibles de la propaganda. Hoy tenemos que desarrollar una posición frente a esta aspiración.

Pero, necesitamos alternativas, y para poder tenerlas se requiere poder pensarlas. Con seguridad no es suficiente pensarlas, aunque igualmente es seguro que no puede haber ni una práctica ni una praxis de alternativa, si no se propone uno pensarlas.

Hoy cualquier alternativa descansa sobre la tesis fundamental de que no hay y no puede haber un orden determinista *a priori*. Por eso tampoco el funcionamiento del orden capitalista expresa un orden apriorista, por más que todo su aparato de propaganda sostenga que lo sea. De esta pretensión deriva su actual política de la globalización del mercado mundial por las fuerzas libres de ese mismo mercado.

El socialismo histórico, teórico y práctico, quería y quiso construir un mundo otro, que fuera libre de las leyes compulsivas que se imponen por la espalda de los actores. Engels llamó a eso el "salto del reino de la necesidad al reino de la libertad". El capitalismo, en cambio, sostiene ser este mundo otro. Por eso sus formulaciones del "final de la historia" y de leyes metafísicas de la historia, que es común a las prácticas de ambos. Sin embargo, precisamente por eso el problema de las alternativas surge hoy como el problema de cambiar el mundo sin pretender crear algún "mundo otro", mundo (orden) que siempre vuelve a ser alguna pretensión de un orden determinista *a priori*. El socialismo histórico buscaba este "mundo otro" más allá de todas las relaciones mercantiles, el capitalismo en cambio lo busca en el mercado total.

Se trata ahora de una libertad tal en relación con las prácticas mercantiles, que posibilite que todos y cada uno tengan lugar en la sociedad. Por lo menos así lo expresaron los zapatistas en México, y en estos términos está repercutiendo en América Latina. No se trata de una libertad *a priori* de las leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las

fuerzas compulsivas de los hechos —en el grado que sea posible— por medio de la acción asociativa o solidaria. La libertad *a priori* de estas leyes, el socialismo la expresó mediante su imaginación de una abolición de las relaciones mercantiles. Pero la libertad de la cual se puede tratar realistamente, es la libertad de ordenar las relaciones mercantiles, y por tanto el mercado, de una manera tal que el ser humano y la Naturaleza, en cierta forma externa a él, puedan vivir con ellas. Sólo que para lograr eso no se debe caer en la ilusión del mercado "total", sino que las prácticas mercantiles y el mercado deben ser reintegrados en la vida humana. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta exigencia, que posteriormente no volvió a usar: comunismo es la producción de las mismas relaciones sociales de producción.

Si falla una política tal, el capitalismo retorna con su violencia destructiva del ser humano y de la Naturaleza. El capitalismo es la sociedad que surge y va a surgir siempre y cuando la sociedad asegura su orden por simples reacciones al desorden, y que celebra este sometimiento a leyes compulsivas (*Sachzwänge*) como libertad. Para el capitalismo, la renuncia a la libertad es la libertad. No obstante todos los órdenes pensables que no se someten de manera ciega a tales leyes, tienen que ser órdenes conscientemente sentidos, concebidos y realizados. Únicamente órdenes de este tipo pueden asegurar al sujeto su autonomía fundamentada en una ética no externa o heterónoma. Esta ética es necesariamente una ética de solidaridad, es decir socialmente sentida, y sólo con ella es posible un sujeto autónomo. Esta ética implica siempre la disposición para cambiar las relaciones sociales de producción en el grado en el cual esta transformación resulta necesaria para que puedan caber todos. Por esta razón no puede haber relaciones de producción determinadas *a priori*, porque siempre aquellas relaciones de producción son las que se desea y busca adecuadas para permitir que todos quepan. El sujeto autónomo de esta ética no es un individuo autónomo, sino un sujeto solidario que alcanza su autonomía en la solidaridad frente a las leyes que se imponen a espaldas de los actores.

Resulta así un circuito. El individuo, como individuo autónomo, produce leyes que se imponen a sus espaldas y que lo determinan externamente. Frente a estas leyes compulsivas sólo puede conservar su autonomía disolviendo estas leyes compulsivas como sujeto solidario. Pero se trata de un circuito, no de polos contradictorios que se peleen o se deban destruir uno al otro. Se trata del mismo sujeto que, por un lado, es individuo y, por el otro, sujeto solidario. Esta relación hay que comprenderla como una tensión necesaria e inevitable que es necesario mediar, y no como una polaridad maniquea que pueda ser decidida en favor o en contra de uno de sus polos. La relación debe ser comprendida

como articulación y complementariedad, no como destrucción de uno por el otro. En cambio, el pensamiento en términos de órdenes deterministas *a priori* lleva a esta maniqueísmo, y por consiguiente a la destrucción mutua.

6. Solidaridad, necesidad y utilidad

Quiero sacar algunas conclusiones del argumento anterior:

1) La solidaridad es necesaria, pero ella no es inevitable. Es necesario enfrentarse a las fuerzas compulsivas de los hechos para disolverlas. Estas fuerzas son inevitables, pero someterse a ellas es destructor y, en última instancia, autodestructor. Se puede enfrentar este proceso de destrucción solamente disolviendo las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo eso únicamente es posible por una acción solidaria.

Por eso, la solidaridad es necesaria. Pero no es inevitable. Se puede afirmar este proceso de destrucción y sostenerlo, aunque implique el suicidio colectivo. La necesidad de evitar este proceso de destrucción resulta de una necesidad afirmada en la libertad. El sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos, en cambio, implica la pérdida de libertad junto con la afirmación de un proceso de autodestrucción colectiva.

Lo que transforma la solidaridad en algo necesario, que no por eso es inevitable, es la posibilidad del suicidio, sea individual o colectivo. En este sentido de "necesidad" se podría decir asimismo: es necesario no cometer el suicidio. No obstante el suicidio no es inevitable. Por eso la necesidad de la solidaridad no resulta de ninguna ley de causalidad. También es necesario alimentarse, pero no es inevitable. Toda satisfacción de necesidades es necesaria, pero no es inevitable. Se puede cometer suicidio al no satisfacerlas. Sin embargo también se puede cometer el asesinato y generar violencia y destrucción, al no asegurar la posibilidad de su satisfacción. En esta posibilidad descansa la posibilidad de la explotación y de la exclusión.

Por eso la solidaridad responde al deber de una necesidad. Hay que hacer lo que es necesario.

No se puede hablar sobre la necesidad de la solidaridad sin hablar sobre la dimensión del suicidio. No obstante, hablar del suicidio implica hablar del asesinato. La posibilidad del suicidio es la misma que la posibilidad del asesinato. Y el sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos implica a ambos a la vez.

2) Por ser necesaria, la solidaridad es útil. No es un valor "idealista" con validez "de por sí". Sin embargo se trata de algo útil, que se encuentra en una tensión con cualquier cálculo de

utilidad. No se trata tampoco de un cálculo de utilidad "a largo plazo" o de un cálculo de utilidad "iluminado". El cálculo de utilidad es el cálculo del individuo autónomo. Produce precisamente aquellas fuerzas compulsivas de los hechos que desencadenan el proceso colectivo de autodestrucción, al cual se enfrenta la acción solidaria.

Pero disolver este proceso destructor es útil. Ello presupone una acción que se extrae del cálculo de utilidad, para pasar más allá de él y entrar muchas veces en contradicción con él. El cálculo de utilidad lleva a la deforestación de la Amazonia. No obstante es útil no deforestarla. Es útil no destruirla, pero se trata de una utilidad que no es calculable por el hecho de que el mismo cálculo de utilidad lleva a su destrucción. Si se intenta reducir toda utilidad al cálculo de utilidad, se socava a la sociedad entera.

Esta utilidad es paradójica. Su carácter ya aparece en el mensaje cristiano:

Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierde la vida por causa mía, la encontrará (Mat. 16, 25).

La primera parte del texto citado es decisiva, porque resalta el cálculo de utilidad del individuo autónomo. Quien quiere salvar su vida, es decir, quien se somete al cálculo de utilidad y por ende a las fuerzas compulsivas de los hechos, la perderá. Sólo así es comprensible la conclusión paradójica: "quien pierde la vida por causa mía, la encontrará". Aquí no se llama a la muerte (ni a la muerte del martirio), sino se llama a perder aquella vida que se pierde al querer salvar la vida. Eso puede, como ocurre en el caso de Jesús, significar la muerte. Pero una muerte diversa que la que se deriva del cálculo de utilidad, que no es ninguna meta, sino el fracaso. Lo mismo aparece de la manera siguiente: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde la vida?" (Mat. 16, 26). Se trata de la vida que se salva, cuando se la pierde.

Estimo que Jesús no está calculando aquí sobre alguna vida en el más allá, sino que quiere recuperar precisamente la de hoy, aquí. Sin embargo, este "más acá" no es de este mundo, en cuanto él se constituye por el cálculo de la utilidad. Estos textos pueden ser sesgados o pervertidos si se los reduce a otra forma de cálculo, esto es a un cálculo de vida verdadera en el más allá, para la cual se sacrifica el más acá. Muchas veces fue utilizado de esta forma, por ejemplo, para justificar la muerte del soldado en la guerra. No obstante, el texto habla en favor de quien no mata y no muere en ninguna guerra. En la tradición cristiana eclesial, empero, ha podido ser transformado en un cálculo de utilidad a la luz de la vida eterna. Aquí reza: quien muere para Cristo, tendrá su vida eterna después de la muerte. Por eso, esta misma referencia puede estar

en el centro de la teología de las Cruzadas, como la desarrolló Bernardo de Claraval. Algo, que se refiere a lo presente, es transformado en una substanciación calculable del alma.

En cambio, los textos citados se refieren a una utilidad consistente en el no-sometimiento al cálculo de utilidad. Sólo que nuestras lenguas occidentales han sido tan empobrecidas, que ya no podemos expresar estas diferencias de forma clara. La palabra "utilidad" constantemente nos burla. Pero en lo que nos ocupa, en última instancia se debe insistir: una ética que no es útil, es inútil. Sin embargo aquí los términos hacen referencia a la paradoja enunciada por Jesús.

En cuanto a este problema, existen otras discusiones. Una es de Lévinas:

¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico, *kamokha*, del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo, esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo, tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres' ¹⁸.

Esta traducción de Levinas interpreta muy bien las palabras de Jesús citadas con anterioridad. La vida, que se pierde si se quiere ganarla, es aquella vida, que niega aquél: "tú mismo eres él". Nuestro idioma evidentemente no puede expresar eso. No obstante, se encuentra en Hildegard de Bingen, en la mística de la Edad Media europea, dos referencias a la utilidad que pueden mostrar el problema, porque los conceptos de utilidad empleados se contradicen:

Toda la Creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* del ser humano. Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, Dios inspira a las criaturas para castigarlo... ¹⁹.

Sin embargo, según Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma:

Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie.
¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Esto no

¹⁸ Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, 1986, pág. 144.

¹⁹ Según Riedel, Ingrid: *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1994, pág. 133.

lo haré jamás. No voy a a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser *útil* a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su Creación y por el Universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza. ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! ²⁰.

Hildegard hace contestar a la misericordia: “¡Oh, ser hecho piedra...!”.

En el primer caso, todo está para la utilidad del ser humano; en el segundo, se trata de la dureza del corazón que ve todo bajo el punto de vista de lo que “puede ser útil para mí”. La palabra “utilidad” visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite a lo útil, la segunda al cálculo de utilidad. No logramos internalizar bien la distinción en el uso de nuestra lengua y todas estas formulaciones se muestran ambivalentes. Podemos decir: ¿por qué nos vamos a preocupar de algún país del Cuarto Mundo, si su ruina no tiene ninguna consecuencia calculable para nosotros?

Por eso, no se trata de un egoísmo iluminado, que amplía simplemente el cálculo de utilidad a montos de utilidad sólo indirectamente perceptibles. Pese a eso, una utilidad es siempre la utilidad para un sujeto. Al cálculo de utilidad se opone una ‘utilidad’ que es beneficio/bienestar de y para todos y que implica a la Naturaleza misma. Lo que es útil para todos, también lo es para mí, porque yo soy todos. En los dos casos, en el cálculo de utilidad y en el caso de la utilidad beneficio/bienestar, que es útil para todos, y para todo, se trata del sujeto y de cada uno de los sujetos. No se trata de decir que el cálculo de utilidad representa mi utilidad (la utilidad para mí), a la cual se opondría una utilidad para otros en el sentido de lo siguiente: “No pienso únicamente en mí, sino también en los otros”. La utilidad (beneficio/bienestar) para los otros tiene que ver conmigo (bienestar/beneficio), porque se trata de una utilidad de todos, siendo yo parte de eso.

Si no se sigue este camino, se llega a la conclusión: yo me pierdo, si tomo en cuenta al otro. (A este resultado llega Drewermann al no poder pensar más allá del sujeto egocéntrico). Pero, también, cuando Bonhoeffer escribe que Jesús es el “ser humano para los otros”, el malentendido es fácil. Porque en realidad, Jesús, como “ser humano para los otros”, se realiza a sí mismo cuando se realiza en el otro. Por eso la utilidad para todos es tanto una utilidad para mí como para los otros. No puedo realizarme a mí mismo, sin realizarme a mí —quien estoy en el otro— en el otro. Me pierdo a mí mismo, si no estoy para el otro,

²⁰ Según Sölle, Dorothee: *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Wuppertal, Hammer Verlag, 1989, pág. 12.

porque estoy en el otro como estoy en mí mismo. No obstante, se trata de una utilidad a la cual ningún cálculo de utilidad tiene acceso, y este beneficio/bienestar es destruido si se intenta armonizar mediante un esquema predeterminado el cálculo de utilidad y la utilidad para todos. En este sentido habría que entender la traducción de Lévinas: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él". La ética consiste en vivir desde este círculo o, quizás, espiral (turbulencia), dándole al cálculo de utilidad una posición subsidiaria.

3) Esto nos lleva de vuelta al problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces la utilidad calculada tendría que coincidir con el beneficio/bienestar para todos. Esto es probablemente cierto. Bajo esta perspectiva —trascendental— la acción solidaria y la acción egocéntrica llegan exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se puede estar tentado de concluir lo siguiente: cuanto mejor cada quien calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental como aproximación asintótica. Creo que esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación del interés propio y el interés general que hace Adam Smith, y que llama la "mano invisible". No obstante, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace lo mismo mediante la práctica del plan.

Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*).

Hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero la solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que por tanto implican la solidaridad. Sólo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y a la Naturaleza 'externa' al ser humano. Estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea irrestrictamente sometida a él. No obstante, en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles (beneficio/bienestar), aunque no son accesibles a un cálculo de utilidad sino apenas a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor

último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Pero eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (utilidad para todos incluye a la propia Naturaleza) no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se imponen a mí. No obstante, en el mismo acto descubro (puedo descubrir) que mis intereses calculados se tornan en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de todos, lleva a la conciencia de que yo no puedo ser sólo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división y una tensión que constantemente tiene que ser disuelta. Enfrentada, resuelta.

Esto implica una discusión con concepciones determinadas del antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, esta última determinación tiene que ser entendida en la perspectiva que señalamos. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la Naturaleza exterior al ser humano: "ama al mundo (Naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición subsidiaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida tal como está en el punto de partida la actitud hacia el beneficio/bienestar de todos. Desde este punto de vista, el segundo relato de la creación, el relato javista, sería el decisivo y no el relato de la creación en siete días, que es el relato del *Deus-faber*. Sin embargo, también el relato del javista tiene un problema profundo, que consiste en la creación de Eva de la costilla de Adán. La situación original tendría que ser una relación compleja y plural, no una existencia de un ser solitario que, posteriormente, se aburre.

Nuestra sociedad de hoy, en cambio, transforma el cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial; lo

egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño es juzgado como un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, distorsionado por el aprendizaje posterior de la solidaridad. En realidad, el niño aprende la distinción de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad solidaria de todos, mientras parte de la unidad y conflictividad de ambos.

De esta manera, sigue en pie la paradoja de la palabra de Jesús: hay una vida que se gana, al perder la vida, y hay una vida que se pierde al ganar la vida. No obstante, se trata de un proceso que se lleva a cabo en el interior de la vida concreta misma, aunque implica la resurrección (pero no como cálculo de un premio). La resurrección no puede ser un premio en otra vida por una acción calculada en ésta, sino la plenitud de lo que se ha realizado en esta vida. Se cuenta que Hegel preguntó una vez en una conversación:

¿Cree usted que va a llegar al cielo como premio por no haber asesinado a sus padres, no haber asaltado un banco y no haber defraudado a su vecino?

El cielo como Tierra Nueva o como la plenitud de lo que se ha realizado en esta tierra de forma precaria o hasta en lo que se ha fracasado, tiene sentido. Creer en eso no implica de ninguna manera, como contraparte, un infierno como plenitud de toda la maldad que ha sido efectuada en esta tierra. La resurrección expresa precisamente estos sentidos. En esta dimensión, la eternidad es la plenitud de lo presente y no un tiempo infinitamente largo. Es casi como en la canción brasileña: el amor es eterno, todo el tiempo que dura. De este modo, la eternidad atraviesa el tiempo y no se expresa en su duración cuantitativa.

Así, se puede expresar la paradoja de la palabra de Jesús de la manera siguiente: quien quiere realizarse a sí mismo, se pierde; quien se pierde a sí mismo, se autorrealiza. Pero esto es una paradoja únicamente si se sostiene la traducción del mandamiento del amor al prójimo que da Lévinas. Sin embargo, si se lo dice a partir del individuo autónomo, resulta ser una barbaridad ²¹.

²¹ La dificultad consiste en el hecho de que nuestras lenguas occidentales no pueden expresar esta problemática y que hay que redescubrir inclusive el lenguaje correspondiente. Nuestra cultura, al reducir al ser humano al cálculo de utilidad, redujo también el idioma. Según Carlos Lenkersdorff, los idiomas maya tienen una forma gramatical que expresa esta utilidad que va más allá de cualquier cálculo de utilidad, por lo que se llama *ergativo* (Lenkersdorff, Carlos: *Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística: el español y el tojolabal*. México D. F., 1987). Pablo Richard me llama la atención en este contexto sobre la posibilidad del idioma hebreo de expresar algo parecido por medio del "paralelismo sinonímico", que puede expresar identidades.

7. La ética y la crítica del determinismo

Hoy está emergiendo la conciencia de que nos encontramos en una situación en la cual surgen fuerzas compulsivas de los hechos que amenazan inclusive la existencia de la humanidad y de la naturaleza como conjunto. Eso ha llevado a hablar de nuestra sociedad como una sociedad del riesgo. Ulrich Beck, seguramente el autor más importante en esta dirección, ha sido el primero en hablar de esta sociedad del riesgo²².

Sin embargo, Beck considera que las fuerzas compulsivas de los hechos (*Sachzwänge*) son un simple producto ideológico. Existen por el hecho de que las inventamos y creemos en ellas. Si no damos cuenta de que no existen, podemos actuar libremente y no tenemos que preocuparnos más de esas fuerzas compulsivas de los hechos. El consenso parece ser entonces un resultado obvio, y la disolución de las fuerzas compulsivas de los hechos es la consecuencia de un acto de conocimiento.

Pero el hecho de que sea posible disolver las fuerzas compulsivas de los hechos, no significa que sean fuerzas imaginarias. Se las puede disolver sólo por la praxis. Eso significa que únicamente pueden ser disueltas por una acción asociativa —por tanto, de forma solidaria— y que esta disolución pasa a través de un conflicto que no puede ser sustituido por un consenso barato. Según Beck, en cambio, un acto de conocimiento disuelve las fuerzas compulsivas de los hechos. El consenso es entonces apenas un producto de moralidad individual entre personas que se entienden mutuamente. Por eso, en los escritos de Beck la solidaridad juega un papel por completo marginal. En su visión la solidaridad no es necesaria, aunque sea deseable. No obstante, si las fuerzas compulsivas de los hechos tienen una existencia real, la solidaridad se torna la condición de posibilidad de su disolución.

Pero para Beck no solamente la solidaridad cumple un papel marginal. Lo mismo vale para el mercado y las relaciones mercantiles, que parecen ser algo irrelevante en todo su análisis. Sin embargo, las fuerzas compulsivas de los hechos de las que se trata en cualquier discusión sobre la sociedad del riesgo, son

La traducción del mandamiento del amor al prójimo de parte de Lévinas se basa en este paralelismo. Las dos sentencias (a) ama a tu prójimo y (b) como a ti mismo, presentan un paralelismo sinonímico que sostiene el carácter de sinónimos de las dos palabras: "yo" y "prójimo".

²² Beck, Ulrich: "De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuestiones de supervivencia, estructura social e ilustración ecológica", en *Revista del Occidente* (Madrid) No. 150 (Noviembre, 1993), págs. 19ss; *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Sociedad del riesgo. En el camino hacia otra modernidad). Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

producidas en especial en el mercado. El mecanismo del mercado es un mecanismo compulsivo, que crea fuerzas compulsivas. Por ende, es bien explicable que alguien que considera a las fuerzas compulsivas de los hechos primordialmente como un producto de la ideología, no discuta tampoco las relaciones mercantiles.

No obstante, las relaciones mercantiles no son simples categorías del intercambio, sino a la vez categorías del pensamiento y de la acción. Bajo el punto de vista de estas relaciones, la destrucción de la naturaleza o la explotación de los seres humanos no producen costos. La naturaleza no genera costos; desde la óptica de las relaciones mercantiles eso *es así* y de ningún modo una imaginación ideológica. Marx dice con razón: la Naturaleza no tiene valor (de mercancía), aun cuando los seres humanos y la naturaleza sean la fuente de todas las riquezas. Visto desde la lógica de las relaciones mercantiles, el respeto por la Naturaleza es lo que produce costos. En el caso de que no hubiera obstáculos para la destrucción de la Naturaleza, la empresa no tendría costos. De igual forma, las limitaciones de la "libertad de explotación" de los seres humanos producen costos en el mercado, que se ahorran si se da libertad completa para esta explotación. Desde esta perspectiva vale: destruir la Naturaleza y explotar a los seres humanos aumenta las ganancias, porque bajan los costos. Este aumento, sin embargo, es real y de ninguna manera imaginario. Sigue siendo válido, aunque en la lógica de esta persecución de ganancias se destruya al ser humano y a la Naturaleza y por tanto, a la postre, a la misma persecución de ganancias. Cuanto menos bosques haya, mayor la ganancia que se saca de una continuación de la destrucción de los bosques. Y donde dominan las relaciones mercantiles —este es hoy el caso en todo el mundo y lo es de modo inevitable— eso *es así*.

Como es así, en el balance empresarial no aparecen ni la Naturaleza ni los seres humanos. Lo que aparece son los costos de extracción de la fuerza de trabajo y de los factores de la Naturaleza. Pero el balance empresarial es el antejo que cada actor en el mercado lleva puesto. En este sentido es su marco categorial. Por supuesto, cada uno puede tomar en cuenta al ser humano y a la Naturaleza. No obstante, lo puede hacer solamente por asumir un conflicto con la lógica del mercado. Y este conflicto se puede llevar a cabo sólo si se puede referir a una acción asociativa. Por eso no es apenas un conflicto interno en el alma de cada uno, sino a la vez un conflicto social que es necesario asumir. Se trata del descendiente legítimo de la lucha de clases.

Beck sin embargo no toma en cuenta este conflicto, con el resultado de que el consenso al cual apunta es un consenso barato, similar a la gracia barata de la que habla Bonhoeffer. En consecuencia, no puede expresar el problema vida/muerte

implicado. La disolución de las fuerzas compulsivas de los hechos mediante una acción asociativa es una cuestión de vida o muerte. Esto lo demuestra hoy el hecho de que la sumisión a las fuerzas compulsivas de los hechos, y por tanto a la lógica del mercado, es acompañada por una notable mística de la muerte. Esta es la expresión coherente de esa sumisión. Hoy, la mística de la muerte es la mística adecuada para la maximización de las ganancias. Nuestros empresarios celebran este hecho con una expresión de Schumpeter, quien hablaba de la "destrucción creadora". Esta expresión de Schumpeter es una simple transformación de una expresión anterior de Bakunin, quien decía: "La pasión de la destrucción es una pasión creadora". En esta línea se puede celebrar el suicidio colectivo de la humanidad, porque se siente que la consecuencia —aunque no-intencional— es la continuación de esta destrucción por la autodestrucción.

Nada de esto aparece en Beck, por más que se encuentre en la raíz del problema.

Dado que Beck no considera la realidad objetiva de las fuerzas compulsivas de los hechos, el problema de fondo del surgimiento de la sociedad del riesgo parece ser un problema muy reciente. No obstante él acompaña a toda sociedad humana, porque estas fuerzas compulsivas de los hechos aparecen en cualquier sociedad humana. Sólo que todas las sociedades pre-burguesas mantienen y aseguran estructuras asociativas, e incluso solidarias, que disuelven las fuerzas compulsivas de los hechos resultantes de las relaciones mercantiles. De este modo las relaciones mercantiles son integradas en la vida de la sociedad.

La sociedad burguesa, en cambio, ha destruido estas estructuras y celebra esto como "libertad". Ellas son sustituidas por la ideología de la "mano invisible". Esta sostiene que el cálculo de utilidad desatado (el cálculo del interés propio) realiza de manera automática el interés general. Luego, las estructuras asociativas parecen estar demás, o inclusive ser obstáculos para el progreso. Así pues, la sociedad burguesa ha desatado estas fuerzas compulsivas de los hechos que ahora se vuelcan contra ella. Toda la historia de la sociedad capitalista es una historia de un progreso constantemente acompañado por un proceso de destrucción del ser humano y de la Naturaleza. En la llamada sociedad del riesgo de hoy, este proceso destructivo alcanza a la totalidad de la humanidad y de la Naturaleza. Con ello, este proceso destructivo diluye todas las seguridades tradicionales. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Nuestro problema, sin embargo, es cómo lograr integrar de nuevo las relaciones mercantiles en la vida humana concreta para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos que están creando esta destructividad. Ese es el problema de la reconstitución de estructuras asociativas y solidarias, sin las cuales la vida humana no

podrá continuar. Sólo de esta manera será posible dominar la tecnología. Porque su desarrollo ciego e ilimitado obedece él mismo a una fuerza compulsiva del mercado.

Se trata por consiguiente de la reivindicación de algo útil, pero que se encuentra en conflicto con el cálculo de utilidad. Este útil, que no es accesible al cálculo de utilidad, solamente lo podemos reivindicar como valores. Se transforma en ética. El respeto por el otro ser humano y por la Naturaleza —su reconocimiento— son los valores básicos que brotan de esta transformación de lo útil en ética. Esta ética la necesitamos para poder vivir. Por eso presupone la voluntad de vivir. Sin embargo, esta ética nada más la podemos vivir a partir de estructuras asociativas y solidarias. Ahora bien, se trata de una ética de la vida, no apenas de la solidaridad. No obstante, se la puede vivir en solidaridad porque únicamente así es posible relativizar el cálculo de utilidad de tal forma que se pueden contrarrestar sus consecuencias destructoras. Por eso se trata de una ética arraigada en la corporalidad.

Se trata por tanto de una ética que expresa valores con validez objetiva, que exigen ser respetados como tales. Se basa en que el ser humano es un ser natural que no puede ser libre sino en el marco de su inserción en el circuito natural de la vida humana, que es parte del circuito natural de toda la vida. Todas las expresiones de la vida humana ocurren dentro de este circuito natural, de ahí que la inserción en este circuito es la base de toda la vida humana. La libertad no puede consistir en liberarse del cuerpo, sino en un despliegue libre de la corporalidad dentro de la inserción en el circuito natural de la vida. Ser excluido de este circuito, o destruirlo, implica la pérdida de toda autorrealización humana, y por ende de toda libertad. Es la muerte. Maturana llama a esta necesaria inserción, *autopoiesis* ²³.

La ética de la corporalidad expresa esta condición básica en forma de valores. Resulta ser una ética de solidaridad porque sólo una acción asociativa y solidaria puede realizar estos valores. La inserción humana en el circuito natural de la vida es necesariamente una inserción social. Por eso, el análisis de esta ética presupone el análisis de esta inserción social de la vida humana en el circuito natural de toda la vida. Es la expresión valórica de este circuito, y en consecuencia es accesible para el análisis científico.

En el fondo, el problema de las fuerzas compulsivas de los hechos apenas es comprensible a partir de este circuito natural. Las fuerzas compulsivas de los hechos producidas por el sistema autorreferencial del mercado representan distorsiones producidas por la lógica de la acción mercantil en el circuito natural, o en las

²³ Maturana-Varela, *op. cit.*

condiciones sociales de la inserción en él. Como estas distorsiones tienen una tendencia acumulativa, llevan tendencialmente a la destrucción del ser humano y de la Naturaleza. En cuanto esta tendencia destructora amenaza hoy a la totalidad de la humanidad y de la Naturaleza, aparece lo que Beck llama la sociedad del riesgo. Pero las fuerzas compulsivas de los hechos siguen operando, porque el sistema sigue funcionando de una manera autorreferencial sin ninguna capacidad de *autopoiesis*²⁴. La lógica de este sistema es tal que no puede siquiera respetar el circuito natural de la vida humana. Sólo una relación cambiada con las relaciones mercantiles podría modificar esta situación. No obstante, eso es imposible justamente por la razón de la insistencia en el carácter autorreferencial del sistema.

De este modo, el sistema de mercados surge como mercado total. En esta forma el mercado excluye la posibilidad de una *autopoiesis* entre el ser humano y Naturaleza exterior, y la sustituye por el mito de la mano invisible. Porque la *autopoiesis* consiste en la inserción del ser humano en el circuito natural de la vida, que jamás puede ser sustituida por una simple inserción en el mercado. Se encuentra en conflicto con la lógica del mercado, dado que esta *autopoiesis* se vuelve imposible en cuanto el sistema del mercado funciona como sistema autorreferencial. Se hace ciego para la inserción. Y un ciego no puede conducir a un ciego. De este conflicto resulta entonces la ética de la corporalidad.

Este conflicto revela la irracionalidad de la racionalidad del mercado. Se trata también de un conflicto alrededor de la teoría de la acción racional, en el grado en el que ella es una apología de la acción en los mercados y de su lógica. Esto vale hoy prácticamente para toda la teoría dominante de la acción racional, tal como fue formulada en especial por Max Weber.

Esta teoría hace abstracción del problema y cree que éste deja de existir por el simple hecho de que la teoría haya hecho abstracción de él. La teoría dominante de la acción racional efectúa esta abstracción por la reducción de toda acción racional a una acción orientada por relaciones medio-fin. La acción medio-fin es tratada entonces como el único tipo de acción accesible al pensamiento racional. Sin embargo, así se excluye el problema de las leyes que se imponen a espaldas de los actores (las "externalidades" en el lenguaje reducido de la teoría económica neoclásica) mediante

²⁴ Luhmann soluciona el problema con un simple trueque de palabras. Designa la autorregulación del sistema autorreferencial con la palabra *autopoiesis*. De esta manera hace abstracción del problema. Ver Luhmann, Niklas: "Autoorganización e información en el sistema político", en *Revista del Occidente* (Madrid) No. 150 (Noviembre, 1993), págs. 41ss.

una simple abstracción. Pero esta abstracción revela de forma directa su procedencia determinista. Ella es expresada por el supuesto de un conocimiento absoluto. Toda reducción de la acción racional a la acción medio-fin depende muy directamente de este supuesto de transparencia de la acción. Buchanan/Tullock expresan eso de manera abierta:

La acción racional requiere la aceptación de algún fin y también la capacidad para elegir las alternativas que conducirán hacia el logro del objetivo. Las consecuencias de la elección del individuo deben comprobarse bajo condiciones de completa certeza para que el individuo se plantee su comportamiento de forma completamente racional ²⁵.

Así pues, recurren a una formulación muy similar a anteriores formulaciones de Max Weber ²⁶. Si se argumenta de esta manera, se hace abstracción del problema mediante el supuesto de conocimiento perfecto. Desde el punto de vista de un conocimiento absoluto no puede haber leyes que se imponen a espaldas de los actores, y por consiguiente no pueden haber fuerzas compulsivas de los hechos. Aunque las haya en la realidad, la teoría es ahora incapaz de dar cuenta de ellas. Son hechas invisibles. En cuanto aparecen, aparecen aparentemente como residuos irrelevantes ²⁷.

²⁵ "Rational action requires the acceptance of some end and also the ability to choose the alternatives which will lead toward goal achievement. The consequences of individual choice must be known under conditions of perfect certainty for the individual to approach full rational behavior". Buchanan, James M.-Tullock, Gordon: *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Michigan, 1962, pág. 36.

²⁶ "Para 'comprender', por ejemplo, la conducción de una guerra, es imprescindible representarse —aunque no necesariamente de manera expresa o en forma acabada— la presencia de un jefe ideal en ambos bandos, que conozca la situación total y el desplazamiento de las fuerzas militares enfrentadas y tenga siempre presentes todas las posibilidades que de ello resultan de alcanzar la meta, unívoca *in concreto*, que consiste en la destrucción de la fuerza militar del enemigo, y que, también sobre la base de este conocimiento, se condujese sin cometer errores y sin incurrir en fallas lógicas. Sólo entonces, en efecto, es posible establecer de manera unívoca la influencia causal que tuvo sobre la marcha de las cosas el hecho de que los comandantes reales no poseyeron tal conocimiento ni tal inmunidad frente al error, ni fuesen, en general, unas máquinas racionales de pensar. La construcción racional tiene aquí el valor, en consecuencia, de medio de una 'imputación' causal correcta. Exactamente el mismo sentido poseen aquellas construcciones utópicas de un actuar racional estricto y libre de errores creadas por la teoría económica 'pura'. Weber, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 263.

²⁷ Por eso es explicable que la forma determinista de conceptualizar el socialismo, lleve a formulaciones muy parecidas de las que presenta la teoría económica neoclásica con su manera de pensar un sistema capitalista determinista. Podemos

Pero en el grado en que el problema de la ética resulta ser un problema de la relación con estas leyes que se imponen a espaldas de los actores, el supuesto del conocimiento perfecto hace invisible la propia ética y hace abstracción de ella. Sólo pueden ser vistas éticas relativas, que son éticas del sistema institucional cuando se lo enfoca como un mecanismo de funcionamiento. Eso ocurre, por ejemplo, en el caso de la ética del mercado que exige el reconocimiento de la propiedad y el cumplimiento de los contratos. No obstante, esta ética no es más que una ética del funcionamiento porque es simplemente una condición del funcionamiento del mecanismo del mercado. Algo parecido vale para la ética de la burocracia, o sea, para la ética del funcionario en una burocracia privada o pública. Una ética, en cambio, que anteceda al sistema y que pueda conocer

comparar dos formulaciones clásicas. Friedrich Engels dice sobre las leyes que se imponen a espaldas de los actores en el comunismo: "La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad". Engels, Friedrich: *Anti-Dühring*. Madrid, 1968, pág. 307.

Buchanan-Tullock llegan a una formulación sorprendentemente equivalente, cuando hablan del equilibrio definitivo del mercado. Ellos denominan las leyes que se imponen a espaldas de los actores (de las cuales Engels habla en la cita anterior) con el nombre de efectos externos de la acción individual: "En un equilibrio definitivo, los arreglos contractuales privados podrían eliminar todos los efectos externos de la acción individual, pero esta organización podría resultar muy cara para poder ser mantenida" ("In a final equilibrium, private contractual arrangements may remove all external effects of individual behavior, but this organization may prove quite costly to maintain it". Buchanan-Tullock: *The Calculus...*, op. cit., pág. 61).

En los dos casos, el equilibrio (o el comunismo) es descrito por medio de la ausencia de estos efectos externos y se lo considera realizable tendencialmente, aunque no sea alcanzable en plenitud. De este modo, los efectos externos pierden su importancia, y son percibidos como residuos irrelevantes.

Tullock visitó Chile después del golpe militar de 1973. En 1976 participó en un seminario que fue muy publicitado en Chile, que llevó el título: La Nueva Economía Política. Probablemente no estaba consciente de hasta qué grado este título era correcto. Se trata de dos conceptos deterministas, que son el uno la inversión del otro. Desde diferentes puntos de vista, se fijan en el mismo determinismo.

Sin embargo, en lo que se refiere a su análisis del capitalismo, el realista es Friedrich Engels. Buchanan-Tullock no son más que ideólogos utopistas. No obstante, hoy se trata de ir más allá de este determinismo en sus dos formas.

valores que valen como tales, desaparece. Esto se puede demostrar tanto con Wittgenstein²⁸ como con Habermas²⁹.

²⁸ En su *Conferencia sobre ética*, dice Wittgenstein: "Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implique lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales..."

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerraría nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra". Wittgenstein, Ludwig: *Conferencia sobre ética*. Buenos Aires, Paidós, págs. 36s.

Evidentemente, Wittgenstein llega a este resultado porque no percibe ninguna utilidad más allá del cálculo de utilidad. No puede percibirla por el hecho de que mira el mundo *sub specie omnium scientiae*.

Pero, si eso vale para un ser omnisciente, ¿por qué vale también para un ser que no lo es? Wittgenstein supone que, aunque no somos omniscientes, somos "casi" omniscientes o "como si fuéramos" omniscientes. En Hilary Putnam y Donald Davidson hallamos análisis equivalentes basados en supuestos de omnisciencia. La fascinación por la omnisciencia hace desaparecer toda conciencia de una *conditio humana*.

²⁹ "La tarea no consiste en la construcción filosófica de un orden social basado en principios de justicia, sino en encontrar principios y fines válidos a partir de los cuales puede ser justificado un orden concreto de derecho en sus elementos básicos, de tal manera que todas las decisiones particulares se integran como partes coherentes. Esta tarea ideal podría corresponder, como Dworkin lo sabe, únicamente a un juez cuyas capacidades intelectuales se podrían comparar con las fuerzas físicas de un Hércules. El juez 'Hércules' dispone de dos partes de su conocimiento ideal. Conoce todos los principios y fines válidos que son necesarios para esta justificación; a la vez, tiene una visión completa de la tupida red de los elementos del derecho vigente que el encuentra, conectados entre sí por hilos argumentativos". Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, Suhrkamp, 1993, págs. 259s.

Ciertamente, Habermas tendría que recurrir, más allá de su "juez Hércules", también a algún "legislador Hércules". Sin recurrir a él no podría fundamentar su principio de universalización. Es evidente que de esta manera se hace abstracción de la *conditio humana*. No obstante, esta abstracción resulta ser la condición de posibilidad del argumento mismo.

Podemos ir donde queramos, que en las ciencias empíricas casi siempre este ser omnisciente está al acecho. Podemos asimismo leer sobre la metodología de las ciencias empíricas lo que queramos, que casi por ningún lado se habla de este ser omnisciente y sus implicancias para la metodología. Es el corazón de la teoría dominante de la acción racional, pero es a la vez su tabú más absoluto.

Ella no es una metafísica para seres omniscientes, una secularización obvia del Dios de la escolástica medieval europea.

Si se lleva a cabo la crítica de este ser omnisciente —que necesariamente es una crítica de la razón utópica³⁰— se vuelve a hacer visible el problema del circuito natural de la vida humana y de la inserción social en él. Con ello retorna el problema de la ética como un problema de los valores originados a partir de este circuito. Pero esta ética sólo se puede conocer si hay conciencia de aquella utilidad que va más allá de cualquier cálculo de utilidad, y que por tanto puede fundamentar valores que anteceden al cálculo de utilidad y que pueden reivindicar su validez como tales. Se trata de valores de la vida humana concreta que implican de manera forzosa la vida de la Naturaleza. Relativizan el cálculo de utilidad, y por eso la lógica del sistema institucional.

Sin embargo, como el sistema funciona tendencialmente como un sistema autorreferencial, eso implica un conflicto con el sistema, que es absolutamente necesario y que es la condición de la racionalidad de la acción humana. Por esta razón este conflicto es un descendiente legítimo del conflicto de clases.

Este resultado puede demostrar la influencia nefasta que ha tenido la crítica de Weber a la llamada "ética de convicción". Por la construcción de la omnisciencia, Weber había hecho invisible el problema de la ética para denunciar a partir de allí, en nombre de la "ética de convicción", cualquier exigencia de valores que antecedan a toda acción de racionalidad medio-fin y que reivindicaran una validez como tales. Como ya no puede —impedido por el vértigo de la omnisciencia— ver la base racional de estos valores, los denuncia como valores que reivindicaban su validez "de por sí". De este modo les quita su racionalidad y los transforma en amenazas para la propia acción racional. Celebra de una manera orwelliana la irresponsabilidad abrumadora de la acción reducida a un cálculo medio-fin en nombre de su "ética de responsabilidad".

La ética derivada de la necesidad de la inserción de cada ser humano en el circuito natural de la vida, resulta consistentemente de la teoría marxiana del capitalismo. Pero el propio Marx nunca la desarrolló. La razón se puede encontrar en el hecho de que también su visualización de una solución vuelve al determinismo de cuya crítica partió. Luego, la visión marxiana de otra sociedad sigue siendo acuñada por la misma imaginación de transparencia y de conocimiento perfecto que subyace a la actual teoría dominante de la acción racional. No obstante, si realizamos esta crítica del determinismo y la aplicamos a la misma propuesta de solución de Marx, su teoría se torna realmente fructífera. Puede sustentar ahora una ética que está ausente en toda la modernidad. Sin embargo, esta ética tiene un antepasado interesante. Se trata de la

³⁰ Ver Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

formulación tomista del derecho natural aristotélico³¹. Esto puede servir como indicio de que el pensamiento de Marx participa de una tradición que alguna vez se llamó la *philosophia perennis*³².

³¹ Max Weber se da bien cuenta de eso, sin poder ver —dada su fijación en la acción medio-fin— las razones: “Esto sucede con la ‘idea’ del ‘socorro de manutención’ y de muchas teorías de los canonistas, en especial de Santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la ‘economía urbana’ de la Edad Media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso ‘concepto fundamental’ de la economía política: el ‘valor económico’. Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale ‘objetivamente’, esto es de un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el ‘valor’ de las mercancías *debe* estar regulado por determinados principios de ‘derecho natural’, ha tenido —y tiene todavía— inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no sólo de la Edad Media”. Weber, Max: “La ‘objetividad’...”, *op. cit.*, pág. 84.

Esta ética a la que se refiere Weber, expresa el deber de algo que es necesario. Se trata de una forma de argumentación que el mismo Weber usa también en otros contextos, sin reflexionarla. Lo hace, por ejemplo, en su fundamentación de la ética del mercado.

Por esta falta de autorreflexión de su propia metodología, Weber desemboca en el texto citado en un simple *Requiem aeternam Deo*.

³² La doctrina social católica, como surgió en el siglo XIX, y como tuvo su importancia en las discusiones públicas de los años cincuenta y sesenta de este siglo, también se constituyó en esta tradición. Ella parte de dos principios sociales. El primero se llama el principio de solidaridad, que expresa la solidaridad de todos los seres humanos y —potencialmente— del ser humano con la Naturaleza. A su lado está el principio de subsidiaridad, que es un principio de descentralización referente a las jerarquías sociales. Mientras, esta doctrina social católica ha perdido en gran medida esta especificidad. Prácticamente abandonó el principio de la solidaridad, a la vez que reinterpretó el principio de subsidiaridad como un principio de la privatización y ya no de la descentralización de jerarquías. En razón de eso, dejó de jugar su papel en las discusiones públicas. Esta reformulación tuvo lugar primero en Chile, después del golpe militar de 1973, donde se trató de legitimar la política económica neoliberal del régimen por una doctrina social católica reformulada para este fin. Un libro posterior del teólogo chileno del Opus Dei, Ibáñez Langlois, puede mostrar este cambio, ver Ibáñez Langlois, José Miguel: *Doctrina social de la Iglesia*. Santiago de Chile, 1986. Ver sobre esta transformación Hinkelammert, Franz J.: *Ideología del sometimiento*. San José, EDUCA-DEI, 1977. Esta posición sobre la doctrina social se generalizó más tarde.

Esta doctrina tuvo un papel relevante en el decenio de los cincuenta, precisamente por el hecho de que introducía el principio de subsidiaridad como un segundo principio, el cual tenía un significado subsidiario en relación al principio de solidaridad. Por esta razón la doctrina social católica podía ser crítica en relación al mercado, aunque fuera en la forma que le dieron los movimientos social-cristianos de ese tiempo. Visto como principio de descentralización, el principio de subsidiaridad podía inclusive legitimar formas públicas de la propiedad (como lo hizo Pío XI en *Quadragesimo anno*). Ver también Hinkelammert, Franz J.: “¿De la doctrina social a la doctrina social?”, en *Pasos* (DEI, San José) No. 9 (Enero 1987).

Esta doctrina social ya no juega hoy un papel relevante, por el hecho de que en su reformulación efectivamente ya no tiene nada que decir.

Esto lo atestigua el propio secretario general del Fondo Monetario Internacional, Michel Camdessus, aunque en forma algo exagerada: “Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual

y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése 'sí, pero'. El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*". Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double Appartenance", en *Documents EPISCOPAT* (Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France) No. 12 (Juillet-Aut, 1992).

En efecto, la doctrina social católica ya no tiene mucho que decir y, además, se espera de ella que no diga mucho. Ella celebra hoy al mercado, y por eso a un sistema autorreferencial frente al cual no se admiten críticas. En su formulación original, el principio de subsidiaridad excluía justamente esta inmunización de la doctrina.

**Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de junio de 1996
su edición consta de 1000 ejemplares**

Dos escenas comentadas en este libro condensan adecuadamente su penetrante vigor. Una es la figura de quienes con eficiencia abstracta serruchan las ramas del árbol en que están sentados. El más eficiente gana y se mata. Se trata de un símil de la ciega antiespiritualidad competitiva de Occidente. La otra, narra el intento de un emperador por producir un mapa que represente exactamente a su territorio. El proyecto, imposible, fracasa y causa la ruina de su imperio. Sin embargo, el fracaso en alcanzar la meta imposible contiene la necesidad de un cambio. Lo imposible abre el camino para lo posible, que es una alternativa. Si se quiere, un aprendizaje desde las ruinas. La "mística del ocaso" gestada por Occidente, en cambio, reclama que el camino tecnocrático no tiene meta y que su despliegue es su propia meta (Lyotard). Al carecer de meta, no puede valorar su destructividad y prosigue gozoso hacia su final amargo proclamando siempre que no existe alternativa.

Ambas escenas remiten a la necesidad de una teoría del sujeto inscrito en el circuito natural de la existencia humana que es el alegato ético y político fundamental de estos ensayos. Escritos, como toda la obra de Hinkelammert, rigurosos y apasionados, tensionales, que nos exigen, desde múltiples frentes, intentar vivir la Lógica de la Vida.

FRANZ J. HINKELAMMERT: doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín. Autor, entre otras obras, de: *Ideología del sometimiento* (San José, DEI, 1977), *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, DEI, 1977 y 1981), *Crítica a la razón utópica* (San José, DEI, 1984), *Democracia y totalitarismo* (San José, DEI, 1987), *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José, DEI, 1990), *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (San José, DEI, 1992), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José, DEI, 1995), y numerosos artículos en diferentes publicaciones.