

II ENCUENTRO DE CIENTÍFICOS SOCIALES Y TEÓLOGOS

SAN JOSÉ, COSTA RICA

11 AL 16 DE JULIO DE 1983

CRITICA A LA RAZON UTOPICA

UNA INDAGACIÓN SOBRE EL MÉTODO DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS

FRANZ J. HINKELAMMERT

(BORRADOR PARA SUGERENCIAS Y COMENTARIOS)

SAN JOSÉ, FEBRERO DE 1983

**Critica de la razon utopica**

**Contenido:**

**Introducción.**

I. El marco categorial del pensamiento conservador.	p. 1
II. El marco categorial del pensamiento neoliberal actual	p.22
III. El marco categorial del pensamiento anarquista	p.62
IV. El marco categorial del pensamiento soviético	p.88
V. La reproducción de la vida real como principio de organización de la sociedad.(el socialismo)	p.134



## Introducción:

La necesidad de una crítica de la razón utópica en la actualidad no necesita mucha justificación. Desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Donde miramos, aparecen teorías sociales, que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad. Esta ingenuidad utópica es presente tanto en el pensamiento burgués, que imputa a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio <sup>E. identidad de intereses</sup> que se origina en alguna mano invisible, como para el pensamiento socialista, que imputa a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de ~~xxxxx~~ ~~xxxxxxxxxxxx~~ de libertad del hombre concreto. De la tierra al cielo parece existir una escalera, y el problema es, en contrarla. En nuestro siglo aparece una cierta crisis de esta ingenuidad utópica. Pero no llevó de ninguna manera a su superación.

Al contrario, esta ingenuidad utópica ha encontrado hoy una expresión mucho más agresiva de todas sus expresiones anteriores, que nace de una aparente crítica del propio pensamiento utópico. Se trata del pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía aquí significa simplemente antisocialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración antiutópica, que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, ~~xxxxxxxxxxxx~~ que siempre ha sido la expresión más ingenua de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para realizar otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utópico camuflado, de la antiutopía como utopía verdadera.

Pero el problema es una crítica de la razón utópica misma, y no el invento de antiutopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores. Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructiva no puede volver sino en nombre de la antiutopía, en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías. Esta utopía nos está amenazando, y el presente análisis no es más que el intento de oponer a este utopismo peor que jamás ha habido, una relación racional con el mundo utópico, que acompaña de alguna manera toda historia humana.



La utopía de una sociedad sin utopías es antiutopía. Pero es la utopía, que hoy con mas poder se impone en el mundo. <sup>Era ya</sup> La utopía del Nazismo de los años treinta, que en nombre de ella se formó para el asalto a la humanidad. La misma utopía superficialmente cambiada aparece hoy con igual fuerza, y aparece igualmente como escudo de un - nuevo - asalto a la humanidad. Otros tiempos no percibieron esta idea de una sociedad sin utopía como una utopía, sino como desc pcción del lugar sin ninguna esperanza. Lo que se forma como la utopía de un nuevo asalto a la humanidad, para Dante era el infierno, sobre cuya puerta estaba escrito: "Ah, los que entráis, dejad toda esperanza." Lo que puede resistir a este asalta a la humanidad, es unicamente la afirmación de la vida real de todos los hombres. Pero esta afirmación necesita pasar mas allá de la ingenuidad utopica, que la puede desvirtuar y hasta destruir. Frente al infierno de la sociedad ~~u~~ sin utopías la crítica de la razon utopica es una especie de discernimiento luciferico. Que la vida no se pierda por su afirmación falsa, es condición para poder resistir a aquellos, que buscan el infierno de la sociedad sin esperanzas.



*T. Humboldt*

I. El marco categorial del pensamiento conservador.

Partimos de un analisis de Peter L. Berger: El Doseil sagrado: Elementos para una sociologia de la religion. Amorrortu, B.A. 1971 (1. Edición inglesa 1967) capitulo 2: Religion y mantenimiento del mundo.

Berger parte de una realidad "precaria". Es la realidad empirica de "mundos construidos socialmente", que constituyen un "orden social". Este orden social Berger lo enfoque exclusivamente como un orden de instituciones: "Las institutciones estructuran la actividad es humanas" (45) Ahora, estas instituciones varias tienen significados, que son nomicamente integrados en el nomos de una sociedad.

"A medida que los significados de las instituciones se integran nomicamente, quedan legitimados ipso facto, hasta el punto de que las acciones institucionalizadas parecen "evidentes por si mismas" a quienes las ejecutan." (45) 2)

Por tanto, el orden social objetivado ya lleva implicito una legitimidad, que los constituye como nomos. La pregunta por la legitimidad del orden social como pregunta por el "porque" de los ordenamientos institucionales implica ya una afirmación de la legitimidad "en virtud de su facticidad objetiva" (45/46) 3) Los ordenes sociales son por tanto mundos construidos socialmente, que constituyen un "habitat" y se transmite como habitat, e.d. <sup>scz</sup> es vivido como un mundo. El hombre vive este mundo, y viviendolo lo constuye y mantiene, transmitiendolo de una generación a otra. Viviendolo lo viven como legitimo, asi que la legitimación no es un acta teórico aparte del orden social, ~~si~~ y por tanto no es un simple acto teórico, sino (4) ella parte del ~~orden~~ orden social que se vive como "plausible". (65)

Pero la factibilidad del orden social y su fuerza legitimadora no quita el hecho, de que este mismo orden sea a la vez un orden precario. Como orden precario es un orden cuestionado, y aparecen funciones sociales cuya finalidad es ~~el~~ mantenimiento del orden social como mundo socialmente constuido, e.d. como nomos, que sea capaz integrar con sentido el conjunto de las instituciones. La existencia de estas funciones atestigua la precariedad del orden.



"Todos los mundos constuidos socialmente padecen de una intrínseca precariedad. Sustentados por la actividad humana, se hallan bajo la constante amenaza de los hechos humanos del egoismo y la estupidez. Los programas institucionales sufren el sabotaje de individuos con intereses antagónicos.... Los procesos fundamentales de la socialización y el control social, en la medida que tienen éxito, sirven para mitigar estas amenazas. ~~XXXX~~.... Existe aun otro proceso muy importante que contribuye a apuntalar el tambaleante edificio del orden social. Es el proceso de legitimación." (44)(5)

A primera vista es sorprendente ver reducida esta precariedad del orden social a las causas de "egoismo y la estupidez". Esta tesis de Berger mas bien parece ser estúpida. Berger la presenta como un conocimiento objetivo. Sin embargo, no es sino la tesis de aquellos que sostentan el orden social, que nunca son todos. Si fueran todos, el orden no sería precario. Sin embargo, aquellos, que sostentan el orden, siempre sostienen también, que cualquier reacción en contra del orden se debe al egoismo y a la estupidez. Pero de eso no sigue, como nos insinúa Berger, que efectivamente egoismo y estupidez sean las fuentes eternas de los conflictos sobre los ordenes sociales.

Berger nos presenta sus tesis como un conocimiento objetivo. El parte de una historia, en la cual se han seguido diferentes ordenes sociales y muchos mundos constuidos socialmente. Cada uno de estos mundos tiene su especificidad, su nomos como manera específica de integrar las instituciones que estructuran la actividad humana. Berger ~~ahora~~ quiere buscar los rasgos <sup>leyes o reglas</sup> generales que aparecen en cada uno de ellos a partir de la función social de legitimación que se ejerce frente a la precariedad de cada uno de los mundos sociales. Nos tiene que hablar por tanto de las raíces de la precariedad en cada uno de estos mundos y de la respuesta legitimadora que se da frente al cuestionamiento surgido de tal precariedad. En cuanto a las raíces de la precariedad habla de egoismo y estupidez. En cuanto a la respuesta a esta precariedad nos habla de la función social de legitimación. Sin embargo, por la reducción de las razones de la precariedad del orden social, ya ha predeterminado lo que puede presentar como función de legitimación. Determinando egoismo y estupidez como la raíz de la precariedad, él excluye totalmente la posibilidad de que pueda ser legítimo el cuestionamiento de un orden social existente. Por existir es legítimo. La tesis certera, de que hay una "facticidad autolegitima-



dora" (47) <sup>(6)</sup> del orden social, la transforma acto seguida en la otra, falsa, de que no puede haber cuestionamientos legítimos del orden social específico, al cual Berger se refiere como mundo socialmente construido y su nomos. Su objetividad se restringe ahora al simple punto de vista de aquellos, que hacen suyo el orden social en referencia. Y este punto de vista es la reducción de las raíces del cuestionamiento a egoísmo y estupidez.

Determinado eso, la función social de la legitimación es legitimación del orden social en referencia, y por tanto ~~el~~ el esfuerzo de superación de egoísmo y estupidez, que consiste en la afirmación del nomos del orden social. El enfrentamiento de la legitimación con el cuestionamiento es por tanto absolutamente polar y excluyente, y su finalidad es el aniquilamiento del cuestionamiento, algo que nunca se logra ~~totalmente~~, porque egoísmo y estupidez son parte de la condición humana misma. ~~Detras~~ Detras del cuestionamiento del orden social no hay jamás una razón. La única razón de cambio del orden social que Berger puede aceptar es el cambio impulsado por aquellos que comparten la legitimidad del orden social existente. Pero como comparten el orden social existente como legítimo, que razón de cambio podrían tener? Berger ni discute este punto. Pero es importante, ~~a no ser~~ que quiere decir, que el elemento dinámico de la historia humana sea egoísmo y estupidez. No podría evitar tal conclusión sino concibiendo una idea por encima de la propia realidad humana, en función de la cual la historia se desarrolla.

<sup>Es</sup> Este orden social a partir del cual Berger piensa, lo ve amenazado - dada su precariedad originada en egoísmo y estupidez - por el desorden, la anomia y el caos. (55) El "desorden, que es la antítesis de todos los nomoi socialmente construidos.." (59) "Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia" (55) <sup>(8)</sup> "Toda sociedad humana, cualquiera que sea el modo como se legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos" (70) <sup>(9)</sup> La antítesis del orden social precario es por tanto el caos, y la lógica del cuestionamiento del orden es este mismo caos. Este resultado es una consecuencia del comienzo. Si efectivamente la raíz de la precariedad del orden está en egoísmo y estupidez, la lógica de



tal cuestionamiento es el caos o la muerte. Rebelión es caos, rebelión es muerte.

Pero como ya se ve, este resultado tan conservador de su analisis se debe a una simple manipulaci3n de las categorias. Nadie duda, de que hay o puede haber egoismo y estupidiez, y nadie tampoco duda de que frente a ellos hace falta socializaci3n, control social y legitimaci3n del orden, sea este cual sea. Tampoco nadie duda, de que la logica de egoismo y estupidiez es muerte, y por eso se enfoca ~~x~~ los actos derivados de ~~xxxx~~ allí como crimen. El castigo del crimen es por tanto la ~~salvaci3n~~ <sup>afirmaci3n</sup> de la vida frente a la muerte, o puede serlo. La duda, sin embargo, es otra.

En cuanto Berger identifica la precariedad <sup>del orden social</sup> con el crimen, el constituye una especie de solipsismo del orden social. Una vez constituido un orden social, no hay manera de salir de él sino por el crimen, y negandose al crimen, queda solamente el mantenimiento de él.

Berger excluye aprioristicamente, de que el orden social <sup>destituido</sup> se enfrente en su interior con otro orden social. <sup>debe ser un constituido</sup> Sin embargo, la rebeli3n es tipicamente eso. Aparece el proyecto de otro orden social enfrentado al orden social existente y por tanto un conflicto entre varios tipos de orden social o de mundos socialmente constuidos. El conflicto en este caso no es entre orden existente y crimen, sino entre orden existente y un orden por construir. La logica de los desordenes resultantes por tanto no es caos y muerte, sino otra manera de vivir. Resulta por tanto un conflicto de diferentes legitimidades, que Berger arbitrariamente niega. Para discutirlo, se necesitaria otra teoria, que Berger ni siquiera enfoca: una teoria capaz de juzgar la legitimidad relativa de diversos ordenes sociales. Berger evita tal teoria, reduciendo la rebeli3n al crimen, lo que le permite discutir la funci3n social de legitimaci3n como una funci3n exclusiva del orden social existente frente a todos los cuestionamientos posibles subsumidos todos bajo egoismo y estupidiez.

Constuida esta visi3n de los mundos socialmente constuidos, en la cual cada nomos social ~~xx~~ da vuelta solipsista a si mismo, <sup>it</sup> él recién puede afirmar el caos como la antitesis unica del orden social. <sup>especifico</sup>

Los diversos ordenes sociales por tanto tienen como su rasgo comun, ser expuestos a la tendencia al caos, y defenderse todos de esta tendencia.



Ahora bien, el concepto de la realidad precaria es empírico en el sentido, ~~de~~ que se refiere a un orden social empíricamente constituido, con su nomos como manera específica de integrar las instituciones pertenecientes a tal orden. El caos o la anomia son otro tipo de conceptos. Una sociedad jamás puede entrar en el estado de la anomia o del caos, porque en cuanto tales estados se dan, la sociedad deja de existir. Se podría acercarse a ellos, pero no alcanzarlos. El caos es como la muerte. No se puede vivirla. Sin embargo a partir de la precariedad de la realidad, se percibe constantemente una tendencia a este caos inalcanzable, que no es sino la muerte de la sociedad ~~xxxx~~ que implica la muerte de sus miembros. De hecho, la precariedad de la realidad es la tendencia al caos.

Por esta razón Berger puede percibir la sociedad como "solidaridad frente al caos" "hombres unidos frente a la muerte". <sup>(10)</sup> ~~(70)~~ Sin embargo, si hay tal precariedad de la realidad y la consiguiente tendencia a caos y muerte, la muerte tiene que tener su atractividad. Pero el hombre no puede sentir la atractividad de la muerte sino vinculando la muerte con imágenes atractivas. La muerte y el caos deben aparecer diferente de lo que son. ~~xxxxxx~~ Tienen que incluir una promesa, que no es percibida como muerte, sino como vida. En nombre de una vida aparente entonces se tiende a la muerte, lo que explicaría una tendencia social al caos.

Si Berger por tanto habla del "egoísmo y la estupidez" <sup>(11)</sup> ~~(44)~~ como razones de la precariedad de la realidad institucional, tiene que decirnos algo sobre el porqué del hombre de seguir a lo que ~~xxxxxx~~ sean proyectos egoístas y estúpidos. Si el egoísmo lleva a caos y muerte, hay que saber, porque alguien sigue a un egoísmo, que ~~xx~~ destruye una realidad, sin la cual ni este su egoísmo sería posible. Y si lo hace por estupidez, hay que saber, porque no cambia de opinión como resultado de sus malas experiencias. Un simple instinto de muerte no podría explicar eso tampoco, porque habría que explicar, porque entonces el hombre no se suicida de una vez, en vez de llevar la vida largamente hacia el caos y hacia la muerte. Por tanto, un egoísmo que lleva al caos, no sería en verdad egoísta. Un egoísmo ilustrado tendría que anticipar tal resultado para evitarlo. El mismo egoísmo, si es llevado a la tendencia hacia el caos, sería estúpido y implicaría un error sobre



la verdadera situación de los propios intereses.

Si bien Berger no ~~xxx~~ desarrolla esta problemática, él la intuye y intenta una explicación, que sigue en sus líneas principales a lo que es la posición de todo pensamiento conservador ~~xx~~ al respecto.

Esta explicación se dirige fundamentalmente a las rebeliones. No está puesto en duda el hecho de que el mismo crimen es parte de la precariedad de la realidad. Pero desde el punto de vista de la legitimación del sistema institucional, el crimen tiene una importancia mas bien marginal. El ladrón no pone en duda el sistema de propiedad mas bien lo aprovecha de una manera ilegal. Una vez robado, él exige la protección policial como cualquier propietario en cuanto al mantenimiento de lo que ahora tiene. El asesino igualmente no declara la legitimidad del asesinato, sino reclama para si la protección de su vida frente a otros. Aunque el crimen puede corromper una sociedad y hasta hacer la inviable, sigue parte de esta misma sociedad sin el mas mínimo proyecto de cambiarla.

El caso de la rebelión es diferente. La rebelión se enfrenta a la sociedad, al sistema institucional específico y a su nomos, y busca su sustitución. Si Berger la declara como camino al caos, tiene que declarar la perspectiva de la rebelión, su esperanza y utopía, como presencia ilusoria de la muerte. Por tanto, vincula la rebelión con el sueño, y la interpreta como irrupción del sueño en la vida real y cotidiana. El sueño de nueva sociedad, que acompaña a la rebelión, para Berger por tanto es aquella ilusión, que lleva la sociedad al caos, aunque los portadores de este caos sueñen con un nuevo orden o una nueva vida. La muerte se viste con el aspecto de la vida.

Berger la analiza recurriendo a las situaciones marginales del sueño y de la muerte. Los dos ponen en parentesis la vida cotidiana de la realidad precaria y unidos la amenazan.

"En el mundo de los sueños, la realidad de la vida cotidiana queda definitivamente atras...La realidad de la vida cotidiana, pues, esta rodeada continuamente por una penumbra de realidades muy diferentes. Estas, sin duda, son segregadas en la conciencia con una jerarquia cognoscitiva especial.... con lo cual se impide en general que amenacen en conjunto a la realidad primaria de la existencia en plena vigilia." (59/60) (12)



La realidad primaria es de ~~nuevo~~ <sup>el</sup> un sistema institucional específico con su nomos respectivo. Los sueños la amenazan. La muerte tiene una característica parecida:

"La muerte desafía de manera radical a todas las definiciones socialmente objetivadas de la realidad: del mundo, de los otros y del yo. La muerte pone radicalmente en tela de juicio la actitud de dar ~~sentido~~ las cosas por sentadas que adoptamos en la existencia ~~diaria~~ cotidiana." (64)(13)

La tarea de legitimación de la sociedad incluye por tanto la ubicación de estas situaciones marginales. Que los sueños sean realmente considerados como realidad secundaria que no debe irrumpir en la realidad primaria cotidiana, es parte de este problema. Pero, como la misma muerte constantemente pone en parentesis esta realidad primaria, hace falta darle sentido de una manera tal, que la referencia a la muerte no irrumpa en esta realidad primaria. Por tanto, debe lograrse, que haya "una buena muerte", "morir manteniendo hasta el fin una relación significativa con el nomos de la propia sociedad, subjetivamente significativa para sí mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros." (64/62) Berger no menciona presencias de la muerte a partir de la realidad sensual, como desempleo y hambre. Pero se refiere a ellos. Sin embargo, frente a ellos de nuevo se trata no de superarlas, sino de darles una relación "subjetivamente significativa" con el nomos de la sociedad. La "buena muerte" sigue siendo aquella, que no se rebela.

Sin embargo, a veces falla la legitimación:

"Si bien el éxtasis de las situaciones marginales es un fenómeno de la experiencia individual, en épocas de crisis, sociedades o grupos sociales enteros pueden pasar colectivamente por tal situación. En otras palabras, hay sucesos que afectan a sociedades o grupos sociales enteros y que ~~presentan~~ presentan amenazas masivas a la realidad que antes se daba por sentada." 62 (15)

Aparece el sueño colectivo, que deja de respetar la realidad primaria de la vida cotidiana, que irrumpe y amenaza y que al fin destruye. Se trata del sueño colectivo que lleva al caos, presentandose como un sueño de felicidad. El caos tiene una cabeza de Janus, que es por un lado muerte y por el otro felicidad. En terminos de Popper: Quien quiere el cielo en la tierra, acabará de realizar el infierno en la tierra. Y en terminos populares: El camino al infierno esta asfaltado con buenas intenciones.



~~FRONTIS~~

Se trata de la antigua imagen luciferica. Lucifer, el angel de la luz, es en verdad el diablo. Provocando sueños de felicidad que irrumpen en la realidad cotidiana, Lucifer conduce al caos del infierno.

Frente a esta amenaza, que en forma de precariedad de la realidad está siempre presente, Berger hace aparecer la ~~ix~~ función social de la legitimación:

"Se entiende por legitimación un 'conocimiento' socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social" ~~(44)~~ (16)

La legitimación aparece al lado de la socialización y del control social. La legitimación hace aceptar la sociedad como la legítima. Se refiere a la realidad legitimandola en su especificidad social, en su nomos."..en cierto sentido, todo 'conocimiento' socialmente objetivado es legitimador. El nomos de una sociedad se legitima ante todo a si mismo por la simple existencia de esta." ~~(45)~~ (17)

Existiendo la sociedad con su nomos, se experimenta con la realidad el nomos como existente. La experiencia de esta existencia hace, que "el mundo construido socialmente se legitima a si mismo en virtud de su facticidad objetiva" ~~(45/46)~~ (18)

Se puede entonces distinguir entre esta "facticidad autolegitimadora" y las "legitimaciones secundarias" ~~(47)~~ <sup>(19)</sup> Recien a partir de estas legitimaciones secundarias aparece la funcion social de legitimación que complementa a la facticidad autolegitimadora, que de por si no es suficiente.

La facticidad autolegitimadora es por tanto la base de la legitimidad<sup>d</sup> mientras la función social de legitimación - las actividades para legitimar - aparecen en el grado, en el cual esta facticidad autolegitimadora es insuficiente, es decir, en el grado de la precariedad de la realidad:

"Podria decirse, pues, que la facticidad del mundo social o de cualquiera de sus partes basta para su autolegitimación mientras no surjan dudas." ~~46)~~ (20)

Esta facticidad penetrada por el nomos de la sociedad la llama despues la estructura de plausibilidad. La facticidad autolegitimadora es entonces facticidad plausible. Vuelve a plantar el concepto limite de una plausibilidad perfecta, es decir, una legitimidad del sistema institucional, que no requiere ~~ix~~ una función social de legitimación aparte de la mera presencia de la sociedad:



"En el caso limite (que no se encuentra en la realidad), esto significará que el mundo no se plantea, por así decir, ni requiere otra legitimación aparte de su mera presencia." (65)(21)

Este concepto limite de la plausibilidad perfecta es a la vez el concepto de una realidad que no sea precaria, sin dudas. Es el concepto de una sociedad, que es aceptada sin dudas, sin que haya exigencias especiales que justifiquen tal legitimidad. Es el sueño conservador de la convivencia pacífica de amos y esclavos, en la cual los esclavos se resignan a morir, consintiendo, <sup>el caso de</sup> en cuanto que el amo no les deja <sup>ninguna</sup> ~~ninguna~~ posibilidad de vivir.

Berger dice, que este caso limite "no se encuentra en la realidad", inmediatamente después nos dice, que es un "caso muy improbable" (22) (65) No reflexiona, lo que significa. Lo usa en el análisis sin investigar su status metodológico. En verdad es su antípodo del caos, que es tan poco empírico como el concepto del caos mismo. De ninguna manera es improbable, sino es estrictamente imposible. Se trata de un concepto límite que empíricamente no se puede dar, pero para el análisis de Berger es absolutamente clave. El engloba la realidad precaria de la cual parte, por dos conceptos no-empíricos del tipo de conceptos límites. Si la realidad es totalmente precaria, aparece por medio de un progreso infinito el concepto del caos. Si desaparece toda precariedad y todas las dudas, aparece igualmente por progreso infinito el concepto límite de la plausibilidad perfecta. El concepto del caos lo usa para denunciar tendencias al cambio del sistema institucional como presencia de muerte bajo el aspecto de luz y vida, mientras él usa el concepto de la plausibilidad perfecta para explicar la intensidad con la cual aparecen las funciones sociales de la legitimación:

"..cuanto menos firme sea la estructura de plausibilidad, tanto más aguda será la necesidad de legitimaciones que mantengan el mundo. Es típico, por ello, que el desarrollo de legitimaciones complejas se realice en situaciones en las que son amenazadas de una u otra manera las estructuras de plausibilidad." (65)(23)

Eso lleva a una especie de ley social de la legitimación. Cuanto más plausible la realidad, menos legitimaciones positivas hay. La sociedad perfectamente legitimada no es aquella, que desarrolle en cabalidad las funciones sociales de la legitimación. Es aquella, que no tenga para nada tales funciones sociales. Si la legitimación se cumple a cabalidad, las funciones <sup>de</sup> ~~de~~ legitimación se dejan de cumplir.



Un alto desarrollo de las funciones <sup>sociales</sup> de legitimidad indica un bajo grado <sup>de legitimidad</sup> de la sociedad que se legitima. Podemos hablar en este sentido del caracter dialectico de la función social de legitimidad.

~~XXXXXXXXXX~~ Cuando mejor se cumple, desaparece.

Sin embargo, usando por un lado el concepto <sup>empirico</sup> de la realidad precaria, y por el otro el concepto limite no-empirico de la plausibilidad perfecta, Berger puede describir el espacio empirico dentro del cual la función social de la legitimación se desarrolla.

Sin embargo, Berger no hace del concepto limite su proyecto. En este caso tendría que analizar, como mejor se estructura una sociedad que se acerque mas a tal ~~fact~~ plausibilidad autolegitimadora perfecta. Teniendo su punto de vista conservador, ni puede formular tal pregunta. El supone mas bien la posibilidad de diversas sociedades, que cada uno busca su legitimación a partir de su propio nomos, y Berger ni intenta de cuestionar el nomos de ninguna sociedad en relación al nomos de otra. Le es posible eso por su concepto de realidad, que es identificada con un sistema institucional especifico correspondiente al nomos de una sociedad especifica. Tal realidad es incuestionable, y el punto de partida para cuestionar a todos sus hombres miembros. Es el sabado para el cual viven los hombres. Por tanto, él no puede admitir siquiera la pregunta de comparación entre sociedades, que tendría que ser: Cual de ellas es mas plausible? Evidentemente, con su opción conservadora excluyó tal pregunta y así salvó su concepto de ~~realidad~~ realidad indentificada con el sistema institucional. Para poder ~~preguntar~~ comparar las sociedades, necesitaria un tercium comparationis, que tendria que estar fuera del sistema institucional. Este podria ser solamente el hombre concreto, para el cual las instituciones son un medio de vivir, un sábado que sirve para los hombres. Necesitaria por tanto otro concepto de realidad.

Berger tiene que partir del nomos ya constituido de una sociedad, para verlo defendiendose. Habiendo varias sociedades, para cada una de ellas puede hacer este analisis. Pero no puede preferir una a la otra.

Como Berger puede partir solamente de sociedades ya constituidas, no puede discutir tampoco la manera en la cual sociedades son constituidas. Parece que caen del cielo. Una vez caida una sociedad del cielo, descubre <sup>adentro</sup> ~~fuera~~ de la facticidad autolegitimadora primaria las siguientes legitimaciones secundarias, que inciden fuertemente



sobre su comprensión de las funciones sociales de la legitimación:

1. "En el nivel preteorico, se encontrarán simples afirmaciones (24) tradicionales, cuyo paradigma es: 'Asi es como se hacen las cosas'" (47)
2. En el nivel teorico incipiente "la legitimación adopta la forma de proverbios, maximas morales y sabiduria tradicional. "Hay" mitos, leyendas o cuentos populares" (47)(25)
3. "Legitimaciones teoricas explicitas"
4. "construcciones de alto nivel teorico que legitiman in toto el nomos de una sociedad" (47)(26)

Se le escapa totalmente, que la sociedad, para existir con su nomos especifico, <sup>tiene</sup> que ser constituida en función de este nomos. Y como la sociedad tiene ~~una~~ su historia, puede conservarse con este su nomos solamente, si es permanentemente reconstituida en función de este nomos. Berger tiene esta idea beata de una sociedad tradicional que de generación a generación se repite y que se legitima asegurando una simple repitición de lo que se ha hecho una vez. Pero la sociedad no se repite. Se reconstituye en el caso de su conservación en su nomos frente a hechos constantemente cambiantes. Un "Asi es como se hacen las cosas" no sirve en ningun caso y nunca ha servido. Aunque se usa la formula - y muy marginalmente se la usa - hay que tener un criterio de discernimiento previo, a partir del cual se puede determinar lo que significa ~~en~~ hacer lo que hicieron los antepasados ~~en las circunstancias dadas~~ si las circunstancias han cambiado. Hay que reconstituir entonces la sociedad de los antepasados. Y el nomos tendria que ser el principio necesariamente abstracto a partir del cual se constituye la continuidad. Tambien continuidad es un acto creador, por ser necesariamente continuidad en el cambio. Eso no cambia para nada, si se deriva el nomos de la voluntad divina o del <sup>proto</sup> padre de una tribu. Lo que Dios o el protopadre ha dicho, jamas se puede aplicar por un "Asi es como se hacen las cosas". Siempre hay un juicio previo que determina, lo que significa en las circunstancias dadas - que son otras de ~~las~~ aquellas a las cuales las palabras sagradas se refieren - seguir a esta voluntad para poder comportarse "tradicionalmente".

Sin embargo, Berger evita de nuevo el problema, -usando un mecanicismo tradicional ~~totalmente~~ inventado - de los criterios de la constitución de la realidad. Aunque el habla de ~~mundos~~ mundos socialmente constuidos, no habla jamas sobre los mecanismo y principios,



segun los cuales son contruidos y a partir de los cuales unicamente podemos decir, si hay continuidad o no en un mundo, que siempre es cambiante.

Para dar un ejemplo de nuestra propia tradición. Del Sinai se sabe el mandamiento: no robarás. En la tradición profetica significaba: no le quites el sustento a tu projimo, y la tradición profetica deriva del no robarás la defensa de viudas, huerfanos y e enfermos, del salario de los obreros etc. La sociedad burguesa deriva exactamente lo contrario: tu propiedad privada es legítima, puede haber obligaciones de caridad, pero el mandamiento no constituye un derecho de justicia social. Lo que tal máxima dice, no se deriva de la letra, sino es un acto de constitución del nomos de la sociedad, que sin problema puede pasar a la formula "Asi se hacen las cosas". Pero como se tienen que hacer, no resulta de la formula, sino de un acto previo de discernimiento, que está vinculado con la especificidad de la sociedad.

Hay otra ejemplo en la misma linea, que nos acerca mas a la problema tica de Berger. Es el "No le hagas al otro lo que tu no quieres que el otro te haga a ti." Aparece ya en ~~en~~ la Biblia antigua, pero igualmente ya en Confucio y otros del mismo tiempo. Sin duda juega de nuevo un papel muy clave en la constitución de la sociedad burguesa. En los antiguos está siempre vinculado con el sustento: No le quites el sustento al otro, porque tu no quieres que el otro te lo quite a ti. Es decir, expresa algo vinculado con la existencia del hombre concreto. La burguesía lo limita al hombre abstracto: No le quites la propiedad privada al otro, porque no quieres, que el otro te quite tu propiedad a ti. La sociedad socialista <sup>podría</sup> volver al significado anterior: Constituya la sociedad asi, que nadie le puede quitar el sustento al otro, porque nadie quiere, que se le quite el sustento a él. Que significa ahora "Asi es como se hacen las cosas"? Implica y presupone, que el contenido especifico del principio sea reconstituido en cada momento, para que haya continuidad.

Este principio formal del "No le hagas al otro lo que tu no quieres que el otro te haga a ti" es perfectamente universal, aunque se llenen constantemente con contenidos diferentes, a partir de los cuales entonces se constituye sociedades especificas. No es necesariamente ni igualitario: No mates a los esclavos, porque no quieres, que los otros tambien lo hagan, asi que ya no hay esclavos" dice el amo del esclavo.



Este principio formal es hoy algo omnipresente en la constitución y reconstitución frente a la infracción de todas nuestras normas formales. Por ejemplo el respeto a las reglas del tráfico. El policía y el juez se encargan entonces de su aplicación. Al pasar alguien la luz roja, no dicen: Así no se hacen las cosas. Tienen una reflexión diferente: si todos lo hicieran. Si todos lo hicieran, entonces nada funcionaría. Es decir, hacen una reflexión del caos, que proyecta la acción de infracción hacia el infinito de una infracción cometida por todos - un progreso infinito - y producen de esta manera en sí mismo y en el afectado el horror <sup>del</sup> al caos. Y el policía tiene también una imagen de perfección en la cabeza: si vivieramos en el paraíso, entonces todos podrían hacer eso. Pero no vivimos allí, y por tanto las normas nos protegen del caos. En nuestra convivencia todas las normas <sup>formales</sup> son constantemente <sup>re-</sup>constituidas y reconstituidas por tal reflexión del caos, y el "Así es como se hacen las cosas" no es sino un resumen de esta reflexión básica.

Sin embargo, Berger evita esta discusión por su conceptualización de una sociedad tradicional y repetitiva, que se legitima haciendo lo que siempre se hacía, y que nunca en la historia humana ha existido jamás. Con eso también evita la discusión comparativa de los diferentes nomos de las <sup>diversas</sup> sociedades y salva su ~~definición~~ identificación de la realidad con el sistema institucional específico a partir de la cual él puede denunciar cualquier rebelión social como caótica.

De esta manera Berger enfoca la sociedad como polarizada en los términos más absolutos. Por un lado, los defensores de su institucionalidad específica, su nomos, y por el otro los portadores del caos. En cuanto esta polarización es absoluta, también el nomos de la sociedad y sus partidarios son absolutamente justificados para cualquier medida necesaria en pos del ~~del~~ mantenimiento de este mundo social. La teoría es una teoría de la lucha de clases desenfrenada, expresada en su término conservador-beato.

XXXXXXXXXXXXXXXX



Este esquema de sociedad y de la función social de la legitimación en ella forma el marco teórico de Berger y puede ser considerado como marco teórico de cualquier pensamiento conservador. Las tesis que expresa ahora Berger sobre la función de la religión en el mantenimiento del mundo - en su legitimación - repiten ~~ahora~~ con lenguaje religioso este mismo marco teórico, haciendo hincapié en la función de la religión de hipostasiar al nomos de la sociedad, es decir la especificidad de sus instituciones. Toda su teoría de la religión se podría resumir en: la religión es la hipóstasis del nomos de una sociedad. Por tanto, la sociedad crea su religión a través de la hipóstasis de sus instituciones. Y siendo su concepto de sociedad absolutamente polarizado, su concepto de religión será absolutamente maniqueísta. Y como Berger no puede discernir entre los nomos de sociedades diversas, tampoco puede discernir entre religiones diversas. Lo que sí puede exigir de cualquier religión, es que tenga este maniqueísmo absoluto, igual como puede exigir de cualquier sociedad, que mantenga una polarización absoluta entre los defensores del nomos y sus ~~críticos~~ críticos.

Berger insiste mucho en esta función de la religión de hipostasiar al nomos de la sociedad:

"La religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema. Las tenues realidades del mundo social se fundan en el realissimum sagrado, que está, por definición, mas allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos." (48) (27)

Eso no <sup>percibe como</sup> es un abuso de la religión, sino <sup>como</sup> su propósito:

"La legitimación religiosa se propone relacionar la realidad definida por los hombres con la realidad suprema, universal y sagrada. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben así la apariencia de la seguridad y la permanencia supremas. Dicho de otro modo, los nomoi construidos por los hombres reciben un status cósmico." (51/52) (28)

"Las legitimaciones religiosas, sin embargo, fundan la realidad socialmente definida de las instituciones en la realidad suprema del universo, en la realidad 'como tal'. Así las instituciones reciben una apariencia de inevitabilidad, firmeza y durabilidad análogas a las atribuidas a los dioses mismos..... Pero en función de las legitimaciones cósmicas, las instituciones son magicalmente elevadas por encima de esas contingencias humanas, históricas. Se convierten en inevitable, porque no solo los hombres sino también los dioses las dan por sentadas." (52/53) (29)



Por supuesto, esta hipóstasis del nomos social, como la efectua la religión segun Berger, se dirige en contra del antagonista de lo sagrado. Siendo el nomos lo<sup>q</sup> que es sacralizado por la hipóstasis <sup>divina</sup> religiosa, el caos es horrizado por la hipóstasis del caos:

"Asi como la legitimación religiosa interpreta el orden social en terminos de un orden omnimodo y sagrado del universo, asi tambien relaciona el desorden - que es la antitesis de todos los nomoi socialmente construidos -con ese inmenso abismo del caos, que es el mas antiguo antagonista de la sagrado. Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anómia. Pero ir contra el orden social legitimado por la religión es fusionarse con las fuerzas primigenias de las tinieblas. Negar la realidad definida socialmente es arriesgarse a caer en la irrealdad...Pero cuando la realidad definida socialmente ha llegado a ser identificada con la realidad suprema del universo, su negación adquiere la calidad del mal y de la locura. El negador corre entonces el riesgo de penetrar en lo que podría llamarse una realidad negativa o, si se quiere, la realidad del diablo....antimundo que tiene una realidad propia - negativa, caotica, y en ultima instancia destructiva para todos, los que lo habitan - el reino de las monstruosidades demoníacas." (55/56) (30)

Establecer esta polaridad entre lo sagrado y <sup>lo diabolico</sup> el mal, entre Dios y el diablo, entre <sup>nomos</sup> ~~nomos~~ y caos, entre cosmos y infierno, llega a ser entonces la definición, que Berger da de la religión, y que solamente tiene sentido en el contexto de su teoria de la sociedad:

"..el establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnimodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos." (69) (31)

Con eso, Berger ha expresado nada mas que las implicaciones teológicas de su marco teórico. Su marco teorico ya tienen los conceptos no-empiricos, que él posteriormente expresa en terminos teológicos. Su marco teórico ya ha prefijado lo<sup>que</sup> será su opinión sobre la religión. Las dimensiones teologicas, que él expresa, están ya de antemano implícitamente en su teoría de la sociedad. Aunque no las hiciera explicitas, sabíamos ya - conociendo su marco teórico - lo que será su percepción de la religión.

Sin embargo, a partir de este hecho podemos constatar deficiencias de su interpretación de la religión. La mayor deficiencia es su incapacidad de definir lo que es secularización. Su teoría de la sociedad y de la legitimación, es secular? Como puede serlo, si implícitamente contiene una posición teológica? Si el caos en terminos religiosos es el infierno, y si el caos es un concepto no-empirico, que status tiene entonces? Será el caos un concepto secularizado y el infierno un concepto religioso? Si eso es el caso,



entonces la diferencia entre el concepto secularizado y el religioso es la manera de hablar del mismo concepto, que puede ser enfocado como religioso siendo entonces infierno, o en terminos secularizados, y entonces es el caos. Ni el caos, ni el infierno son empiricamente dados, y sin embargo, por medio de la hipóstasis religiosa, se refieren al mismo concepto. Referirse al caos en terminos religiosos o en terminos secularizados, no hace la mas minima diferencia conceptual. Eso sería distinto, si el caos fuera un concepto empirico - algo que efectivamente podemos vivir - y el infierno un concepto trascendente. Pero siendo el caos la muerte social, no cabe una interpretación empírica del concepto. En cuanto concepto, caos e infierno en Berger son lo mismo, en cuanto manera de hablar de ellos son distintos. Pero entonces la diferencia entre el concepto secularizado y el teologico será una manera de hablar?

Sin embargo, aunque los dos conceptos sean idénticos, la manera de constituirlos es diferente. Si bien el caos - como Berger lo usa - no es un concepto empírico, se llega a él a partir de una reflexión sobre la realidad empírica. Pero se trata de una reflexión muy especial. Es la reflexión del progreso infinito, de la proyección de un rasgo de toda realidad hacia el infinito, de la cual resulta el concepto del caos. Pensando la precariedad de la realidad siempre mas en terminos puros hasta la imaginación de una precariedad absoluta, se llega al concepto del caos. Este concepto trasciende cualquier realidad empírica, pero sin embargo resulta a partir de una reflexión en función de esta misma realidad empirica. Es un concepto ~~empírico~~ de empiria idealizada, un concepto limite, o un concepto trascendental. A la conceptualización religiosa del infierno no se llega por este camino, sino por experiencia que podriamos llamar miticas. Sin embargo, se unen en el mismo concepto, que es caos e infierno a la vez, siendo el infierno un concepto trascendente correspondiente al concepto trascendental del caos.

A un resultado parecido llegamos cuando analizamos el proceso de hipostasis del nomos social. En el analisis Berger llega a un concepto ~~em~~ antitetico al caos. El habla de un "caso limite" de la plausibilidad perfecta. Pensando el nomos de la sociedad en terminos siempre menos precarios, se llega al concepto limite de este nomos, en el cual ya toda precariedad ha desaparecido y el



nomos brilla en su resplandor mas puro. De nuevo hemos partido de un rasgo general de la realidad - su nomos que especifica las instituciones - y lo hemos proyectado por un progreso infinito hasta su infinitud, llegando al concepto limite que de nuevo trasciende toda realidad empirica y se presenta como un concepto trascendental. Es un concepto secularizado de la perfección institucional. Como tal es la verdadera contrapartida del caos en el pensamiento de Berger.

Se trata de un concepto trascendental, no de un concepto trascendent<sup>l</sup>. La plausibilidad perfecta no es el cielo. Pero cuando una sociedad expresa el cielo a partir del nomos de esta su sociedad, lo expresa infaliblemente como un concepto identico a este concepto trascendental de la plausibilidad perfecta. Platon pensaba la plausibilidad perfecta de ~~XXXXXXXXXXXX~~ la sociedad esclavista de su tiempo en terminos de la edad de oro, y su imagen de la vuelta a la edad de oro en la Política <sup>ni</sup> es nada mas que la construcción de tal sociedad infinitamente plausible. Si Platon creyera en un cielo, este cielo sería la edad de oro. El cielo de la edad media es muy explicitamente la proyección trascendent<sup>l</sup> de la sociedad feudal de la edad media, su transformación en plausibilidad perfecta. El cielo de la edad media - aquel de los caballeros - es un estado feudal sin enemigos, sin rebeldes y sin criminales. Y acaso el cielo burgues no es el cielo de almas <sup>puras e</sup> iguales, que no tienen ningun problema de igualdades materiales, porque no tienen necesidades materiales? La plausibilidad perfecta correspondiente al nomos de la sociedad contiene el mismo concepto como el cielo trascendente de los portadores de este nomos. De nuevo tenemos un concepto, que a la vez es concepto trascendental<sup>l</sup> y como tal resultado de una idealización de la realidad empirica y concepto trascendente y como tal la imaginación del cielo de parte de los defensores del nomos social. El concepto de plausibilidad perfecta de nuevo es un concepto no-empirico y secularizado, y el cielo es un concepto trascendente y religioso igualmente no-empirico. En cuanto conceptos son iguales, pero aparecen en el hombre por caminos distintos. Como concepto trascendental por una reflexión a partir de la realidad empirica <sup>mecl.</sup> eniatizada por un progrso infinito, y como concepto trascendente por un camino mas bien mítico. Pero en cuanto concepto son identicos.



Berger no menciona al cielo, sino al cosmos. Pero el cosmos para él juega exactamente el mismo papel. Es realidad suprema, universal, sagrada, es realissimum sagrado, realidad como tal, y la religión hace al ser social que se "arraiga en la realidad sagrada del universo" (53) (32)

El prototipo de esta relación entre nomos y cosmos sagrado lo ve Berger en la mimesis. A través de esta mimesis la sociedad humana se entiende como la representación -imperfecta- del cosmos sagrado. La autoridad - imperfecta - ~~imitaxia~~ de aquí imita la autoridad divina y cósmica - perfecta - de allá.

"Cuando este rol (del padre) es legitimado en terminos mimeticos - al reiterar 'aquí abajo' los actos de creación, soberanía o amor que tienen sus prototipos sagrados 'allá arriba' - entonces se refuerza enormemente su caracter representativo. La representación de significados humanos se convierte en la mimesis de misterios divinos. El intercambio sexual imita la creación del universo. La ~~paterna~~ autoridad paterna imita la autoridad de los dioses; la solicitud paterna, la solicitud de los dioses. Al igual que las instituciones, pues, los roles adquieren el don de la inmortalidad" (54) (33)

En cuanto a las instituciones dice:

"La religión legitima las instituciones sociales otorgandoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, ubicandolas en un marco de referencia sagrado y cósmico. Las construcciones históricas de la actividad humana son contempladas desde un ventajoso punto de vista que, en su propia autodefinición, trasciende la historia y el hombre. Esto puede hacerse de diferentes maneras. Tal vez la forma de mayor antigüedad de esta legitimación es la concepción del orden institucional como reflejo o manifestación directa de la estructura del cosmos, esto es, la concepción de la relación entre la sociedad y el cosmos como una relación entre microcosmos y macrocosmos. Todo 'aquí abajo' tiene su equivalente 'allá arriba'." (49) (34)

Berger no menciona lo principal. En esta mimesis, todo aquí abajo tiene su equivalente allá arriba, pero allá arriba es perfecto y ~~allí~~ aquí abajo es imperfecto. En lo imperfecto se hace una mimesis de lo perfecto. Y en cuanto la mimesis se refiere al nomos social, relaciona una realidad precaria del nomos con su existencia perfecta en terminos de plausibilidad perfecta allá arriba. Pero solamente, si se hace esta reflexión adicional - que evidentemente es válida - se puede comprobar, de que este cosmos sagrado como concepto trascendente es idéntico al concepto trascendental de la plausibilidad perfecta.

Sin embargo, de esta misma descripción de la mimesis sigue habiendo un problema. Berger decía: "El intercambio sexual imita la creación del universo"



del universo. La autoridad paterna imita la autoridad de los dioses" (54) <sup>(35)</sup> Podríamos agregar: el trabajo humano imita la creación del universo. La autoridad empresarial imita la autoridad de los dioses.

Se hace evidente que Berger confunde. Si el intercambio sexual imita la creación, o si el trabajo humano la imita, no se legitima ningún nomos de ninguna sociedad. Al contrario. Se legitima al hombre que entra en conflicto con una sociedad, que no respeta esta dignidad del hombre. Si en cambio la autoridad paterna imita la de los dioses, y la autoridad empresarial también, entonces sí se legitima el nomos de una sociedad o de algún orden social institucional. La mimesis no es tan unívoca como Berger cree, y por eso existen luchas sobre si el trabajo imita a la creación o la autoridad imita al creador. Berger no debería haber mencionado la sexualidad como imitación de la creación, porque la sexualidad no pertenece a la realidad precaria de la cual parte. Esta realidad precaria es la del sistema institucional. A ella pertenece la autoridad paterna, pero la sexualidad precisamente no. Igualmente pertenece a ella la autoridad del empresario, pero el trabajo humano no. Y eso es a la postre el problema clave de la teorización de Berger.

De hecho, él no puede sostener su definición de la religión consistentemente. Aunque toda religión crea de alguna manera un cosmos sagrado, de ninguna manera es necesario que este cosmos sagrado sea un hipóstasis del nomos de una sociedad. Lo es siempre y cuando la religión se identifica con este nomos. Pero a priori no tiene por que hacerlo. Del cosmos sagrado igualmente se puede derivar la negación del nomos de una sociedad, siempre y cuando la imitación del cosmos sagrado hace constatar ausencias y fallas del nomos de la sociedad, que es el sistema institucional establecido. La religión en todos los casos tiene esta doble cara. Puede ser transformada en legitimación del nomos, o puede aparecer como crítica y hasta rebelión en contra del nomos social. Si Berger da la definición de la religión a partir de la mimesis del cosmos sagrado, esta definición pierde coherencia, si no incluye el hecho, de que esta mimesis misma tiene una doble faz. No se tiene así no más la religión como legitimador del nomos social. Se lucha por el sentido de la religión para tenerla de uno u otro lado.



Podemos todavía hacer algunas comentarios sobre el concepto límite de la plausibilidad perfecta, como Berger lo desarrolla. Se trata de un concepto, que se encuentra en una relación de negación con la función social de legitimación, para cuya explicación Berger lo usa. La actividad de legitimación indica su contrario, la precariedad de la realidad social, por tanto su grado de ilegitimidad. Cuanto mayor la ilegitimidad del nomos, mayor la actividad legitimadora. El concepto límite describe el punto de legitimidad absoluta, en el cual no hay ninguna ilegitimidad del nomos y por tanto tampoco ninguna actividad de legitimación. Esta ~~es~~ relación de negación entre la función social de legitimación y el concepto de la legitimidad absoluta o perfecta podemos enfocar como una contradicción dialectica de la función social de legitimación. Esta es contradictoria en el sentido, de que su cumplimiento perfecto ~~y~~ cabal implica su propia desaparición. Pensando en su perfección la función social de legitimación, esta deja de existir.

El ideal <sup>plausible</sup> de legitimación por tanto es, que no exista ninguna función social que la cumpla. Sin embargo, la función social de legitimación es punto de partida empírico del análisis. Su empiria es la actividad de legitimación, y <sup>si la pensamos</sup> ~~si la pensamos~~ en su perfección, se le desvanece esta empiria. Dirigiendose de nuevo de este concepto límite a la realidad, vuelve a aparecer esta su empiria. Ahora bien, este concepto límite de la plausibilidad perfecta implica de que no solamente la realidad es legitima por autolegitimación y por tanto no puede pensarse una función social de legitimación en ella, tampoco se puede pensar ~~ni~~ un control social en un concepto de plausibilidad perfecta. Que se va a controlar, si la realidad institucional es autoevidente completamente? El hecho empírico de la legitimación como función social sin embargo es estrechamente vinculado con el control social. Que empiria es entonces esta, que se entiende negandola en su concepto límite?

Sin embargo, este concepto límite de Berger de un mundo que no "requiere otra legitimación aparte de su mera presencia" (65) (36) nos obliga a dar un paso mas todavía. Si se legitima por su propia presencia, y por tanto no hay funciones sociales de legitimación ni control social, que queda en este caso de la realidad precaria, que es la empiria de Berger. No es sino el sistema institucional. No habiendo ni función social de legitimación ~~ni~~ de control social,



quedan como instituciones solamente aquellas, que canalizan las relaciones sociales de producción, es decir las estructuras de clase desnudas. Pero entonces viene una pregunta, que un conservador tiene que evitar a toda fuerza: Es posible, que una estructura de clase desnuda - sea esclavitud, servidumbre, relacion asalarial - sea legitima por su pura presencia? Si fuera imposible eso - y es imposible - entonces Berger por lógica tendria que romper con su enfoque de diversos nomos sociales uno al lado de otro para avanzar a la pregunta de discernimiento de estos nomos diversos segun algun criterio objetivo de legitimidad. Entonces tendria que llegar a la pregunta: los esfuerzos de legitimación de tal o cual sociedad, ~~XXXXXXXXXXXX~~ tienen una chance objetiva de éxito? El concepto limite se transformaría ahora en criterio de la legitimación: aquella sociedad es la racional, que aspira realistamente a una legitimación, que puede confiar <sup>en mayor grado</sup> ~~XXXXXXXXXXXX~~ en su mera presencia~~x~~ como fuente de su legitimidad.

Pero no sería esta sociedad por fuerza una sociedad sin clases? Si fuera así, está en cuestión la propia definición de la realidad precaria, de la cual Berger parte. Esta realidad precaria <sup>se reduce</sup> ~~es~~ al sistema institucional, que necesariamente conlleva una estructura de clase y que ~~por eso~~ jamas podrá confiar en su mera presencia como fuente principal de su legitimidad. Si ahora el concepto de plausibilidad es necesario, y si la plausibilidad perfecta no puede ser imaginada coherentemente sino como sociedad sin clases, y si la sociedad sin clases es una sociedad sin un sistema institucionalizado fijado, entonces el concepto de realidad de Berger se desvanece completamente. Que será la realidad socialmente construida, si la pensamos sin institucionalizaciones? Si la realidad con Berger se define como el sistema institucional, la ausencia de instituciones tendría que significar la ausencia de la realidad. Pero si imagináramos las relaciones sociales en terminos directos y espontaneos, sin propiedad privativa y sin Estado, convincente por su mera presencia y por tanto sin funcion social de legitimación, imaginamos entonces la ausencia de la realidad social? ~~xxx~~ La unilateralidad del concepto de Berger de la realidad precaria salta a la vista. Cualquier concepto de realidad social tendría que ser compatible con el concepto limite de una realidad social no institucionalizada. Si no lo es, es contradictorio en relación a las derivaciones que ~~se~~ <sup>que</sup> hacen a partir de él.



## II. El marco categorial del pensamiento neoliberal actual.

Vamos a analizar el marco categorial neoliberal preferentemente a partir de la teoría de Hayek, y especialmente apoyandonos en su conferencia pronunciada con ocasión de la recepción del premio Nobel con el título "La pretensión del conocimiento, en: Inflación o Pleno Empleo? Union Editorial SA Madrid 1976, p.9-32.

El pensamiento neoliberal es marcadamente diferente del pensamiento conservador. Sin embargo, mantiene una continuidad básica con este mismo pensamiento. Lo que lo distingue del pensamiento conservador, es el hecho, de que no considera los sociedades diferentes cada una con su legitimidad específica a partir de su nomos específico. El pensamiento conservador no discerne sociedades y no desarrolla ningún criterio de juicio sobre las sociedades diversas. El pensamiento neoliberal en cambio es un pensamiento de legitimación de una sociedad ~~específica~~ específica determinada en contra de las otras sociedades. Es específicamente un pensamiento de la legitimación de la sociedad burguesa. ~~Es un pensamiento de la legitimación de la sociedad burguesa.~~ Pero también el pensamiento neoliberal se distingue marcadamente del pensamiento liberal original. ~~Es un pensamiento de la legitimación de la sociedad burguesa.~~ Cuando pronuncia la legitimidad de la sociedad burguesa, lo hace en contra de las tendencias hacia la sociedad socialista y en contra de sociedades socialistas existentes. Su legitimación de la sociedad burguesa pasa por la ilegitimación de la sociedad socialista. ~~Es un pensamiento de la legitimación de la sociedad burguesa.~~ El pensamiento liberal original en cambio - si bien también es un pensamiento de la legitimación de la sociedad burguesa - se dirige en contra de las sociedades precapitalistas. Legítima por tanto la sociedad burguesa ilegitimando la sociedad precapitalista, en especial la sociedad feudal de los siglos XV al XVIII. El pensamiento liberal original es de superación de sociedades pasadas. El pensamiento neoliberal del siglo XX es un pensamiento para evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista.

Eso le da al pensamiento neoliberal un tinte conservador, aunque efectivamente no sea un pensamiento conservador en el sentido como lo hemos desarrollado a partir de la teoría de Berger. Pero hay



determinados rasgos, que el pensamiento neoliberal comparte con el pensamiento conservador. El rasgo central consiste en que también el pensamiento neoliberal parte de un concepto de realidad precaria, que restringe la realidad a los elementos institucionales. Sin embargo, no a cualquier institucionalidad ~~en~~ <sup>en</sup> cualquier nivel. Orientándose específicamente a la sociedad burguesa, determina esta realidad precaria a partir de la institución burguesa central: el mercado. Es un pensamiento del mercado, y el mercado es su concepto empírico central. Este mercado lo entiende en el marco de una realidad precaria. La economía del mercado está en peligro, y los que <sup>lo</sup> amenazan son igual como en el pensamiento conservador el egoísmo y la estupidez. A partir de este mercado amenazado como concepto empírico central, elabora su marco categorial también de manera polarizada. En esta elaboración aparecen conceptos límites polarizados, que son de nuevo por un lado el caos y por el otro el mercado perfecto o el modelo de la competencia perfecta. Son contruidos de nuevo por una proyección al infinito mediatizada por un progreso infinito a partir del <sup>en rasgo</sup> concepto empírico central de la realidad. Siendo amenazado el mercado, esta amenaza puede ser pensada en términos siempre más graves hasta el derrumbe del mercado, que desemboca en caos y destrucción, apareciendo el concepto límite negativo del caos. Por otro lado, imponiéndose el mercado a las amenazas, este es pensado igualmente por un progreso infinito en términos siempre más perfectos, hasta llegar al concepto límite positivo de la competencia perfecta. Tanto el caos como la competencia perfecta son conceptos no-empíricos que engloban la realidad empírica limitándola. Sin embargo, los dos conceptos límites trascienden esta realidad empírica del mercado y constituyen por tanto conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica está interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por tanto no factibles, pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios. Son empiria idealizada a partir de rasgos generales de la empiria, que es considerada en términos del mercado amenazado.







A partir de este equilibrio general aparece un problema doble:

- por un lado, los supuestos teóricos que tal equilibrio posible en principio ~~presupone~~ <sup>implica</sup>

- por el otro lado, los mecanismo sociales, que permiten la aproximación a este equilibrio.

En cuanto a los supuestos teóricos implícitos a tal modelo de equilibrio, es evidente que no puede ser realizado sino teniendo todos los participantes del mercado un conocimiento perfecto de todos los acontecimientos del mercado en cada momento y una capacidad ilimitada de adaptación <sup>de los factores</sup> a las situaciones cambiantes (conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores).

A este hecho Hayek se refiere con las siguientes palabras:

"Es cierto que sus sistemas de ecuaciones que describen el modelo de un equilibrio del mercado están contruidos de tal manera que, si pudieramos rellenar todos los espacios de sus formulas abstractas, es decir, si conociéramos todos los parámetros de esas ecuaciones, podríamos calcular los precios y cantidades de todas las mercancías y servicios vendidos." (49) (37)

Hayek se resiste a decir, que el modelo de <sup>equilibrio</sup> ~~competencia perfecta~~ efectivamente presupone tal conocimiento perfecto. Sin embargo, no hay duda de que en cuanto modelo tiene tal presupuesto. Eso por el simple hecho de que el equilibrio de la competencia perfecta es un equilibrio simultaneo sin procesos intermedios de adaptación. Precisamente por esta razón se trata de un ~~xxx~~ concepto límite, que trasciende la realidad empírica, aunque sea desarrollado a partir de ella mediante un proceso de progreso infinito.

En cuanto este modelo de <sup>equilibrio</sup> ~~competencia perfecta~~ es un concepto límite, es también un concepto no-empírico y como tal irrealizable. Es imposible que haya conocimientos tales y velocidades de reacción infinitas correspondientes a la realización de tal equilibrio.

No es ni posible calcularlo. Pero la razón para eso no es teórica, sino fáctica. El equilibrio no es lógicamente contradictorio, sino de hecho inalcanzable.

Hayek por tanto dice, que no se trata de hacer calculable tal equilibrio:

"Pero, como demostró claramente Vilfredo Pareto, uno de los fundadores de esta teoría, no se trata de 'llegar a un cálculo numérico de los precios', ya que, como él decía, sería 'absurdo' suponer que podemos poseer todos los datos." (49) (38)

No siendo posible tal conocimiento perfecto, el equilibrio no es calculable. De eso sigue, que en el mercado no puede haber



adaptaciones simultaneas, sino que todas las adaptaciones son necesariamente sucesivas y necesitan tiempo para llevarse a cabo. Por tanto, el problema teórico llega a ser ahora de aproximación al equilibrio preguntando por los mecanismos sociales que pueden asegurar tal aproximación? Que son las condiciones generales del mercado, que permiten tal aproximación al equilibrio? La respuesta será, que la condición es el mercado empírico, por tanto especialmente la libertad de contratos y la consiguiente garantía de la propiedad privada. Estos serán ahora declarados como condiciones generales del equilibrio:

"En otras palabras, conocemos las condiciones generales en las que puede establecerse lo que, no muy acertadamente, llamamos 'equilibrio'; pero desconocemos los precios y los salarios particulares que se darían si el mercado produjera tal equilibrio. Solo podemos indicar las condiciones bajo las que podemos esperar que se establezcan en el mercado los precios y salarios en los que la demanda igualará a la oferta." (44) (39)

Dice que "conocemos las condiciones generales" y las "condiciones bajo las ~~cuales~~ que podemos esperar" un equilibrio. No nos dice ninguna razón.

El partido del mercado empírico, pasó a construir en forma idealizada un concepto límite del mercado, llamado competencia perfecta, <sup>(equilibrio)</sup> constató que no es calculable y concluye, de que podemos esperar, que el mercado empírico producirá ~~xxx~~ una aproximación a este equilibrio idealizado. Eso es lo que desde la mano invisible de Adam Smith sostiene la teoría económica burguesa en contra de todas las evidencias empíricas del caso. Se idealiza un fenómeno empírico y se concluye, que este se acerca a esta su idealización. Él tendría que demostrar, que el mercado por sus adaptaciones sucesivas se aproxima a una situación de equilibrio idealizado de adaptaciones simultaneas. Como no puede, tampoco lo hace. Sus condiciones generales de la tendencia al equilibrio son simples fijaciones dogmáticas.

Ya antes en otro escrito Hayek topó con el mismo problema:

"Solo a través de la tesis de que hay esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser mas que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica..." (Id. 28) (40)

Sin embargo, tampoco logra argumentar tal tendencia. Porque la simple tesis de que haya una tal tendencia no constituye una ciencia empírica. El pronunciamiento de una tesis no es prueba de la veracidad de la tesis. Pero Hayek concluye en terminos



totalmente pesimistas:

"La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual." ~~(128)~~ (41)

Si eso es cierto, la tesis de la tendencia al equilibrio no es tesis empírica, sino una afirmación dogmática. La oscuridad respecto a las condiciones de la tendencia al equilibrio ~~existe desde~~ existe desde que Adam Smith afirmaba la mano invisible. Hasta ahora no se ha esclarecida y no se esclarecerá jamás.

Sin embargo, a partir de esta opción dogmática por las condiciones generales del equilibrio aparece la ideología teoretizada del neoliberalismo. Es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado racionalizada en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamente inexistente. Si afirma ahora, de que esta tendencia al equilibrio se producirá tanto más, cuanto más se asegura la libertad de los contratos en todos los mercados y en todas las actividades. Se concibe ahora una aproximación lineal a los que el modelo de la <sup>equilibrio</sup> competencia perfecta describe, por la ampliación siempre mayor del ámbito del mercado. Como resultado, la ideología resulta antiintervencionista. Se trata de una carrera de sisifo, en la cual se persigue un fin infinitamente lejos por pasos finitos.

Tenemos por tanto ~~ahora~~ una estructura del pensamiento neoliberal, que parte de la realidad precaria del mercado amenazado, que construye un <sup>equilibrio</sup> concepto límite de este mercado en forma de competencia perfecta y que a la postre sostiene por afirmación dogmática, ~~de~~ que la afirmación de las condiciones generales de este mercado lo aproxima a esta su idealización. Se trata de una <sup>aproximación</sup> tautología perfecta. Sin embargo, aparece una contradicción adicional, que ya habíamos analizado en el caso del pensamiento conservador.

Se trata de la relación entre la función social de legitimación y la plausibilidad perfecta de una <sup>concepto</sup> realidad límite, en la cual no hace falta otra legitimación aparte de la mera presencia del mundo social. El concepto límite de la plausibilidad implica la ausencia de ~~la~~ función social de la legitimación. Por otro lado, la función social de la legitimación existe, porque la realidad es precaria y por tanto no se legitima completamente por su propia presencia.



Podemos ver ahora, como Hayek descubre una relación analoga entre la función social del mercado y la competencia perfecta:

"En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable o hasta danosa. Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta en realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que si alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no solo suprimiría todas las actividades que describimos con la palabra competencia sino que las haría imposibles en su esencia." (1127)(42)  
(subrayo nuestro)

Sin embargo, Hayek no puede prescindir del modelo. ~~Sixxxxxxx~~

Si él sostiene una tendencia al equilibrio, tiene que decir, lo que es el equilibrio. Eso no puede sino elaborando el concepto del equilibrio en su forma mas extrema, para decir despues, que en relación a este equilibrio cabe solamente una tendencia y no su realización. Aunque lo haga solapadamente, siempre aparece de nuevo el modelo de la competencia perfecta.

Sin embargo, si la competencia es perfecta, no hay y no puede haber lo que ~~xxxxxxxxx~~ empíricamente se denomina competencia:

"La competencia es un proceso dinamico cuyos rasgos esenciales se suponen como inexistentes se se hacen los supuestos que estan ~~x~~ en la base de la teoría estatica." (1127)(43)

"La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a la luz si preguntamos que actividades denominadas comunmente de competencia serían todavia posibles si se dieran esos supuestos....Creo que la respuesta es simplemente:ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios mas bajos, mejoramiento (o diferenciación) de productos y servicios producidos, todo eso se excluye por definición: competencia perfecta significa realmente la falta total de las actividades competitivas." (1125)(44)

En competencia perfecta nadie compete. El proceso social de la competencia mercantil presupone, que la competencia no sea perfecta. Si fuera perfecta la competencia, no habría razón para competir. Hayek tendría que discutir a partir de este resultado el caracter de la competencia perfecta como concepto limite no-empírico, cuya importancia es categorial y no empírica. Permite decir, lo que la competencia real no puede, y no dice jamas lo que puede. Eso es anal-



ogo al concepto de plausibilidad perfecta de Berger. No dice lo que la función social de legitimación puede, sino lo que no puede. A partir de esta negación sin embargo, permite decir, lo que puede. Puede muchas cosas, excepto una aproximación <sup>lineal</sup> a la plausibilidad perfecta. Lo mismo sigue del modelo de la competencia perfecta. La competencia ~~xxxx~~ empírica como proceso real puede muchas cosas, excepto ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ una aproximación lineal a la competencia perfecta. Es decir, lo que no puede es precisamente producir una tendencia al equilibrio. Como la función social de legitimación no produce una tendencia a la plausibilidad perfecta del sistema institucional, así el proceso social de la competencia no produce una ~~xx~~ tendencia al equilibrio. No puede haber tal tendencia, porque el equilibrio es lo contrario de la competencia. Competencia es desequilibrio. En este sentido podemos hablar de nuevo de una negación del proceso social de competencia por el concepto límite de la competencia perfecta, y por tanto de una contradicción dialectica de la competencia, como lo habíamos ya hecho en el caso de la relación entre función social de legitimación y plausibilidad perfecta.

De hecho, este tipo de contradicción aparece en toda teoría de la institucionalidad, en cuanto que su perfección formal es usada como criterio de juicio sobre tal institucionalidad. Por tanto aparece en la teoría del derecho ~~xx~~ en la relación entre proceso social y empírico del derecho y el concepto límite de un derecho perfectamente acatado. Lo desarrolló Kelsen de la siguiente manera:

"..no es necesario que haya una concordancia completa y sin excepción entre un orden normativo y los hechos a los cuales se aplica. Por el contrario, debe haber la posibilidad de una discordia. Si no el orden normativo ya no tendría ningún sentido. Por ~~que~~ que dar una orden a alguien si puede admitirse que se conducirá necesariamente de la manera deseada? La norma fundamental de un orden social al cual se obedec~~er~~iera en toda circunstancia debería legitimar de antemano todo hecho posible prescribiendo la conducta efectivamente seguida. Ordenaría hacer lo que se quiere hacer. Un orden social de esta naturaleza no tendría mas sentido que otro orden en contradicción completa con los hechos que regula." (45)  
 (Hans Kelsen, Teoría pura del derecho. EUDEBA Buenos Aires 1960, p.141

En estos terminos la teoría formal del derecho llega al mismo resultado. El proceso social del derecho ~~xxxxxx~~ presupone para su existencia, que el derecho no sea perfectamente acatado. Una perfecta cumplimiento del derecho implica la inexistencia ~~xxxx~~ del proceso



social y empírico del derecho. El derecho empírico existe precisamente, porque su cumplimiento es precario. También en este caso, el concepto de cumplimiento perfecto del derecho dice lo que no se puede, y a partir de allí describe el marco de posibilidades del desarrollo del derecho, que ~~efectivamente~~ se tienen empíricamente.

~~Sin embargo~~ En todos los casos el concepto límite dice, lo que no se puede y permite así describir el marco de posibilidades del sistema institucional en función del cual el concepto límite es elaborado. Sin embargo, en ningún caso hay una tendencia automática de aproximación al concepto límite, y ~~además, solamente los economistas burgueses la han sostenido~~. Lo que, en cambio, hay, es una orientación hacia tales conceptos límites en la acción sobre estos sistemas institucionales. ~~Maximización~~ Un proceso social de legitimación se orienta ~~por~~ en función de una legitimación perfecta, aunque no se pretenda alcanzarla. Se orienta por tanto hacia la plausibilidad perfecta. Un proceso social de derecho se orienta de parte de los jueces y policías hacia un cumplimiento perfecto de las normas. Y una competencia del mercado se orienta en la sociedad burguesa por determinadas intervenciones estatales en función de la competencia perfecta. Pero en ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias <sup>empíricas</sup> a tales conceptos límites. Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tienen ningún sentido. Sostener~~x~~ su existencia presupone una simple confusión entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales.

Sin embargo, ~~en~~ el pensamiento neoliberal descansa precisamente sobre esta confusión. Sostiene tal tendencia empírica a un concepto límite y trascendental. Si bien Hayek percibe este carácter de concepto límite de la competencia perfecta, no da cuenta de este carácter del concepto. Solamente de esta manera ~~incluso~~ puede seguir sosteniendo una tendencia empírica al equilibrio, cuya imposibilidad ~~el~~ el reconocimiento ~~del~~ del equilibrio de la competencia como concepto trascendental habría demostrado.



Al concepto limite positivo del equilibrio de la competencia perfecta corresponde en ~~la~~ el pensamiento neoliberal un concepto limite negativo de la destructividad y del caos. Como su realidad empirica es el mercado amenazado, se piensa esta amenaza al mercado en terminos de un progreso infinito hasta el concepto limite negativo de la destrucción y del caos.

Aparece de nuevo un parecido importante con el pensamiento conservador. ~~Tambien se analiza el concepto limite negativo del caos y destaca el sueño social utópico como el vehiculo que hace posible que el hombre - ilusionado - escoga el camino al caos. Esta misma reflexión asume el pensamiento neoliberal. Pero lo va transformando. En el pensamiento conservador la relación <sup>entre</sup> realidad precaria, utopia y caos es estática y simplemente constada. En el neoliberalismo se la analiza ahora en terminos de un mecanismo de acción dinámico en el tiempo. Aparece toda una secuencia antiutópica, que se dirige en contra del intento socialista de superación de la sociedad burguesa.~~ Este ya elabora el caos como concepto limite negativo del caos y destaca el sueño social utópico como el vehiculo que hace posible que el hombre - ilusionado - escoga el camino al caos. Esta misma reflexión asume el pensamiento neoliberal. Pero lo va transformando. En el pensamiento conservador la relación <sup>entre</sup> realidad precaria, utopia y caos es estática y simplemente constada. En el neoliberalismo se la analiza ahora en terminos de un mecanismo de acción dinámico en el tiempo. Aparece toda una secuencia antiutópica, que se dirige en contra del intento socialista de superación de la sociedad burguesa.

Esta secuencia antiutópica, que Hayek usa en su critica al socialismo, es en la opinión de él a la vez una secuencia antisocialista. Contiene 3 etapas, que podemos describir esquematicamente de la siguiente manera:

1. la utopia socialista es el proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles. Esta tendria que determinar los productos que se producen, las factores que se emplean y el abastecimiento de las personas sin recurrir al mercado. Eso es solamente posible, si por lo menos un individuo tiene conocimiento perfecto del conjunto de todos los acontecimientos. ~~Es imposible~~
2. Es imposible que alguna persona o institución pueda tener un conocimiento perfecto que haga posible una planificación tal, que pueda sustituir el mercado en su función de asignación de los recursos.
3. El socialismo ~~hace~~ hace el intento de efectuar una planificación central capaz de sustituir el mercado como ambito de asignación de los recursos. Por tanto, intenta lo imposible. Al intentar de realizar lo imposible, el socialismo es irracional, ~~y~~ y produce caos, destrucción y tirania.



Ya habíamos visto, como Hayek por un lado usa el modelo de la competencia perfecta, para poder definir lo que él llama el equilibrio. Por otro lado vimos, como Hayek indica el hecho, de que es imposible usarlo tecnológicamente para calcular cantidades y precios, ~~porque~~ porque es imposible concentrar los conocimientos correspondientes en una persona o institución.

Ahora nos dice: para que sea posible el socialismo, este tendría que poder calcular positivamente este equilibrio descrito por la teoría de la competencia perfecta. Sin embargo, como no lo puede y a pesar de no poderlo lo intenta hacer, el socialismo lleva a la irracionalidad económica, al caos y a la destrucción. El intento del socialismo lleva a la concentración del poder en una mano, y este poder concentrado es tiránico, porque no puede ser racionalmente empleado.

Aunque la central socialista acumule poder, no tiene manera racional de emplearlo, y por tanto sus decisiones necesariamente son irracionales y arbitrarias. Von Mises habla por tanto en relación al socialismo de una "caos ordenado".

A partir de la secuencia antiutópica mencionada Hayek tiene ahora un modelo de acción, que ~~xxx~~ intenta explicar el pasaje de la utopía al caos, que el análisis conservador de Berger solamente podía ~~anunciar~~ anunciar, sin explicarlo. Lo utópico es lo antimercantil, como tal lo imposible, como tal el motivo <sup>aparentemente</sup> humano que conduce <sup>por</sup> el camino a la total inhumanidad. Es la inhumanidad camuflada como humanidad, el, como dice el título de un libro de Hayek, ~~el~~ "camino a la servidumbre".

Es la no-factibilidad de la utopía, que según Hayek hace, que su humanismo sea aparente y presente en realidad lo inhumano, el caos, la destrucción, la tiranía, la violencia. Su no-factibilidad sin embargo, descansa en la imposibilidad de un conocimiento correspondiente a una organización social como aquella anunciada por la utopía. Por tanto, la raíz del mal en última instancia ni es la utopía misma. Es la "pretensión del conocimiento" adecuado a la realización de tal utopía. El utopista es portador del mal, porque pretende un conocimiento perfecto, que le es vedado. Comportándose como si tuviera tal conocimiento, y organizando una sociedad, que solamente con tal conocimiento podría ser realizada, el produce la



destrucción, el desorden y el caos.

En Hayek abundan las referencias correspondientes. Veamos algunas.

"Ello significa que esperar de la ciencia - o del control deliberado de acuerdo con los principios científicos -mas de lo que el metodo científico es capaz de darnos puede producir unos efectos deplorables."(23)(46)

Siempre se trata de demostrar: si intentamos hacer mas de lo que podemos, vamos a producir desastre.

"En las ciencias físicas pocas objeciones pueden hacerse contra el intento de hacer lo imposible...Pero en las ciencias sociales la falsa creencia de, que el ejercicio de cierto poder podría tener consecuencias benéficas nos conduciría posiblemente a otorgar a alguna autoridad un nuevo poder de coacción sobre otros seres humanos. Aun cuando semejante poder no fuera en si mismo pernicioso, su ejercicio impediría el funcionamiento de aquellas fuerzas espontáneas que, aunque no las comprendamos, tanto nos ayudan en la vida real para conseguir nuestras metas."(30)(47)

Efectivamente, para Hayek no es el problema la concentración del poder, sino la incapacidad del poder concentrado de actuar según criterios racionales. Como con la ausencia del mercado -"fuerzas espontáneas que, aunque no las comprendamos, tanto nos ayudan en la vida real" - el poder concentrado no puede ser aprovechado positivamente, mas bien se transforma en poder pernicioso:

"..la creencia de que poseemos el conocimiento y el poder necesarios para moldear los procesos sociales a nuestro antojo, cuando en realidad no podemos hacerlo, puede tener probablemente consecuencias muy graves."(30)(48)

Este poder podría ser racional solamente si tuviera los conocimientos perfectos correspondientes:

"Para que el hombre, en su empeño por mejorar el orden social, no haga mas daño que bien, habrá de convencerse de que en este campo, como en todos aquellos en que prevalece un tipo de organización esencialmente compleja, no puede adquirir el conocimiento completo que le permita dominar los acontecimientos posibles."(34)(49)

El hombre, sin embargo, que insiste en su derecho y capacidad de poder hacer la historia, se convierte según Hayek en

"..complice del funesto esfuerzo del hombre por controlar la sociedad, esfuerzo que no solo convertiría en un tirano de los demás, sino que incluso podría llevarle a la destrucción de una civilización que no ha construido ningún cerebro, sino que ha surgido de los esfuerzos libres de millones de individuos."(34/32)(50)



Es el desenlace del caos, que Hayek vincula con la orientación utópica. Pero, no se trata del caos conservador así no mas. Hayek siempre tiene en frente un socialismo ya existente que no es y no puede ser el caos del conservador, que es simplemente el fin. Su contrapartida del concepto límite del <sup>caos</sup> ~~la competencia perfecta~~ es por tanto no un caos realizado, sino una sociedad, en la cual ya no vale la pena vivir. Una sociedad - la socialista - que la ve como perdición y tiranía, en la cual el hombre subsiste, pero ha perdido los valores, que pueden dar sentido de vivir, y que son simplemente los valores burgueses del mercado. Sin embargo, a partir de esta subsistencia humana sigue pintando, como lo hace el pensamiento conservador, el desenlace de la destrucción final, es decir, del caos. Pero este desenlace esta mediatizado por una sociedad específica contraria a la sociedad burguesa, y que tiene en sus entrañas tal final caotico.

Este analisis de la tendencia al caos via utopia socialista es bien comun entre los neoliberales. En terminos muy parecidos a los de Hayek la encontramos en Popper:

"Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utopica 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,~~ nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra <sup>(51)</sup> otros." (Karl Popper, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974, pVIII)

De nuevo tenemos la secuencia antiutópica. Hay una planificación utópica, que es no-factible. Como trasciende la factibilidad humana, es percibida como el cielo. Al intentar hacer lo no-factible la utopia se convierte en fuego fatuo. Como tal lleva al pantano, siempre y cuando se hace el intento de realizar la utopia.

Lo que resulta es el infierno, otro nombre para el caos.

Sin embargo, Popper no dice todo. Se refiere a otros diciendo:

"como otros antes que yo..". Sin embargo, el otro anterior mas importante, que ya usa la secuencia antiutopica para denunciar un movimiento social de cambio y que es realmente el inventor de esta secuencia, se llama Hegel. ~~Efectivamente~~ Hegel ya hace este tipo de critica a la revolución francesa. Mientras para Hegel Napoleon es el espiritu del mundo a caballo ("Weltgeist zu Pferde"), la revolución francesa la ve así:



(Filosofía del derecho, § 258)

Como primer paso de la secuencia aparecen ~~als~~ abstracciones que prometen una constitución que sustituye todo pasado. Pero siendo estas abstracciones simplemente vacías y falta de ideas, son netamente irreales y por tanto imposibles de hacer. El intento de realizarlos desemboca por tanto en el terror de la revolución francesa. Se trata de esta secuencia antiutópica hegeliana, que Popper y Hayek transforman adecuadamente para lanzarla ahora en contra de la revolución socialista, mientras Hegel la había elaborada en contra de la propia revolución burguesa.

~~XXXX~~

~~A part~~



En la derivación del mercaeo teorico-categorial de la teoria neo-clasica aparecen dos afirmaciones, que son claves para la evaluaci-  
ón critica de sus resultados:

1. la derivación del equilibrio economico general a partir de indicadores mercantiles exclusivamente. Eso inplica, que este equilibrio general está ~~xxxxix~~ descrito exclusivamente en precios relativos, lo que permite reducir la descripción del equilibrio a estos indicadores mercantiles.
2. se sostiene, que una justicia social enfrentada a las leyes del mercado no se puede realizar racionalmente a no ser en los terminos de una planificación total, que presciende de los indicado res mercantiles. ~~xxxxxx~~ Siendo imposible el conocimiento perfecto correspondiente, se concluye, que tal realización de una justicia social es imposible y utópica, de manera tal, que no hay otra alternativa economicamente racional de la organización de la economía que no sea ~~xx~~ la del mercado total.

Estas dos tesis se conectan entre si, y conforman las tesis claves del pensamiento neoliberal. Tenemos que ver ahora su grado de vali-  
dez, empezando por la crítica de la reducción del equilibrio general a un equilibrio de indicadores mercantiles exclusivamente.

Habiamos ya descrito el equilibrio general de la teoria neoclasica en terminos de un sistema de ecuaciones lineales con igualdad de ecuaciones e incógnitas. Este equilibrio hay, cuando todos los consumidores pueden gastar sus ingresos segun sus preferencias, cuando las empresas venden todos sus productos (o servicios) producidos cubriendo ~~suxxexstex~~ por lo menos sus costos y cuando todos los factores ofredido<sup>s</sup> en el mercado son efectivamente usados en la producción de estos productos, seleccionando la tecnología adecuadamente. Teniendo estas informaciones, se da un sistema de ecuaciones lineares, cuya solución permite calcular los precios relativos de de todos los productos y factores. Eso es la tesis neoclásica.

Presciendiendo de otras críticas posibles, nos podemos concentrar en este hecho, de que los precios calculados por la teoría general son exclusivamente precios relativos. Para poder sostener la posibilidad de un calculo de tales precios relativos, la teoría general tiene que suponer, que todos los precios de productos y factores sean completamente variables por lo menos entre zero



y alguna cifra positiva cualquiera. Eso implica especialmente, que esta teoría general del equilibrio tiene que suponer la completa variabilidad del salario entre zero y alguna cantidad positiva. Este supuesto de la variabilidad completa de los salarios recién permite, reducir el problema económico a un problema de determinación de precios relativos y por tanto reducir a la selección económica a un problema de preferencias subjetivas. Eso expresa el slogan de Milton Friedman: Libres para elegir.

Sin embargo, este supuesto de variabilidad de los salarios supone a la vez, que el hombre no tiene necesidades, sino unicamente gustos. En esta visión, el hombre no tiene ~~ninguna necesidad~~ la necesidad de satisfacer necesidades de comer, vestirse etc., sino tiene unicamente gustos o preferencias de preferir carne al pescado, algodón a la fibra sintética etc. El problema económico de la teoría neoclásica del equilibrio se reduce por tanto al análisis de los precios relativos y de las preferencias. No importa, cual sea el nivel de ingresos de una persona, sino unicamente su manera preferencial de usar el ingreso según sus gustos o preferencias.

Lo que importa ahora, es, que esta visión del hombre como un ser sin necesidades, pero con preferencias, es la condición formal e imprescindible, para que el sistema de ecuaciones de esta teoría del equilibrio tenga una solución. La variabilidad de los salarios no es un supuesto marginal de esta teoría, sino es un supuesto formalmente necesario para que sea posible calcular los precios. Lo mismo vale para todos los otros precios. Para que sea calculable el equilibrio, todos tienen que ser ilimitadamente variables, excluyendo soluciones negativas.

Podríamos demostrar eso, suponiendo, al contrario, que el salario no sea ilimitadamente variable. Supongamos entonces, que el salario siempre tiene que ser positivo, no puede ser zero y tampoco se puede acercarse asintóticamente a zero. Tenemos ahora dos determinaciones del salario. Por un lado, el salario de equilibrio, como lo calcula la teoría del equilibrio a partir de la interdependencia de factores, productos, preferencias subjetivas, tecnologías y propiedad de los factores. Por el otro la determinación de un mínimo positivo del salario a partir de un mínimo de subsistencia.



Si introducimos esta subsistencia como limite inferior del salario en el sistema de ecuaciones de la teoria del equilibrio, este se hace contradictorio. Contiene ahora dos determinaciones independientes del salario, y por tanto, una ecuación mas que incógnitas. El sistema de ecuaciones ya no tiene solución, porque deja de ser coherente. Sigue compatible para aquellos casos, en los cuales el salario de equilibrio es igual o mayor que el salario de subsistencia. Sin embargo, es ahora incompatible para todos los casos, en los cuales el salario de equilibrio está por debajo del salario de subsistencia. Pero una teoria general del equilibrio tiene que sostener la posibilidad de ~~existir~~ precios factibles para todos los casos reales, <sup>potenciales</sup> y no solamente para algunos. Por eso, en cuanto teoría general, la teoría de equilibrio se hace contradictoria, en cuanto se tiene que aceptar la necesidad de un salario de subsistencia como limite inferior de todos los salarios factibles. Diciendo lo mismo en otros terminos, podemos afirmar, ~~de~~ que no hay un sistema de precios de equilibrio coherente <sup>existente</sup> para el caso, de que el salario tenga en la subsistencia su limite inferior. ~~Existir~~ Este argumento es obligatorio por el hecho, de que la teoría del equilibrio es una construcción teorica, y que no es posible efectuar calculos cuantitativos en los terminos de esta teoría. (dada la falta de un conocimiento perfecto). No se puede saber por tanto, si en determinado caso el salario de equilibrio es de zero o cerca de zero y por tanto por debajo del salario de subsistencia o no. Si la teoría del equilibrio no es totalmente general, no tiene validez. Por tanto, el hecho, de que el salario de equilibrio podría estar a veces por arriba y otras veces por debajo del salario de subsistencia, no puede salvar a esta teoria. Si es necesario aceptar, que el salario tiene un limite positivo inferior, la teoría del equilibrio es contradictorio, y resulta imposible la suposición, de que el sistema de precios es coherente. No podemos excluir tampoco, de que en determinados casos haya un sistema de precios coherente. Pero eso depende ahora de la casuali-



dad, porque tenemos que aceptar igualmente, de que en otros casos puede no ~~haber~~ <sup>haber</sup> ~~consistencia~~ <sup>consistencia</sup>. Sin la posibilidad de un discernimiento empírico de estas situaciones, no podemos hacer la afirmación general, que hace la teoría del equilibrio, de que siempre hay un precio de equilibrio factible y por tanto un sistema de precios coherente.

Por esta razón, para la teoría del equilibrio el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios es absolutamente esencial. Si no hubiera tal variabilidad, no puede sostenerse. Al contrario, podríamos ahora hacer la afirmación inversa, de que en cualquier caso hay que contar con la posibilidad, de que frente a una situación económica determinada no haya ningún sistema de precios ~~coherente~~ <sup>consistente</sup>, y que por tanto precios de equilibrio no podrían indicar una asignación óptima de recursos ni con conocimiento perfecto. Conocimiento perfecto por tanto no puede asegurar un sistema de precios de equilibrio en todos los casos, si el salario tiene un límite inferior positivo. Por tanto, conocimiento perfecto no es supuesto suficiente para poder sostener la existencia de un sistema de precios de equilibrio ~~y por tanto coherente~~ <sup>y por tanto consistente</sup>. Tiene que hacerse ~~además~~ el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios. Sin embargo, nadie puede sostener, que los salarios reales pueden ser ilimitadamente variable. Para que el hombre viva, y por tanto pueda trabajar, necesita una disponibilidad determinada de bienes y servicios. No hay solamente preferencias, sino hay también, y antes de ellas, necesidades. Siendo el hombre un ser natural, para él valen las leyes naturales y ellas determinan, que haya necesidades. Por tanto, no hay un sistema de precios consistente para todos los casos, y por tanto la teoría general del equilibrio misma no es consistente. Siendo ~~un análisis~~ análisis exclusivamente en términos de precios relativos, el equilibrio que deriva, no es factible. <sup>En general</sup> Por el hecho, de que hay necesidades humanas, existe un término absoluto para la determinación de los precios, cuyo consideración hace ~~incompatible~~ inconsistente un sistema de precios derivado únicamente de la consideración de precios relativos.

Este mismo argumento lo podemos ampliar más todavía. Habiendo



necesidades, y por tanto existiendo un mínimo de subsistencia para todo ser humano, se deriva otra condición de la racionalidad económica, que un equilibrio descrito en términos de precios relativos no puede tomar en cuenta. Se trata del problema de equilibrio ecológico, que es condición a largo plazo para que el hombre pueda satisfacer sus necesidades. La consideración exclusiva de precios relativos y de la orientación de la acción humana por tales precios, implica potencialmente la destrucción de ~~esta~~ <sup>la</sup> naturaleza. Tampoco puede haber un sistema de precios consistente con esta condición ~~concreta~~ concreta de la vida humana a largo plazo.

Llegamos por tanto al resultado siguiente: si introducimos la necesidad de subsistencia humana y, por derivación, de la naturaleza exterior en la teoría general del equilibrio neoclásica, esta teoría deja de ser consistente y se hace contradictoria. Sin embargo cualquier pronunciamiento realista sobre la economía tiene que considerar estos elementos. Tomando por tanto la teoría de equilibrio como una teoría de la economía real, ella es inconstante y deja de ser válida como tal. No solamente falta una tendencia <sup>del mercado</sup> al equilibrio por el hecho de la solución ~~sucesiva~~ de un sistema de ecuaciones lineales en cambio constante. El equilibrio mismo no es consistente y por tanto no existe. El mercado por tanto no tiene ni tendencia al equilibrio ni un concepto límite consistente de este mismo equilibrio.



Hasta ahora enfocamos la teoría general de equilibrio, como si fuera formalmente consistente, perdiendo su consistencia recién cuando se considera la imposibilidad de conservar el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios.

Sin embargo, aunque no se considere este punto y se acepta el supuesto mencionado de la variabilidad, el sistema de ecuaciones lineales de la teoría del equilibrio contiene ya una inconsistencia desde su formulación puramente formal, que la primera vez la analizó Oskar Morgenstern.

Podríamos ver todavía esta problemática.

Morgenstern la enfoca a partir del supuesto de la previsión perfecta como él lo llama. Habla en cuanto al supuesto de la previsión perfecta en la teoría de la competencia perfecta de una "paradoja insolucionable" <sup>(52)</sup> (p. 258). Esta paradoja Morgenstern la deriva de la tesis, que en una relación competitiva ni el supuesto de la previsión perfecta puede asegurar un equilibrio. Como un sujeto reacciona a las reacciones de otro sujeto, ~~ya se da un regreso~~ se da un regreso ad infinitum de estas reacciones mutuas que no tiene solución. Sin embargo, la teoría del equilibrio se refiere a un equilibrio competitivo y por tanto conflictivo. En el grado, en el cual la formulación del equilibrio ~~xx~~ presupone la previsión ~~xx~~ perfecta - o conocimiento perfecto - este mismo supuesto de conocimiento hace inequilibrada la relación de competitividad. Morgenstern da un ejemplo muy ilustrativo para este hecho:

"Cuando ~~de Londres~~ Sherlock Holmes estaba perseguido por su enemigo Moriarty, ~~partía a Dover~~ en un tren, que hace escala en una estación intermedia, ~~y el bajó allí del tren en vez de seguir hasta Dover.~~ El había visto a Moriarty en la estación (de Londres), le estima como muy inteligente y supone, que Moriarty tomará ~~en~~ un tren expreso más rápido, para esperarlo en Dover. Esta anticipación de Holmes resulta correcta. ¿Pero qué habría pasado en el caso, de que Moriarty hubiera sido más inteligente, o hubiera estimado las capacidades de Holmes como mayores, y habría por tanto previsto tal acción de Holmes? Entonces él habría tomado el tren hacia la estación intermedia. Eso debería haber calculado Holmes por su parte y tendría que haberse decidido para Dover. A lo cual Moriarty por su parte habría "reaccionado" de otra manera. De puro pensar no habrían llegado a la acción, o el menos inteligente tendría que haberse entregado ya en la estación Victoria (de Londres) al otro, porque era innecesario cualquier intento de fuga." ~~(258)~~ (53)



Ahora afirma Morgenstern:

"El hecho es, que se ~~hace~~ efectúa siempre un calculo de los efectos del comportamiento futuro propio sobre comportamiento ajeno futuro y vice versa, y que eso por tanto es empíricamente observable. Pero la cadena de las "reacciones" mutuas supuestas se rompe muy pronto;.." (257) (54)

Sin embargo, si se hace el supuesto de una previsión perfecta, esta cadena no se rompe nunca. Por tanto, no hay decisión posible, a no ser que se introduzca una razón arbitraria para romperla. Pero, de por sí, la previsión perfecta no permite un equilibrio entre los competidores.

Por tanto, Morgenstern concluye "que el supuesto de la previsión perfecta sale del marco de la teoría". (259) (55)

Ahora, esta argumentación de Morgenstern demuestra, que es falsa la afirmación de Hayek, de que "si conociéramos todos los parámetros de esas ecuaciones (de la teoría general del equilibrio), podríamos calcular los precios y cantidades de todas las mercancías y servicios vendidos" (p. 19) (56) Si conociéramos todo, tendríamos la paralización total y ningún dato determinado. Por otro lado, para poder conceptualizar la racionalidad de las decisiones, hay que suponer transparencia de estas decisiones. Lo afirma Morgenstern:

"La "racionalidad" presupone por su lado, de que los sujetos económicos tengan claridad sobre relaciones y dependencias y que por eso penetren las interrelaciones realmente hasta cierto grado." (262) (57)

Sin embargo, para que haya asignación óptima de los recursos, ~~si~~ no tienen que penetrar estas interrelaciones e interdependencias "hasta cierto grado", sino <sup>por la interdependencia de todos los factores</sup> completamente. Ni Morgenstern se atreve a sacar las últimas consecuencias de su propia crítica:

"¿Que es exactamente el grado de suposiciones y previsión <sup>que</sup> corresponden a las condiciones del equilibrio descrito por las ecuaciones de Walras? Es un largo camino, hasta que pueda ser contestada esta pregunta satisfactoriamente y quien sabe, si puede seguirse afirmando la idea del equilibrio?" (271) (58)

De hecho, en cuanto que el equilibrio formal ni tiene solución para el caso de la previsión perfecta, deja de tener consistencia, ~~hasta sin tomar~~ <sup>cuando no tenemos</sup> en cuenta los factores reales de la subsistencia humana.

Pero quizás faltan todavía algunas reflexiones sobre esta previsión perfecta. Como muestra el ejemplo de Sherlock Holmes, no se trata de prever nada real del futuro. El problema entre Holmes y Moriarty no es de previsión, sino de conocimiento mutuo perfecto



de sus previsiones hechas en el momento de la reflexión. La previsión de Holmes se agota en el conocimiento de lo que Moriarty está calculando en este mismo momento, y al revés. ~~Ничего не знают~~  
 Los dos tienen que conocer sus mutuos previsiones en este momento, sin prever concretamente nada. Por eso ~~никто~~ el resultado puede ser, que no se llegue a ninguna acción por el hecho, de que el proceso de ~~на~~ estas anticipaciones mutuas desemboca en un progreso infinito del cual no hay salida. Se trata de intenciones al futura, existente en el presente. Estas intenciones presentes se conoce mutuamente ~~никто~~ en perfección, y a razon de las reacciones mutuas efectivamente no se llega a ningun acto real hacia el futuro y resulta la paralización.

Por eso, en el caso de la teoría del equilibrio no se trata de tener previsión perfecta - no se debe saber lo que pasará en el futuro - sino del conocimiento perfecto de todos los hechos dados en el momento de formulación del sistema de ecuaciones. Y si suponemos una ~~велика~~ velocidad infinita de <sup>reacción</sup> adaptación de todas las <sup>factores</sup> ~~reacciones~~, el equilibrio se formula sin ninguna previsión del futuro y exclusivamente sobre la basis del conocimiento perfecto <sup>de hechos</sup> ~~en el momento~~.

Pero por la razón indicada por Morgenstern, esta formulación no es consistente, porque implica la imposibilidad de decisiones determinadas. Dejamos aqui abierta la relación entre este supuesto del conocimiento perfecto y de la velocidad infinita de <sup>reacción</sup> adaptación de todos los factores. El primero es solamente la expresión en terminos <sup>(de)</sup> subjetos lo que expresa en terminos objetivos el otro.

~~Поэтому, не может быть сформулировано ни в каких терминах ни в какой~~  
~~форме, ни в каких терминах, ни в какой форме, ни в каких терминах, ни в какой~~

Por tanto, no se puede formular el equilibrio competitivo o conflictivo ni en sus terminos absolutamente formales. Como implica conocimiento perfecto, no <sup>se</sup> puede formular un equilibrio. Y si no ~~имеет~~ se supone tal conocimiento perfecto, no <sup>se</sup> puede formular el equilibrio tampoco.

Pero eso no significa, que cualquier tipo de formulación de una teoría del equilibrio sea imposible. Lo que el argumento de Morgenstern comprueba, es únicamente, que es imposible formular en terminos



competitivos tal equilibrio. Para demostrarlo, podemos volver al ejemplo de Sherlock Holmes y ~~de Moriarty~~ su enemigo Moriarty. Si tienen conocimiento perfecto de sus reacciones mutuas, no pueden llegar a decidir, si viajan a Dover o a la estación intermedia. La razón sin embargo, no está en el conocimiento perfecto, sino en la relación conflictiva entre ellos. Si se ponen de acuerdo, los dos por supuesto pueden decidir sin ningún problema, qué hacer. Pueden viajar a Dover o a una estación intermedia, o uno a Dover y el otro a una estación intermedia. Si actúan de acuerdo, el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna "paradoja insolucionable". Es la conflictividad de su relación, que lleva a la paradoja. Si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo, la paradoja deja de existir.

El resultado es, que la teoría del equilibrio se hace inconsistente por el hecho, de que trata de formular un equilibrio competitivo. Si, en cambio, el equilibrio no se formula como un equilibrio competitivo, sino como un equilibrio plificado de acuerdo mutuo, la paradoja de Morgenstern no aparece. Por tanto, para tener una formulación consistente del equilibrio económico, tenemos que pasar ~~al~~ al análisis del equilibrio planificado, ~~o de la planificación~~. La paradoja de Morgenstern demuestra, que un equilibrio competitivo no se puede ~~no~~ pensar consistentemente. Igualmente demuestra - por derivación - que el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado.

Con este resultado podemos ~~ahora~~ <sup>posteriormente</sup> pasar al análisis de la secuencia antiutópica de Hayek - compartida por Popper - para ver el resultado y la crítica de la teoría de planificación.

Pero antes todavía podríamos añadir una reflexión sobre Sherlock Holmes y su enemigo Moriarty. Sherlock Holmes es el policía, y Moriarty el criminal. En la relación entre los dos no puede haber conocimiento perfecto. Si hubiera, ni el policía ni el criminal podrían actuar. La condición de su posibilidad de acción - en el caso de conocimiento perfecto - sería, que Moriarty deja de ser criminal, y Sherlock Holmes deja de ser policía. Con conocimiento perfecto no existe ni policía ni criminal. Pero en realidad no hay conocimiento perfecto, y por tanto hay criminales y policías.



Sin embargo, en la reflexión sobre la relación entre los dos aparece también un concepto límite análogo a los conceptos límites de las ciencias sociales discutidos hasta ahora. Este es el crimen perfecto. El crimen perfecto no es un crimen no descubierto. Es más bien un crimen tan perfectamente hecho, ~~de~~ que no es posible descubrirlo. Es igual como la competencia perfecta, el crimen perfecto presupone conocimiento perfecto. Si no hay conocimiento perfecto, no puede haber crimen perfecto. Aparece ahora la misma inconsistencia del concepto límite del crimen perfecto, que descubrimos con la paradoja de Morgenstern en la competencia perfecta. Si suponemos entre policía y criminal una relación de ~~conocimiento~~ conocimiento perfecto, el crimen no puede existir. Resulta por tanto, que bajo la condición de la posibilidad del crimen perfecto precisamente no hay crimen perfecto. El concepto es igualmente inconsistente. Sin embargo, es el concepto clave, alrededor del cual ha aparecido desde la segunda mitad del siglo XIX toda una literatura: la de las novelas policíacas, cuya creación más importante es precisamente Sherlock Holmes. Esta novela gira alrededor del concepto del crimen perfecto, y no es explicable sin él. Juega con la apariencia del crimen perfecto y con ~~la~~ la revelación, de que lo que parecía perfecto no lo es, y por tanto el crimen es descubierto a partir de alguna imperfección.

La novela policíaca con el crimen perfecto como su concepto límite aparece en el mismo momento histórico, en el cual las ciencias sociales empiezan a desarrollar en términos más o menos formalizados, sus conceptos límites, en especial el concepto de la competencia perfecta en la teoría económica. Hay antecedentes para estas elaboraciones, que sin embargo no llegan a este grado de formalización que se da a partir de este momento.



La problemática del crimen perfecto tiene una analogía con otra paradoja famosa: la paradoja del mentiroso: un creto dice, que todos los cretos siempre mienten. Como él es un creto, tiene que ser mentira. Pero entonces no puede ser verdad, ~~ya que existe~~ lo contrario, que todos los cretos siempre dicen la verdad. Esta paradoja tiene una solución, en cuanto se introduce dos niveles de lenguaje, un lenguaje <sup>objetivo</sup> ~~base~~ y un metalenguaje. Pero también hay otra, que nos ~~lleva~~ lleva a nuestra problemática. Si todos los cretos ~~mienten~~ siempre mienten, dicen la verdad. Cuando dicen no, hay que entender si, y cuando dicen si, hay que entender no. Decir siempre la verdad, o mentir siempre, no hace diferencia, en cuanto yo sé, si se habla la verdad o se la invierte. Por tanto, la afirmación del creto es implícitamente falsa y <sup>solamente</sup> ~~paradoja~~. Para poder mentir, hay que decir a veces la verdad. Se puede decir siempre la verdad, pero no se puede mentir siempre. Si la mentira es confiablemente una mentira, revela confiablemente la verdad. No puede haber situación de mentira generalizada. Para que exista la mentira, debe haber la inseguridad, de saber, si se trata ahora de una mentira o no.

Este argumento se puede llevar al mismo nivel del lenguaje. Si pensamos un lenguaje unívoco, abstraímos necesariamente del lenguaje cotidiano, que es una relación de afirmación y respuesta equívoca. Pero todos estos mensajes solamente pueden existir en términos objetivados materialmente. Un lenguaje perfecto, no tendría que concebirse de tal forma, que sea un lenguaje no objetivado? Si fuera así, también el lenguaje perfecto implica la ausencia total del lenguaje común, como la competencia perfecta implica la ausencia de lo que se llama competencia.



Tenemos así un ~~marco~~ marco categorial completo para enfocar esta realidad empirica, de la cual Hayek parte. Es la realidad de un mercado amenazado visto en medio de dos conceptos límites desarrollados a partir de rasgos generales de esta realidad mediante una proyección ~~infinita~~ imaginaria de progreso infinito. Como concepto límite positivo aparece ~~en~~ la competencia perfecta, y como concepto límite negativo el caos. Los dos conceptos límites son idealizaciones de la empiria, pero tienen una forma específica, que los distingue del pensamiento conservador. El concepto límite positivo de la competencia perfecta es idealización de la sociedad burguesa. El concepto límite negativo en cambio es idealización negativa de la sociedad socialista, y por tanto no es caos en general, sin un caos producido en la lógica de la constitución de la sociedad socialista. (como destrucción de la civilización).

De esta ubicación de la realidad empirica del mercado amenazado entre sus dos conceptos límites sale ahora un programa específico de acción, una especie de ética social obligada. Su centro es, por supuesto, el mercado, al cual Hayek ha imputado una tendencia empirica automática al equilibrio. Este es el camino para salvarse del caos y acercarse al equilibrio descrito en el modelo de la ~~competencia~~ <sup>equilibrio</sup> perfecta.

En terminos éticos Hayek ahora formula la polarización entre ~~una~~ aceptación del mercado como ambito automático <sup>del</sup> equilibrio y la negativa a la seducción utópica <sup>por</sup> de la justicia social en terminos de humildad y orgullo. Todo su analisis de la secuencia anti-utópica es de hecho una preparación de esta ~~una~~ acusación del orgullo en contra de los socialistas.

El metodo de la constitución de esta ética del mercado a partir de la teoría economica es la transformación del mercado en un ser milagroso, una entidad, que presenta en el mundo aquella fuerza omnisciente, que el utopista solamente puede pretender de tener. Lo que el utopista en su postura de orgullo pretende para sí, este ~~una~~ mecanismo del mercado milagroso ya lo tiene. Sin embargo, el utopista en su hbris no quiere reconocer a esta fuerza del mercado superior a él. Se le opone orgullosamente al milagro del mercado, y en su hbris va al infierno.



Esta transformación del mecanismo del mercado y de la competencia en milagro parte de ~~nuevo~~ de la tendencia al equilibrio, que Hayek le ha imputado a este mercado. Como tal lo ve como un mecanismo de asignación ~~óptima~~ óptima de recursos, que en cuanto mecanismo anónimo del mercado puede algo, que el hombre al planificar jamás puede. El planificador utópico no tiene una calculadora tan potente como para realizar la tarea que él se propone. Sin embargo, no ve y en su orgullo no quiere ver, que lo que él está buscando confiando en su propio saber, lo tiene ya frente de sí en forma del mercado.

"No es solamente una parábola, si se denomina el sistema de precios como una especie de máquina de registro de cambios, o como un sistema de conmutación a distancia, que hace posible a cada producto ....adaptar su actividad a cambios, de los cuales no tiene que saber más de lo que se refleja en el movimiento de los precios." (~~XXX~~/59)  
Cada productor por tanto se puede adaptar a cambios que el <sup>Top. 115</sup> mercado señala. No hacen falta ordenes ni planes centrales, porque esta calculadora encarnada en las relaciones mercantiles hace todo eso para aquel, que está dispuesto someterse a ella. Y eso es un "milagro".

"El milagro consiste en que en el caso de una escasez de una materia prima, decenas de miles de hombres pueden ser llevados a ahorrar este material y sus productos, cuya identidad se podría establecer solamente en investigaciones de largos meses, y sin que se dé ordenes algunos y sin que más un puñado de hombres conscan las ~~causas~~ causas... Eso es suficientemente milagroso...~~XXXXXX~~  
He usado intencionalmente la palabra "milagro", para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano." (~~Top. 446~~) (subrayo nuestro) (60)

Si se hubiera inventado este mecanismo milagroso,

"se proclamaría este mecanismo como uno de los triunfos mas grandes del espíritu humano." (~~Top. 446~~) (61)

Eso desemboca en una verdadera idolatría del mercado. En realidad el mercado no tiene nada de una computadora. Si bien los precios son indices que indican algo, el problema es, que el productor nunca puede saber lo que indican. Para saber, lo que los precios indican, el productor tendría que tener aquel conocimiento perfecto, que efectivamente jamás puede alcanzar. El hecho, que la decisión económica en el mercado se toma en un ambiente de riesgo, comprueba precisamente, que el productor jamás puede saber lo que los precios indican. El productor imputa a los precios y sus movimientos determinado significado, y su riesgo es, acertar o no. El ambiente



del mercado es de una inseguridad, que no tiene <sup>la</sup> ~~et~~ mas minimo que ver con una "maquina de registro de cambios". Al contrario. La teoria general del equilibrio de Walras-Pareto estipula un sistema de ecuaciones simultaneas. Para que el mercado sea una calculadora, tendria que ser capaz de solucionar simultaneamente estas ecuaciones. Pero, dado el hecho, de que las situaciones del mercado cambian constantemente, este mercado tendria que solucionar ~~a~~ este sistema de ecuaciones simultaneas instantaneamente en cada momento. Pero el mercado es un sistema de adaptaciones sucesivas. ~~Pero~~ Un sistema de ecuaciones simultaneas no es jamas solucionable por soluciones parciales sucesivas. Ni un tiempo infinitamente largo es suficiente para solucionarlo de esta manera, ~~Por todavia,~~ si el sistema de ecuaciones cambia den un momento a otro. Si hubiera una soluci3n, esta serfa siempre puramente casual.

Eso ya vimos como raz3n para que no pueda haber tendencia al equilibrio. Ahora lo enfocabamos como razon para que no pueda haber una alocaci3n optima de los recursos a traves del automatismo del mercado.

Sin embargo, la idolatrfa liberal del mercado tiene que imputar al mercado tanto la tendencia al equilibrio como a la ~~asignaci3n~~ asignaci3n optima de los recursos.

Lo transforma entonces en el lugar de la raz3n. La razon ~~a~~ en la visi3n neoliberal es vista por tanto como un mecanismo colectivo de producci3n de decisiones, un resultado del propio mecanismo del mercado. La raz3n de este extra3o individualismo no es una razon individual. Su ser mas intimo es un sacrificium <sup>intellectus</sup>, la renuncia al juicio propio. Se trata de un individualismo, que niega al individuo su razon subjetiva e individual. Este individualismo es irracionalista y, a la postre, anti-individual:

"La raz3n no existe como singular, como algo dado a la persona particular, que est3 a disposici3n, como lo parece suponer el procedimiento racionalista, sino hay que entenderla como un proceso ~~interpersonal~~ interpersonal, en el cual el aporte de cada uno es controlado y corregido por otros." (10p. 27) (63)

Habla por tanto del mercado como el lugar de una raz3n "colectiva y milagrosa". Y como el mercado como lugar de este "proceso interpersonal", es una instituci3n, la ~~raz3n~~ ~~mi~~ verdadera, que es colectiva y milagrosa, est3 en el corazon del sistema institucional en el grado, en el cual el mercado lo es.



Donde hay milagro, hay fuerza superior. El hombre solamente se puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no reconoce al milagro. Aparece por tanto la virtud central y clave de la ética neoliberal derivada de su marco categorial de la interpretación del mundo: la humildad. Donde hay orgullo del utopista, que se lanza en pos de la justicia social y en contra del mercado, allí falta humildad frente al milagro, que solamente los corazones sencillos reconocen: Así lo afirma Hayek:

"la orientación básica del individualismo verdadero consiste en una humildad frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes ~~que~~ que la razón particular. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se dejará encadenar con cadenas, que el mismo forjó." (~~10p. 47~~) (63)

Este individualismo, que niega al individuo su razón subjetiva e individual, tiene que presentarse como "individualismo verdadero" para exigir esta humildad del sacrificio de su propia razón en función de esta "razón humana" anónima consistente en procedimientos institucionales.

"El reconocimiento de unos límites infranqueables en su capacidad de conocer debe dar al estudioso de la sociedad una lección de humildad que le impida convertirse en cómplice del funesto esfuerzo del hombre por controlar la sociedad..." (34/32) (64)

Frente al mercado se trata de no

"moldear los resultados en la forma en que el artesano construye su obra, sino como el jardinero actúa con las plantas: ayudando al crecimiento proporcionando ~~en~~ un entorno apropiado." (34) (65)

La humildad del jardinero no falta nunca en la línea conservadora, contra el orgullo del artesano como homo faber. Pero esta humildad no se refiere al medio ambiente de la naturaleza. Tal humildad Hayek la ~~des~~esta. Es humildad frente a su objeto de piedad: el mercado, el dinero y el capital. Humildad, <sup>según Hayek</sup> eso es dejar arrasar el capital con el hombre y con la naturaleza. Orgullo e hibris en cambio, es, defender al hombre y a la naturaleza ~~de~~ de la amenaza, que el capital desenfrenado está preparando contra ellos.



Esta moral de la humildad y del orgullo desemboca en una verdadera mística del mercado, del dinero y del capital. Mediante esta mística, se construye toda una visión de realidad, que sustituye la realidad inmediata por las relaciones mercantiles. La realidad concreta aparece como un subproducto de relaciones mercantiles, y el hombre es, lo que las relaciones mercantiles hacen de él.

Eso se refiere al propio núcleo de la libertad humana. En la visión neoliberal, el hombre es libre, en cuanto los precios son libres. La liberación del hombre es consecuencia y también subproducto de la liberación de los precios. Haciendo libres los precios, el hombre se libera. Por tanto, se niega cualquier libertad humana anterior a las relaciones mercantiles o anterior al mercado. Por tanto, se niega también cualquier ejercicio de libertad, en cuanto este pueda entrar en conflicto con las leyes del mercado. Libertad es mercado, y no puede haber libertad en relación al mercado. Libertad es el sometimiento del hombre a las leyes del mercado, y no se reconoce ningún derecho humano que no se derive de una posición en el mercado. Los derechos humanos ~~por tanto~~ se agotan en el derecho de propiedad.

Por tanto se da esta mística de las relaciones mercantiles. Podemos demostrarlo con una cita de Milton Friedman ~~de~~ un comentario que hace de la política económica de Israel en 1978, publicado en Newsweek:

"Las medidas de economía política de Israel....muestran la misma combinación de audacia, agudez y coraje como la guerra de 6 días o la liberación de los rehenes en Entebbe. Y deberían ser no menos importante para el futuro de Israel. 29 años de dominación socialista....Todo esto ha cambiado. Por primera vez, desde la fundación del Estado israelita, los ciudadanos ahora pueden comprar y vender libremente dolares, sin un timbre de permiso, de algun burocrata... En esencia ahora ya no son tratados como pupilos del Estado, sino como un pueblo libre, que puede controlar el mismo su propia vida.. Fuera con el socialismo, hacia el mercado libre, hacia el capitalismo. Prometen mas libertad personal...prometen una sociedad mejor, mas sana y mas fuerte.

Si este arranque de Israel hacia la libertad tiene éxito, entonces - predigo yo - acontecerá el mismo milagro económico, que un avance comparable de Alemania 1948 ha producido...Como estan las cosas en Israel, este milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población, menos favorecidos...Y además: El sistema económico y político mas libre atraerá mas dinero y emigrantes de los países occidentales desarrollados. (según Die Zeit, 6.4.78 (subrayo nuestro)

(66)



Esta cita da un resúmen casi perfecto de lo que es la mística del mercado y del dinero neoliberal. Todo gira alrededor de la liberación del dólar. Con la liberación del dólar Friedman asocia la liberación de los rehenes en Entebbe. Cuando el dólar no era libre, todo el pueblo estaba preso como rehén. Ahora el dólar está libre, y a través de la liberación del dólar, todo el pueblo está libre, y puede controlar ahora su propia vida.

A partir de eso, Friedman se presenta como profeta: "Predigo yo acontecerá el mismo milagro económico..." Liberando al dólar, el pueblo no solamente está libre, sino le acaece ahora el milagro económico y habrá más dinero y más emigrantes occidentales, y no solamente orientales. Aparece todo un mundo de virtudes y pecados, con sus respectivos castigos y premios. Las virtudes del mercado son aquellas, que llevan a la liberación del dólar, de los precios y de las empresas. Inversamente actúan los pecados en contra del mercado, que llevan precisamente al intervencionismo económico y social del Estado, que Friedman enfoca sin más como socialismo. A las virtudes del mercado corresponde la libertad de los hombres, y como premio de la historia, el milagro económico.

A los pecados en contra del mercado corresponde ser ~~tratado~~ tratado como pupilo del Estado y rehén, y como castigo, el caos. Sin embargo, tanto las virtudes y los pecados ya se pagan en esta vida. Las virtudes por el milagro económico, los pecados por el caos, el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc. Allí caben arrepentimientos y rectificaciones, pero al último juicio nadie le escapa: Historia mundial, Juicio final.

En términos neo-liberales se transforma: Mercado mundial, Juicio final. Y en términos ~~del~~ anarco-capitalismo que expresa bien la perspectiva totalitaria del neo-liberalismo: Mercado total, Juicio final.



Dada esta moral básica de humildad y orgullo, la ideología neoliberal construye su concepto de aproximación ~~en~~ en el tiempo al equilibrio. Esta teoría de aproximación nos puede explicar, porque el neoliberalismo de hoy - de Hayek y de la escuela de Chicago - habla muy poco del modelo de competencia perfecta y mucho del modelo del equilibrio, siendo ~~en~~ ambos lo mismo.

Inspirado en el modelo de la competencia perfecta, el liberalismo neoclásico anterior había sostenido un concepto de aproximación a la competencia perfecta diferente. Consistía especialmente en una política antimonopólica frente a monopolios ~~industriales~~ de producción y distribución, y una aceptación de sindicatos obreros como forma legítima de la defensa frente a estos ~~monopolios~~ monopolios. Este liberalismo neoclásico regía especialmente desde fines del siglo XIX hasta la década de los sesenta. Era compatible con la política económica keynesiana y muchas veces se complementó con ella, manteniendo determinadas diferencias teóricas. Se pensaba la aproximación a la competencia perfecta en términos de pasos de una política de competencia, e.d. de una política que intentaba de introducir en los mercados lo más competencia posible entre las empresas, admitiendo una protección especial de los obreros frente el poder empresarial. Eso era el tiempo de las leyes antimonopólicas y anti-trust.

Tanto esta política antimonopólica como la política keynesiana muchas veces vinculada a ella, implicaban conceder al Estado una función clave en la economía capitalista. La competencia en los mercados, la política de empleo y una amplia política social fueron asumidas por el Estado, lo que llevó junto con el aumento vertiginoso de la producción de armamentos a un crecimiento siempre mayor del Estado burgués.

Si bien la crítica neoliberal de este proceso se preparó desde los años 50, podía llegar a tener mayor vigencia recién a partir de la nueva crisis económica mundial de los años 70. En esta década el auge económico termina, que habían vivido los países capitalistas del centro con posterioridad a la segunda guerra mundial. Este hecho se hacía notar más por la crisis del petróleo a partir de 1973.



El neoliberalismo surge como una respuesta ideológica a esta crisis económica. A pesar de que se trata de una crisis comparable con otras crisis anteriores del sistema capitalista mundial, esta respuesta ideológica es diferente a muchas anteriores. Crisis mundiales de esta profundidad y duración ha habido en especial en los años 30 de este siglo, y en los años 70/80 y en los años 30/40 del siglo pasado. En la crisis de los años 30/40 del siglo pasado aparece como respuesta ideológica el Manchesterianismo, una ideología empresarial a ultranzas. En los años 70/80 del siglo pasado aparece mas bien una ideología de intervención estatal vinculada con la promoción de un seguro social y de la política antimonopólica. En los años 30 de este siglo la respuesta ideológica a la crisis es mas bien de un intervencionismo ampliado que implica una política económica activa del pleno empleo (Keynesianismo). Sin embargo, en la crisis mundial actual, la respuesta ideológica vuelve a ser una ideología empresarial a ultranzas, que se parece mucho al Manchesterianismo del siglo XIX y que repite hasta cierto grado los esquemas teóricos de aquél. En relación a la crisis de los años 30 la ideología de hoy es nueva y significa una ruptura. En cuanto a la historia de las crisis capitalistas, esta nueva ideología del Chicagianismo es bastante vieja y una replica del Manchesterianismo.

El neoliberalismo es este chicagianismo. Da una interpretación muy especial a la actual crisis económica. La interpreta como una crisis resultante del capitalismo organizado por el Estado intervencionista, surgido de la crisis mundial de los 30. En los años 50 y 60 se esperaba de este Estado intervencionista la posibilidad de <sup>(evitar)</sup> nuevas crisis mundiales en el futuro. El neoliberalismo invierte ahora simplemente esta tesis y sostiene en contra de todas las evidencias empíricas, ~~de~~ que precisamente el intervencionismo estatal es la propia causa de esta nueva crisis. Por una vuelta sofista muy audaz, se declara los intentos de evitar la crisis ~~xxx~~ y de superarla, como la <sup>misma</sup> causa de esta crisis.

De esta manera se invierte todos los términos. Desempleo hay, porque la política del pleno empleo y de protección laboral lo provoca. Pauperización hay, porque la política de redistribución de ingresos destruye los incentivos y lleva por tanto a un producto social







Para no hacer un paso adelante, que habría consistido en una amplia planificación de las inversiones y una política efectiva del pleno empleo en la línea de un desarrollo socialista, se hizo el paso atrás de un giro radical hacia los inicios del capitalismo antes de surgir los principales mecanismos de intervención del Estado burgués. El capitalismo radical es un romanticismo <sup>en nombre</sup> del capitalismo inicial, una vuelta a los orígenes.

Este antiintervencionismo necesita, para ser posible, una alta concentración del poder en el Estado. Para poder destruir al Estado intervencionista, hace falta un nuevo poder estatal mayor, que sea capaz de acallar los reclamos por intervenciones estatales. Disminuyendo por tanto las intervenciones en el campo económico y social, suben ~~xxxxxx~~ sobreproporcionalmente las actividades represivas estatales, sus gastos en policía y ejército. Represión policial libera, gastos sociales esclavizan, eso es el lema del nuevo Estado antiintervencionista, que resulta ser en muchas partes simplemente un Estado policiaco. En este contexto Hayek ~~xxxxxxx~~ <sup>considera</sup> inevitables ~~xxxxx~~ poderes absolutos: "Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro."

~~Mercurio, 12.4.81~~ (67)

En esta visión <sup>neoliberal</sup> del antiintervencionismo aparece ~~ahora~~ una nueva concepción de la aproximación al equilibrio económico, que sustituye la aproximación a la competencia perfecta de los liberales neoclásicos. La política antimonopólica cambia totalmente su carácter, mientras aparece como principal elemento de la aproximación lo que Hayek llama las "reglas generales de conducta". El núcleo de estas reglas es la orientación por la maximización de las ganancias a partir del reconocimiento irrestricto de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos ~~x~~ estrictamente individuales. Por tanto, lo antimonopólico adquiere el carácter de asegurar, que efectivamente empresas ~~x~~ e individuos concerten <sup>entre sí</sup> contratos ~~x~~ sin ninguna ingerencia "externa". En esta nueva visión, las concentraciones empresariales dejan de ser monopolios, mientras los monopolios externos que se introducen ilegítimamente en la libertad de contratos resultan ser los sindicatos obreros apoyados y garantizados por el Estado intervencionista.



En esta visión, el monopolio es duradero solamente, si el Estado lo sostiene. Una política antimonopólica es ineficaz, y también dañino. Es el mercado él quien disuelve los monopolios por su misma dinámica. El mercado mismo se puede encargar de asegurar la competencia, si se le deja la libertad para hacerlo. Los monopolios empresariales por tanto no tienen por que preocupar a nadie. Los sindicatos, en cambio, son monopolios de la oferta de mano de obra, que cuentan con el reconocimiento y la protección estatal. Hay que asegurar la libertad de contratos por tanto en el mercado de trabajo, <sup>lo que</sup> es la tarea principal para asegurar la libertad de <sup>los</sup> mercados. Milton Friedman lo expresa:

"La primera necesidad.. es la eliminación de las medidas que ayuden directamente al monopolio, ya sea monopolio industrial o monopolio laboral, y aplicar la ley con igual rigidez tanto a las empresas como a los sindicatos." ~~(93)~~ (68)

Esta igualdad de la ley es aquella, que prohíbe igualmente a los ricos como a los pobres dormir debajo de los puentes. Monopolios industriales no necesitan reconocimiento legal para florecer, sino necesitan no-intervencionismo estatal. Sindicatos obreros, en cambio, necesitan reconocimiento público, para poder existir con fuerza. Aplicando la ley ~~exigim~~ antimonopólica por igual a los dos, siguen floreciendo los monopolios industriales y se destruye los sindicatos obreros. Eso con más seguridad, en cuanto se interpreta el monopolio como cartel. El neoliberalismo por tanto se pronuncia más bien en contra de la cartelización de las industrias y de la oferta de mano de obra. Friedman dice, que los sindicatos obreros funcionan como "empresas que ofrecen los servicios de cartelizar una industria" (93) De esta manera, los sindicatos llegan a ser la principal amenaza para la libertad de mercados. Friedman lleva este criterio al extremo, cuando afirma, ~~que~~ en relación al sindicato de servicio doméstico de EEUU; ~~que~~

"el servicio doméstico es una industria mucho más importante que la industria de telégrafos y teléfonos." ~~(93)~~ (69)

Con tal criterio, la política antimonopolio se transforma en una preferencia neoliberal. Sin embargo, ha sido cambiado en su contrario:

"De nuevo aparece aquí un paralelo muy íntimo entre los sindicatos obreros de un lado y los monopolios industriales del otro. En ambos casos, los monopolios extensos serán probablemente temporales y susceptibles de disolución, a no ser que pueden llamar en su ayuda al poder político del Estado." ~~(93)~~ (70)



Mas que eso, Friedman llega al resultado, de que no hace falta preocuparse de la competencia entre las empresas. Si bién no existe competencia perfecta, las industrias se comportan, como si existiera "Claro, que la competencia es un modelo ideal, como una línea o un punto de Euclides...De la misma forma, la competencia 'perfecta' no existe... Pero al estudiar la vida económica de los Estados Unidos, cada vez me impresiona mas la enorme cantidad de problemas y de industrias que se comportan como si la economía fuera competitiva." (93) (71)

Y como no se trata de realizar algo perfecto, sino de un comportamiento como si fuera perfecto, todo es perfecto. ~~No se trata de que no haya ladrones. Si todos se comportan como si no hubiera, no hay robo. Por tanto, todo está bien.~~

Solamente un problema sigue habiendo, que está en la raíz de los desequilibrios de los mercados. Se trata del problema sindical, que provoca el desempleo. El desempleo no es resultado del mercado capitalista, frente a cuyos problemas se constituyen los sindicatos, sino la constitución de los sindicatos produce el desempleo y demás problemas sociales. A Friedman como a los neoliberales en general la realidad empírica no les preocupa para nada. Antes de existir sindicatos, el desempleo era tan grande como despues de su constitución, y seguramente tenía consecuencias mucho mas graves. Pero la empiria no es nada, el efecto sofista de manipulación de opiniones es todo. Por tanto explica el desempleo así:

"Si los sindicatos suben los salarios en una ocupación o industria concreta, la cantidad de empleo disponible en esa ocupación o industria tiende que disminuir necesariamente igual que un aumento de precio hace disminuir la cantidad adquirida." (73)

"Los mineros se beneficiaban mediante salarios altos, lo cual (73) querria decir, naturalmente, que habia menos mineros empleados." (92)

Entre las industrias la competencia es como si fuera perfecta, pero entre los obreros no. Por tanto, hay desempleo y desequilibrios en el mercado del trabajo. Aparece entonces el salario como un precio de competencia:

"Se puede fijar por medios directos el salario por encima de su nivel competitivo; p.e., con la promulgación de una ley de salarios mínimos. Esto significará necesariamente que habrá menos puestos de trabajo disponibles que antes y menos puestos que personas en busca de trabajo. Este excedente de oferta de trabajo tiene que eliminarse de una manera u otra: los puestos tienen que ser racionados entre quienes los pretenden." (92) (74)



Friedman argumenta con un salario a nivel de competencia, y nos dice que en caso del desempleo el salario ~~se diferencia~~ difiere de aquel a nivel de competencia. Pero nos dice una simple tautología. Él jamás puede nombrarnos este salario de nivel competitivo. Al contrario, del hecho del desempleo él deduce, que el salario no es competitivo. La referencia al salario competitivo es totalmente imaginaria. Pero tiene ahora una interpretación que le permite deducir del hecho del desempleo la necesidad de bajar los salarios. Ninguna referencia concreta a la realidad empírica hace falta. Donde en el mundo aparezca desempleo, Friedman puede recetar la baja de salarios como solución. Y el FMI le sigue en esta tautología tan cómoda recetando por todos lados bajas de salarios en nombre de este salario competitivo absolutamente imaginario, que nadie conoce ni puede conocer y que ni puede haber. Pero el argumento funciona perfectamente. Si una baja de salarios no lleva al aumento del empleo, Friedman se lava las manos y pide una baja aun mayor. Hay solamente un punto, en el cual la baja de salarios lleva al pleno empleo. Es el punto de un salario de zero. Pero no en el sentido, de que con la continua baja de salarios haya un continuo aumento del empleo, sino en el sentido, de que recién llegando el salario a zero, el empleo puede ser completo. Pero por muerte del obrero ya no hace falta.

La confusión está en la consideración del salario como un precio igual a los precios de los productos. Pero el salario es un ingreso, y no un simple precio. Por eso, aumentos de salarios podrían explicar tendencias inflacionistas, pero jamás desempleo. Y empíricamente no hay ninguna confirmación de las tesis de Friedman. En periodos de auge del empleo siempre suben los salarios, y en periodo de depresión bajan.

Sin embargo, este argumento, según el cual el nivel de salarios explica el empleo, es la clave del pensamiento neoliberal sobre la aproximación al equilibrio. De allí viene la idea, de que la imposición de las reglas generales de conducta - en último término: la orientación por la maximización de las ganancias - es el camino para aproximarse al equilibrio de los mercados. Desequilibrios por tanto se originan en la falta de libertad de los mercados.



Segun esta posición neoliberal, la tendencia al equilibrio se produce, en cuanto se asegura esta libertad de los mercados en ~~referencia~~ referencia a todas las actividades económicas y sociales. ~~Y no actividades publicas~~ <sup>de carácter</sup> que regulen el mercado, sino la realización de todas las actividades por el mercado. Primero, por supuesto, en relación a las actividades económicas. Friedman hace una lista de las intervenciones que deben desaparecer:

"Los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de los sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión ~~de~~ de licencias en los oficios y en las profesiones, ~~y~~ así sucesivamente, en lo que no parece tener fin." (32)

Lo que no parece tener fin, pero es a la vez la meta de la aproximación neoliberal al equilibrio, es el sometimiento de todas las funciones sociales y no solamente las propiamente económicas al criterio de la maximización de ganancias por parte de empresas privadas.

En esta línea aparece el autollamado capitalismo radical, en nombre del cual se pretende poder entregar <sup>todas</sup> todas las funciones publicas a la empresa privada. El capitalismo radical enfoca ahora lo que él llama la abolición del Estado, y reivindica la tradición del anarquismo. David Friedman, hijo de Milton Friedman, ha tratado de indicar los caminos principalmente factibles para esta disolución del Estado por medio de la privatización de sus funciones. No solamente todo el intervencionismo económico, sino ~~si~~ las mismas funciones del Estado referente a la legislación, la función policial y la militar son ahora imaginadas en terminos de las reglas del mercado y de la maximización de las ganancias. Esta anarquía del pensamiento burgues habla en relación al anarquismo de Bakunin como un anarquismo romantico, presentandose como el nuevo anarquismo de la anarquía moderna. Es la anarquía en nombre del poder total del capital.

De la anarquía clásica se distingue en el punto clave. La anarquía clásica no querria privatizar las funciones estatales, sino disolver las junto con la propiedad privada. Esta anarquía del capitalismo radical quiere instalar el poder absoluto del capital por encima hasta de las funciones estatales. El anarquismo clásico querria una situación, en la cual ya no hacia falta ninguna policia. El anarquismo capitalista ahora quiere privatizar la policia, y cree, haber







En especial este pensamiento neoliberal se puede desentender ahora de cualquier compromiso con la vida humana concreta, que ya no es mas que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles. Toda la moral se disuelve en la vigencia de las relaciones mercantiles, y la justicia social consiste en la adhesión a esta aproximación fantasmagórica al mercado total. Desemboca en la negatividad mas profunda del derecho a la vida de los hombres.

Sin embargo, a posteriori la ideología neoliberal vuelve a plantear una referencia a la vida humana. Pero exclusivamente, como subproducto de esta exclusiva vigencia del mercado total. Pero, <sup>la vida no</sup> aparece ~~no~~ en su forma concreta como vida de cada uno de los hombres, sino como vida de la especie humana, sosteniendo, de que esta vida como ~~una~~ especie esta tanto mejor asegurada, cuanto menos uno se preocupa de la vida concreta de cada uno. Cuanto menos uno se fija en la vida concreta de cada uno, mas seguro la vida de todos.

Hayek habla en este contexto de un "calculo de vidas":

"Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en ultima instancia se reducen a la mantención de vidas; no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un numero mayor de otras vidas. Por lo tanto las unicas reglas morales son las que llevan al "calculo de vidas": la Propiedad y el contrato." (Mercurio, 19-4-81) <sup>(78)</sup>

Hay que sacrificar vidas individuales hoy, para que mañana puedan vivir muchos mas. Pero mañana eso valdrá igual. Habrá que sacrificar vidas, para que pasado mañana vivan mas y asi sucesivamente. La aproximación al mercado total se transforma en un gran sacrificio de vidas humanas.

Este calculo de vidas de Hayek en verdad es un calculo de muertes. Le sirve para hipostasiar propiedad y contrato. El raciocinio es el siguiente: Propiedad y contrato - e.d. las relaciones capitalistas de producción - son la garantía del progreso al futuro. Cuanto mas total el mercado, mayor el progreso. Por tanto, asegurandolos, se garantiza la posibilidad de alimentar un numero <sup>siempre</sup> mayor de hombres en el futuro. Aunque la garantía de propiedad y contrato signifique en cada momento un sacrificio de vidas humanas individuales, este progreso al futuro garantiza poder preservar en el futuro mas vidas que las sacrificadas hoy. El sacrificio de vidas hoy es por tanto irrelevante para un juicio sobre propiedad y



contrato. Las vidas preservadas en el futuro compensan con creces el sacrificio de vidas hoy. La especie humana devora a los individuos de ~~xxxxxx~~ los cuales se compone la humanidad. Es difícil encontrar en todo pensamiento moderno un peor y mas cínico colectivismo que aquél de Hayek.

Este sacrificio de ~~xx~~ ~~xx~~ vidas presente en pos de un futuro totalmente fantasmagórico pasa por toda ~~xx~~ esta ideología del mercado total. Todo se puede sacrificar para este futuro que nunca vendrá. Es la dialectica maldita, que destruye el presente en función de simples imaginaciones. Y como el presente, el de ayer, de hoy y de mañana, es todo, lleva a la destrucción de todo. Todo se promete, a condición de que para hoy se acepte lo contrario. Y mañana se hará lo mismo, y así sucesivamente. Mayores salarios, sí. Pero para mañana. Quien quiere mayores salarios mañana, tiene que querer las condiciones de hoy. Sin embargo, el ahorro de hoy es la ~~inversión~~ <sup>inversión</sup> de mañana y ~~xxxxxx~~ mayor producto pasado mañana. Y entonces puede haber mayores salarios. Pero para que haya mayores ahorros hoy, las salarios de hoy tienen que bajar. Por tanto, mayores salarios mañana, menores salarios hoy. El mismo raciocinio sirve para cualquier reivindicación de hoy. Mañana sí, pero menos hoy. Y eso sucesivamente. Es la dialectica maldita, que sacrifica el presente, para algún mas allá, que en el caso del neoliberalismo es la eterna mañana. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino sacrifica cualquier presente para su mañana respectiva. Las condiciones reales de la vida se pierden para una quimera del futuro.

Por tanto, la libertad se encuentra desde el punto de vista liberal en contradicción con las condiciones concretas de la vida. Desde el punto de vista de esta libertad, la satisfacción de las necesidades concretas de los no-propietarios es una carga pesada de la sociedad, que esta tiene que llevar hasta cierto ~~límite~~ <sup>grado</sup>.

~~xxxxxx~~ Advierte Albert al Estado burgués:

"El tiene que tomar en cuenta también aquellas necesidades e ideales de ellos (de los no-propietarios), que bajo ciertas condiciones solamente pueden ser satisfechas a costo de su libertad, y por tanto por la limitación de su marco de decisiones autónomas. Obviamente, nadie hay ~~xxxxxx~~ se atreverá suponer, que el poder estatal sea responsable para la suerte de sus sometidos. Pero se puede esperar de él, que haga ~~xxxxxx~~ un orden de libertad en lo posible atractivo para los ciudadanos, intentando aumentar y explicar el valor de la libertad." (458,64)(79)



La libertad tiene que aceptar, que sea limitada hasta cierto grado por el hecho, de que la gente también tiene que vivir. Para que sea atractiva, no puede sencillamente prescindir de este hecho. Pero se trata de concesiones de la libertad al cuerpo humano y sus necesidades, la manzana amarga que tiene que morder, para que sea atractiva. Con tal concepto burgués de libertad, no hay lugar para la libertad humana, que nace de la satisfacción de las necesidades de todos, trascendiéndola. Esta libertad humana no tiene que saber, como hacer feliz a los hombres. Pero sabe, lo que los hace infeliz quitándoles su libertad: la imposibilidad de satisfacer sus necesidades.

La libertad burguesa se relaciona con la satisfacción de las necesidades de los no-propietarios, como según Platon el alma con el cuerpo. El cuerpo platónico es la cárcel del alma, y la satisfacción de las necesidades de los no-propietarios es la cárcel de la libertad burguesa. Esta libertad sería completa, en cuanto tales necesidades no existieran. La libertad burguesa es un alma pura, que quisiera volar. Pero la satisfacción de las necesidades de los no-propietarios le corta ~~en~~ las alas. Nunca es completa, porque el mundo es imperfecto por la razón de las necesidades concretas de los hombres. El cielo de la libertad burguesa es un cielo de almas, que ya no tienen necesidades materiales, y que ~~se~~ viven por la pura contemplación de Dios. En la tierra, desgraciadamente, hay que comer para vivir, <sup>lo que</sup> ~~eso~~ es el pecado original, al cual todos tenemos que hacer concesiones. Sin embargo, una libertad humana, que nace de tal satisfacción de las necesidades, para el alma pura de la libertad burguesa es metafísica diabólica.



-categoría<sup>2</sup>

Vemos así, como el pensamiento neoliberal elabora su marco teórico a partir de la realidad empírica del mercado amenazado, ubicándolo teóricamente entre dos polos trascendentales, expresados en términos de conceptos límites. Se trataba del concepto límite positivo de la competencia perfecta y del concepto límite negativo del caos, al cual el hombre se encamina por el socialismo. Después vimos, como se elabora a partir de este marco teórico-categorial todo un marco ético. Se hace eso, transformando al mercado amenazado en un objeto de piedad, en función del cual el hombre ahora toma posición en términos también polarizados de humildad y orgullo. Humildad y orgullo en términos éticos ahora resultan tener una correspondencia completa con los conceptos límites positivos y negativos expresados en términos teóricos. La humildad resulta la virtud cardinal de aquellos, que hacen suyos los imperativos del mercado y derivan el conjunto de sus otras virtudes de las exigencias, que este mercado impone. ~~xxxx~~ Se trata en especial de las condiciones generales del equilibrio, es decir, el reconocimiento de la libertad de contratos y de la propiedad privada. En el otro polo están los orgullosos, que buscan la justicia social desafiando el mercado. El orgullo resulta ser su vicio cardinal, y radica en el hecho supuesto por Hayek, de que una justicia social, que desafía al mercado presupone un conocimiento perfecto, que ningún hombre puede tener y cuya pretensión precisamente constituye este orgullo.

Resulta un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual ~~xxx~~ las ~~xxxxxxx~~ clases dominantes representan el polo de la humildad y por tanto de la virtud, y las clases ~~xxxxxxxxxx~~ explotadas y dominadas el polo del vicio y del orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños por su orgullo. Tomando como base el pensamiento neoliberal, la raíz de todos los males es el amor a la justicia social, ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital.

Analizado ~~xxxxxxx~~ este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, nos resulta <sup>me</sup> fácil un pensamiento neoliberal propiamente teológico. Efectivamente, el pensamiento neoclásico engloba su marco teórico-



categorial en terminos teológicos, aunque estén poco desarrollados. Sin embargo, pasando a terminos teológicos, identifican por supuesto el concepto límite positivo con Dios y el negativo con el diablo.

Hayek introduce a Dios en los siguientes terminos:

"El punto clave (del modelo de un equilibrio del mercado) lo habían visto ya aquellos notables anticipadores de la economía moderna que fueron los escolásticos españoles del siglo XVI, los cuales insistían en que lo que ellos llamaban pretium mathematicum, el precio matematico, depende de tantas circunstancias particulares que solo Dios puede conocerlo. Ojalá que nuestros economistas matematicos tomaran tal afirmación en serio!" (49/20) (80)

Siendo el precio matematico segun Hayek ~~matematico~~ simplemente el precio de la competencia perfecta, su referencia es clara. Solamente Dios puede conocer estos precios - siendo omnisciente - pero el hombre jamás. Este Dios no es mas que una hipóstatis del mercado, y a la vez el Dios de la burguesía. Es aquel Dios, que sabe ya hoy ~~siempre~~ algo, que ningun hombre puede prever: el cambio del dollar de mañana. Es el Dios, cuya alianza le conviene al hombre de negocios. Ciertamente, un Dios de este tipo es el Dios, que santifica el nomos de la sociedad burguesa. Hayek lo confirma con las siguientes palabras:

"Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo, que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia....

Pero tambien todos debemos admitir, simultaneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De "toda" la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es mas: siempre que Usted no pretende poseer toda la verdad, yo estaria dispuesto a trabajar al lado suyo buscando Dios a traves de la verdad." (Entrevista, Mercurio, Santiago, 12.4.81) (82)

Dios es aquel, que sabe todo.

A partir de allí se hace visible, donde está el diablo. Desde el paraiso le está insinuando al hombre, que, comiendo del arbol del conocimiento, puede ser igual a Dios. El diablo seduce al hombre a la "pretensión del conocimiento", titulo dela conferencia de Hayek al recibir el premio Nobel. El titulo es una simple alusión al pecado del paraiso, que es precisamente el pecado del orgullo, del levantamiento del hombre en contra de Dios.



Pero Dios es el sabelotodo. Por tanto, el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando el mercado, hay que saber todo. La Reivindicación de la justicia social por tanto es la pretensión de ser como Dios. En contra de él Dios recurre a Miguelangel, que grita: Quien es como Dios? Y quien pretendía ser como Dios, es Lucifer. Y es Lucifer, él que insinúa al hombre querer ser como Dios, comer del árbol del conocimiento para saber todo. Y Lucifer seduce al hombre, presentándole la utopía de la justicia social, a través de la cual el hombre reivindica aquel conocimiento que solamente Dios tiene. Se deja seducir, y ,ayudado por Lucifer, construye ahora el infierno en la tierra, exactamente por que quiere el cielo en la tierra - como nos comunica Popper, que, además, nos ofrece su democracia como "la llave para el control de los demonios" <sup>(del comunismo)</sup> ~~(CPM459)~~ El grito de Miguelangel se transforma: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad.

Tal como está elaborada, este esquema teológico ~~ahora~~ es absolutamente maniqueo. Transforma la reivindicación de la vida humana frente al mercado en pecado del Lucifer, y da a la defensa del mercado la mas absoluta legitimación. Desata la agresividad humana sin límites en contra de los dominados, y divide la sociedad en los términos mas absolutos en una sociedad de lucha de Clases a partir de la clase dominante.

Dios, ~~xxx~~ los hombres humildes y el mercado se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y ~~xxx~~ al reclamo de la justicia social en una verdadera batalla del Mesias, que el neoliberalismo protagoniza.



### III. El marco categorial del pensamiento anarquista.

El esquema conservador-neoliberal de interpretación de la sociedad es tripolar y tiene en su centro una "realidad precaria". Esta realidad precaria es la realidad de un sistema institucional constantemente amenazado. La realidad material del hombre - su trabajo para satisfacer sus necesidades - no aparece específicamente en tal concepto de realidad conservador. El sistema institucional que incluye ~~por supuesto~~ el sistema de propiedad es considerado como el arbitro inapelable de la organización de este mundo ~~xxxx~~ material, que por tanto no puede ser enfrentado a la vigencia del sistema institucional. Para el pensamiento conservador no es inexistente, sino secundario ~~y hasta~~ irrelevante.

Esta realidad precaria es vista entre dos polos expresados en términos de conceptos límites. Vinculado con la precariedad del orden aparece en términos de una empiria idealizada el caos, y vinculado con la realidad institucional que se opone a la precariedad, aparece el sistema institucional en su perfección. En el caso del pensamiento neoliberal esta perfección es el modelo del ~~la competencia perfecta~~ <sup>equilibrio</sup>.

El pensamiento anarquista, en cambio, es bi-polar. Por supuesto, parte también de la realidad empírica como su centro. Pero esta realidad no es realidad precaria <sup>e institucional</sup> en el sentido conservador, sino una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades, sojuzgada por el sistema institucional, en especial el sistema de propiedad y ~~por~~ el Estado. La realidad del pensamiento anarquista por tanto es una realidad sojuzgada. El sistema institucional sirve solamente para explotar al trabajador y condenarlo a la miseria. Lo que en el pensamiento conservador es el nomos, que se legitima y sacraliza, ahora es el medio del sojuzgamiento de la vida real y material. Pero donde la vida material no es libre, no hay ninguna libertad. La realidad sojuzgada ~~soj~~ el pensamiento anarquista por tanto es una realidad de miseria <sup>sin</sup> libertad. El problema no es un caos, que amenace la realidad desde fuera, sino la realidad misma es catastrófica, miserable y de esclavitud. El mal no es una amenaza, que se presente en la precariedad de un orden legítimo, sino el mal está en la raíz de este orden, que por tanto es ilegítimo.

De ahí el enfoque bipolar. Un orden de esclavitud es la realidad







heroe de alguna epopeya: sois esclavos de ese nuevo señor cuyos castillos son los bancos y se llama el capital. Todo está subordinado a las exigencias y a la conservación del capital. El soldado reparte la muerte en beneficio del capital; ~~la~~ ~~maquina~~ el juez sentencia a presidio en beneficio del capital; la maquina gubernamental funciona por entero, exclusivamente, en beneficio del capital; el Estado mismo, republicano o monarquico, es una institución que tiene por objeto exclusivo la protección y salvaguardia del capital." (84) (86)

Toda la realidad está por tanto dominada por este nuevo señor, el capital, que está por detras de los muchos fenomenos de la explotación: del desempleo, de salarios miserables, de la violencia en los corazones. Se trata de un personaje anónimo, que corresponde ~~muy oceranamente~~ a lo que la teoría neoclásica llama el mercado. Es ahora visto como señor opresor. Lo que oprime no son hombres directamente, sino una estructura social denominada capital, que forma a los hombres y los divide en dominadores y dominados, y los lleva a la confrontación. En función de este señor capital ~~recien~~ hay los amos y esclavos, pero todos estan englobados por ~~este~~ <sup>el</sup> señor capital supremo:

"El sistema de salarios os hace depender, por completo, de la voluntad y del capricho del capital. No hay mas que una solá diferencia entre vosotros y los esclavos de la antigüedad, y esa diferencia consiste en que vosotros tenéis la libertad de elegir vuestros amos." (85) (87)

Este señorío del capital, sin embargo, nace del derecho de la propiedad privada:

"el espectáculo nada edificante de la lucha de todos contra todos, que nace precisamente del derecho de la propiedad privada que faculta a los astutos y a los malvados a amasar capitales explotando a los trabajadores;..." (86) (88)

El analisis pasa por tanto del capital a la propiedad privada, que da origen a la lucha de todos contra todos, dando la facultad de amasar capitales por la explotación de los trabajadores. Detras del capital y de la lucha de todos contra todos, está la raíz del problema: la propiedad privada. Ella en cuanto institución ~~faculta~~ <sup>faculta</sup> el sujuzgamiento del hombre y su esclavitud. Viene ~~entonces~~ la explicación del surgimiento de la propiedad privada. Esta no ha existido siempre. Originalmente la tierra era de todos.

"En un principio no existía el derecho de propiedad territorial de un solo individuo. Las tierras eran trabajadas en comun, los bos-



ques surtian de leña a los hogares de todos, las cosechas se repartían a los miembros de la comunidad segun sus necesidades."(35)(89)

En esta sociedad originaria irrumpió ~~el~~ la propiedad privada:

"El derecho de propiedad territorial de un solo individuo nació en el atentado del primer ambicioso que llevó la guerra a una tribu vecina para someterla a la servidumbre, quedando la tierra que esa tribu cultivaba en comun, en poder del conquistador y de sus capitanes."(35/36)(90)

Estos conquistadores transformaron su propiedad en propiedad legitimada por ley, y crearon el derecho de propiedad:

"Fueron los ladrones mismos quienes amparados por la fuerza, escribieron la ley que debería proteger sus crímenes y tener a raya a los despojados de posibles reivindicaciones."(36)(91)

No hay legitimidad de esta institución:

"El derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por ~~origen~~ origen el crimen, el fraude, el abuso de la fuerza."(35)(92)

Sin embargo, la pregunta, porque la gente se dejó arrebatarse la tierra, Flores tampoco sabe contestar:

"El derecho de propiedad es antiquísimo, tan antiguo como la estupidez y la ceguera de los hombres; pero la sola antigüedad de un derecho no puede darle el "derecho" de sobrevivir."(35)(93)

Recordamos que para la teoría conservadora de Berger la estupidez explicaba la precariedad de la realidad. Ahora, explica, al revés, el haber soportado esta realidad institucional. En los dos casos, el recurrir a la estupidez como explicación revela solamente una incapacidad de explicación que se ~~quiere~~ esconde.

Este mismo derecho de propiedad privada Flores lo ve también como origen del propio Estado. El derecho de propiedad, que es la raíz de la guerra de todos contra todos y de la posibilidad del sometimiento de todos al capital, crea también la necesidad del Estado por el hecho, de que crea las desigualdades sociales. Las leyes correspondientes a la propiedad privada crean a través de las desigualdades las razones del crimen, en contra del cual aparece el Estado.

"El jefe o gobierno son necesarios solamente bajo un sistema de desigualdad económica. Si yo tengo más que Pedro, temo, naturalmente, que Pedro me agarre por el cuello y me quite lo que él necesite. En este caso necesito un gobernante o jefe que me proteja contra los posibles ataques de Pedro; pero si Pedro y yo somos iguales económicamente: si ~~cada~~ los dos tenemos la misma oportunidad de aprovechar las riquezas naturales, tales como la tierra, el agua, los bosques, las minas y demás, así como la riqueza creada



por la mano del hombre, como la maquinaria, las casas, los ferrocarriles y los mil y un objetos manufacturados; la razón dice que sería imposible que Pedro y yo nos agarrásemos por los cabellos para disputarnos cosas que a ambos nos aprovechan por igual, y en este caso no hay necesidad de un jefe." (94)

De la desigualdad social se deriva por tanto la autoridad y el Estado.

"La desigualdad social es la fuente de todos los actos antisociales que la ley y la moral burguesas consideran como crímenes, siendo el robo el más común de esos crímenes." (95)

"En cuanto a los delitos contra las personas, en su mayor parte son el producto del medio malsano en que vivimos." (96)

Eso da en términos generales el análisis de la sociedad, que Flores presenta. El parte de la realidad como una relación concreta entre hombre y sus necesidades. Esta relación está perturbada por el sistema institucional, que transforma al hombre trabajador en esclavo. El es esclavo del capital, que lo domina. El capital resulta de la entrega de la propiedad al propietario privado, que amasa capital explotando al trabajador. Pero entregada toda la sociedad al capital y su acumulación, aparecen la ley y moral burguesas para defender al propietario de lo que él considera crimen y que es resultado de la desigualdad social <sup>creada por la</sup> ~~propiedad privada.~~

El Estado se hace necesario, para defender estas leyes y moral burguesas. El hombre es por entero un esclavo. Esclavo del trabajo por un lado, y esclavo del Estado por el otro. Frente a esta realidad Flores levanta su alternativa:

"Hay que escoger de una vez una de dos cosas: o ser libres, enteramente libres, negando toda autoridad, o ser esclavos perpetuando el mando del hombre sobre el hombre." (97)

Esta alternativa es tan polarizada y por tanto tan maniquea como era en el caso de la teoría conservadora o neoliberal. Pero tiene la forma inversa. Para la teoría conservadora neo-liberal la libertad es la afirmación de la autoridad, entendiéndose Flores aquí por autoridad el conjunto de propiedad privada y Estado. Esta libertad liberal es precisamente la esclavitud desde el punto de vista del pensamiento anarquista. Al revés. El anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad conjunta con la propiedad privada, lo que visto desde la teoría conservadora-neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo.



Frente a la realidad sojuzgada Flores levanta su proyecto como un proyecto de vida:

"Vamos hacia la vida...."

Vivir, para el hombre, no significa vegetar. Vivir significa ser libre y feliz. Tenemos ~~por tanto~~, pues, todos derecho a la libertad y a la felicidad.

La desigualdad social murió en teoría al morir la metafísica por la rebeldía del pensamiento. Es necesario que muera en la práctica. A este fin encaminan sus esfuerzos todos los hombres libres de la tierra.

He aquí por que los revolucionarios no vamos en pos de una quimera. No luchamos por abstracciones, sino por materialidades. Queremos tierra para todos, para todos pan." ~~(6/7)~~ subrayos nuestros (98)

Eso es el centro del proyecto anarquista. La vida es ~~la~~ tierra y ~~pan~~ para todos, libertad ~~de~~ por el otro. Tierra aquí es la referencia central para referirse al trabajo y los instrumentos del trabajo. Se nota, que el anarquismo de Flores ~~xxxxxxxxxxxx~~ es un anarquismo campesino primordialmente.

Aunque para el anarquista se trata de la libertad, él va hacia la libertad por la felicidad. Para ser libres hay que ser felices. Donde no hay felicidad, no puede haber libertad.

Por eso, este proyecto de felicidad lo llama también la "libertad económica", algo que en toda tradición tanto anarquista como también socialista aparece.

"La libertad económica es la base de todas las libertades." ~~(35)~~ (99)  
"verdadera emancipación: la libertad económica" ~~(32)~~ (100)

En la libertad económica como clave de la libertad - como su base - se unen felicidad y libertad. De la libertad económica se deriva por un lado la felicidad, por el otro la libertad. Y la libertad económica no es sino dejar de ser "esclavos de los ricos" ~~xxxxxxxx~~ ~~xxxxxxxx~~ ~~(32)~~ Dejando ser esclavos de los ricos, se puede dejar de ser esclavos de las autoridades y aparece la libertad del anarquista, que en última instancia es la libre espontaneidad de cada cual.

Por la libertad económica se asegura la felicidad. Es libertad de la propiedad:

"Me imagino, que feliz será el pueblo mexicano cuando sea dueño de la tierra, trabajandola todos en comun como hermanos y repartiendose los productos frsternalmente, según las necesidades de cada cual.



No cometáis, compañeros, la locura de cultivar cada quien un pedazo. Os mataréis en el trabajo, exactamente como os matais hoy. Uníos y trabajad la tierra en comun: pues, todos unidos, la haréis producir tanto que estareis en aptitud de alimentar el mundo entero.... Trabajada en comun la tierra, puede dar mas de lo suficiente con unas dos o tres horas de trabajo al dia, mientras que cultivando uno solo un pedazo, tiene que trabajar todo el dia para poder vivir." (32/33) (101)

Libertad economica es por tanto, tener todos todo en comun, trabajan ~~do~~ en comun y consumiendo en comun. Es la relación fraternal, en la cual se trabaja y reparte como hermanos. Se trata de un actuar de comun acuerdo, que permite la libertad de cada cual para responder en trabajo y consumo a su propia espontaneidad. A eso responde la tierra. Trabajando en comun, se produce facilmente ~~y~~ unos dos o tres ~~horas~~ <sup>horas</sup> diarios, e.d. un horario, del cual se puede esperar, que el hombre por propia espontaneidad lo cumpla. Y se produce tanto, que el producto basta para admitir el consumo espontaneo de cada cual. Esta libertad economica por tanto abre las puertas de la felicidad para todos. Se va <sup>hacia</sup> a la vida.

Sin embargo, para tener todos todo en comun, no puede haber propiedad privada. La libertad economica ~~per tanto~~ choca con la esclavitud derivada de la propiedad privada. Abolir la propiedad privada, aparece ~~por tanto~~ como un <sup>exigencia</sup> ~~derecho~~ de libertad. ~~xxx~~ Este paso ya habia preparado el analisis que hizo Flores de la propiedad en la realidad de hoy como "consagración legal del crimen" (102) Como proyecto de libertad reivindica por tanto la tierra para todos:

"no cometeremos un crimen entregando la tierra al pueblo trabajador, porque ~~es~~ de él, del pueblo, <sup>es</sup> la tierra que habitaron y regaron con su sudor sus mas lejanos antecesores; la tierra que los gachupines robaron por la fuerza a nuestros padres indios. Esa tierra es de todos los mexicanos por derecho natural." (38) (103)

En contra de la propiedad ~~es~~ privada como crimen pone ~~xxxxxxx~~ el derecho natural a la tierra por parte de todos. Pero no se trata de recibir la tierra por la acción del gobierno:

"no tratamos de comprar tierra, sino de tomarla des<sup>de</sup>obediendo el derecho de propiedad.

Lo que el gobierno llama solución del problema agrario no es tal solución, porque de lo de que se trata es de crear una pequeña burguesia rural, quedando de esta manera la tierra en mas manos, sin duda, de lo que está actualmente: pero no en manos de todos y cada uno de los habitantes de Mexico, hombres y mujeres." (49) (104)



Flores enfoca la solución como definitiva:

"No os dejéis engañar, mexicanos, por los que, temerosos de nuestra acción revolucionaria, tratan de adormeceros con reformitas que no salvan. El gobierno no ha comprendido que os rebelais porque teneis hambre, y trata de ~~xxx~~ calmar vuestra hambre con una migaja de pan." ~~(50)~~ (105)

A partir de esta libertad económica como su base, es posible ahora la libertad en todas las otras esferas de la vida humana. Pero esta libertad no descansa en instituciones libres, sino en <sup>(20)</sup> la libertad de las instituciones. La institución de por sí - sea propiedad privada, sea el mercado, sea el Estado - es testigo de una limitación de la libertad. El trabajo en comun - la fraternidad - permite desarrollar una vida libre, que no está ~~xxx~~ limitada por autoridades sino que brota del acuerdo comun entre las personas.

" Podrá haber criminales entonces? Tendrán las mujeres que seguir vendiendo sus cuerpos para comer? Los trabajadores llegados a viejos, tendrán que pedir limosna? Nada de eso: el crimen es el producto de la actual sociedad basada en el infortunio de los de abajo en provecho de los de arriba. Creo firmemente que el bienestar y la libertad son fuentes de bondad. Tranquilo el ser humano; ~~si~~ sin las inquietudes en que actualmente vive por la inseguridad del porvenir; convertido el trabajo en un simple ejercicio higiénico pues trabajando todos la tierra bastarán dos o tres horas diarias para producir todo en abundancia con el auxilio de la gran maquinaria de que entonces se podrá disponer libremente; desvanecida la codicia, la falsedad de que hay que hacer uso ahora para poder sobrevivir en este medio maldito, no tendrán razón de ser el crimen, ni la prostitución, ni la codicia y todos como hermanos gozaremos la verdadera Libertad, Igualdad y Fraternidad.." ~~(33/34)~~ (106)

A partir de la libertad económica se transforma el mismo corazón del hombre:

" Una sociedad en que no exista esa brutal competencia entre los seres humanos para poder satisfacer todas las necesidades, calmaría las pasiones, <sup>su</sup>visaría el carácter de las personas y fortalecería en ellas los instintos de sociabilidad y de solidaridad, que son tan poderosos que, a pesar de la secular contienda de todos contra todos, no han muerto en el ser humano. ~~xxx~~" ~~(53/54)~~ (107)

Si el hombre cambia, ~~y no hay mas crimen~~, no hace falta Estado y autoridad, porque estas son instituciones represivas en una situación, en la cual ~~ya no hay~~ <sup>algo</sup> que reprimir. Por otro lado, la organización de la producción es asunto de los trabajadores mismos, que entre sí la ordenan:



"Entended que hay que abolir el derecho de propiedad privada de la tierra y de las industrias, para que todo: tierra, minas, fabricas, talleres, fundiciones, aguas, bosques, ferrocarriles, barcos, ganados, sean de propiedad colectiva, dando muerte de ese modo a la miseria, ~~al crimen~~ muerte al crimen, muerte a la prostitución...

Los trabajadores por si solos, sin amos, sin capataces, deben continuar moviendo las industrias de toda clase, y se concertarán entre sí los trabajadores de las diferentes industrias para organizar la producción y la distribución de las riquezas." (50) (108)

"La autoridad no hace falta mas que para sostener la desigualdad social.

Maxicanos: Muera la autoridad!

Viva Tierra y Libertad!" (54) (109)

Tenemos asi el analisis bipolar anarquista en sus terminos de una realidad sojuzgada de acá y una realidad liberada para el futuro. Es a la vez una relación bipolar entre una realidad miserable de hoy y acá, y una realidad de vida plena para el futuro. Esta imagen del futuro en la visión del anarquista es perfectamente empírica. El espera, que a partir de la revolución esta nueva sociedad, esta vida plena, esta felicidad y libertad, se realicen en la tierra. En ultima instancia, es una bipolaridad entre muerte y vida, muerte presente y vida futura.

Relacionado con este, el anarquista tiene tambien su bipolaridad de virtudes y vicios, que tambien se expresan en los terminos de orgullo y humildad. Los ricos no tienen humildad:

"creer que los ricos se someterían a la humillación de quedar en la misma posición social que los trabajadores, es una verdadera niñería." (34) (110)

Sin embargo, por otro lado Flores ve el orgullo. Por un lado, la aceptación de todos de ser iguales - todos comparten en comun la posición social de los trabajadores - transforma la humanidad en el orgullo y la gloria de nuestra tierra. Por otro lado, el orgullo de los de arriba - rechazo a la humillación de la igualdad - deshonra a esta tierra igualmente como la humildad de los de abajo frente al orgullo de los ricos. Por tanto, la libertad económica como "la mas preciosa de las libertades" <sup>implica</sup> ~~implica~~ una humildad implicada en la igualdad entre los hombres, que haga de la humanidad el orgullo de la tierra. En cambio, el orgullo del de arriba, en complicidad con la humildad de los de abajo frente a los de arriba, hace de la humildad ~~en~~ la deshonra de esta misma tierra:



"falta por conquistar la mas preciosa de las libertades: aquella que hará de la especie humana el orgullo y la gloria de nuestra tierra, hasta hoy deshonrada por el orgullo de los de arriba y la humildad de los de abajo. (85)

La libertad economica es la base de todas las libertades." (85) (110)

A partir de este enfoque ~~de los~~ dos claves éticos de la humildad y del orgullo, podemos entender ~~la inversión~~ de nuevo la inversión, que el pensamiento conservador opera con el pensamiento anarquista. Lo <sup>que</sup> el anarquista enfoca como humildad virtuosa, el conservador lo ve como orgullo: la igualdad entre los hombres. Lo que el conservador llama la humildad, para el anarquista es orgullo de los de arriba en complicidad con la humildad falsa de los de abajo, que se inclinan frente a este orgullo. El orgullo y la gloria de la tierra para el anarquista es la aceptación de la igualdad y la construcción consiguiente de la fraternidad, mientras para el conservador lo es exactamente al revés: la aceptación de la desigualdad.

Correspondientemente se da el enfoque de la religión. Dado su enfoque de presente y futuro, muerte y vida, Flores descubre el Señor del infierno en el presente y la divinidad del futuro. El Señor del infierno presente es un moloc, que bajo la amenaza de la rebelión teme por su vida:

"Vamos hacia la vida....

Desde su Olimpo, fabricado sobre las piedras de Chapultepec, un Jupiter de zarzuela pone precio a las cabezas de los que luchan; sus manos viejas firman sentencias de caníbales; sus canas deshonradas se rizan como los pelos de un lobo atacado ~~por~~ de rabia. Deshonra de la ~~ancianidad~~ ancianidad, este viejo perverso se aferra a la vida con desesperación de un naufrago. Ha quitado la vida a miles de hombres y lucha a brazo partido con la muerte para no perder la suya...

Si moriremos, moriremos como soles: despidiendo luz." (87) (112)

Esta "vamos hacia la vida" es la muerte de este "Jupiter" caníbale. Y los que van a la vida, están dispuestos de sacrificarla para que haya vida. Si mueren, lo hacen, "despidiendo luz"

Este Jupiter caníbale no es solamente Jupiter. Es el "Dios capital":

"El capital es el dios moderno, a cuyos pies se arrodillan y muerden el polvo los pueblos todos de la tierra. Ningun dios ha tenido mayor numero de creyentes ni ha sido tan universalmente adorado y temido como el capital, y ningun dios, como el capital, ha tenido en sus altares mayor numero de sacrificios.



El dios capital no tiene corazón ni sabe oír. Tiene garras y tiene colmillos. Proletarios, todos vosotros estáis entre las garras y colmillos del capital: el capital os bebe la sangre y trunca el porvenir de vuestros hijos." (113)

Este dios capital, que Flores lo ve como caníbale y moloc, no es Señor del cielo, sino del infierno. Correspondientemente a su visión de la realidad como realidad sojuzgada, él también ve a ésta como infierno. El infierno es esta realidad presente, en cuanto es dominada por el capital estableciendo la esclavitud:

"La libertad que conquistasteis no puede ser efectiva, no podrá beneficiaros mientras no conquistéis la base primordial de todas las libertades -la libertad económica-, sin la cual el hombre es miserable juguete de los ladrones del gobierno y de la banca, que tienen sometida a la humanidad con algo más pesado que las cadenas, con algo más inicuo que el presidio y que se llama miseria, ¡el infierno trasplantado a la tierra por la codicia del rico!" (114)

El dios capital es el Señor del infierno. Detrás del dios aparente aparece la imagen diabólica. y el infierno, que gobierna, es el producto presente de la codicia del rico presente.

De nuevo es llamativo, cómo la imagen conservadora del infierno es la inversión de esta visión anarquista. Como decía Popper:

"La hbris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno..."

La hbris del conservador es la esperanza del anarquista y la codicia del rico <sup>vista por el</sup> anarquista es el pilar de la sociedad abierta del conservador, su llave para dominar a los demonios. El dios del uno es el demonio del otro. Para el conservador resulta el infierno, avanzando el hombre hacia esta vida, lo cual demuestra el anarquista. Para el anarquista se perpetúa el infierno, al estabilizar una sociedad que el conservador intenta estabilizar.

Si el anarquista pone al dios capital como Señor del infierno, tiene que sacar del infierno a aquel, que el conservador considera el Señor del infierno. Pero antes el ya conservador ha puesto en el cielo aquel personaje, que según el anarquista es el Señor del infierno. ¿Quién es entonces el Señor de los cielos del anarquista, y que tiene que ser el mismo, que es el Señor del infierno del conservador ?

Sobre aquellos hombres, que se rebelan para ir hacia la vida, Flores dice:



" Los rostros que la miseria y el dolor han hecho feos, se trans-  
figuran; por las mejillas tostadas ya no corren lagrimas; se  
humanizan las caras, todavia mejor, se divinizan, animadas por el  
fuego sagrado de la rebelión." (9) (115)

Se rebelan en contra de ~~q~~ aquellos, que crucificaron al rebelde:

"Los timoratos y los "serios" de hoy, que adoran a Cristo, fueron  
los mismos que ayer lo condenaron y lo crucificaron por rebelde." (3) (116)

De esta manera, sube arriba a los cielos del anarquista aquel,  
que segun el conservador es el Señor del infierno:

" Sumision! es el grito de los viles; rebeldía! es el grito de los  
hombres. Luzbel, rebelde, es mas digno que el esbirro Gabriel,  
sumiso." (8) (117)

Para el anarquista ~~kix~~ Lucifer vuelve a ser el angel de la luz  
- una luz de la cual emana la vida - heraldo de Dios. Para el  
conservador, en cambio, el reclamo de la vida es el caos y por tanto  
Lucifer el Señor del infierno.

Flores recurre aqui a una muy antigua identificación cristiana.  
En los primeros siglos, los cristianos ~~xxxxrefierenxxxxindiferente~~ se  
refieren a Cristo tanto por el nombre Lucifer como angel de luz.  
Como Cristo es considerado la luz, Lucifer o angel de luz son  
considerados ~~xxx~~ denominaciones adecuadas para referirse a él.  
Recien a partir de la Edad Media, la ortodoxia denomina lo  
diabólico como angel de luz o Lucifer. De eso resulta la imagen  
totalmente ambigua de Lucifer hoy en dia. Segun el contexto la  
denominación Lucifer significa Cristo <sup>o el diablo</sup> ~~xxxxxxx~~. En textos como  
la liturgia de la pascua de resurrección la referencia a Lucifer  
significa referencia a Cristo. ~~xxxxxxx~~. En referencias  
mas bien de orden politico se refiere al diablo, siguiendo la  
interpretación conservadora en la cual se inscribe Popper. Flores  
en cambio, recurre a su significado original.

Entre los anarquistas es frecuente esta referencia a Lucifer. Asi  
por ejemplo dice Bakunin:

"Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV, los socialistas  
revolucionarios se reconocen hoy dia por estas palabras: En nombre  
de aquel a quien se ha hecho una gran injusticia."

La injusticia, a la cual Bakunin se refiere, es aquella, segun la  
cual Lucifer fue transformado de Señor del cielo, que era en el  
temprano cristianismo, en Señor del infierno del pensamiento  
conservador y de la legitimación del poder. La problematica ya



aparece en San Pablo:

"En realidad son falsos profetas, engañosos disfrazados de apóstoles de Cristo. Y esto no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz. Lo es mucho, pues, que sus servidores se disfrazen de servidores de la salvación; con todo terminarán como lo merecen." (2 Cor 11,13-15)

Aquí el ángel de la luz o Lucifer es Cristo. Pero bajo la imagen del Lucifer puede también aparecer Satanás. Aparece un problema luciférico de discernimiento. La luz puede ser lo uno lo otro, la apariencia de Lucifer puede significar Cristo o Satanás. Recien el pensamiento conservador y del cristianismo en el poder tiende más bien a identificar luz y diablo, y por tanto lucifer y satanas. Esta ambigüedad surge precisamente por el hecho, de que se tiende a identificar luz y vida. Dada esta identidad, es comprensible porque el pensamiento conservador promueve la identidad de Lucifer y Satanás. En cuanto que considera la reivindicación de la vida frente al sistema institucional como caos, la luz es vista primordialmente como atributo del diablo, que tiene un fuego eterno. Sin embargo, en cuanto se reivindica esta vida, Lucifer o mejor, el ángel de la luz, es vinculado según su sentido original, con Cristo.

La identificación de lucifer con Cristo es todavía más claro en San Pedro:

"Por eso, creemos más firmemente en los mensajes de los profetas. Ustedes hacen bien al considerarlos como una lámpara que brilla en un lugar oscuro, hasta que principie el día; entonces la Estrella de la mañana brillará en sus corazones." 2, Ped 1,19

Esta es la traducción usual. Pero es falsa. El texto no habla de la estrella de la mañana, sino habla de fósforos, e.d. de lucifer. Traducido correctamente, la frase dice: "Entonces Lucifer brillará en sus corazones". Al revés, la Vulgata traduce algunas veces donde el texto habla de la estrella de la mañana, como lucifer., p.e. en Is.14,12. Ciertamente, en el nuevo testamento estrella de la mañana se refiere efectivamente a Cristo, frecuentemente especialmente en el apocalipsis, que al final dice así:

"Yo soy el brote y el descendiente de la familia de David, la Estrella brillante de la mañana." (Ap, 22,16)

Pero eso no justifica, traducir lucifer como referencia a Cristo con Estrella de la mañana. Dado el uso conservador del nombre



lucifer, es la politización ilícita del texto. De hecho, sea la intención cual sea, es una falsificación.

Todos estas referencias a Cristo como Lucifer, angel de luz, Estrella de la mañana, identifican a Cristo con la luz, que llega a lucir. Sin embargo, luz es en esta tradición igual a vida plena. "En él había vida, y la vida es la luz de los hombres." (Juan,1,4) Pero es la vida de la parusia, a lo cual se refiere. Es referencia al Cristo resuscitado, que vuelve en esta parusia, y cuya vuelta se anticipa en la tierra. Anticipado aquí, se manifiesta en la parusia. Sin embargo, la parusia es la concreción de la nueva tierra.

Porque entonces aparece una determinada tradición cristiana, que identifica a Lucifer con el diablo? Parecería, que esto se explica con el paso de la corporeidad paulina en el sentido del cuerpo como templo de dios, a la consideración de lo corporal como presencia del mal en el mundo, que es operada por neoplatonismo y la gnosis. Una vez considerado el cuerpo como el mal, la esperanza ya no puede ser de una nueva tierra, y tampoco puede haber Parusia. El cuerpo ahora ya no es templo de Dios, sino carcel del alma, como en la tradición griega lo era desde Platón. Desde este punto de vista una nueva tierra sería una nueva carcel. El cielo por tanto se transformara en imagen de un lugar para almas liberadas de su cuerpo. Pero tal transformación del concepto del cuerpo implica igualmente la condena del mesianismo vinculado con la nueva tierra. La reivindicación mesianica de la vida corporal se puede denunciar ahora como diabólico, lo que implica a la vez una transformación de lo que se entiende por diabólico. Toma la imagen de la vida corporal y sus exigencias. Por tanto, atestigua una transformación del cristianismo muy profunda, que lo hace adecuado a servir para una función de legitimación del poder. Ya Augustinus considera la exigencia del esclavo por su libertad como resultado de la concupiscencia.

Por eso se abandono aquella imagen de Cristo, que es más identificada con el Cristo de la nueva tierra y de la parusia, y seguir sosteniendo aquella, que más facilmente se adapta a esta espiritualidad del alma y diabolización del cuerpo.



Eso recién hace comprensible, porque el anarquista en su reivindicación de la vida recurre -aunque sea en términos alegóricos- a la identidad del angel de luz con Cristo.

Sin embargo, en esta misma línea aparece una visión de Dios. Para demostrarla, la podemos presentar a partir de una expresión de Anatolij Lunacarskij . Si bien no es anarquista, sino comunista y ministro de cultura de la Union Sovietica en los años 20, tiene muchos nexos con la tradición anarquista:

"Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su suprema representante." (Religione e Socialismo. Editorial Guaraldi, Firenze, 1973, p. 87) (Anatolij Lunacarskij) (118)

De nuevo, a partir de un pensamiento social nos aparece una imagen de dios, derivada como proyección del marco teórico-categorial, que este pensamiento usa. Habiamos visto ya, como Hayek derivaba se imagen de dios de su marco neoliberal. Podemos recordar:



"Nunca supe el significado de la palabra Dios...  
Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso  
estoy dispuesto a usar la palabra Dios." (Mercurio, Stg. 12.4.81)  
Los dos son ateos, sin embargo, a partir de sus marcos categoriales  
diferentes derivan una imagen de Dios diferentes, completamente  
de acuerdo con su marco categorial respectivo. Hayek, el burgues  
de la competencia perfecta, puede admitir a Dios solamente como  
la proyección de esta competencia perfecta, como Dios, que sabe  
hasta los precios de esta competencia perfecta y que por tanto es  
la verdad. Lunačarskij, el socialista, con su proyecto de vida  
plena, no se lo puede imaginar sino como la vida. En los dos casos  
Dios aparece como una referencia trascendente de un concepto  
límite, trascendental, del marco categorial, con el cual interpretan  
respectivamente la sociedad. Pero en los dos casos Dios es producto  
de una simple proyección. O, para decirlo en terminos de Feuerbach:  
El hombre creó a Dios según su imagen. Por tanto, estando la imagen  
que tiene el hombre de sí, en su marco categorial de la interpre-  
tación de la sociedad humana, la imagen de Dios sigue por proyección  
de este mismo marco categorial, <sup>completamente</sup> ~~sustituyendo~~ el concepto límite  
positivo por una apelación trascendente. No hace falta, creer en  
Dios, para poder decir, que Dios es el "verdadero". La referencia  
a quien es Dios se transforma en un enunciado científico, aunque  
indirectamente. Se puede decir ~~que~~: No creo en Dios, pero si lo  
hay, entonces es tal o cual. Pero desde este punto de vista, tampoco  
hay necesidad de creer en Dios. Lo <sup>que</sup> la sociedad o el teórico respec-  
tivo exige, es interpretar la sociedad en <sup>sus</sup> ~~los~~ conceptos límites  
respectivos. Que los complete en terminos religiosos o no, es  
desde este punto de vista secundario. Por eso, precisamente, no se  
puede expresar las diferencias entre los diversos marcos categoriales  
en polaridades tales como ateísmo y teísmo. En cada uno de estos  
marcos categoriales y consiguientes corrientes ideológicas se  
produce en su interior tal relación. Por eso hay teísmos y  
ateísmos conservadores, burgueses, anarquistas, socialistas. Es imposi-  
le distinguir las corrientes ideológicas según <sup>las</sup> ~~xxi~~  
ateísmo/teísmo. Cada una tiene su posición a partir de su marco  
teórico-categorial: Si existe dios, es tal y cual dios. Por esta  
misma razón, cualquier teórico, sea conservador, ~~liber~~ burgues,  
anarquista, socialista marxista, por lo menos alegoricamente  
establece su imagen respectiva de dios, <sup>del diablo</sup>.



La problemática del pensamiento anarquista, sin embargo, se hace patente, cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados. Entre el ~~futuro~~ presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional. La polarización absoluta entre dominadores y dominados se reproduce en esta polarización absoluta entre presente y futuro.

El resultado es, que no hay ningún concepto de construcción del futuro. No tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien, que hay una gran fuerza espontánea fácilmente movilizable en las personas, que está encadenada por las instituciones de propiedad y Estado, de capital y autoridad. Por tanto se supone, que el acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado libera esta espontaneidad y hace florecer la nueva sociedad de libertad. Desencadenadas las personas, ellas se levantan y desarrollan la espontaneidad que los hace encontrar por relaciones directas entre ellas un orden ~~directe~~ para sus espontaneidades.

De eso sigue, que no hay que hacer ~~concesiones~~ en la lucha revolucionaria, porque las cadenas tienen que ser rotas. Surge el lema de la acción directa, que destruye, para que lo nuevo pueda nacer.

"Compañeros: despertad, despertad, hermanos desheredados. Vayamos a la revolución, enfrentémonos al despotismo; pero tengamos presente la idea de que hay que tomar la tierra en el presente movimiento, y que el triunfo de este movimiento debe ser la emancipación económica del proletariado, no por decreto de ningún gobernante, sino por la fuerza del hecho; no por la aprobación de ningún congreso, sino por la acción directa del proletariado". (72) (149) (subrayo nuestro)

"Todo eso hay que hacerlo por la fuerza a sangre y fuego." (50)

Este, no a decretos de gobernantes y a la aprobación de congresos ~~implica esta~~ <sup>resulta de la</sup> idea, de que no debe subsistir ningún puente institucional, para que se destruyan efectivamente las cadenas y se pueda despertar la espontaneidad libre dentro del nuevo orden, que no se institucionaliza, sino que nace con esta libertad espontáneamente.



"Ya que forzosamente ha de correr sangre, que las conquistas que se obtengan beneficien a todos y no a determinada casta social." (7) (120)

La acción directa es acto de destrucción. Pero una destrucción, que da paso a lo nuevo. Bakunin hasta la describe como pasión creadora:

"La pasión de la destrucción es una pasión creadora."

Sin embargo, la esperanza del nacimiento de un orden nuevo no se cumple jamás. Hay revoluciones anarquistas - como en México y parcialmente en España 1936 - pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución anarquista puede ganar como ~~revista~~ acto victorioso, pero no puede construir una sociedad, porque ~~se~~ creencia en la espontaneidad le impide precisamente entrar en un proceso de construcción de una sociedad. Si bien toda creación lleva consigo alguna destrucción, por eso no vale el inverso. Una destrucción no lleva de por sí a una construcción. Y cuanto más se destruye, más difícil la construcción.

Esta visión de la acción directa lleva al anarquista en una determinada cercanía con los movimientos mesiánicos milenaristas del fin de la Edad Media europea, que además los mismos anarquistas perciben. Ellos forman movimientos de rebelión con un parecido sentido anti-institucional, que se dirige propiamente en contra de la propiedad privada. Pero tampoco logran desarrollar algún sentido de praxis. Aunque sean victoriosos, una vez en el poder no construyen una nueva sociedad, sino esperan a la venida de Cristo que va a llevar a buen fin sus anhelos. Esperan, que venga el Verbo a caballo blanco para asumir el reino de Dios, que ellos por su rebelión han preparado. Si bien los anarquistas no esperan alguna venida de Cristo, su esperanza del surgimiento <sup>espontáneo</sup> de la libertad como resultado de la destrucción de la institucionalidad parece más bien ser una secularización de la actitud mesiánica sin llegar todavía a una toma de responsabilidad <sup>por</sup> la construcción de la sociedad posterior a la rebelión.

De esta manera, el anarquismo puede desarrollar su grandiosa imagen de libertad, pero no tiene una manera eficaz de responder al movimiento conservador ~~que se enfrenta a él~~ <sup>ellas han lo purísimo.</sup> Frente al movimiento popular de reclamo de justicia el movimiento conservador ~~selemente puede afirmar~~ ~~en sus~~ las estructuras centrales de la sociedad, lo que Berger llamaba normas y Hayek las reglas



generales de conducta. No tienen ni buscan capacidad de asumir tales reclamos. Por tanto, el conservador en su enfrentamiento ~~no~~ <sup>llama a</sup> percibe mas que la acción ~~violenta~~ represiva en contra de tales movimientos populares. Si ~~al~~ <sup>el</sup> enfrentamiento se agudiza, tal acción <sup>(conservadora)</sup> no tiene otra perspectiva que la aplicación de la fuerza, desembocando al final en el terror. El conservador efectivamente cambia la sociedad en tales procesos de enfrentamiento. Pero la cambia hacia una siempre mayor represividad. Su perspectiva de aceleramiento es entonces <sup>es</sup> la perspectiva fascista, o estado policial de cualquier forma. Cuanto mas fijamente interpreta el principio central de su sociedad, mas maniquea su posición y mas fuerte esta lógica hacia la aplicación de medidas de fuerza y violentas. La secuencia antiutópica, bajo la cual el conservador interpreta a los movimientos populares de protesta social, no es mas que una creación fantasmagórica - una proyección - a la sombra de la cual el conservador prepara ~~su~~ propia aceleración de su lucha de clase desde arriba y los pasos consiguientes al terror conservador y a la transformación de ~~su~~ su sociedad siempre mas cerradamente interpretada como fortaleza. Dice Popper: "Las instituciones son como fortalezas. Tienen que estar bien construidas y ademas propiamente guarnecidas de gente." (80) <sup>limitados límites, e/ra el usua</sup> En la visión del conservador, la institución-fortaleza pasa legitimamente a grados siempre mayores de agresividad para ~~mantener~~ mantener a un "nomos" de sociedad, que se encuentra cuestionado por movimientos populares y su reclamo de justicia. El conservador - y en el sentido aqui usado ~~el~~ neoliberal no es mas que una especificidad del conservadorismo - llega por supuesto a la celebración del poder estatal absoluto. Hayek p.e. dice: "Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es practicamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro." (Mercurio, 12.4.81) (121)

La secuencia conservadora inversamente correspondiente a la secuencia antiutópica que ~~él~~ proyecta en los movimientos populares, es ahora su propia polarización del poder. Tiene 3 etapas, que son:

1. un sistema social fijo, invariable en el tiempo (nomos de Berger, reglas generales de conducta de Hayek p.e.)
2. cuestionamiento popular del sistema
3. aceleración de la agresividad antipopular hasta la ~~reivindicación~~ reivindicación



reivindicación del poder absoluto.

El hecho, de que el liberal reclame este poder absoluto como medio, para que nunca mas haya poder absoluto, es solamente una manera de legitimar este poder en terminos ~~irre~~ irrestrictos. Que nunca mas haya poder absoluto, de ~~ca~~ aquel poder absoluto, que es el medio para tal fin, esta legitimidad irrestricta. El poder del conservador se sacraliza - aunque en terminos totalmente secularizados - absolutamente. Es valor absoluto ahora, porque la sociedad, que el defiende, es un absoluto histórico. Que no haya mas poder absoluto en el futuro,, es un valor incuestionable<sup>ble</sup>. Asumiendo el poder absoluto reclamado por el conservador ~~lib~~ neoliberal, le confiere al poder este valor ~~irre~~ incuestionable, de que ya no habrá poder absoluto. Absolutizando el valor incuestionable, de que no haya mas poder absoluto en el futuro, el poder absoluto se establece. En terminos humanistas se evita el poder absoluto, evitandolo hoy lo ~~pos~~ mas posible. En terminos de esta dialectica maldita, se evita el poder absoluto, legitimando~~do~~ este mismo poder en nombre de su desaparición futura.

Esta dialectica maldita es una secularización de algo, que el Sacro Imperio de la Edad Media estableció en terminos cristianos. Allí el valor absoluto era la salvación de las almas para toda la eternidad, en paz y descansando en Dios. El Estado se erigió - apoyado en la iglesia - en el cuidador de esta paz absoluta. Para que las mas almas posibles entraran en esta paz mas absoluta, el Estado tenía que hacer la guerra mas absoluta en contra de aquellos, que amenazaban esta paz future de todos. La inquisición y las cruzadas eran los resultados.

Thore ~~irre~~ el pensamiento conservador y tambien el liberal recuperan este esquema formal, racionalizandolo en terminos secularizados. Como Hayek legitima el poder absoluto para que nunca mas haya poder absoluto en el futuro, otros legitimaron la guerra en nombre de un tiempo futuro producto de esta guerra, en el cual nunca mas habrá guerra. De nueva es una forma de legitimación irrestricta de la guerra. Las dos guerras mundiales de este siglo han sido, ideologicamente hablando, ultimas guerras, para que nunca mas haya guerra. ~~Esperamos, que e~~ aquellos, que creen, que hace falta una tercera, para terminar con todas las guerras, no lo logran, a pesar, de que en este caso tendrán razón. Porque,



~~si no quedan hombres, no hay mas guerra.~~

A traves de esta dialecta maldita, los conceptos trascendentales son transformados en valores absolutos, en nombre de los cuales todo es legitimo. Incluye la dialectica del "cuanto peor, mejor". Hecho este analisis de la dialectica maldita, podemos complementar la secuencia <sup>liberal-</sup>conservadora, incluyendo en ella ahora la propia secuencia antiutopica:

1. La fijación de un sistema social determinado, en este caso del capitalismo liberal, que es invariable en el tiempo concentrandose en las reglas generales de conducta, <sup>del mercado</sup> como Hayek las formula. Estas son el camino de aproximación a una ingen de perfección, elaborada en terminos funcionales por el modelo del equilibrio (competencia perfecta). ~~Se aproximan, pero nunca lo alcanzan en su perfección, sin embargo,~~ <sup>ellas</sup> son la única manera de aproximación disponible.

2. el cuestionamiento de este sistema social determinado por la protesta social popular. Este está vista en la linea de la secuencia antiutopica:

- a. la utopía es de anulación del mercado
- b. la anulación del mercado es imposible
- c. se intenta lo imposible y resulta <sup>el exterminio</sup> ~~la marcha~~ al caos <sup>(o la servidumbre)</sup>

A la aproximación a la competencia perfecta se contraponen por tanto la aproximación al caos, e.d. a la muerte.

3. <sup>Se deriva</sup> ~~sigue~~ la valorización absoluta de la afirmación del sistema determinado <sup>por</sup> ~~de~~ las reglas generales de conducta en el mercado como aproximación al equilibrio de perfección. Vida y muerte se enfrentan, las reglas generales son la vida, la protesta ~~social~~ <sup>social</sup> la muerte. Para defenderse de la muerte todo es lícito, no ~~hay~~ <sup>hay</sup> limitaciones para la acción. Se reivindica el poder absoluto legitimo, bajo la condición, que sea el poder que afirme para siempre las reglas generales de conducta. En cuanto las afirma, es el poder absoluto que asegura, que en el futuro ya no haya mas poder absoluto. Y si hace falta guerra, será la guerra absoluta que asegura que ya no haya mas guerra en el futuro. El modelo de competencia se ha transformado en valor absoluto de toda la vida social. Aparece el totalitarismo del "mercado total", con su perspectiva de su propia "guerra total" en cuanto guerra antisubversiva, sea nacional o nueva guerra mundial. Es el paso al fascismo de hoy. Es la forma mas bien anglosajona de asumir el fascismo.



Esta secuencia conservadora crea al lado del concepto límite por la construcción de una aproximación a este concepto límite un valor supremo, que es la expresión valorica de este mismo concepto límite. Siendo el concepto límite el concepto trascendental podemos decir también, que este valor supremo es el valor trascendental de la sociedad específica legitimada y es derivado del concepto trascendental positivo de esta sociedad. Por otro lado, a partir de la secuencia antiutópica aparece el concepto límite negativo, y un mal trascendental, que como mal supremo es el derivado del concepto trascendental negativo. Orden y desorden se contraponen y engloban la realidad precaria, que es la partida empírica de la construcción teórica-categorial. A esto se puede añadir ahora fácilmente un nivel religioso de argumentación, en el cual se deriva Dios y diablo del concepto límite trascendental para llegar a expresiones trascendentes de tipo mítico-religioso. Orden y desorden se transforman en cielo e infierno o sus correspondientes.

~~En cuanto~~ <sup>la</sup> secuencia neoliberal tiene ~~ahora~~ sus conceptos límites respectivos en el equilibrio de competencia perfecta por el lado del orden, y ~~la~~ <sup>el camino</sup> ~~carretera~~ al caos por la orientación en la justicia social por el desorden. Es nitidamente conservador, aunque sea de un conservadurismo específico. Hoy se suele llamar neo-conservatismo. Sin embargo, en forma análoga ya existe desde el temprano liberalismo. Solamente la segunda etapa de esta secuencia es diferente por el hecho, de que el liberal no se enfrenta a movimientos de protesta por la justicia social, sino a la sociedad feudal, dentro de la cual la nueva sociedad burguesa surge y se impone, y a todo el mundo circundante, al cual esta sociedad burguesa colonializa. El primer teórico, que la desarrolla en su forma original, es Locke. También Locke deriva de esta secuencia el poder absoluto. Es el poder del Estado burgues, en contra del cual cualquier resistencia es ilegítima en principio. Si el Estado burgues gana esta guerra en contra de los otros, esta guerra siempre es justa. Los otros pierden una guerra injusta. Locke por tanto, declara, que el Estado burgues - y los burgueses - transforman legítimamente al perdedor en esclavo por vida. Es un poder absoluto para que no haya más poderes absolutos, porque esta esclavitud no desaparece sino hasta el día del triunfo total de la burguesía.



En forma algo cambiada vuelve a aparecer la secuencia liberal en la revolución francesa. ~~En~~ El primer paso sigue siendo la afirmación de la sociedad burguesa, el segundo paso ahora lo <sup>va</sup> afirma Saint Just en terminos de la sociedad abierta y sus enemigos, exclamando: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad, y el tercer paso es la sociedad burguesa como poder absoluto con la guillotina en la mano. Y cuando cae Babeouf bajo la guillotina, la primera vez la sociedad abierta se defiende en contra de los iguales, y no solamente en contra de aristocratas y habitantes de colonias.

Esta orientación en contra de los "iguales" se transforma durante el siglo XIX siempre mas en el nucleo de la secuencia liberal, hasta que se transforma en la secuencia conservadora hoy vigente, que, por ser conservadora-neoliberal, merece mas bien el nombre de secuencia neoconservadora. Sigue siendo jacobina, pero de un jacobinismo unilateralmente orientado en contra de los defensores de la justicia social, en contra de los cuales se dirige el lema Popperiano, copiado de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad, siendo descritos estos enemigos de la libertad ahora en terminos de la secuencia antiutopica como enemigos de la sociedad abierta, que vuelve a ser la sociedad burguesa simplemente. El poder absoluto es ahora aquel, que vimos ya en los terminos de Hayek.

El anarquismo nace frente a tal sistema liberal- conservador. Es un sistema de polarización absoluta y por tanto ~~único~~, que no conoce sino su principio de organización central de la sociedad - libertad de contratos y propiedad privada - o la ilegitimidad mas absoluta del caos por el lado de sus opositores. En esta sociedad nace el anarquismo y desarrolla su nueva, fascinante imagen de la libertad. Sin embargo, con su rechazo de una mediatización institucional de un transito hacia una nueva sociedad, invierte con su insistencia en la acción directa solamente la polarización y ~~la~~ el maniqueismo de la sociedad burguesa, en contra de la cual surgió. Por tanto, aparece la violencia anarquista contrapuesta a la violencia del sistema existente, en contra del cual el anarquista se rebela.



Sin embargo, las dos posiciones ~~XXXXXXXXXXXXXXXX~~ no son sostenibles. ~~XXXXXXXX~~. En el grado, en el cual el sistema capitalista se cierra y se transforma en una fortaleza, que sustituye su incapacidad de satisfacer las necesidades básicas de sus poblaciones por la represión policial, pierde su legitimidad aunque tenga fuerza militar y policial. Por otro lado, en el grado, en el cual se espera de la acción directa el tránsito a una nueva libertad, se refuerza solamente esta reacción policial y represiva del sistema. Sin duda, cualquier rebelión anarquista - aunque gane - ya tiene en sí los gérmenes de perder. Pero lo mismo vale para ~~XXXXXXXXXXXX~~ el sistema capitalista <sup>transformado en</sup> como fortaleza. Lleva en sí el germen de una violencia siempre más profunda, que está al final siempre expuesta a la tentación de una violencia fascista del "Viva la muerte". Es la acción directa de las clases dominantes, para recuperar de las cenizas ~~XXXXXXXXXXXXXXXX~~ - y quizás de la guerra atómica - la sociedad pasada.

La contraposición del anarquismo es la reivindicación de la libertad. Esta libertad anarquista es precisamente libertad <sup>arise</sup> de la propiedad y libertad <sup>arise</sup> del Estado, y no de una propiedad libre o de un Estado libre. Es libertad en sentido de espontaneidad, mientras propiedad y Estado son represiones de la espontaneidad.

La libertad anarquista, en última instancia, ni es contraria solamente a la propiedad privada. Es igualmente contraria a la ~~XXXXXXXXXX~~ propiedad socialista. No solamente niega al Estado <sup>burgues</sup> ~~XXXXXXXXXX~~, niega al Estado socialista también. Cuando habla de propiedad común, no habla de propiedad socialista en sentido de las sociedades socialistas constituidas. Es efectivamente propiedad de todos, de acceso de todos. Es la flexibilidad total de las relaciones con los objetos. Lo que niega el anarquista en la propiedad privada, no es solamente su carácter privado, sino en general su carácter privativo. Si bien la propiedad socialista no es propiedad privada, sigue siendo propiedad privativa. El acceso a esta propiedad y su disfrute está regulado por reglas de forma mercantil, y aquel que accede a tal propiedad sin el permiso correspondiente, es ladrón. ~~XXXX~~ Sin embargo, el anarquista se rebela en contra de este mismo hecho de la represión de la espontaneidad del acceso a los bienes.



La libertad anarquista es una imaginación. Pero por eso no es arbitraria. Es una imaginación de perfección no a partir de alguna institucionalidad, sino a partir de la vida concreta del hombre, que a través de su trabajo satisface sus necesidades. La manera de ~~XXXXXXXXXXXX~~ efectuar este trabajo, de sentir las necesidades y de llegar a satisfacerlas, es reflexionado por el anarquista en terminos de un progreso infinito. Piensa este ~~XXXXXX~~ proceso de intercambio con la naturaleza con siempre menos dificultades, hasta llegar por el progreso infinito <sup>de abstracción</sup> a la espontaneidad perfecta. Que todo sea libertad, y que las necesidades mismas sean satisfechas en forma de libre espontaneidad, eso es su imaginación definitiva de libertad. Frente a un progreso infinito de este tipo, toda institucionalidad, sea relaciones mercantiles, leyes, Estado, <sup>planificación</sup> propiedad privativa de cualquier tipo, aparece como limitación y represión de esta espontaneidad libre. En el progreso infinito a partir del intercambio del hombre con la naturaleza por tanto desaparecen, y la libertad espontanea surge como vida plena sin tales represiones. Sin embargo, en la imaginación anarquista esta libertad plena no es, como lo vería Hobbes, una guerra de todos contra todos. Liberarse de esta manera, es crear un orden, que no necesita ninguna institucionalidad. Es el orden espontaneo del pensamiento anarquista. ~~Siguiendo~~ La realidad es imaginada de una manera tal, que cada uno, siguiendo a su libre espontaneidad, realiza espontaneamente un orden complementario con las acciones de todos los otros. Es la realización, de lo que Kant llamaba irónicamente la bella armonia: que armonia mas bella, lo que él quiere, tambien lo quiere ella. Las cosas ya no chocan duramente en el espacio.

La libertad anarquista es la libertad de cada uno de elegir el camino que quiere. Haciendo eso espontaneamente, y no guiado por leyes del mercado ni leyes <sup>o planes</sup> del Estado, todos <sup>todo</sup> lo pueden hacer espontaneamente en comun. Se come, lo que ~~se~~ gusta, hace el trabajo, que satisface y trabaja el tiempo, que le parece. Se duerme, cuando uno está cansado y se dice en el diario libremente la opinión que le merecen las cosas. Y nadie prohíbe nada a nadie. Pero tampoco falta nada a nadie. Y se vive, donde se gasta mas vivir, y allá tambien se encuentra el trabajo que gusta, y puede



bosques estan a disposici<sup>o</sup>n  
 Tambien pasea, cuando le parece, y todos los  
 satisfacer las necesidades segun el parecer. Trabajando segun gusto,  
 el orden espontaneo permite, que correspondientemente se alcance  
 los bienes segun gusto y en cantidad suficiente para cada uno.  
 Eso es <sup>el merito</sup> ~~La~~ anarquista <sup>que</sup> es efectivamente el sueño maximo de la liber-  
 tad humana. Tampoco es imaginaci<sup>o</sup>n arbitraria, ningun pais de las  
 maravillas sacado de la manga de camisa. Es la realidad concreta  
 del hombre concreto, llevado por un progreso infinito absolutamente  
 riguroso hacia su plenitud.

Es la sociedad del vivir, en contra de la sociedad del tener.  
 En la sociedad del tener las cosas no estan a disposici<sup>o</sup>n. Hay  
 quienes las tienen. Ellos son autoridades, y dan permiso ~~o~~ no.  
 Pero como los hombres tienen necesidades, forzosamente tienen que  
 acceder a las cosas. El que las tiene, por tanto puede condicionar  
 este acceso. No es el gusto ahora, que lleva a hacer la vida, sino  
 la necesidad. Ella impone, de violar constantemente esta espontanei-  
 dad originaria. Dada ~~la~~ <sup>la</sup> necesidad, se tiene que trabajar donde se  
 puede, para poder enfrentarl<sup>as</sup>. Pero este "donde se puede" no coincide  
 sino por casualidad <sup>con el</sup> donde sea de gusto. No se puede comer lo que  
 gusta, sino hay que someter el gusto a lo que se alcanza. Y si uno  
 quiere decir una opini<sup>o</sup>n en el diario, tiene que decir no aquella  
 que le guste, sino aquella que sea aceptada. Tampoco se puede vivir  
~~donde~~ <sup>donde</sup> ~~segun~~ <sup>segun</sup> gusto, sino tiene que ajustarse al lugar, donde le dejan.  
 Quizas no dejan salir de algun lugar, quizas no lo dejan entrar en  
 otro, pero la guia no es el gusto espontaneo.

Perdida la espontaneidad, <sup>uno</sup> se ajusta a lo que ~~se~~ puede. Y quien no  
 puede, lo que quiere, puede querer lo que puede. Encima de la  
 espontaneidad violada, aparecen las preferencias del consumidor.  
 La sociedad del tener <sup>impide</sup> ~~destruye~~ la libre espontaneidad de esta  
 sociedad anarquista imaginada del vivir. La institucionalidad  
 viola e invierte toda la vida espontanea.

El pensamiento anarquista desarrolla este imagen de libertad. Por su  
 grandeza ha marcado todos los pensamientos posteriores. Quizas no  
 se puede ni pensar una libertad mas plena del hombre que la libertad  
 anarquista. Los conceptos limites de la institucionalidad perfecta  
 son opacos al lado de la libertad <sup>anarquista</sup>. Sin embargo, la libertad  
 anarquista tampoco es un concepto empirico que esté al alcance de



la praxis humana. Es libertad trascendental, no empírica. Sin embargo, los pensadores anarquistas la ~~praxis~~ imaginan como una meta de la <sup>accu</sup>praxis, como meta empírica. Por eso no la presentan con toda la radicalidad con la cual la expusimos. Si bien se destaca basicamente esta imagen - trabajo comun de coordinación espontanea, abolición de las relaciones mercantiles, de todas las leyes inclusive la ley del valor, del Estado etc. - la exposición de esta imagen tiene que prever excepciones, que se deben al hecho, de que se piensa la anarquía como meta empírica. Así p.e. Flores, cuando desarrolla el trabajo como trabajo comun, intercala la siguiente excepción:

"Cada quien, naturalmente - si así lo desea - puede reservarse un pedazo para utilizarlo en la producción ~~de~~ segun sus gustos e inclinaciones, hacer en él su casa, tener un jardin; pero el resto debe ser unido a todos los demas, si se quiere trabajar menos y producir mas." (33) (112)

Aqui los gustos e inclinaciones aparecen como opuestos al trabajo comun, y sin coordinación con los otros. O cuando afirma, que los crímenes en contra de las personas desaparecerán ~~en~~ en cuanto se asegura la libertad economica, añade:

"No, no hay que temer una vida sin gobierno; anhelemosla con toda la fuerza de nuestro corazón. Habrá, naturalmente, algunos individuos dotados de instintos antisociales; pero la ciencia se encargará de atenderlos, como enfermos que son, pues estas pobres personas son victimas de atavismos, de enfermedades heredadas, de inclinaciones nacidas al calor de la injusticia y la brutalidad del medio." (54) Se trata de concesiones ~~que~~ al carácter <sup>pretendidamente</sup> empírico de la meta <sup>de (113)</sup> anarquía.

Sin embargo, en sus afirmaciones basicas mencionadas, la imaginación anarquista <sup>de hecho</sup> no es empírica, sino trascendental.

Este pensamiento anarquista teóricamente nunca aparece en terminos muy elaborados. Es un pensamiento sumamente popular, que se propaga mas por discursos y movilización popular que por la elaboración de teorías. Tambien los libros anarquistas son escritos con el ánimo de despertar efervescencia, de contagiar entusiasmo. Son libros calientes que tratan de arrastrar a la humanidad enterax hacia su nuevo destino.

Los conceptos límites ~~institucionales~~ de institucionalidad perfecta <sup>en cambio</sup> en cambio en el tiempo actual, son secos, sumamente formalizados



y contienen siempre alguna reflexión de los supuestos básicos bajo los cuales tal concepto límite sea realizable. El concepto límite más discutido en cuanto a sus supuestos de consistencia y de factibilidad, ha sido sin duda el modelo de competencia perfecta, pero el modelo de planificación perfecta está en un desarrollo teórico análogo. Via estos supuestos siempre aparecen de una u otra manera, aquellos de conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores.

Un modelo teórico de la anarquía, en cambio, no hay. Probablemente tampoco habrá. Tales modelos se elaboran para elaborar posturas frente a la conducción de la economía y, en el caso del modelo de planificación, para elaborar técnicas de planificación económica. Un pensamiento antiinstitucional no puede tener tales técnicas y por tanto no puede elaborar conceptos correspondientes. Pero no puede haber duda, de que, si se preguntara por los supuestos de realización de la anarquía, la respuesta consistiría precisamente en la referencia a estos supuestos básicos de cualquier modelo de institucionalidad perfecta: conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores, y quizás ni serían suficientes.

Pero hay una diferencia de fondo. Los conceptos límites de institucionalidad perfecta llevan siempre a la contradicción indicada. Pensando la institucionalidad en su perfección, se la piensa en términos ausentes. Una competencia perfecta es ausencia de la función real de la competencia. Una legitimación perfecta, es ausencia de la función social de legitimación, un acatamiento perfecto de la leyes implica la ausencia del sistema legal real. En el caso de la anarquía no resulta nada parecido. Pensar el intercambio del hombre con la naturaleza en términos de perfección y libertad total, no se abstrae ni explícitamente ni implícitamente de su realidad. Una realidad imperfecta es ahora perfecta, pero no aparece aquella contradicción implícita, que encontramos en todos los casos de una conceptualización de la institucionalidad en términos perfectos.

Pero a pesar de que la anarquía es un concepto trascendental, la imaginación anarquista ha influido profundamente en el desa-



rollo posterior del pensamiento social. Sin embargo, esta influencia lo ejerció a través de la crítica y la transformación, de los cual se hizo objeto el pensamiento anarquista. En todos los casos, esta crítica y consiguiente transformación arrancó del problema de la acción directa y la falta de mediatizaciones institucionales en la concepción del transito de la realidad sojuzgada presente hacia la libertad en el futuro. Fue Marx el que primera vez efectuó esta crítica, iniciando así la posibilidad de construir la sociedad futura, que los anarquistas esperaban como resultado de la libre espontaneidad surgida de la destrucción de la sociedad anterior.



#### IV. El marco categorial del pensamiento soviético.

La libertad anarquista como idea de la libertad ha tenido un impacto tan grande sobre ~~el~~ <sup>los</sup> pensamiento<sup>s</sup> social<sup>es</sup> actual<sup>es</sup>, que ha dejado su ~~infinita~~ huella en cada uno de ellos. Por un lado vemos estas huella<sup>s</sup> en los pensamientos fascistas y neoliberales. Especialmente el fascismo italiano tiene por la ~~mediación~~ de Georges Sorel la influencia de la celebración de la acción directa <sup>en</sup> por la mística de la huelga general, que elabora Sorel. En el pensamiento neoliberal ~~en cambio~~ el pensamiento anarquista influye en el grado, en el cual este durante los años 70 formula un "capitalismo radical" en terminos de un capitalismo sin Estado, al cual los autores correspondientes - en especial David Friedman y Robert Nozick - dan el nombre de anarquía. No se trata de una corriente aparte de la corriente neoliberal, sino de su radicalización. Por tanto, el mismo Hayek escribe la presentación ~~del~~ <sup>de la publicación</sup> libro más importante de Nozick. Si bien en este caso del pensamiento neoliberal, los conceptos del pensamiento anarquista son radicalmente cambiados, los autores neoliberales sostienen una continuidad de sus pensamientos con el pensamiento anarquista clásico del siglo XIX.

Influencias igualmente importantes - y mucho más fieles a los ~~en~~ clásicos del anarquismo - tuvieron los movimientos estudiantiles de los años 60, que culminaron en el mayo de París en 1968.

Sin embargo, la línea más importante, en la cual el pensamiento anarquista fue continuado, es la línea del pensamiento marxista. Marx es profundamente afectado por los pensamientos anarquistas ~~en~~ especialmente de la tradición francesa - Proudhon y Luis Blanc -, pero también por Bakunin. Cuando Marx se refiere al comunismo o a la ~~asociación~~ "de productores libres", lo hace en los mismos terminos como la referencia de los anarquistas a la libertad, o anarquía. Esta identidad la encontramos todavía afirmada por Lenin cuando en ~~el~~ Estado y Revolución insiste en la identidad de la meta de libertad por parte de los comunistas y los anarquistas.

Pero a pesar de esta identidad, hay una diferencia profunda y notable. Ella arranca del hecho, de que el pensamiento anarquista no percibe ninguna necesidad de una mediatización institucional entre la acción revolucionaria presente y la libertad de una nueva sociedad por construir en el futuro. El análisis marxista, en cambio, se centra



en esta problemática de mediatización. Por consiguiente, tiene que ser un pensamiento más bien teórico, a diferencia del pensamiento anarquista, que es mucho más intuitivo con destino al efecto inmediato de la movilización popular para la revolución. El pensamiento marxista elabora ~~mas bien~~ las categorías teóricas de un pensamiento de revolución social, y penetra por tanto especialmente en la mediatización institucional entre la acción revolucionaria presente y la construcción de una sociedad futura.

Marx piensa esta mediatización a partir del poder político, e.d. del Estado. Según él, no es la espontaneidad directa del proletariado, que lleva al orden espontáneo de la libertad, sino que hace falta una acción consciente y dirigida de construcción de la nueva sociedad, que solamente el poder político lo puede efectuar. Con eso cambia tanto la teoría de la revolución como del tránsito hacia la nueva sociedad. En la visión marxista, la revolución ya no es simplemente la destrucción del Estado como tal, sino la conquista del poder político de parte del proletariado, que mantiene el poder estatal-institucional entregándolo al proletariado. Entre la sociedad capitalista y la sociedad socialista se mantiene por tanto un puente institucional, que es precisamente el Estado, pasando el Estado durante la revolución de la burguesía al proletariado. De la revolución surge, según Marx, ~~por tanto~~ un nuevo Estado, y la revolución no es el acto de la destrucción del Estado, como lo es para el pensamiento anarquista.

Sin embargo, para Marx la toma del poder político por parte del proletariado no es tampoco ya el tránsito hacia la nueva sociedad. Aparece ~~por tanto~~ una teoría del tránsito, que sustituye la esperanza anarquista en la espontaneidad como único motor del tránsito. Según Marx, el tránsito hay que efectuarlo actuando el proletariado a partir del poder político, que ha tomado tomando el Estado en su poder. El Estado del proletariado recién puede efectuar el cambio del sistema económico, que el anarquista esperaba de la espontaneidad. Este cambio se refiere tanto al sistema de propiedad como a toda la organización del trabajo. El Estado proletario tiene que organizar la división social de trabajo en términos nuevos. Como término nuevo se entiende una organización tal del trabajo, que todos efectúen el trabajo en común y distribuyan los frutos del trabajo según sus necesidades. Eso implica para Marx la abolición de la propiedad



privada y de todo el sistema mercantil de intercambio de los productos, y por tanto la abolición del propio dinero.

Por tanto, la acción política a partir del Estado proletario realiza aquella libertad económica, de la cual el anarquista Flores Magon habló. Según el pensamiento de Marx, esta libertad económica asegurada posibilita posteriormente la propia abolición del Estado. Transformando la división social del trabajo en sentido de aquella libertad económica, el Estado efectúa su último acto y por tanto pierde su razón de ser. Se lo disuelve por obsolescencia, el Estado "desaparece". Aparece el comunismo, que resulta ser la realidad de lo que los anarquistas soñaron como anarquía.

Este pensamiento de Marx llevó al choque frontal con los anarquistas que lo interpretaron como un nuevo estatismo. Se trata de una disputa especialmente con Bakunin, que llevó al quiebre de la primera Internacional. ~~Lo que~~ <sup>Bakunin</sup> sostenía Bakunin, ~~era, de~~ que un Estado que una vez ha ~~xxx~~ logrado el poder para transformar toda la estructura económica, no desaparecerá, sino se fortalecerá. Surgirá, por tanto, otra sociedad organizada en términos de dominantes y dominados, y jamás el comunismo o la anarquía.

Sin embargo, el pensamiento marxista se impuso en los movimientos socialistas revolucionarios. La razón es bien comprensible. El pensamiento marxista es ~~xxxx~~ el único, que realísticamente puede guiar una revolución exitosa. Renunciar en la línea anarquista a la conquista del poder político, es renunciar a la victoria de la revolución. Cuanto más experiencia de organización adquiría el movimiento obrero, más por tanto se convenció, de que la espontaneidad anarquista era un bello mito, pero de todas maneras un mito. Podía socavar la sociedad capitalista, pero no ~~xxx~~ podía superarla. Sin embargo, la crítica de Bakunin tampoco resultó <sup>simplemente</sup> totalmente falsa. Efectivamente, el Estado de la sociedad socialista que surgió con las primeras revoluciones exitosas, no tendía a desaparecer, sino afirmó su poder. Pero no por las razones, que Bakunin había expuesto. No se afirmó por traición de los dirigentes una vez en el poder, sino por razones totalmente intrínsecas al ejercicio del poder mismo. No siendo factible la anarquía más allá de las buenas o malas intenciones de los ~~xxxx~~ dirigentes, el Estado como poder político tenía que afirmarse.

Por tanto, en cuanto que aparece la primera sociedad socialista,



el Estado socialista se constituye a largo plazo, a pesar de que efectivamente se cambia desde el Estado toda la organización económica de la división social del trabajo y con ella todo el sistema de propiedad. Esta transformación lleva al cambio del sistema de propiedad por la sustitución de la propiedad privada por la propiedad socialista, y a la instalación de un sistema de planificación central que asegura una decisión planificada de las orientaciones principales de la economía, que aparece en la Unión Soviética a partir de los años 1928/29.

Sin embargo, este sistema de planificación es bien distinto de lo que Marx se había imaginado. Marx la había pensado como una organización de productores libres, que se coordinan a través de la planificación y que, debido a la planificación, pueden renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo.

Al contrario, la planificación socialista surge de una manera completamente diferente. A pesar de que desarrolla un sistema de planificación general mucho más detallado y mucho más burocratizado de lo que Marx había previsto, no se mostró de ninguna manera capaz de abolir las relaciones mercantiles ni el uso del dinero. El desarrollo de la planificación socialista llevó al contrario a un desarrollo ~~en~~ siempre mayor de las propias relaciones mercantiles. Eso no solamente ocurrió en la Unión Soviética, sino se repitió posteriormente en todas las nuevas sociedades socialistas. Todas ellas tienen hoy un desarrollo mercantil muy superior de lo que tenían en el momento de ~~en~~ su revolución socialista, a pesar de que haya<sup>n</sup> surgido ~~en~~ grandes sistemas de planificación económica. Obviamente, algo no funciona en el análisis que hizo Marx de las relaciones mercantiles y de las razones del uso del dinero.

El hecho, de que una economía moderna no puede ser organizada sin recurrir a relaciones mercantiles, está en el centro de la crítica neoliberal del socialismo. Por eso nos parece conveniente, abarcar <sup>esta</sup> problemática a partir de esta crítica neoliberal, que desemboca a partir de la imposibilidad de una economía sin relaciones mercantiles en su análisis de la secuencia antiutópica referente al socialismo.



Podemos ~~analizar~~ <sup>abocar</sup> ahora <sup>este</sup> el análisis, que hace la teoría neoliberal de la planificación económica. Se acerca teóricamente a la problemática de la planificación mediante el concepto de la economía centralmente planificada, que contrapone a la economía del mercado, o, en terminos de Eucken, de la economía decentralmente planificada. Este concepto de una economía centralmente planificada es entendido como una economía planificada sin usar relaciones mercantiles o indicadores del mercado, por el hecho, de que el concepto de tal economía planificada es de sustitución del mercado. Cuando se contrapone por tanto la economía <sup>centralmente</sup> planificada con la economía del mercado, se contrapone plan y mercado o plan y relaciones mercantiles. Los dos polos son tratados en terminos de polos excluyentes. ~~Explicando relaciones mercantiles.~~ O plan, o mercado. Eso corresponde a la forma primaria, con la cual el propio pensamiento socialista del siglo XIX planteaba la alternativax al capitalismo. Este pensamiento es basicamente antimercantil y plantea la sociedad socialista efectivamente como una sociedad sin relaciones mercantiles.

La tesis neoclásica, como la defiende Hayek, ahora argumenta, de que tal planificación presupone un grado de conocimiento de parte del planificador - en ultima instancia, presupone un conocimiento perfecto - que este planificador jamas puede tener. Pero no teniendo, el planificador no tiene orientación racional de sus actuaciones, con el resultado, que esta planificación ~~se~~ es imposible. En este sentido Hayek hab<sup>1</sup>a de

"..la imposibilidad de un calculo economico racional en una economía centralmente dirigida, en la cual necesariamente no puede haber precios." (~~ICP. 433~~) (124)

El resultado de una economía sin dinero será por tanto el caos y será imposible implantarla. Su intento mismo tiene que fallar en cada caso en que se lo ensaye.

Esta misma tesis Hayek la aplica a la explicación de un hecho historico, es decir, a la experiencia del socialismo de la Unión Soviética en su primera época. Se refiere a esta experiencia con el nombre del comunismo de guerra de 1917 - 1921. En esta época los bolshevikes soviéticos intentaron pasar a una economía natural. Con la política del NEP volvieron en 1921 a una economía mercantil.



"El colapso del 'comunismo de guerra' ocurre por exactamente aquella razón, que habían provisto el profesor Mises y el profesor Brutzkus, es decir, por la imposibilidad de un calculo economico racional en una economía sin dinero." (1949) (125)

Efectivamente, ~~max weber~~ el intento de pasar a una economía sin dinero explica <sup>en parte</sup> el colapso economico a fines de la guerra civil rusa y llevó con la politica del NEP a la constitución de una economía socialista del tipo mercantil, es decir, sobre la base del uso de dinero y precios.

Efectivamente Mises y Brutzkus - y con un analisis mucho mas sofisticado Max Weber - habían previsto tal colapso de la economía sin dinero. Sin embargo, lo mas importante no habían previsto. No previeron el hecho, de que la sociedad socialista se constituiría usando relaciones mercantiles como un elemento clave de su cálculo económico. A partir de este momento ~~max weber~~ las economías socialistas no han intentado mas abolir el dinero, sino constituyeron sistemas de planificación, cuya posibilidad presupone el uso de dinero y precios.

Hayek no hace ni el intento de interpretar este hecho. Efectivamente, en la Unión Soviética ha habido el intento durante el comunismo de guerra de hacer algo imposible. Siendo imposible esta economía sin dinero, que se intentó, ocurrió un colapso. Frente al colapso se reaccionó haciendo posible el proyecto socialista reconociendo la relaciones mercantiles como un elemento inevitable de la sociedad socialista. Un caos no apareció, ni aquella "destrucción de una civilización, que no ha construido ningun cerebro" (Hayek, 32) (126) que Hayek suele anunciar para tales casos. La secuencia antiutópica de Hayek y Fopper no se dió, porque a partir del intento, de hacer lo imposible el hombre toma conciencia de lo que es posible. No se sabe de antemano, lo que es posible. Probandolo se llega a saber. Y las sociedades socialistas llegaron a saber, de que el socialismo solamente es posible, si se lo constituye sobre relaciones mercantiles, es decir, sobre dinero y precios. En el lenguaje soviético se refiere a este hecho por el "reconocimiento de la ley del valor" en el socialismo y por la interpretación de la planificación socialista en sentido de un "control de la ley del valor". Todas las sociedades socialistas de hoy tienen tesis ~~max~~ parecidas. Sin embargo, este ~~tipo~~ nuevo tipo de economía precisamente apareció por el hecho, de haberse lanzado a la realización de una nueva



~~nueva~~ sociedad!

Sin hacerles caso a Mises, Brutzkus y Max Weber. Haciendoles caso, no existiría hoy ningún país socialista. Porque estos científicos no previeron la clave del asunto.

Precisamente el hecho clave, que cita Hayek para comprobar su secuencia antiutópica, significa exactamente lo contrario de lo que Hayek quiere derivar de él. El intento de hacer lo imposible, no lleva al caos, sino lleva a conocer los efectivos límites de la posibilidad. Sin embargo, y recién allí entra en razón la reflexión de Hayek, si no se aprende lo antes posible y de la manera más flexible posible, este aprendizaje pasa por una ~~crisis~~ crisis (y política). Quien no aprende los límites de "posibilidad de la acción a tiempo por una reflexión lúcida y adecuada, los aprende a posteriori por la crisis social y política, que su acción provoca. Pero en los dos casos se trata de procesos de aprendizaje, a veces sumamente dolorosos. El dicho de un estudiante del Mayo 1968 de París "Seamos ~~Enixixsinxembaxxxx~~ realistas, hagamos lo imposible" expresa lo real, si añadimos, que recién actuando así - y reflexionando los pasos que se hacen - se descubre lo que es posible en relación al futuro. Hayek en cambio, no ve más de lo que ha sido ~~xy~~ posible ayer. Pero la historia no se mueve atrás, sino hacia el futuro. Por tanto, sigue siendo la tarea, descubrir las posibilidades para el futuro. Sin embargo, el pensamiento conservador se esfuerza exclusivamente en demostrar, que no es posible hacer ~~xy~~ en el futuro algo diferente de lo que se hace hoy.

Para este efecto siempre vuelve a insistir en la secuencia antiutópica, interpretándola en sus términos maniqueos de polarización absoluta entre planificación y mercado, justicia social y mercado. Popper intenta racionalizar este enfoque de la planificación en los siguientes términos:

"Profetizan que "el poder del Estado tiene necesariamente que aumentar hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad" (Mannheim) La intuición expresada por este pasaje es bastante clara. Es la intuición totalitaria. Pero, aparte de expresar esta intuición, que significa esta profecía? El término sociedad abarca, claro está, todas las relaciones sociales, inclusive personales; las de una madre con su hijo tanto como las de un funcionario de protección de menores con cualquiera de los dos. Por muchas razones es enteramente imposible controlar todas o "casi todas" estas relaciones; aunque ~~solamente~~ sea porque con todo nuevo control de relaciones sociales creamos un sinnúmero de nuevas relaciones que controlar. En resumen, la imposibilidad es una imposibilidad lógica.



(El intento lleva a una regresión infinita: la posición es la misma en el caso de un intento de estudiar la totalidad de la sociedad, que tendría que incluir este estudio)."<sup>(97/94)</sup> (subrayos nuestros)

El parrafo citado contiene toda la secuencia antiutopica. El primer paso insiste, que se quiere controlar toda la sociedad, prescindiendo del mercado obviamente. Son por tanto ~~los~~ ~~profetas~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~planificación~~ ~~totalitaria~~ ~~los~~ ~~profetas~~. El segundo consiste en demostrar, que eso es imposible, ~~los~~ ~~profetas~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~planificación~~ ~~totalitaria~~ ~~los~~ ~~profetas~~ y hasta logicamente imposible. ~~El~~ Por tanto son falsos profetas. El tercer paso consiste en que son falsos profetas de vocación totalitaria. Como no pueden hacer lo que quieren hacer, tienen que afirmarse en el puro poder arbitrario.

El concepto central es la planificación total como meta absoluta, y el desastre totalitario - el infierno en la tierra como resultado del intento de realizar el cielo - como su resultado obligatorio. Sin embargo, nadie de aquellos, que son atacados por Popper como profetas de la planificación absoluta, ha defendido jamas tal planificación. Cuando Popper cita a Mannheim que dice "que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad", Mannheim no se refiere de ninguna manera a una planificación total, sino a un ordenamiento de la sociedad en terminos globales. Hay allí un metodo de Popper, segun el cual él interpreta a sus tal llamados "historicistas", que el mismo Popper lo describe en el libro citado "La miseria del historicismo" con las siguientes palabras:

"He intentado presentar al historicismo como una filosofia muy meditada y bien trabajada. 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~~ nunca quizá en forma perfectamente desarrollada."<sup>(47)</sup> ~~(128)~~ *revisado*

Popper dice haber perfeccionado las teorías, a las cuales se refiere como historicistas. Sin embargo, no se refiere a ninguna teoría que jamas alguien ha desarrollado. Popper se inventa las teorías y las imputa a los teóricos, a los cuales se refiere. El construye sus argumentos, y despues sostiene, que los ha perfeccionado. Pero en realidad, los ha falsificado. El transforma los argumentos tanto hasta que los puede refutar.







planificación a través de un progreso infinito en terminos tales, que aparece un modelo que presente esta planificación de una manera absolutamente lograda. Tal modelo de planificación perfecta es relativamente nuevo. Sus inicios incipientes aparecen antes de la II. Guerra Mundial, p.e. con Otto Neurath. Pero en este tiempo estas reflexiones son todavia mezcladas con la idea de una planificación empírica sin relaciones mercantiles y tienen mas bien el proposito de demostrar, de que una planificación sin uso de relaciones mercantiles <sup>sea</sup> empíricamente factible. A esta problemática responden von Mises y Max Weber. ~~Un modelo de planificación perfecta no existe en la historia humana. En 1938 se publica un trabajo de planificación.~~ Los trabajos posteriores aparecen mas bien en la Unión Soviética a partir de la política de planificación del Estado. Un primer periodo de elaboración son los años 20. (E.A. Preobrashenski, D.I. Oparin, V.N. Starovskij y G.A. Feldman.) Se trata de experiencias, que retoma Wassily Leontief despues de su emigración en los EEUU. Sin embargo, estos esfuerzos teóricos importantes no llevaron todavía a un modelo teórico que permita explicar la asignación optima y planificada de los recursos económicos, algo, que un modelo de planificación perfecta tiene que lograr. El primer estudio, que logra tal formulación, lo publica L.V. Kantorovitch en 1939. Durante de la II. Guerra Mundial tambien teóricos estadounidenses se dedican a esta problemática a partir de la necesidad de solucionar planificadamente las necesidades logísticas del ejercito estadounidense. En 1959 Kantorovitch publica ~~un trabajo~~ <sup>(129)</sup> una elaboración mas acabada de la problemática de la asignación óptima de recursos en terminos de un equilibrio planificado. Recién a partir de estos trabajos podemos hablar de un modelo de planificación perfecta para una economía entera, que es efectivamente el antipodo del modelo de la competencia perfecta. Este modelo de planificación perfecta por tanto contiene las mismas supuestos teóricos centrales, que tambien contiene el modelo de la competencia perfecta. Se refiere eso en especial al supuesto del conocimiento perfecto. Asi, Kantorovitch p.e. supone, que el planificador conozca todos los coeficientes técnicos de toda ~~la~~ el sistema productivo, tanto los aplicados efectivamente y los potenciales.



Este modelo de planificación perfecta no es de ninguna manera una simple inversión o transformación del modelo de competencia perfecta. Si bien sus supuestos teóricos básicos son los mismos, el propio modelo tiene una elaboración diferente, lo principal es, que se trata de la elaboración de técnicas de planificación, con el objeto de ser usadas en la planificación del equilibrio económico general. El modelo de competencia perfecta no tiene una intención parecida. Si bien los dos modelos se conforman de sistemas de ecuaciones lineales simultáneas, el modelo de competencia perfecta las formula de una manera tal, que no es posible una solución ni aproximativa del equilibrio, mientras el modelo de planificación perfecta busca precisamente un método, que permite un cálculo aproximado del equilibrio económico de la economía. Kantorovich desarrolla en especial el método de la programación lineal para poder resolver el conjunto de ecuaciones que conforman el equilibrio.

Mientras un modelo de planificación perfecta desarrolla técnicas de planificación, el modelo de competencia perfecta no desarrolló ninguna técnica. Tiene una tarea contraria: comprobar, que no hace falta desarrollar técnicas para asegurar el equilibrio económico. Según este modelo, el equilibrio se hace solo, por una mano invisible, mágicamente. Este carácter mágico del modelo de competencia Popper lo trata de evadir, diciendo lo siguiente:

"... creo que el anti-intervencionismo implica un punto de vista tecnológico. Porque el afirmar que el intervencionismo empera las cosas es decir que ciertas acciones políticas no iban a tener ciertos efectos, a saber, no los efectos deseados; y es una de las tareas más características de toda tecnología el destacar lo que no puede ser llevado a cabo." (130)

"...el anti-intervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica." (131)

Pero, que algo no se puede hacer, no es jamás una doctrina tecnológica. En ninguna parte lo es. Si alguien renuncia a vacunarse contra la viruela, confiando en la fuerza autoreguladora del cuerpo, no efectúa un acto de medicina. El renuncia a la medicina. Y si alguien renuncia a construir un perpetuum mobile, tampoco efectúa una decisión tecnológica. Renuncia a algo imposible, nada



más. Si construye ahora máquinas que no pretenden ser perpetuum mobile, entonces hace una decisión tecnológica.

Aunque el intervencionismo fuera imposible, el anti-intervencionismo no es ninguna tecnología. Las únicas tecnologías serían en este caso las de conducción empresarial. El modelo de competencia perfecta y al anti-intervencionismo serían en este caso la reducción de las técnicas de conducción económica a las técnicas de conducción empresariales.

Por tanto, para poder aceptar tal reducción, habría que comprobar, que el intervencionismo es algo tan imposible en economía, como es el perpetuum mobile en física. El mismo Popper nos dice que no es: "... sostengo que una política de anti-intervencionismo universal es insostenible, aunque no sea más que por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios no tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención". (132)

Si por tanto el anti-intervencionismo es imposible, como puede ser una "doctrina típicamente tecnológica" ? Llevaría a una intervención no planificada, es decir al Estado policial, y por tanto al desorden total de la economía. El anti-intervencionismo es como los ciudadanos de Ulmo, que en el siglo XV decían: El hombre no puede volar. Tampoco estos ciudadanos aplicaron una doctrina tecnológica. Ahora bien, un modelo de planificación perfecta es, o tiende a ser, un modelo de planificación total. Análogamente, un modelo de competencia perfecta tiende a ser un modelo del mercado total. Sin embargo, el modelo de planificación perfecta es consistente frente a las dos críticas de la inconsistencia del modelo de competencia perfecta, e.d. puede sin problemas considerar el límite positivo del salario y, no siendo un modelo de relaciones competitivas y conflictivas, el plan puede ser interpretado como un acuerdo común y por tanto el supuesto del conocimiento perfecto es compatible.

Sin embargo, no se puede jamás planificar todos los productos en términos de un equilibrio general, ni se puede rehacer el plan global frente a cada cambio de la realidad planificada. También el equilibrio planificado es un equilibrio de cada momento, y de cada momento al otro cambian elementos que entran en el conjunto de ecuaciones que subyacen al plan, mientras el cálculo



del plan ocurre en el tiempo y por tanto demora. de eso resulten los problemas de la agregación por un lado, y de la planificación del equilibrio por periodos -y no instantanea- por el otro. La planificación es un proceso en el tiempo y no puede considerar sino un conjunto agregado de productos.



De esto resulta, ~~de~~ que cualquier planificación económica - tanto una planificación global del equilibrio como planificaciones sectoriales - no pueden ser sino aproximativas.

Pero hay todavía otro elemento más, que obliga hacer la planificación en términos globales. Cuando hablamos del conocimiento perfecto como supuesto de un modelo de planificación perfecta, entonces nos referimos a todos los elementos presentes relevantes para el plan, y no a acontecimientos futuros. Conocimiento perfecto no es previsión perfecta. A nivel de modelos económicos abstractos se ~~se~~ abstrae del hecho de la previsión en el tiempo ~~permanentemente~~ por el supuesto de la velocidad instantánea de la <sup>reacción</sup> adaptación de los factores de producción. Con este supuesto no hace falta ninguna previsión del futuro, para poder asegurar un equilibrio en cada momento. Teorías actuales expresan este supuesto normalmente en términos de suponer que los ~~misma~~ factores de producción son de "arcilla" "mantequilla" etc. Otros lo hacen, suponiendo simplemente la producción de un solo bien de capital. (J.E. Meade, Una teoría neoclásica del crecimiento económico, p.15. FCE México, 1976) De nuevo, este supuesto puede servir para derivar teorías. Sin embargo, al momento de realizar una planificación económica, la realidad es otra y exige previsiones, que otra vez solamente pueden ser aproximadas.

Tenemos entonces tres factores principales, que obligan a la planificación a un proceder aproximativo: la planificación no puede considerar todos los productos, sino solamente un conjunto agregado; ~~implícitamente~~ el cálculo del plan no es instantáneo, sino un proceso en el tiempo y por tanto no puede reaccionar a cualquier cambio en la realidad planificada; el plan tiene que hacer previsiones al futuro, que por el hecho de la imprevisibilidad exacta en el tiempo, no pueden ser exactas.

Siendo el plan aproximativo, no puede ser específico en relación a las decisiones cotidianas que ~~se~~ hay que tomar diariamente. ~~grandes~~ El plan calcula estructuras globales, en las cuales las decisiones no específicamente planificadas tienen que inscribirse. A partir de este carácter inevitable del plan aparece la necesidad de recurrir a relaciones mercantiles - en especial al uso de dinero



y precios- para ser viable.

Ciertamente, si ahora se trata de planificar todo, esta imposibilidad se haría notar por un esfuerzo desenfrenado cuyo resultado no podría ser sino desordenar la economía que se quiere planificar. Con cada paso a la mayor planificación resultarían más elementos por planificar. Llegaríamos a los que describe Popper en el sentido de que "Con todo nuevo control de relaciones sociales creamos un sinnúmero de nuevas relaciones sociales que controlar" (93) De eso seguiría, que el plan no puede ser sino una aproximación global al equilibrio. Popper en cambio, deduce una "imposibilidad lógica" de la planificación.

Es difícil entender, lo que quiere decir aquí "lógica". La imposibilidad es fáctica. Dado, de que no podemos tener ni conocimiento perfecto ni una velocidad infinita de de los factores de producción, la planificación tiene que ser aproximativa y global. Una contradicción lógica no aparece por ningún lado. Sin embargo, del intento de la planificación total resultaría aquel proceso de una "planificación no planeada", del cual popper habla y que no puede llegar a su meta, porque su esfuerzo de llegar aumentó los obstáculos que impiden llegar. En términos hegelianos se trataría de un progreso infinto de mala infintud. Hegel es sin duda el primero que analizó procesos de este tipo, y hablaría de una contradicción lógica. Pero en Hegel eso tiene el sentido de una lógica dialéctica. Es difícil creer, que Popper quiere decir eso. Popper sabe, que él esta desarrollando un argumento hegeliano "dialéctico", y ninguna contradicción o imposibilidad de lógica formal. Popper hasta pone la siguiente nota de página a su tesis de la imposibilidad lógica de la planificación:

"Los holista quizá tengan la esperanza de salir de esta dificultad mediante la negación de la validez de la lógica, la cual, piensan, ha sido arrumbada por la dialéctica." (133)

Popper haría mejor, de estudiar los argumentos de sus adversarios, en vez de "perfeccionarlos".



Donde Popper deduce una "imposibilidad lógica", Hayek deduce una "contradicción lógica":

No analizaré aquí el hecho de que en el caso de una mente que intenta explicar el detalle del funcionamiento de otra mente del mismo orden de complejidad, parece existir también, además de los obstáculos simplemente 'prácticos' aunque, a pesar de ello, insuperables, una imposibilidad absoluta: ya que la concepción de una mente que se explica completamente a sí misma, implica una contradicción lógica. Ya he discutido esto en otra ~~oportunidad~~ oportunidad. No es pertinente aquí, ya que los límites prácticos determinados por la imposibilidad de reconocer toda información pertinente están tan al interior de los límites lógicos, que estos últimos tienen poca importancia, para lo que de hecho podemos hacer." (116/117, La Teoría de los Fenómenos Complejos", Estudios Públicos, Nr. 2 Marzo 1981) (134)  
(subrayo nuestro)

Una mente, que se explica completamente a sí misma, no es ninguna contradicción lógica. Por lo menos si se refiere a la lógica formal. No es una contradicción tampoco. Tampoco se trata a la Popper de una "imposibilidad lógica", sino de una imposibilidad fáctica. Sin duda se usa la lógica para descubrir y analizar tal imposibilidad. Pero todos los juicios fácticos o empíricos usan la lógica y no se transforman por eso en juicios lógicos. Pero no hay duda de que esta referencia a la mente que se explica completamente a sí misma, es la referencia a aquel problema, que Popper analiza cuando habla de la imposibilidad lógica de la planificación. La razón de esta imposibilidad es por tanto parecida: al conocerse la mente más, ella cambia y por tanto siempre de nuevo tiene que empezar a conocerse. Nunca puede llegar a conocerse completamente. ~~El conocimiento perfecto resulta de un progreso infinito.~~

La imposibilidad del proceso resulta del hecho de que es concebido como un proceso discursivo en el tiempo. Para que por tanto un conocimiento completo de sí mismo sea posible, hay que concebir una mente, que se conoce no por un progreso infinito, sino instantáneamente. Tal mente sería análoga al conocimiento intuitivo de Kant. No contiene la más mínima contradicción lógica, aunque sea imposible tenerla. Sin embargo, su conceptualización nos hace posible la afirmación, de que la razón de la imposibilidad de una mente empírica de conocerse completamente a sí misma, es debida a la temporalidad <sup>discursiva</sup> del proceso de adquisición progresiva del conocimiento. (método ~~empírico~~ *empírico y ~~empírico~~*)

~~Por tanto,~~ Tanto en Popper como en Hayek hay una confusión entre lo que es lógico y lo que es fáctico o empírico. Los dos tratan a



procesos en el tiempo como si fueran procesos lógicos, y los rasgos de la acción humana, que se derivan de la temporalidad de esta acción, igualmente como rasgos lógicos. Popper insiste en este carácter "lógico" de la temporalidad también en esta forma:

"Por mientras logré, dar una refutación severa del historicismo: Yo mostré, que es imposible por razones lógicas severas, predecir con métodos racionales el trascurso futuro de la historia. I... Yo demuestro, que a ningun pronóstico, ~~ningun~~ hombre o maquina calculadora, es posible, predecir con métodos científicos sus propios resultados futuros...

Esta demostración tiene un carácter puramente lógico y vale por tanto para pronósticos científicos de cualquier grado de complejidad..." (Prefacio de la edición inglesa, 1957, en EH, ed, alem. p. XI/XII) (último subrayo nuestro) (135)

Salta a la vista el mismo problema. Si un científico no puede pronosticar sus resultados futuros, eso no se debe a ninguna lógica, sino al carácter empírico de la temporalidad. No se puede saber hoy lo que recién se sabrá mañana, porque entonces el nuevo conocimiento de mañana sería un conocimiento de hoy y no un conocimiento recién de mañana. Eso es indudable. Pero ninguna lógica del mundo nos puede comunicar este carácter empírico de la temporalidad. En cuanto eso es la temporalidad, vale también, que es imposible tener ya hoy el conocimiento que recién mañana se tendrá. Eso es como con los originales de Rembrandt. No se puede producir hoy un original de Rembrandt, aunque muchos lo pretendan. Eso es imposible, porque Rembrandt ya murió hace siglos. Sin embargo, no es lógicamente imposible, sino facticamente. Sin duda, esta imposibilidad la captamos apoyándonos en la lógica. Pero ella es empírica.

En lo espacial tenemos una situación analoga. Un ser humano no puede estar al mismo tiempo en America y en Europa. Pero eso tampoco por lógica, sino por el carácter empírico de la espacialidad, y no por orden de ninguna lógica.

La lógica como la matemática no puede decir nada sobre la realidad empírica y por tanto tampoco sobre la temporalidad o espacialidad. Conclusiones que se derivan de la temporalidad o espacialidad del mundo por tanto jamás se pueden hacer ~~matemáticamente~~ en nombre de la lógica. En sentido estricto ni la afirmación 4 manzanas + 4 manzanas = nueve manzanas es una contradicción lógica, sino empírica.

Presupone un juicio empírico previo, que sostiene, que nuestra realidad con sus manzanas es matemáticamente estructurable. Que lo sea, no es parte de la matemática y de su vigencia. Recién la



afirmación  $4+4=9$  es una contradicción lógica, pero empíricamente totalmente vacía. En este sentido afirma p.e. Einstein:

"en cuanto los enunciados de la matemática se refieren a la realidad no son seguras, y en cuanto que son seguras, no se refieren a la realidad." (449/420) (136)

Einstein desarrolla eso en relación a la geometría:

"..que la matemática como tal no puede afirmar nada sobre objetos de la representación perceptible ni sobre objetos de la realidad. El 'punto' 'la recta' etc. se entienden en la geometría axiomática solamente como esquemas conceptuales sin contenido. Lo que les da contenido, no pertenece a la matemática." (420/424) (137)

Para referirlos a una realidad, hay que añadir algo:

"Cuerpos fijos se comportan ~~matemáticamente~~ en referencia a sus posibles ubicaciones como cuerpos de la geometría euclídeana de 3 dimensiones; entonces los enunciados de la geometría euclídeana reciben afirmaciones sobre el comportamiento de cuerpos prácticamente fijos.

La así completada geometría es claramente una ciencia natural; la podemos considerar como la rama más antigua de la física. Su afirmaciones se basan esencialmente en la inducción de la experiencia, pero no en conclusiones lógicas.. La pregunta, si la geometría práctica del mundo es euclídeana o no, tiene un sentido obvio, y su contestación la puede dar solamente la experiencia."

(424, subrayo nuestro) (138)

Que el espacio sea euclídeano para el hombre, y que el tiempo sea <sup>discutible</sup> linear-irreversible son caracteres generales de la empiria, y de ninguna manera hechos lógicos. Eso es así también en el caso, de que se sostiene, que la lógica y la matemática sean un producto de la abstracción a partir de los caracteres empíricos de tiempo y espacio. En cuanto lógica y matemática, dejan de contener este su origen empírico y lo pueden volver a recibir solamente por un juicio empírico intercalado entre la lógica y el acontecimiento real. Por eso, el juicio, de que un triángulo dibujado tenga una suma de sus ángulos de 180 grados, no es un juicio matemático, sino empírico. Si alguien sostiene, que tiene 150 grados, se equivoca empíricamente y no cae en una contradicción lógica ni en una imposibilidad lógica, porque el triángulo tiene solamente 180 grados si tiene validez el juicio empírico previo, según el cual nuestro espacio es euclídeano.

Sin embargo, es interesante, que aquel problema, que Popper discute para la planificación perfecta y Hayek para la mente que se conoce a sí mismo, también es discutido por Einstein en el contexto de la física:



"..las leyes generales, en las cuales se basan el edificio de pensamiento de la física teórica, pretenden validez para cualquier acontecer natural. En base a ellas debe ser posible encontrar por el camino de la deducción pura el reflejo, e.d. la teoría de cualquier proceso natural inclusive los procesos de vida, si tal deducción no pasara ~~xxxxxxx~~ lejos mas allá de la capacidad del pensamiento humano. ~~xxxx~~ Por tanto, la renuncia de la imagen física del mundo a ser completo no es ~~principial~~ por principio." (109) (139)

Es evidente, que Einstein también trata el problema del progreso infinito. La deducción, que él comenta, al fin tendría que incluir al propio físico que la hace. Nunca llegaría al final. Pero Einstein concluye, que si bien tal procedimiento sería de hecho imposible, es posible en principio.

En un contexto muy parecido, dice Norbert Wiener, el fundador de la cibernética:

"Admitamos que no es intrínsecamente absurdo aunque esté muy lejos de su realización, la idea de viajar por telégrafo, además de poder hacerlo por tren o aeroplano.

En otras palabras, el hecho de que no podamos telegrafiar la estructura de un ser humano de un lugar a otro, parece deberse a dificultades técnicas, en particular a la de mantener la existencia de un organismo durante esta reconstrucción radical. En sí misma, la idea es altamente plausible." (140)

Lo que Wiener aquí llama dificultades técnicas, son el ~~x~~ análogo del progreso infinito que jamás llega a tal fin. Se trata de una imposibilidad, pero su realización la llama plausible. El ejemplo de Wiener es obviamente idéntico al ejemplo citado de la mente de Hayek. Para viajar el hombre por telégrafo, un hombre tiene que conocer a otro completamente.

Sin embargo, en el lugar de argumentación, en el cual Popper habla de imposibilidad lógica y Hayek de contradicción lógica, Einstein habla de principalmente posible y Wiener de plausible, aunque no realizable.

Una de las razones para esta diferencia es probablemente ideológica. Popper y Hayek hablan de temas de alta sensibilidad ideológica y quieren afirmarse en la vigencia de la lógica misma para sostener sus ~~ideológicas~~ ideo-lógicas. Pero eso no es todo. Se trata más bien de una paradoja. La planificación perfecta, el conocimiento completo de una mente de sí misma, la imagen completa del mundo físico llevan a la paradoja, de que no pueden ser concebidas sino como procesos discursivos en el tiempo, que van modificando sus propias condiciones de partida constantemente. Por tanto, aunque



sean concebidos para un tiempo infinito, no llegan a su fin y desembocan en lo que Hegel llama una mala infinitud. Vistos de una manera, parecen principalmente posibles, pero desde otro punto de vista, son sencillamente no-factibles. Para llegar a su fin, tendrían que llegar a una captación <sup>inmediata</sup> ~~de una~~ <sup>instantánea</sup> ~~totalidad~~ de hechos, pero su caracter discursivo-temporal precisamente se da por el hecho, de que esta captación inmediata de una totalidad es imposible. Si pudiera llegar a su fin declarado, ya estaría allí, y el hecho, de que no ha llegado, atestigua, que nunca puede llegar. La paradoja lógica, que permite interpretar este proceso real de progreso infinito de mala infinitud es la paradoja de Russel, que pregunta por aquel conjunto, que comprende a todos los conjuntos. Como tendría que comprenderse a si mismo, ~~se~~ resulta la paradoja. Pero una paradoja no es ni una imposibilidad logica ni una contradicción logica. Si una teoría desemboca en una contradicción lógica, la propia teoría ~~se~~ deja de ser valida. Si la teoría de los conjuntos desembocaría en una contradicción lógica, reventaría. Una paradoja en cambio, exige su solución. La paradoja de Russel solamente tiene solución, si se concibe un metalenguaje, a partir del cual se hace referencia al propio lenguaje. <sup>objeto</sup>

Interpretando así la planificación, se puede solucionar la situación paradójal ~~solamente~~ concibiendo en la teoría de planificación perfecta una instancia de planificación, que desde fuera - con conocimiento perfecto - efectua la planificación. Pero esta solución no hace factible la planificación completa, sino hace solamente posible, pensarla consistentemente y usarla por tanto como un modelo para derivar técnicas de planificación. El proceso real de planificación no tiene tal instancia y por tanto, no es factible en terminos completos, sino solamente aproximados.

No hay ~~por tanto~~ por un lado la situación paradójal y por el otro la imposibilidad, sino la situación paradójal es el argumento teórico para poder <sup>establecer</sup> derivar la imposibilidad. Pero la imposibilidad no es ~~ni~~ lógica ni es una contradicción lógica. Es fáctica, y se hace presente por el progreso infinito de mala infinitud. Sin embargo, la teoría misma es consistente, en cuanto es la formulación de un concepto límite de la planificación económica. Eso la distingue de la teoría de la competencia perfecta. Hemos visto en esta teoría también una situación paradójal a partir del analisis de



Morgenstern. Pero esta paradoja no tenía solución en el marco de la teoría de la competencia. Se solucionaba solamente, pasando de la teoría de competencia perfecta a la teoría de planificación perfecta. La teoría de la planificación perfecta en cambio es consistente, a condición de que no se la interprete como una meta hacia la cual el proceso de planificación avanza.

El resultado por tanto es, que la planificación global inevitablemente es una planificación aproximativa, que no puede realizarse a no ser apoyándose en relaciones mercantiles y el uso del dinero.

Este pequeño esbozo de la problemática teórica de la planificación desemboca en una explicación de la inevitabilidad de las relaciones mercantiles, que debe sus argumentos claves precisamente a la teoría de Hayek, y a su crítica de la explicación de las relaciones mercantiles a partir de la propiedad privada jurídicamente concebida. Nos parece, que estos argumentos de Hayek son irrefutables y dan la única explicación coherente del hecho, de que las sociedades socialistas han tenido que desarrollar las relaciones mercantiles como parte de su sistema económico planificado.

Sin embargo, Hayek usa esta crítica valiosa únicamente con fines apologetivos. Lo logra exclusivamente por el hecho, de que identifica relaciones mercantiles sin más con relaciones capitalistas de producción. Haciendo eso -con lo cual sigue tanto a Mises como a Max Weber- le resulta su esquema básico y maniqueo de la polaridad entre plan y mercado, en el cual la planificación es la erracionalidad y el mercado capitalista es la racionalidad económica. La explicación acertada de las relaciones mercantiles de esta manera es transformada en un instrumento de la lucha de clases desde arriba. Toda la sociedad ahora aparece atravesada por una polarización de clases absoluta, en la cual la clase dominante es el portador de la racionalidad y la clase dominada de la irracionalidad.



son irrefutables y dan la única explicación coherente del hecho, de que las sociedades socialistas han tenido que desarrollar las relaciones mercantiles como parte de su sistema económico planificado.

Sin embargo, Hayek usa esta crítica valiosa únicamente con fines apologetivos. Lo logra exclusivamente por el hecho, de que identifica relaciones ~~xx~~ mercantiles sin más con relaciones capitalistas de producción. Haciendo eso - con lo cual sigue tanto a Mises como a Max Weber - le resulta su esquema básico y maniqueo de la polaridad entre plan y mercado, en el cual la planificación es la irracionalidad y el mercado capitalista es la racionalidad económica. La explicación acertada de las relaciones mercantiles de esta manera es transformada en un instrumento de la lucha de clases desde arriba. Toda la sociedad ahora aparece atravesada por una polarización de clases absoluta, en la cual la clase dominante es el portador de la racionalidad y la clase dominada de la irracionalidad.



La teoría de la planificación perfecta surge en función de la solución de problemas actuales de la planificación económica en la Unión Soviética. Tenemos que analizar por tanto brevemente esta estructura económica dentro de la cual opera <sup>esta</sup> la planificación. Historicamente esta planificación parte del hecho fundamental, de que cualquier sistema de planificación tiene apoyarse en relaciones mercantiles y el uso del dinero, para poder ser efectivo. Por tanto, el primer intento de hacer una planificación socialista sin relaciones mercantiles, fracasó ya al inicio por el hecho, de que tendrían que haberse planificado todos los productos centralmente. Pero como los productos según el momento de su terminación y según su ubicación en el espacio son económicamente diferentes, aunque físicamente iguales, el número de productos por planificar tiende a infinito, y ningún planificador podría hacer cálculos correspondientes. Cuanto más productos se planifican, más tiempo toma el proceso de cálculo del plan, y más lejos se encuentra el plan del momento, del cual son tomados los datos para el plan. Por tanto, en el grado en el cual se pone de manifiesto que una planificación sin relaciones mercantiles implica una planificación completa, esta misma planificación tiene <sup>que</sup> ~~que ser~~ concebida como un proceso apoyado en relaciones mercantiles. Pero relaciones mercantiles implican decisiones autónomas de empresas relativamente autónomas, que se orientan en el ámbito del conocimiento posible a partir de esta empresa. Por tanto, junto con el sistema de planificación tiene que surgir una ~~economía~~ economía organizada ~~en~~ por empresas relativamente autónomas en sus decisiones. Por eso, el sistema de planificación nace con una tensión intrínseca entre el nivel de decisiones centralmente planificadas y el nivel de decisiones autónomas de las empresas. La planificación tiene un conocimiento <sup>aproximado</sup> de las interdependencias de todos los productores, pero es incapaz de efectuar decisiones detalladas para cada una de ellas. Las empresas tienen conocimientos del detalle de su proceso de ~~trabajo~~ trabajo respectivo, pero no pueden tener por sí mismos el conocimiento de las interdependencias ~~entre~~ el conjunto de todas ellas. A partir de estas diferencias hay ~~en~~ una tensión y también un conflicto entre las dos perspectivas y las decisiones tomadas en relación a ellas.



Este doble nivel de la ~~planificación~~ economía socialista es inevitable. Eso se debe al hecho de que la meta de la economía socialista es un equilibrio económico, que sin planificación de las orientaciones generales de la economía es imposible. La economía orientada exclusivamente por indicadores mercantiles y como su centro, por la ~~maximización~~<sup>tasa</sup> de la ganancia, no lleva a ninguna tendencia al equilibrio, sino produce mas bien una secuencia de desequilibrios económicos de las mas variadas formas; desarrollo desigual, desempleo, ~~destrucción~~<sup>destrucción</sup> ecológica. Asegurar por tanto un equilibrio económico, implica planificar líneas de desarrollo económico ~~que~~ contrarias a las tendencias del mercado. Por otro lado, por el hecho de que ninguna planificación efectivamente puede ser completa, ~~resulta~~ resulta la necesidad de recurrir a relaciones mercantiles y a la orientación por tasas de ganancias. Sin embargo, los indicadores mercantiles nunca llevan a las mismas ~~líneas~~ líneas de decisiones, hacia las cuales orienta la planificación. Por tanto, los dos niveles de la planificación y de la decisión mercantil de la empresa autónoma producen tensiones entre sí, que necesitan sus soluciones respectivas.

Para asegurar un equilibrio económico, la planificación tiene que entregar metas de producción y de costos a las empresas, e.d. indicadores de ~~insumo/producto~~ insumo/producto. El plan estipula para la empresa, cuanto de qué producto tiene que producir, y cuanto de qué insumo puede consumir en su proceso de producción. Para que el plan sea equilibrado, el conjunto de estos indicadores para todas las empresas debe ser equilibrado, e.d. de ningún insumo debe ser requerido mas de lo que se produce. Por otro lado, tiene que ser optimal, e.d. los insumos deben ser distribuidos entre las empresas de una manera tal, que el producto total sea maximal.

Al entregar ~~en~~ el plan las cifras correspondientes a las empresas, estas cifras no pueden ser sino agregadas. Este hecho es necesario y limita ~~en~~ el grado de la planificación. Sin embargo, no se pueden producir productos agregados, sino solamente productos específicos. La empresa, por tanto, tiene la función, de desagregar estas cifras planificadas y especificarlas. Cada una de las empresas tiene que hacer eso, mientras ninguna puede recibir indicaciones planificadas para esa especificación. Se trata del ambito de su autonomía.

Sin embargo, todas estas especificaciones de las empresas de nuevo ~~se~~



que ser equilibradas entre si - tener proporcionalidad - y tienen que ser optimizadas. A no ser posible <sup>planificadas</sup> ~~eso~~, las empresas solamente pueden especificar las metas agregadas del plan a través de relaciones mercantiles. En la economía soviética proceden por contratos entre las empresas, que son contratos de compra-venta y por un cálculo de costos, que desemboca en un cálculo de ganancia a nivel de cada empresa. A través de tales contratos de compra-venta y el cálculo de ganancias ~~se~~ se lleva el plan al nivel de decisiones específicas. Las metas del plan por tanto se transforman <sup>a nivel de</sup> ~~en~~ la empresa en límites <sup>o marcos</sup> de la decisión empresarial. Dentro de estos límites las empresas <sup>deben y</sup> pueden hacer entre si contratos de compra-venta y maximizar sus ganancias. En la Unión Soviética se llama a esta relación entre plan y decisión autónoma de la empresa "control conciente de la ley del valor".

Para que todo este proceso de planificación y de especificación del plan a nivel de empresas sea posible, debe haber por tanto un sistema de precios, y el uso del dinero entre las empresas como medio de compra y en el interior de la empresa como medio de cálculo. Este sistema de precios no puede surgir de la relación mercantil entre las empresas por el hecho, de que esta relación entre las empresas está prefijada por las metas agregadas del plan. El plan mismo tiene que contener ~~en~~ no solamente un plan de las metas agregadas de productos, sino también un plan de precios planificados. A nivel de la planificación central tal sistema de precios puede ser derivado junto con el cálculo de las metas, por el método dual del cálculo de precios-~~XXXXX~~ sombra, que Kantorovich llama "Precios objetivamente condicionados". Sin embargo, frente a estos precios hay dos problemas. Por un lado, tal sistema de precios no es necesariamente consistente frente al criterio de salarios mínimos de subsistencia. En nuestra crítica del equilibrio de Walras-Pareto habíamos mencionado ya esta problemática. El cálculo del precio del equilibrio solamente es posible, si se supone salarios completamente variables entre ~~XXX~~ zero y algún número positivo. Si se introduce un límite inferior del salario, el cálculo se hace inconsistente. Con el cálculo de los precios-sombra ocurre ahora exactamente lo mismo. Por tanto, no hay garantía de que exista algún ~~XXX~~ sistema de precios coherente, lo que lleva a la necesidad de ~~XXXXX~~ separar precios de cálculo y precios de ingresos.



El otro problema consiste en el hecho, de que tambien estos precios planificados son precios de productos agregados y no ~~son~~ precios específicos de productos especificados. Otra vez, ~~ninguna~~ la especificación del precio solamente ~~ya~~ puede ~~haber~~ ser hecha a nivel de las decisiones de empresas autonomas. El precio planificado es un limite o marco para las variaciones de precios que tienen que hacerse en la contratación entre las empresas, cuando efectuan sus contratos de compra-venta en el marco de las limitaciones de las metas del plan global centralmente ~~ya~~ calculado.

~~Por las dos razones resulta que el sistema centralizado de precios no garantiza el cumplimiento del plan. En primer lugar, el sistema centralizado de precios no garantiza el cumplimiento del plan, ya que las empresas no tienen incentivos para cumplir con las metas del plan. En segundo lugar, el sistema centralizado de precios no garantiza el cumplimiento del plan, ya que las empresas no tienen incentivos para cumplir con las metas del plan.~~

En cuanto al calculo de costos de las empresas, estos precios son su base. Dentro del conjunto económico planificado, este cálculo de costos es a la vez un cálculo de maximización de las ganancias. Sin embargo, este cálculo de ganancias tiene las limitaciones propias del plan. Para maximizar las ganancias, la empresa debe respetar previamente las metas globales del plan, que solamente puede especificar y no cambiar en función de ganancias <sup>potenciales</sup>. Por otro lado, no debe pasar de los limites de <sup>los</sup> precios planificados. Por tanto, la planificación no admite maximizaciones de la ganancia, que se logre o produciendo productos no planificados o imponiendo precios no planificados. Pero generalmente se dan situaciones, en las cuales la producción de otros productos o la imposición de otros precios permiten ganancias mayores. Por tanto, desde el nivel de la empresa, aparecen constantemente - dada su orientación en una tasa de ganancia - incentivos para transgredir el plan, lo que hace necesario un constante control de las empresas por instituciones intermedias entre plan central y nivel empresarial sobre el cumplimiento del plan.

Por estas razones resulta, de que no hay un sistema de precios coherente con el plan. Entendemos por un sistema de precios coherente un sistema tal, que todas las empresas cubren sus costos, mientras todas las alternativas de decisión empresarial, que caen en el marco de las metas del plan, tengan ganancias mayores que las alternativas que estén fuera de las metas del plan. Es decir, ~~inevitablemente~~ inevitablemente hay siempre empresas que trabajan con perdidas <sup>que tienen alternativas</sup> y alternativas



de producción a nivel empresarial, que estén excluidas por el plan, pero que ~~han~~ tienen ganancias mayores que se darían en el caso del cumplimiento del plan. Sin embargo, la razón de esta incoherencia de cualquier sistema de precios no es simplemente casual, sino es <sup>general</sup> ~~teórica~~. Teóricamente no es posible un sistema de precios coherente, porque por un lado hay necesariamente un nivel de salarios determinado, y por el otro, porque las metas ~~de producción~~ planificadas no pueden tomar en cuenta todas las informaciones necesarias para calcular sus precios.

Esta incoherencia ~~es~~ inevitable es solamente la contrapartida del hecho, de que no hay un sistema de precios de mercado, que pueda conducir a un equilibrio económico. Por las mismas razones, por las cuales tenemos que negar la posibilidad <sup>de una tendencia al equilibrio</sup> de una economía capitalista del mercado, tenemos que negar a la vez la posibilidad de un sistema de precios coherente para la economía socialista planificada.

Por todas estas razones, la relación entre planificación y empresas autónomas es conflictiva y tensionada. Sin embargo, esta tensión no se puede eliminar renunciando a uno de los niveles en favor del otro. Renunciar a la autonomía <sup>mercantil</sup> de la empresa, sería una simple imposibilidad. Renunciar en cambio, a la planificación del equilibrio sería la vuelta a la economía capitalista y por tanto la renuncia a establecer un equilibrio económico, que la economía capitalista no puede asegurar. Por tanto, la vuelta al capitalismo significaría la vuelta <sup>los</sup> a una situación conflictiva ahora entre tendencias del mercado ~~de~~ desequilibrios a nivel del ~~empleo~~ desempleo, del desarrollo desigual y ecológico, sin la menor posibilidad de orientar la economía ~~en~~ en dirección del equilibrio. Como la razón de ser de la sociedad socialista es precisamente la capacidad de orientar una economía equilibradamente en relación a empleo, desarrollo igual y ecología, esta vuelta tampoco ~~es~~ sería aceptable.

Dada esta conflictividad entre el nivel de planificación y de empresas autónomas, la maximización de ganancias no puede ser criterio supremo de las decisiones económicas de la sociedad socialista.

Que una empresa haga pérdidas, no es razón para cerrarla, mientras la mayor capacidad de una empresa para hacer ganancias, no es razón suficiente para aumentar <sup>de nuevo</sup> su línea de producción. La tasa de ganancia no puede ser sino un criterio secundario para las decisiones sobre las orientaciones básicas de la economía. Sin embargo, también la



economía socialista necesita un criterio formal para calcular las conveniencias económicas de sus orientaciones básicas de la economía que sirva para sustituir la tasa de ganancia capitalista en esta su función central. Las condiciones materiales del equilibrio - pleno empleo, desarrollo equilibrado, conservación del equilibrio ecológico - no son suficientes para expresar la eficacia económica del rendimiento de la economía socialista y para expresarla cuantitativamente. Son marcos materiales del desarrollo económico, que no expresan de por sí el rendimiento económico formal. Sin embargo, la tasa de ganancia no sirve tampoco para este propósito por el hecho de que ella misma tiene un límite planificado. Si las mismas ganancias son planificadas, también se necesita un criterio de rendimiento para planificar las ganancias. En el socialismo soviético este criterio formal de rendimiento ha resultado ser la tasa de crecimiento económico.

Simplificando, podemos decir, que la sociedad socialista soviética sustituye el criterio ~~XXXX~~ formal de rendimiento económico del capitalismo, la tasa de ganancia, por otro criterio formal de rendimiento, que es la tasa del crecimiento económico. Eso es válido, en cuanto nos referimos al criterio central del rendimiento económico en estas respectivas sociedades. En <sup>ambos</sup> ~~cada~~ caso se trata de criterios formales, de tipo mercantil.

Hay que insistir ~~en~~ en que también el criterio de la maximización de la tasa de ~~crecimiento~~ crecimiento es un criterio tan mercantil, como ~~lo es la tasa de ganancia~~ <sup>la maximización de</sup> la maximización de ganancia. La tasa de crecimiento se refiere al producto social total. Aunque se hable del crecimiento del producto físico, la medida de este crecimiento no es física, sino es una expresión del producto físico en términos de precios, y por tanto mercantil. Un crecimiento del producto físico, que no se exprese en términos mercantiles, no existe sino con supuestos extremos como el supuesto de la producción de un solo producto o de tasas físicas de crecimiento <sup>de la producción de la fuerza de trabajo</sup> iguales para todos los productos. Ninguna economía real jamás puede cumplir con tales supuestos.

Por ~~esa~~ <sup>su carácter mercantil</sup> solamente la tasa del crecimiento puede servir como un criterio sintético y formal para evaluar el rendimiento de una economía entera en términos cuantitativos. La tasa de ganancia como criterio también sintético y formal jamás puede evaluar el rendimiento económico de una economía. Bajo ningún punto de vista



se podría sostener que una economía produzca con tanto mas rendimiento económico, cuanto mayor sea la participación de las ganancias en el producto social. La tasa de ganancia no puede servir como criterio fòrma1 de rendimiento sino en referencia al rendimiento empresarial dentro de una sociedad capitalista. En este caso esta tasa de ganancia de una empresa indica el rendimiento capitalista en referencia a la tasa de la ganancia de otra empresa. Pero en ningun caso el tamaño absoluto de la ganancia indica rendimiento económico alguno.

Eso es diferente en el caso de la tasa de crecimiento económico. Bajo el punto de vista cuantitativo, ~~ahora~~ el rendimiento económico es mayor cuanto mayor esta tasa de crecimiento. Pero una orientación económica por la maximización de la tasa de crecimiento ~~ahora~~ tampoco significa, que efectivamente se maximiza el producto en el tiempo. Un criterio fòrma1 no significa esto. Dice solamente, que el crecimiento maximo es punto de referencia de las decisiones sobre el crecimiento real. Para poder hacer racionalmente tales decisiones sobre el crecimiento real, hay que tener presente aquellas decisiones, que producirían un crecimiento maximo. La renuncia al crecimiento maximo seria una limitación del crecimiento, cuya medida es la diferencia entre crecimiento real y maximo. Solamente con referencia al crecimiento maximo se puede medir y por tanto evaluar cuantitativamente un crecimiento, que no se realiza por determinadas razones. Aqui hay una analogía con la orientación por la maximización de las ganancias. No implica tampoco necesariamente la maximización de las ganancias. Sin embargo, una ganancia que no se realiza se mide con referencia al maximo de ganancias.

La planificación soviética ahora usa tal tasa de crecimiento para la evaluación bajo el punto de vista del ~~rendimiento~~ rendimiento económico de las diversas alternativas de desarrollo de la economía. Si se estimula tal o cual rama de producción, o tal o cual linea de inversión, está siempre sometido al criterio formal supremo de la tasa de crecimiento. Pero siempre tambien se introducen limitaciones a estas decisiones en referencia a pleno empleo, distribución adecuada de ingresos, necesidades ecologicas, pero tambien referente a actividades como la producción de armamentos. Aparecen posibilidades de crecimiento, entre las cuales son escogidas ~~que~~ aquellas, que



son factibles respetando tales limitaciones. ~~XXXXXXXXXX~~ Pero, satisfachas tales limitaciones, sigue valiendo la maximización del crecimiento. En parte se trata de la decisión entre una maximización a corto y a largo plazo. Se puede lograr aumentos de la tasa de crecimiento sacrificando la ecología o el consumo popular. Pero siempre aparece el peligro, que tales ~~XXXXXX~~ logros de crecimiento a corto plazo lleven a impedimentos del crecimiento ~~x~~ mayores a largo plazo. Sin embargo, el cálculo de la tasa de crecimiento se mueve entre un crecimiento maximizado - aparentemente o real - y un crecimiento real compatible con las limitaciones aceptadas por la política general del país.

Recien en base a esta tasa de crecimiento, la planificación puede decidir, si empresas determinadas tienen que crecer, estancar o disminuir, sin tener que referirse a la tasa de ganancia, que <sup>para estos efectos</sup> ~~ademas~~ es inoperante dentro del sistema de precios soviético. Por tanto, tales decisiones pueden ser formalmente racionales, sin recurrir a la tasa de ganancia como ~~su~~ criterio básico.

Sin embargo, con la imposición de este criterio del crecimiento la tasa de ganancia capitalista ha sido sustituida por otro criterio formal y mercantil. No se ha sustituido la tasa de ganancia por lo que se ~~xx~~ llamaba "satisfacción de las necesidades". La satisfacción de las necesidades no es criterio de decisiones económicas, porque no es transformable en un criterio formal de racionalidad. Tambien en la sociedad socialista entra en la forma de una limitación de la maximización ~~del~~ del crecimiento, aunque en realidad sea el sentido del proceso ~~del crecimiento~~ de producción. Pero un criterio de decisiones no es y no puede ser siempre y cuando la sociedad socialista sigue ~~siendo~~ produciendo mercancías. Si en la sociedad capitalista las mercancías se produce en función de ganancias, en la sociedad socialista soviética se producen en función del crecimiento económico, lo que no es lo mismo como satisfacción de necesidades. Por eso, a partir de esta maximización del crecimiento aparecen problemas de mistificación análogas a la mistificación del capital.

Esta tasa de crecimiento es potencialmente un criterio de la estructura de la sociedad entera, como en la sociedad capitalista lo es la tasa de ganancia. ~~Entonces~~ <sup>se</sup> puede funcionalizar la



sociedad entera por la tasa de crecimiento. La distribución de ingresos, el sistema de salud, de educación etc. pueden ser evaluados según sus aportes al crecimiento económico, análogamente a lo que ocurre en la sociedad capitalista con su respectiva funcionalización por la tasa de ganancia. Kolakowski cuenta, que a fines de la década de los 40 apareció en Polonia un afiche que decía lo siguiente: Lucha en contra de la tuberculosis, porque la tuberculosis obstaculiza el desarrollo de las fuerzas productivas. El conjunto de la sociedad puede ser definido y funcionalizado de esta manera por el crecimiento económico, y no hay duda, que el sistema staliniano llevó eso a sus extremos.

Pero tal maximización del crecimiento siempre necesita un elemento fijo a partir del cual se maximiza. En la Unión Soviética este elemento fijo es el sistema económico, en el cual la planificación global determina el equilibrio económico general, mientras las empresas autónomas tienen que insertarse por relaciones mercantiles en estas orientaciones económicas básicas. Este sistema económico da las relaciones de producción estables, dentro de las cuales ocurre todo el proceso de crecimiento.

De esta manera, la tasa de crecimiento es la pauta de conducta central, alrededor de la cual se organiza el socialismo soviético. Es a la vez su manera de asegurar en el socialismo soviético un principio de logro, que pasa por todos los niveles de la sociedad. Las limitaciones de la maximización del crecimiento mencionadas - pleno empleo, distribución de ingresos, seguridad ecológica - no son limitaciones de este principio del logro, sino sus canales. Hacen el crecimiento sostenible a largo plazo, pero no son de por sí limitaciones del principio del logro, aunque de hecho la seguridad laboral y alimenticia de la sociedad socialista impiden una vigencia tan illimitada del principio del logro como la sociedad capitalista lo puede imponer.

Como pauta de conducta central, la tasa de crecimiento ~~XXXXXXXX~~ ~~XXXXXXXX~~ es transformada en el valor central de la sociedad socialista, que sustituye ~~XXXXXX~~ la pauta central de la tasa de ganancia capitalista en esta su función valorativa.

La forma central, en la cual el pensamiento soviético efectúa esta valorización de la tasa de crecimiento económico, es la mitificación del propio desarrollo ~~XXXXXXXX~~ tecnológico.



Aparece el mito tecnológico con sus proyecciones hacia el futuro. El desarrollo tecnológico es interpretado como un progreso tecnológico que por una especie de lógica implícita acerca a la humanidad siempre mas a la realización de sus sueños. Se trata de metas del progreso, que, en los terminos que muchos científicos naturales usan, son principalmente factibles. Podríamos citar una proyección soviética de este tipo:

"Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 o 200 años termino medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender ~~xxxvix~~ a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente... Producir todas las materias ~~xxxxxx~~ conocidas de la tierra, hasta las mas complicadas - las albúminas - asi como tambien producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias mas duras que el diamante, mas resistentes al calor que la tierra, materias con mayor ~~xxxxxxxxxxxx~~ temperatura de fusión que el osmio y el wolframio, mas flexibles que la seda, mas elasticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento mas rápido para proveer mas carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los rios, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor."

(141) (404/5)

Se trata de una proyección a partir de tendencias tecnologicas actuales, que anuncia metas "principalmente posibles" y concede a la vez al desarrollo tecnológico una grandeza de progreso humano, que fuera de tales proyecciones no tendría. Además, este tipo de proyecciones no es nada típicamente soviético. Se las puede encontrar igualmente en el mundo capitalista, especialmente en las décadas del 50 y del 60. Se puede llevar tales proyecciones hasta extremos mucho mayores, analizando en esta linea los propios "limites de lo posible". Estudios en esta linea hay muchos, y se vinculan con la ciencia-ficción y la futurología. Los hay tanto en la Unión Sovietica como en los países capitalistas. Un ejemplo sumamente instructivo dan los libros de Arthur C. Clark, en especial su: "Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible". Se aplica una especie de calculo infinitesimal a la tendencia del desarrollo tecnológico. Aparecen metas ~~xxxxxx~~ principalmente factibles como el ya comentado viaje por telefono, el pasar los muros sin chocar, la inmortalidad excepto por accidentes, formas de comunicación directas sin mediación de medios de



comunicación o sin uso de lenguajes ~~no~~ materializados, el dominio de tiempo y espacio, la abundancia <sup>la resurrección de ciertos muertos</sup> casi absoluta, etc. Si se admite tal calculo infinitesimal, todas estas metas aparecen como "principalmente posibles", como limites del posibles y por tanto como fines, a los cuales se acerca el desarrollo tecnológico por su propia inercia. Llegar allí, es una cuestion de tiempo y de su aprovechamiento para acelerar en lo posible este progreso. Si bien ~~hoy~~ el optimismo que estaba en la base de estos proyecciones infinitas hoy ha disminuido bastante debido a la crisis del crecimiento sentida especialmente por la crisis ecológica, <sup>el analisis</sup> sigue todavia perfectamente vigente.

Si bien tales proyecciones y la consiguiente valorización del desarrollo técnico se hacen en todo el mundo, tienen sin embargo una importancia especial en el socialismo soviético. Siendo la tasa de crecimiento su pauta central de conducta, el mito tecnológico puede ser directamente interpretado como una dimensión implícita e innata de la sociedad socialista. Cuanto mas el horizonte infinito del desarrollo técnico valoriza el proceso de crecimiento económico como su vehículo real, tanto mas tambien confiere un valor intrín-sico e innato a la propia estructura socialista, que tiene en la tasa de crecimiento su <sup>p</sup>pauta central de conducta. La relación no es la misma en la sociedad capitalista, que tiene la tasa de ganancia como su pauta central de conducta. Hace falta allí un gran esfuerzo ideológico adicional para ~~inxi~~ sostener, que esta maximización del crecimiento está de hecho mejor asegurado cuando la tasa de ganancia es pauta de conducta y por tanto la sociedad es capitalista.

Sin embargo, el pensamiento soviético no se queda en esta mistificación de la tasa de crecimiento por el mito técnico. Lleva la proyección tecnologica mas allá de la inercia del progreso técnico y la vinculo entonces con la meta comunista clasica del comunismo. Para entender esta extensión, tenemos que volver al analisis del sistema economico soviético.



Analizamos ya los dos niveles que estructuran el sistema económico soviético, por un lado la planificación global, por el otro las empresas autónomas insertadas <sup>por relaciones mercantiles</sup> en las metas globales del plan.

Los dos planos se encuentran en una relación tensionada.

Desde el punto de vista de los planificadores y de los ejecutores del plan, una economía tal es imperfecta. En cuanto se la piensa en términos perfectos, aparece el modelo de la planificación perfecta, que es un instrumento teórico para derivar y analizar técnicas de planificación. Es un modelo, que abstrae de las constantes fricciones de la economía planificada, para poder considerarla en un estado teóricamente puro, e.d. como en el laboratorio. Sin embargo, la realidad que se planifica, nunca está no puede estar en tal estado de perfección.

Ahora, desde el punto de vista del planificador con su conceptualización ~~mas o menos~~ conceptualizada, determinados rasgos de esta realidad aparecen como imperfecciones en relación a la planificación perfecta ~~tenida~~. La principal imperfección es por supuesto el mismo hecho de la existencia de dos niveles económicos conflictivamente interrelacionados. La misma existencia de relaciones mercantiles y del dinero <sup>son</sup> ~~son~~ por tanto imperfecciones de la economía planificada. Pensar esta economía perfectamente planificada, implica, pensarla sin relaciones mercantiles. De eso se pueden derivar otras imperfecciones. El mismo hecho, de que se necesita incentivos materiales para poder incentivar la fuerza de trabajo a trabajar, aparece como imperfección. Y así aparecen sucesivamente imperfecciones, que en una economía perfectamente organizada no podrían haber. Si ahora tomamos estas imperfecciones desde el punto de vista del planificador y nos imaginamos una sociedad futura, en la cual estas imperfecciones ya no habrán, entonces encontramos lo que en el pensamiento soviético es el comunismo.

Si bien el pensamiento soviético jamás vincula el modelo de planificación perfecta con el tal llamado comunismo pleno, los dos se identifican, si los consideramos como idealizaciones de la ~~empirica~~ realidad planificada del planificador. Pensandola por tanto como concepto límite de la economía planificada, la realidad llega a tener como su horizonte infinito tanto el modelo de planificación perfecta como la realización de este comunismo.



La sociedad soviética no se interpreta en función del comunismo, porque haya leído en Marx sobre ~~el~~ el comunismo, sino, porque la idealización de su realidad llevada a su concepto límite hace aparecer tal imagen como imagen de perfección de la sociedad socialista. Es de nuevo un fenómeno análogo aunque invertido en relación a la sociedad capitalista, en la cual la competencia perfecta no aparece, porque Walras y Pareto han hablado de ella, sino porque la idealización de su realidad desde el punto de vista burgués hace surgir tal imagen, que Walras y Pareto formulan. Pero el origen está en la ~~realidad~~ realidad estructurada misma, cuya imagen de perfección es esta competencia perfecta, que tiene también el doble ~~significado~~ significado de un modelo teórico ~~que abstrae~~ que abstrae de las constantes fricciones de esta sociedad del mercado, para considerarla en su estado teóricamente puro, y de una meta por aproximar en nombre de valores intrínsecos a tal modelo teórico.

Recien desde este punto de vista, el comunismo es comprensible como valor máximo de la sociedad socialista. En la imagen del comunismo se vincula ~~la~~ la mistificación del crecimiento <sup>económico</sup> por el mito tecnológico con la perfección social desde el punto de vista del planificador. Aparece por tanto como resultado del crecimiento económico proyectado a un futuro ilimitado la perfección de la sociedad socialista como economía planificada. La imagen del comunismo es por tanto la imagen de una institucionalidad perfecta y perfeccionada. Es el valor central de esta sociedad socialista, pero puede serlo solamente, porque valoriza ahora infinitamente la pauta central de comportamiento de la sociedad socialista, que es la tasa de crecimiento.

Solamente desde este punto de vista se puede comprender la coherencia, que tiene la imagen del comunismo en relación a la sociedad ~~socialista~~ socialista soviética. La sociedad soviética es interpretada en camino hacia un futuro infinito de desarrollo hacia etapas siempre superiores, con la tendencia de llegar al tal llamado comunismo pleno, aunque nunca lo alcance en su plenitud. Sin embargo, esta perspectiva infinita es interpretada como la perspectiva implícita e innata de la sociedad socialista actual, que está en constante movimiento a tal plenitud. Aunque la sociedad sea socialista, este socialismo no es <sup>una</sup> sociedad definitiva en el sentido del nomos



del pensamiento conservador. Socialismo no es <sup>interpretado como</sup> un ~~nomos~~ por consolidado sino una sociedad de transito entre capitalismo y comunismo, que no tiene jamas una forma definitiva.

"..el ideal del comunismo es profundamente arraigado en la historia y penetra en el centro de la vida de millones de trabajadores. Sueños de este ideal se encuentran ya al comienzo de la civilizaci3n en los cuentos ~~(Sagen)~~ de la 'edad de oro'. Muchas reivindicaciones, que son comunistas en su esencia, fueron planteadas en los movimientos de liberaci3n de las masas trabajadoras de la Antigüedad y de la Edad Media... Sin embargo, estos pensadores no fueron capaces de descubrir el secreto de las leyes del desarrollo social y de fundamentar <sup>científicamente</sup> la posibilidad real y la necesidad hist3rica del comunismo. Recien el marxismo transform3 el comunismo de una utopía a una ciencia, y la uni3n entre el comunismo científico y la clase obrera creciente cre3 aquella fuerza invencible, que levantará la sociedad al peldaño próximo del progreso social - del capitalismo al comunismo." ~~(823)~~ (142)

Todos los sueños humanos están comprendidos:

" Ya representandose en términos generales al orden comunista, se hace visible, que este ~~xxxx~~ desde el primer momento de su existencia hace realidad los deseos mas soñados de la humanidad, sus sueños del bienestar general y abundancia, de libertad e igualdad, de la paz, de la fraternidad y la colaboraci3n ~~xxxxx~~ entre los hombres." ~~(823)~~

"La victoria del comunismo será el sueño realizado de toda la humanidad trabajadora." ~~(823)~~ (143)

Ahora, en esta perspectiva, el socialismo no es todavia comunismo, pero es el inicio del camino hacia ~~éx~~ aquél. Comunismo es desarrollo del socialismo hasta sus perspectivas ultimas. Si bien se distingue entre las etapas del socialismo y del comunismo, y despues de varias etapas del comunismo, estas etapas no se refieren a diferentes sociedades, sino a una sociedad que se desarrolla a traves de etapas hacia su plenitud. El comunismo pleno como el comunismo plenamente logrado, no es otra sociedad que el socialismo, sino es este mismo socialismo llevado a su plenitud. Por eso, socialismo es movimiento constante, y ni el comunismo pleno es concebido ~~xxxx~~ en términos estáticos. Sigue siendo en movimiento, pero en relaciones sociales tales, que todos los posibles conflictos de clase sean superados. El movimiento histórico es concebido como eterno, pero inscrito ~~xxx~~ en esta su eternidad, hay un movimiento ascendient hacia el comunismo pleno. Comunismo es de esta manera una meta práctica de plenitud, que está implícita al socialismo y que subyace a los cambios de la sociedad socialista. Es ,para decirlo asi, el interior infinito de la sociedad socialista. Es el ideal interior de la sociedad socialista, que se desarrolla en el proceso infintito



de la sociedad socialista. En contra del principio esperanza de Bloch<sup>h</sup>  
"Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso <sup>se dice:</sup> infinito de finitas manifestaciones de la materia - esa y no otra - es la posición del materialismo histórico y dialéctico." (144) (144)  
"Hacer de especulaciones sobre un futuro distante el centro de gravedad de reflexiones filosóficas es estéril, nos desvía de la vida y de la participación activa en la formación de nuestro presente y nuestro futuro próximo." (145) (145)  
"Los conocimientos del presente, sus condiciones de desarrollo, las leyes esenciales del desarrollo, solo posibilitan la previsión científica de las etapas próximas, hacia la cual se dirige la sociedad. Especulaciones relacionadas con la meta final son extrañas al marxismo." (146) (146)

La meta final por tanto es como un horizonte de la sociedad socialista, no el objeto directo de ninguna acción. Como perspectiva de desarrollo socialista - perspectiva última -, es un "ideal concreto" subyacente a cada paso de la sociedad socialista. Si llega un día o no, no es cuestión de discusión, porque en cada momento sigue habiendo un futuro infinito para que pueda llegar. No es exterior a la sociedad socialista como objeto de sueños, sino es lo subyacente del progreso actual hacia metas futuras, que trasciende cualquiera de ellas. En su forma más extrema, este ideal concreto es algo como el horizonte, al cual se acerca el barco. Con cada paso de acercamiento, el horizonte se aleja más.

"El ideal comunista no es solo un sueño, una hermosa meta, un modelo ideal del futuro, sino que es también simultáneamente la afirmación práctica de todo lo bueno, como norma general, como modelo general. En tanto que lo bueno se transforma en norma, en el transcurso del desarrollo ulterior esta será reemplazada por una ejecución aun mejor." (147) (147)

Precisamente este tipo de ideal Bloch lo había criticado en el sentido de un "viaje sin fin", que a la postre será un viaje sin sentido y por tanto una pérdida de esperanza, un "infierno". Sin embargo, dado el hecho, de que este comunismo es un concepto límite abstracto sin posibilidad de realización, no hay manera de evitar esta su transformación en el horizonte de un viaje sin fin en cuanto el comunismo sigue siendo interpretado como resultante de un progreso en el tiempo. Por tanto, sigue la interpretación de las etapas:

"Ambos, socialismo y comunismo, presentan dos fases de una misma formación socioeconómica y por lo tanto el paso de la primera fase hacia la segunda solo puede tener lugar mediante la consolidación maximal del socialismo y el aprovechamiento de sus leyes vigentes." (148) (148)  
"Dicho de otra manera, lo que importa aquí no es el reemplazo de una formación socioeconómica por otra, sino del desarrollo que dentro de una formación se lleva a cabo mediante cambios cualitativos y cuantitativos." (149) (149)



El "ideal concreto" interior a la sociedad socialista como su perspectiva y horizonte se transforma ahora en una infinitud plena, que legitima la sociedad socialista, en función de la cual ha aparecido. El comunismo como un socialismo pleno, e.d. sin problemas ni fricciones, legitima un socialismo presente con sus problemas y fricciones. Pensando el socialismo actual en sus términos perfectos, aparece el comunismo, y este comunismo ~~xxxx~~ es puesto como ideal interior del socialismo, al cual este avanza. El comunismo es un concepto límite interpretado como futuro empírico, al cual se avanza. Como en el pensamiento liberal, aparece una realidad verdadera por ~~interpretación~~ interpretación del concepto límite en términos empíricos, en función del cual la realidad empírica es interpretada y legitimada. Aparece un realissimo "en función del cual la realidad existe:

"Los elementos, el germen, del comunismo no se originan solo en el regazo del socialismo, es decir, no solo tienen su nacimiento en el socialismo, sino que representan también un desarrollo lógico y el apogeo de las relaciones socialistas, de sus leyes y principios. Esta es la causa por la cual el paso hacia el completo desarrollo del comunismo no destruye las relaciones socialistas, sino que más bien hay que afirmarlas de cualquier manera. Para dar este paso no es necesario atar los principios del socialismo sino más bien asegurar su completa libertad de acción." (150)

La perfección del socialismo es el comunismo, interpretando ~~si~~ esta perfección como un camino en el tiempo. Sin embargo, este camino es predeterminado por el desarrollo de las fuerzas productivas, que en la interpretación soviética llegan a ser otra palabra para el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico que lo sustenta. Para que el socialismo avance al comunismo, tiene que haber este desarrollo de las fuerzas productivas, que tiene su expresión cuantitativa en la tasa de crecimiento. El socialismo no avanza sino a partir de las fuerzas productivas. La legitimación de la sociedad socialista por su horizonte comunista por tanto, implica la legitimación de la pauta central de comportamiento de la sociedad socialista. Socialismo, crecimiento económico y comunismo se unen a través de un mito tecnológico.

Sin embargo, hace falta ampliar este mito tecnológico hacia la esfera social, para que actúe específicamente en función de la sociedad socialista. La línea de esta ampliación la podemos demostrar de nuevo a partir de la relación entre el sistema económico planificado real y el concepto límite de la planificación perfecta.



La transición al comunismo es entonces vista como una transición unida al desarrollo de las fuerzas productivas, que implica un perfeccionamiento de la economía planificada hasta que funcione en su completa perfección, especialmente en dos niveles. En el primer nivel, una planificación tal, que ya no haya necesidad de relaciones mercantiles. En el segundo nivel, una realización tal del plan, que no haya más necesidades de incentivos materiales, porque cada individuo realiza lo que le corresponde según el plan por iniciativa propia. De esta manera, a la perfección tecnológica acompaña un perfeccionamiento social, que lleva al comunismo.

En cuanto a la perfección de la planificación, esta es vista en los siguientes términos:

"No cabe duda alguna de que la función de organizar la economía seguirá existiendo (en el comunismo) en alguna forma a través de una organización social cualquiera, como función de una dirección central del desarrollo económico proporcional planificado. Sin embargo, es indiscutible que esta función, según el principio del centralismo democrático, unirá una fuerte dirección central a un máximo de iniciativa local. La creciente colaboración y la participación directa de las masas en la dirección del Estado y de la economía, aquellas formas de organización como los constantes consejos de la producción de las empresas, la participación en continuo aumento de las comisiones de los soviets, etcetera, son elementos de un desarrollo de esta índole." (404) (151)

Este aumento del perfeccionamiento de la planificación junto con la descentralización de ella llegará a su cúspide con la desaparición del dinero:

"La necesidad de un control sobre las medidas de trabajo y sobre las medidas de consumo no tienen lugar, el dinero es suprimido, las relaciones mercancía-dinero desaparecen y con eso cambia desde su misma base el carácter de las relaciones entre hombre y sociedad. Estas relaciones se ven definitivamente libres de consideraciones egoístas y de todo aquello que la caza de ganancias y de las ventajas materiales trae consigo." (94/92) (152)

Si bien se trata ~~de la~~ desaparición del dinero <sup>preferentemente</sup> más bien como un problema moral - mientras es un problema de la propia estructura económica objetiva - se incluye esta perspectiva en la imagen del futuro. Eso mismo se lleva a la desaparición del Estado en una tal llamada "autonomía administrativa en el comunismo":



"La autonomía administrativa en el comunismo es un sistema de organización que abarca a toda la población, la cual con la ayuda de este sistema lleva a cabo directamente la administración de sus propios asuntos... En el campo de la economía - el campo más importante de la autonomía administrativa de la sociedad - será el método de la planificación científica, de la organización de corporaciones voluntarias y del trabajo en común, entre colectividades de producción y sectores económicos." (92/93) (153)

74  
cul. cul.  
a ho

A esta perfección de la planificación a la vez central y descentral, se une la perfección de la ética del trabajo de cada uno. El centro de la ética comunista de trabajo se presenta por el principio: Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Es un principio de trabajo voluntario por un lado, y de distribución libre por el otro. Se sostiene una tendencia actual hacia tal principio de justicia:

"Sin embargo, en esta lucha, como en toda la actividad soviética, el elemento obligatorio va retrocediendo incesantemente en favor de los métodos educacionales, de la convicción, de la influencia de la colectividad y de la publicidad." (404) (154)

Esta tendencia actual está interpretada llegando a su cúspide en el comunismo, lo que presupone un alto grado de abundancia de bienes materiales:

P 102  
"Será más fácil para los hombres acostumbrarse a las formas de distribución comunista, ya que esta no les exige una autolimitación artificial ni una vida llena de privaciones." (92) (155)

Como resultado todo trabajo es voluntario:

"En el comunismo todos los miembros de la sociedad se dejarán conducir en su trabajo solo por impulsos morales y por su elevada conciencia. En otras palabras, esto será un trabajo gratuito junto a satisfacciones también gratuitas de todas las necesidades de los trabajadores." (92) (156)

Si el trabajo es voluntario y por tanto gratuito, también la distribución tiene que serlo:

"En el comunismo, es válido para la distribución de los bienes materiales e intelectuales el principio: A cada uno según sus necesidades. En otras palabras, la sociedad otorga a cada individuo gratuitamente todo lo que necesita, independientemente de su posición, cantidad y calidad de trabajo que es capaz de ofrecer." (92) (157)

Por tanto, aparece con el comunismo una gran identidad de los intereses:

"El comunismo que cambió la producción, la distribución y el trabajo garantiza también la absoluta fusión de los intereses socioeconómicos de todos los miembros de la sociedad." (92) (158)

\*



A partir de esta identidad de intereses, toda la vida cambiará:

Si toda obligación desaparece de la vida de la sociedad, entonces no solo cambiarán las condiciones sociales de la futura sociedad sino que también el hombre mismo cambiará, dejándose conducir únicamente por sus convicciones y por el reconocimiento de sus obligaciones morales." (93) (159)

"En vez del lujo los criterios principales para valorizar las cosas serán la comodidad y la verdadera belleza. Los hombres ya no verán en las cosas objetos de vanidad ni la medida de su éxito en la vida, ni su vida estará orientada en función de adquirir cosas, sino que se les devolverá (a las cosas) su verdadero sentido, que es aliviar y embellecer la vida de los hombres." (93) (160)

De esta manera, socialismo, crecimiento económico y comunismo son unidos en una unidad de presente y futuro, en la cual el proyecto de todo futuro posible es considerado como el desarrollo de las potencialidades de la sociedad socialista presente. Fuera de esta sociedad no hay futuro.

Se trata de un pensamiento sumamente tecnócrata, mas, grandiosamente tecnócrata. El destino de la humanidad se hace calculable a partir de las tasas de crecimiento. Hay una conducción posible de la humanidad hacia un progreso siempre mayor, que puede confiar en un conjunto técnico de soluciones. Nada queda sin poder hacerlo, siempre y cuando se mantiene este camino seguro y ascendente de un progreso técnico socialmente encauzado. Cuanto mas se conciben las fuerzas productivas en términos de un crecimiento cuantitativo y cuanto mas exclusivamente su contenido puede expresarse a través del estado de la técnica y de la productividad del trabajo, tanto mas seguro parece ser el método.

Interpretado por tanto el concepto límite de una planificación perfecta como un futuro empírico posible, hacia el cual la realidad de la sociedad socialista se aproxima gradualmente, Esta misma sociedad se legitima y afirma toda una ética social, que es el conjunto de normas implícitas a una orientación por la maximización del crecimiento económico.

Se trata sin duda de un pensamiento sumamente coherente. Precisamente la analogía con el pensamiento neoliberal lo puede mostrar. Aunque este ~~también~~ opera con un concepto límite teórico de competencia perfecta, que es transformado en un futuro empírico, al cual la realidad de la sociedad capitalista se aproxima, para derivar<sup>n.c.</sup> de esta aproximación la legitimación de la sociedad y toda una ética social de la aproximación de las ganancias, el pensamiento neoliberal no logra esta grado de coherencia.



Su concepto de competencia perfecta ni es teóricamente consistente, y su derivación de los valores a partir del proceso de aproximación falla teóricamente porque no puede hacer conmensurables las utilidades individuales a partir de las cuales tendría que derivar una función de bienestar social. En el pensamiento soviético no aparecen tales problemas de consistencia teórica. El concepto límite de planificación perfecta es teóricamente consistente, y el problema de la incompatibilidad de utilidades individuales en la derivación de una función de bienestar no aparece, porque se la deriva de la tasa de crecimiento, que ya es una expresión social. Para el análisis nuestro interesa un logro especial, que consiste en el hecho, de que el socialismo soviético haya sido capaz de constituir una legitimación del poder, que no descansa sobre el uso y abuso de la religión. Que el poder sea Dios, o por lo menos un mandato de Dios de un poder por gracia de Dios, eso tiene en todas las sociedades anteriores en común, aunque ya la revolución francesa hizo un intento en la línea de su superación. El poder soviético efectivamente renuncia a la religión como fuente de su legitimación.

Efectivamente, el pensamiento soviético no opera con expresiones trascendentes para sus conceptos límites trascendentales. Este pensamiento también es tripolar, con una realidad empírica en el centro, rodeada por conceptos límites, como concepto límite positivo figura el comunismo, que es interpretado como meta empírica, una infinitud interior al hombre, que el pensamiento soviético no vincula con ningún Dios. La referencia citada de Lunarcarski, "Si hay un Dios, este es la vida", no es típica para







Sin embargo, esta coherencia del pensamiento soviético no es tan perfecta, como parece a primera vista. Su problemática salta a la vista, cuando la crítica se concentra en su concepto de aproximación al comunismo. Se trata evidentemente de un progreso infinito aplicado al desarrollo de una historia real. Resulta un progreso tal, que ni en un tiempo infinito puede llegar a su fin. En términos de Bloch: un progreso infinito en el sentido de un viaje sin fin, una aproximación sin aproximar. Siendo tal aproximación infinitamente inalcanzable, resulta una aproximación absolutamente ilusoria.

El progreso infinito lo habíamos visto ya en sus dos niveles. Por un lado, es un progreso infinito teórico, que parte de las estructuras económicas con su centro, que es la planificación orientada por la maximización de tasas de crecimiento económico. Este progreso infinito resulta en la imagen de la planificación perfecta, que es un modelo teórico necesario para la derivación de técnicas de planificación. Progresos infinitos teóricos de este tipo los encontramos en todas las ciencias empíricas, y las vimos especialmente también en el pensamiento conservador, neoclásico y anarquista. Aparece un concepto límite positivo, que expresa una institucionalidad en su perfección de funcionamiento, sin fricciones o imperfecciones. Pero siempre aparece en este progreso infinito también una transformación de la institucionalidad por el propio proceso de abstracción, una especie de contradicción dialéctica. Pensando la institucionalidad en términos perfectos como concepto límite, la institucionalidad real parece desaparecer. En la plausibilidad perfecta, la función <sup>social</sup> de legitimación deja de existir. En la competencia perfecta ~~la~~ el proceso real de competencia perfecta deja de existir. Y ahora resulta, que también en la planificación perfecta deja de existir el ~~proceso~~ proceso real de planificación, en cuanto que tiene que abstraerse de las relaciones mercantiles y de la coacción <sup>legal</sup> ~~esférica~~ como elementos de esta planificación. La planificación perfecta es una ausencia de planificación real, como la competencia perfecta una ausencia de la competencia real, y como la legitimación perfecta una ausencia de las funciones reales de legitimación. Se trata de contradicciones dialécticas implícitas al proceso de abstracción



por medio de un progreso infinito. Vimos ya la excepción del ~~progreso~~ progreso infinito en la abstracción anarquista. Como no parte de una realidad institucionalizada, su paso a la anarquía como su concepto límite no contiene esta contradicción dialéctica.

Por otro lado, tenemos el progreso infinito de aproximación real, en el cual la finalidad no es ~~la elaboración teórica~~ la elaboración teórica de un concepto límite, sino la aproximación práctica a él a través de un progreso infinito en el tiempo. Una secuencia de actos humanos al futuro es interpretado como una aproximación a tal concepto límite teóricamente establecido por el progreso infinito teórico. Así la tasa de crecimiento como camino al socialismo, o la tasa de ganancia como camino a la sociedad del mercado total. Pero, siendo la realización de este concepto límite impedida por la condición humana misma, ni un proceso infinito puede ~~ya~~ alcanzar para lograr la meta. En la teoría esta imposibilidad se revela por los supuestos implícitos de cualquier ~~meta~~ <sup>concepto</sup> de perfección: conocimiento perfecto y velocidad infinita <sup>realidad</sup> de los factores. El proceso real de aproximación precisamente no se acerca a tales condiciones supuestas. Por tanto, no aproxima a la meta descrita en términos del concepto límite. Lo que en ~~la abstracción anarquista~~ <sup>el</sup> progreso infinito teórico aparece como contradicción dialéctica, aparece ahora en el proceso infinito de aproximación real como imposibilidad infinita, o, si recurrimos a la expresión de Hegel, como mala infinitud, o de Bloch, como viaje sin fin.

De eso sigue, que institucionalidades como la planificación, el mercado, la legitimación, el Estado etc. tienen su esencia en su propia imperfección. Existen solamente, porque existen en términos imperfectos. Expresado en términos de los supuestos de posibilidad de tales perfecciones institucionales, resulta, que estas institucionalidades tienen su razón de ser en la ausencia de la posibilidad de un conocimiento perfecto y de una velocidad infinita de <sup>realidad</sup> adaptación de los factores de producción. No hay otra manera de expresar la razón de existencia de todo el sistema institucional sino esta. Las imágenes de la institución perfecta y de la consiguiente aproximación <sup>infinita</sup> ~~real~~ a su realización no son más que espejismos de la realidad y no tienen ningún carácter "ontológico". Pero por eso no son simplemente superfluos. Tales espejismos existen y son elementos



para conocer y transformar la realidad. Pero esta transformación de la realidad jamás tiene el carácter de ~~una~~ <sup>una</sup> aproximación~~es~~. Estos conceptos límites dan elementos de juicio sobre la realidad, que sin ellos no se puede tener. Sin embargo, ~~x~~ presentados como metas de acción, son simplemente vanas espejismos. Tanto la contradicción dialéctica contenida en el proceso de abstracción por el progreso infinito, del cual resulta el concepto límite, como el análisis de la mala infinitud del proceso real de aproximación, atestiguan este carácter de los ~~xxx~~ conceptos límites.

Sin embargo, en cuanto la sociedad busca y pretende alcanzar su sentido en tales aproximaciones, la crítica de su mala infinitud lleva a la crisis del sentido de la sociedad. Esta crítica no hay que entenderla como una simple actividad teóricamente crítica. Se trata de la experiencia diaria, que tiende a revelar tales sentidos como vanos. En cambio, la legitimación de la sociedad se esfuerza para insistir en el sentido de tal aproximación. La discusión por el carácter de los conceptos límites y de la aproximación real hacia ellos es, por tanto, una discusión por la legitimidad de una sociedad. Decir por tanto, de que el pensamiento soviético contenga como incoherencia tal mala infinitud, equivale a decir, que contiene una crisis potencial, ~~y por tanto~~ de legitimidad, que es crisis de su sentido. Perdería su sentido y legitimidad en cuanto se hace patente en la sociedad soviética, que el viaje al comunismo es un viaje, sin fin. A partir de esta crisis tendría que reformularse ~~a partir de~~ <sup>desde</sup> sus propias raíces.

Ya vimos, que el pensamiento anarquista no contiene las mismas contradicciones dialécticas ~~xxxx~~ que los pensamientos de perfección institucional. Eso es evidente por el hecho de que el pensamiento anarquista no es un pensamiento sobre instituciones. Instituciones son canales o formas de la vida material. Los pensamientos de la perfección institucional piensan tales instituciones en su perfección. El pensamiento anarquista en cambio, piensa la vida material en su término perfectamente vivido, y por tanto llega al resultado, de que una vida material perfectamente ordenada es una vida sin ninguna institucionalización - ni propiedad, ni familia, ni Estado. Llega así a su concepto límite del orden espontáneo o de la anarquía que es el concepto de la libertad más absoluta. Al hecho, de que tal concepto límite no contenga la contradicción dialéctica analizada



da, corresponde el otro, de que el pensamiento anarquista no conoce ni puede conocer mediaciones institucionales de realización. Es la libertad mas allá de todas las limitaciones institucionales. Como va mas allá de las instituciones, las instituciones no se pueden apóximar a ella en el tiempo, ni aparece un espejismo en este linea. Sin embargo, no es realizable por las mismas razones, por las cuales los conceptos límites institucionales lo son. Tambien la anarquía es un concepto transcendental, y la libertad anarquista es la libertad transcendental.

Pero la libertad anarquista es solamente la libertad, si se la concibe como la libertad transcendental. Una vez interpretado el anarquismo como concepto empírico realizable, resulta la acción directa como manera de realizarlo, y la simple destrucción aparece como único camino real para abrir paso a esta libertad. Como la anarquía no deja espacio para el espejismo de una aproximación institucional en el tiempo hacia su realización, su interpretación empírica lleva al espejismo de su realización por la acción directa y la destrucción, en el sentido de Bakunin: "La pasión de la destrucción es una pasión creadora". Pero, como se trata de un espejismo, no resulta la libertad, sino solamente la destrucción sin ninguna creación. Sin embargo, expresada la libertad anarquista en su trascendentalidad - y por tanto como no-factible - resulta ser la gran formulación de la libertad humana, una libertad, que nunca jamas se ha podido formular en terminos mas grandiosos.

Resulta entonces, que el comunismo del pensamiento soviético, y el anarquismo no son lo mismo, aunque tengan la misma raiz y sean los dos igualmente no-factible. El comunismo es la institucionalidad perfecta, el orden institucional perfecto. La anarquía es el orden espontaneo de relaciones humanas perfectas, que ya no necesita institucionalizarse. En terminos míticos la diferencia es entre el jardin Edén con su arbol prohibido, y el nuevo Edén, que ya no tiene arbol prohibido.

Sin embargo, como conceptos límites, ambos son no-factibles. Por otro lado, ~~los~~ supuestos de factibilidad para ambos ~~son los~~ <sup>es el</sup> mismo: conocimiento perfecto, que no es alcanzable. De esta manera forman una cabeza de Janus. Formulando la libertad en terminos institucionales, resulta el comunismo ilusorio. Formulandola en terminos directos, resulta el orden espontaneo, que es sencillamente



no-factible. Esta doble faz de la perfección sin embargo no está adecuadamente descrita por la relación entre Marx y Bakunin. Esta relación es la entre institucionalización y acción directa. El mismo Marx topa con esta problemática como resultado de su teoría y la interpreta entonces en términos del reino de la necesidad y el reino de la libertad. El comunismo soviético es este reino de la necesidad, pensado en su perfección, y el reino de la libertad es aquella libertad trascendental más allá del comunismo, que <sup>múltiple</sup> tiene su raíz en el anarquismo.

Tomados en su perfección, ambos son no-factibles. La libertad trascendental, que es la libertad anarquista, resulta un jardín Edén, cuya entrada está vigilada e impedida por dos ángeles: el ángel de la mala infinitud y el ángel de la destrucción por la acción directa. La pregunta que resalta es por tanto: como se puede encarnar esta libertad en una sociedad, que no tiene acceso directo hacia ella.



✓ La reproducción de la vida real como principio de organización de la sociedad. (el socialismo).

Se trata de un principio de delimitación entre planificación y autonomía de las empresas, que se puede ampliar a la delimitación entre Estado y actividades ~~xxx~~ de grupos autónomos. <sup>y los sujetos mismos.</sup> La delimitación entre planificación y autonomía empresarial se refiere a la relación entre orientaciones básicas del equilibrio económico de la división social del trabajo, y orientaciones que la empresa recibe del mercado orientándose autónomamente por índices mercantiles, e.d. por la ganancia en última instancia. La delimitación teórica aquí no puede ser en términos de propiedad pública y privada, aunque podemos suponer, que la propiedad pública se ubicará en los sectores en los cuales la planificación se presenta en términos directos, y la propiedad privada en aquellos, en los cuales bastan medidas que influyen sobre los índices mercantiles. Pero la delimitación teórica solamente puede ser entre planificación y autonomía del mercado.

Los pensamientos neoliberales y soviéticos no contienen ningún criterio de delimitación. Al contrario, expresan la ilimitación de la vigencia de sus normas centrales institucionalizadas del comportamiento económico. La ideología liberal expresa este rechazo a una delimitación por el principio: ~~xxxxx~~ tanta iniciativa privada posible, tanto Estado como necesario. El principio es totalmente <sup>vacio</sup> vago, porque no introduce ningún indicador, en referencia al cual se puede juzgar lo necesario del Estado y lo posible de la iniciativa privada, que es expresión de la autonomía empresarial. Se trata de un principio de valorización simplemente, que valoriza positivamente la iniciativa privada y negativamente la actividad estatal. Para el análisis de necesidades y posibilidades no sirve, y expresa solamente la ambición empresarial de inundar la sociedad entera en función del poder burgués. La perspectiva es el mercado total (Lepage). Interpretado la necesidad del Estado en términos de un todavía-necesario, aparece la ideología ~~xx~~ anarco-capitalista del capitalismo radical. Sin embargo, un criterio teórico de delimitación tiene que expresar el aporte del Estado, que hace, que su actividad sea necesaria. La ideología liberal puede dar en el mejor de los casos un simple listado. Ni en el caso de la afirmación de la función del Estado por las pautas de conducta del mercado resulta una delimitación válida. Vuelve el mercado como criterio del mercado, y la delimitación podría ser válida solamente en el caso, en el cual se puede comprobar una tendencia al equilibrio ~~xxxx~~ empírica. Pero no siendo válida tal tendencia, el criterio de delimitación derivada de ella tampoco lo es.



La doctrina social católica repite solamente con otras palabras este principio liberal. Según el principio de subsidiaridad, el plano social superior no debe asumir tareas que el plano inferior puede asumir. Como no hay concretización de las tareas, resulta de nuevo el punto de vista liberal anti-estatal: Lo que puede hacer Caritas, no debe hacer el ministerio de bienestar. El aspecto hacia la privatización de las funciones públicas es el mismo como del liberalismo, hasta en su forma extrema de anarco-capitalismo. Tampoco el pensamiento soviético tiene tal ~~parámetro~~ criterio de delimitación. Pero la sospecha es al revés del pensamiento liberal. La autonomía de la empresa aparece como un mal necesario, y la planificación estatal como la garantía de un procedimiento racional de la economía. La última perspectiva es por tanto una planificación que pueda prescindir de los criterios mercantiles. Sin embargo, tiene un argumento teórico que afirma la actividad estatal de planificación. Es la necesidad de planificar el equilibrio económico en sus orientaciones básicas, por el hecho, de que ~~el~~ el mercado no es capaz de producir tal equilibrio. Sin embargo, la planificación no puede tener una capacidad suficiente para sustituir el mercado, por tanto este sobrevive en términos de un residuo. Quedándose la reflexión en este punto, la planificación tiene una legitimidad originaria de extenderse <sup>de un técnico</sup> sobre la sociedad, mientras la autonomía empresarial es un relicto frente al hecho de las imperfecciones de la planificación. Eso es al revés del pensamiento liberal, en el cual el mercado tiene tal legitimidad originaria, mientras el Estado se debe a las imperfecciones que no permiten la eliminación definitiva del Estado. Aparece por tanto por el lado liberal el mercado como ámbito de libertad, y el Estado como su limitación inevitable, y por el lado del pensamiento soviético, la planificación del equilibrio económico como el ámbito de la libertad - la base real de la libertad - y el mercado como ámbito de limitación de esta libertad, que por imperfecciones de la planificación no puede ser eliminado.



Eso nos lleva a una reflexión final sobre la libertad humana. Los pensamientos sociales actuales identifican libertad y institucionalidad, y lo hacen desde Hegel, para el cual el Estado es la presencia de la libertad. El pensamiento liberal toma mas bien la institución mercado como la presencia de la libertad, y el pensamiento socialista sovietico la planificación en el sentido de una base real de todas las libertades. El argumento se podria resumir asi: no hay libertad posible para aquel, que no puede reproducir su vida real. El mercado tiene tendencias que hacen imposibles esta reproducción, recién la planificación socialista la posibilita. De esta manera se transforma en base real de la libertad.

Sin querer negar este punto de vista, sin embargo contiene una perspectiva de identificación de planificación y libertad, que queda corta en relación al problema de la libertad humana. Detras de todas las libertades reales hay una percepción de la libertad humana, que la imagen de una planificación perfecta jamas puede cumplir nisiquiera imaginariamente. Es aquella imagen de libertad trascendental, segun la cual el hombre puede hacer sencillamente lo que quiere, sin quitarle a ningun otro la posibilidad de hacer lo que quiere tambien. Es una imagen mas allá de cualquier factibilidad, pero sin embargo omnipresente comoutopia. La vimos expresado en terminos de proyecto social en el pensamiento anarquista, pero como no tiene ninguna posibilidad de realizarse, el pensamiento socialista lo transforma en realizable recortandola hacia el termino institucionalizado de la sociedad socialista con planificación economica ~~xxxx~~ con utilización de relaciones mercantiles. Pero <sup>a pesar de</sup> ~~por~~ eso sigue apareciendo esta utopia de la libertad trascendental. El socialismo es su institucionalización, pero no su realización. Al contrario. El socialismo tiene que institucionalizarse por el hecho, de que esta libertad trascendental es irrealizable.

Aparece por tanto un desdoblamiento del proyecto de libertad. Por un lado, su institucionalización socialista de una economía planificada, y por el otro, la utopia de la libertad sin limites y sin contradicciones, como perspectiva de libertad trascendental, que trasciende cualquier realización humana para todo futuro. Este desdoblamiento ya Marx lo percibe, y distingue estos dos proyectos en terminos del reino de la necesidad y del reino de la libertad. El socialismo, que se institucionaliza, aparece como un reino de la necesidad ordenado lo mas adecuadamente posible hacia las necesidades del hombre, mientras el reino de la libertad es un horizonte de libertad total, que trasciende todas las realizaciones futuras posibles del reino de la necesidad y que



tiene solamente aspectos de realización en el tiempo libre y el trabajo creativo, sin poder llegar a transformar este reino de la necesidad en reino de la libertad <sup>defini</sup> efectivamente. Nuestra discusión del socialismo soviético radicaliza todavía esta diferencia, a partir de la experiencia soviética. El reino de necesidad organizado en términos socialistas sigue siendo una sociedad, en la cual aparecen las funciones represivas del Estado y en la cual las relaciones mercantiles siguen condición de la posibilidad de la propia planificación económica.

Como todo sistema institucional, también el socialismo tiene que adecuar al hombre a las posibilidades del sistema, sin poder adecuar *infinitamente* el sistema al hombre. En términos de un dicho popular: si quieres lo que puedes, entonces puedes lo que quieres. Si ajustas tus deseos a las limitaciones reales e institucionales, entonces tu puedes seguir libremente a tus deseos. Esta es la libertad institucionalizada, sea la institucionalización cual sea. Ningún hombre puede salir de este límite, aunque puede ir transformando el sistema institucional de una manera tal, que este límite sea aguantable. Y podemos estar de acuerdo, de que se puede considerar este límite como aguantable para todos, en cuanto que la reproducción de su vida real es posible en el marco de este sistema institucional. Es solamente la sociedad socialista la que puede dar este marco de libertad real, y por tanto da un marco de limitación de la libertad, en el cual se puede perseguir el máximo posible de las libertades.

Pero no es la libertad trascendental, que es una libertad, que no tiene tales limitaciones y que va más allá de cualquier institucionalización. La libertad trascendental es la espontaneidad del orden, y aunque no sea factible, resulta el motor de toda la historia humana. Es la perspectiva de lo que debe haber, pero que jamás hay y en función de la cual las transformaciones sociales ocurren.

En este sentido de la libertad trascendental, no solamente las relaciones mercantiles son limitaciones de la libertad, sino la propia planificación lo es también. Que estas limitaciones de la libertad sean inevitables, y en este sentido necesarias, no cambia el hecho, de que se trata de limitaciones de la libertad, y no de la presencia de ella. La reivindicación empírica de esta libertad trascendental es anárquica o destructora, y la institucionalización efectivamente es la garantía, para que se puede vivir una libertad limitada, que es la única factible. Pero cualquier libertad institucionalizada es siempre la transformación de la espiración de una libertad trascendental en su término institucionalizado factible. Institucionalización es factibili-



zación de la libertad trascendental en terminos institucionalmente limitados. Por eso, la institucionalización de las relaciones sociales es la prueba, de que la libertad trascendental no es factible. La institucionalización por tanto tiene siempre el rasgo de cierto fracaso en relación a la aspiración de la libertad trascendental. Pero por otro lado, sin tener el hombre tal perspectiva y potencialidad de la libertad trascendental, no podría haber institucionalización. La libertad trascendental es la otra cara de la institucionalización. La imposibilidad de la libertad trascendental lleva a la institucionalización y por tanto a Estado y relaciones mercantiles, y su reivindicación trasciende cualquier institucionalización. Poder todo lo <sup>que</sup> uno quiere sin romper la armonia con los otros, que todos tambien pueden todo lo que quieren, eso es orden espontaneo de libertad trascendental. Trasciende cualquier institucionalización y puede solamente ser anticipado institucionalizando las relaciones sociales y por tanto delimitando esta aspiración de libertad.

Dado esta relación entre institucionalidad y libertad, jamas institución alguna puede ser presencia de la libertad. Siempre es limitación de la libertad y su transformación en terminos factibles, y recién en el marco de esta limitación institucional de la libertad se puede formular condiciones que permitan una libertad mas cercana posible a tal libertad trascendental.

Y si se acepta de que la reproducción de la vida real de parte de todos es la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad, entonces esta mayor libertad posible solamente se la puede realizar en terminos de la sociedad socialista. Solamente ella por su planificación del equilibrio economico es capaz de asegurar tal reproducción de la vida real en una sociedad para todos.

Però ni la reproducción de la vida real es ella misma la libertad, sino la condición de posibilidad de su ejercicio. Eso nos permite volver sobre la discusión inicial del criterio de la delimitación en la relación entre planificación y autonomía empresarial. Ni la planificación es ambito de la libertad frente a la autonomía de la empresa con una legitimidad originaria de extenderse ilimitadamente, ni el mercado al reves el ambito originario de libertad frente a las actividades estatales. La relación entre ellos ahora la podemos concebir en terminos de un equilibrio entre sus actividades respectivas, que delimita la legitimidad de la planificación tanto como la legitimidad de la autonomía empresarial. Desde este punto de vista, la planificación tiene que extenderse en un grado tal, que sea asegurado el equilibrio economico de la división social del trabajo en los terminos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como



resultado de su trabajo. No hay ninguna razón de extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel, que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no ~~no~~ hay tampoco ninguna razón para que sea menor que esta.

Orientaciones de la economía, que tienden a llevar la planificación más allá de este su grado necesario o que llevan la autonomía empresarial más de su respectivo ámbito posible, pueden ser justificadas solamente por argumentos ideológicos inspirados en los espejismos respectivos de la planificación o competencia perfecta. Pero estos son espejismos que nacen del proceso de abstracción a partir de sociedades específicas, que cuando se transforman en metas de la acción, solamente producen imaginaciones ilusorias sobre el paso de la historia. Lo que mueve la historia, no son tales metas espejistas. Pueden servir como motivaciones de la acción, pero no indican de ninguna manera la dirección en la cual se va. La dirección en la cual se va se deriva únicamente de las necesidades de la reproducción de la vida real, siendo la libertad trascendental el horizonte de un desarrollo puro de esta vida, que es inaccesible a esta misma acción, pero que es su sueño objetivo. A partir de esta visualización de la vida plena, la reproducción ~~xxxx~~ de la vida real exclusivamente permite derivar próximos pasos que el hombre en su historia tiene que hacer, si efectivamente afirma la vida y rechaza someterse a las tendencias siempre presentes hacia la muerte.

La libertad socialista como una libertad humana en la sociedad socialista puede afirmarse solamente por la orientación por un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Esta es la tesis a la cual llegamos como resultado. Pero eso no es una especie de modelo de la sociedad socialista, sino más bien un criterio de racionalidad o de discernimiento, que según circunstancias históricas puede dar lugar a modelos socialistas sumamente diferentes. Es un criterio que también se podría resumir en los siguientes términos: La libertad de cada uno tiene que ser restringido de una manera tal, que no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de ningún otro. Por tanto, el límite de la libertad de cada uno es la garantía de la base real de la reproducción de la vida de cada uno. La libertad, por tanto, no debe inferir con las condiciones de la reproducción de su vida real de cada uno. Cualquier conflicto tiene que respetar estas condiciones de base y solamente puede ser legítimo, respetándola.



El socialismo tiene que afirmar tanto la autonomía como la planificación del equilibrio ~~económico~~ del conjunto social. Para que tal afirmación de contrarios no desemboque en una contradicción indisoluble, debe haber una delimitación, que determine, bajo qué aspecto prevalece la planificación del conjunto y bajo cual la autonomía. El consenso sobre ~~el~~ el criterio de la reproducción de la vida real de todos recién hace posible llevar el conflicto inevitable sobre los terminos concretos de la delimitación ~~en~~ dentro de límites, que no ponen en cuestión esta orientación básica de toda la sociedad en función de la reproducción de la vida real.

Que planificación y autonomía se encuentren en una relación complementaria, recién da la posibilidad definitiva del reconocimiento del hombre como el sujeto de la sociedad. Esta subjetividad del hombre no se garantiza ni por la planificación en sí, ni por la autonomía empresarial de por sí. Se puede realizar por la relación de los dos en tales terminos, que la reproducción de la vida real de cada uno sea asegurada, y que dentro de este marco cada uno - y no solamente las empresas - se pueden desarrollar autonomamente.

En este sentido, la democracia socialista no es solamente deudor del pensamiento marxista, sino también del pensamiento liberal-racionalista, que desde sus comienzos con Rousseau y la iluminación del siglo XVIII, está en pugna con aquel liberalismo antisubjetivo, que hoy en día es presentado en especial por la corriente neoliberal chicagiana. <sup>и республiканi</sup> Se trata del liberalismo de la soberanía popular. Si bien este en sus terminos burgueses no llega hasta la concepción de un derecho de vida de cada uno en sus terminos concretos, tiene sin embargo ~~algunos~~ elementos, que tienden hacia allí. Sin duda, este liberalismo racionalista ya está presente en el propio pensamiento marxista. ~~Reservados todos los derechos. No se permite ni la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la impresión en su totalidad.~~ No hay duda sobre la raíz del pensamiento de Marx en la tradición de Rousseau. Pero la conceptualización de la democracia socialista hoy tiene que hacer presente este liberalismo racionalista de una manera nueva en la crítica de un socialismo, que no logró concebir la limitación de la actividad estatal en función del sujeto y que difícilmente podrá avanzar más sin aceptar un criterio objetivo de delimitación de un estado ilimitado y por tanto aceptar su orientación subjetiva, que sin duda en los orígenes de este socialismo - en especial en el pensamiento de Marx - estaba plenamente presente. Se perdió en medida considerable, en cuanto el socialismo soviético tenía que institucionalizar la utopía socialista original. Una democracia socialista hoy tiene que cuestionar este tipo de institucionalización a través de un Estado ilimitado, para poder afirmar



el sujeto frente a este Estado socialista sin destruirlo. Porque este Estado socialista, como hoy existe, ha desarrollado la base real de vida humana como ningún otro Estado y sistema social. Pero la base real de la libertad no es la libertad. Hace falta pasar a la afirmación de la libertad en todas sus dimensiones, sin destruir el Estado socialista - y donde no existe: constituyéndolo - pero llevándolo a su dimensión legítima: asegurar una base real de libertad, dejándose desarrollar esta libertad en este marco establecido. Eso es el sometimiento del Estado socialista a la soberanía popular, y este hecho explica, porque el pensamiento socialista tiene que integrar de una manera nueva la tradición liberal-racionalista.

Este análisis no es más que del marco económico-social del socialismo. No tratamos los problemas del poder político y de su estructuración. Podemos decir solamente, que cualquier poder político socialista tiene que estructurarse dentro de este su marco fundamental, sin el cual la libertad humana no es posible. Pero afirmaciones positivas sobre tal estructura política no son posibles a nivel del análisis, que estamos haciendo. Son tan imposibles, como lo sería la derivación positiva de un ~~xxxxxxx~~ proyecto específico del socialismo, que siempre tiene que nacer a partir de las condiciones específicas de los países que se liberan. Y solamente en el marco de tal proyecto específico puede aparecer ~~en~~ la afirmación de una estructura del poder político específica.

El marco de referencia es la vida real como principio de organización de la sociedad. Permite discernir proyectos ~~xxxxxxx~~ económico-políticos en el sentido de un límite entre todos los proyectos que tengan contenido de liberación y los otros. Puede por tanto apuntar hacia algo, que en ninguna sociedad libre puede faltar. Pero no permite decir, en que forma concreta puede ser y debe ser especificado y realizado.



En los análisis anteriores de los marcos categoriales del pensamiento social actual siempre hemos preguntado por el espacio mítico-religioso, que estos pensamientos conllevan. Lo encontramos siempre a partir de la ~~manipulación~~ transformación de los conceptos límites de las sociedades, que en su expresión trascendente llevan a la formulación de estructuras religiosas o teológicas básicas, con la excepción del pensamiento socialista soviético.

Podemos preguntar ahora en este mismo sentido por la lógica mítico-religiosa de la crítica al pensamiento soviético y de la conceptualización de la democracia socialista, a la cual llegamos a partir de esta crítica. Hemos encontrado dos tipos de conceptos límites. Por un lado los conceptos límites institucionalizados: esclavitud perfecta, feudalismo perfecto, competencia perfecta, planificación perfecta. En cada uno de estos casos las relaciones de producción son imaginadas en términos de su funcionamiento perfecto o casi perfecto, llegando a través de un progreso infinito de abstracción a tales conceptos o directamente por la percepción mítica en el caso de esclavitud y feudalismo perfecto. Excepto la planificación perfecta, todos estos conceptos límites institucionalizados conllevan una forma religiosa de diosificación de las instituciones, en referencia a las cuales surgen. La planificación perfecta del pensamiento soviético no expresa tal diosificación, porque esta sociedad es la única que acepta, que el hombre es responsable por sus actos y que por tanto no intercala a un dios como excusa de sus propios errores. Sin embargo, un espacio mítico conlleva también: el mito tecnológico, en el cual descansa su creencia en la aproximación al comunismo, que no es otra cosa que un espejismo de perfección institucional de esta misma sociedad. Al lado de estos conceptos límites institucionales específicos según sociedades aparece otro, que se podía vislumbrar en el pensamiento anarquista y, de manera conceptualizada, en el reino de la libertad de Marx. Es el concepto límite propiamente trascendental, que es una formulación en términos también perfectos de la propia reproducción de la vida real. Trasciende a todas las sociedades institucionalizadas, sea cual sea. Y aparece por un progreso infinito de abstracción a partir de la reproducción de la vida real, que es la última instancia del movimiento de cualquier sociedad humana. Este concepto trascendental es por un lado el motor imamente de todo movimiento histórico, y por otro lado, la trascendencia en relación a cualquier sociedad humana factible, e.d. institucionalizada.

Aquí aparece evidentemente otro espacio mítico-religioso, en cuanto se da



un significado ontológico-trascendente a este concepto trascendental de libertad humana. En terminos puramente deductivos entonces podemos decir: en esta perspectiva aparece la posibilidad de concebir a Dios como la vida en el sentido de una garantía de que a pesar de toda no-factibilidad humana de este reino de la libertad este puede ser afirmado como factible. ~~Esta~~ Esta imaginación del dios de la vida no es la misma como la citada de Lunarčarski, que de hecho ~~da el nombre de dios~~ da el nombre de dios a una supuesta tendencia empirica del socialismo hacia este reino de la libertad ~~Se trata en Lunarčarski de una especie de panteísmo de la vida con su tendencia empirica a la plenitud. Pero la vida humana en su esfuerzo de la reproducción de la vida real no tiene tal tendencia empirica implícita, sino topa efectivamente con una barrera de no-factibilidad, en relación a la cual cualquier concepto de vida plena resulta trascendental. Si bien tal barrera de factibilidad se descubre y no se puede jamás deducir como un límite conocido - para poder eso habría que conocer ya lo desconocido -, no puede haber mucha duda, que tal barrera de factibilidad siempre de nuevo se monta y hace fracasar por tanto aspiraciones de plenitud de la vida, obligando a la institucionalización y consiguiente limitación de estas aspiraciones ilimitadas. Por esta razón, el dios de la vida adquiere otro significado, que lo tiene en la expresión de Lunarčarski: es el dios, sin el cual no es posible este paso a la vida plena, y por tanto un dios trascendente, que no se confunde con una tendencia panteísta empirica de la vida hacia su punto Omega. Esta crítica a Lunarčarski se aplica por tanto igualmente a las conceptualizaciones de Teilhard de Chardin y de Bloch. No hay duda, que la teología de liberación latinoamericana se inscribe en esta imagen de dios de la vida trascendente.~~



Notas.

1. Berger, Peter L.: El Dosel Sagrado: Elementos para una sociología de la religión. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p.45
2. Berger, op.cit.p.45
3. Berger, p.45/46
4. Berger, p.63
5. Berger, p.44
6. Berger, p.47
7. p.55
8. op.cit.p.55
9. op.cit.p.70
10. op.cit.p.70
11. op.cit.p.44
12. op.cit.p.59/60
13. op.cit.p.61
14. op.cit.p.61/62
15. op.cit.p.62
16. op.cit.p.44
17. op.cit.p.45
18. op.cit.p.45/46
19. op.cit.p.47
20. op.cit.p.46
21. op.cit.p.65
22. op.cit.p.65
23. op.cit.p.65
24. op.cit.p.47
25. op.cit.p.47
26. op.cit.p.47
27. op.cit.p.48
28. op.cit.p.51/52
29. op.cit.p.52/53
30. op.cit.p.55/56
31. op.cit.p.69
32. op.cit.p.53
33. op.cit.p.54



- 34.op.cit.p.49
- 35.op.cit.p.54
- 36.op.cit.p.65
37. Hayek, Friedrich A.: La Pretensión del Conocimiento. En: Inflación o Pleno Empleo? Union Editorial, Madrid, 1976 p.19
38. Hayek, op.cit.p.19
39. Hayek op.cit.p.14
40. Hayek, ~~KYXKXKXKX~~ Friedrich A.: Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung. Zürich 1952, p. 28 (traducción del autor)
41. Hayek, Individualismus..op.cit.p.28
42. Hayek, Individualismus..op.cit.p.27
43. Hayek, op.cit.p.2527
44. Hayek, op.cit.p.25
45. Kelsen, Hans: Teoría pura del Derecho. EUDEBA Buenos Aires, 1960, p.141
46. Hayek, La Pretensión..op.cit.p.23
47. Hayek, op.cit.p.30
48. Hayek, op.cit.p.30
49. Hayek, op.cit.p.31
50. Hayek, op.cit.p.31/32
51. Popper, Karl: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1974, Prefacio de la edición alemana, p.VIII
52. Morgenstern, Oskar: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. (Previsión perfecta y equilibrio económico). En: Theorie und Realität. Ed. Hans Albert, Tübingen 1964, p.258
53. Morgenstern, op.cit.p.258
54. Morgenstern, op.cit.p.257
55. Morgenstern, op.cit.p.269
56. Hayek, La pretensión..op.cit.p.19
57. Morgenstern, op.cit.p.262
58. Morgenstern, op.cit.p.271
59. Hayek, Individualismus..op.cit.p.115
60. Hayek, op.cit.p.116
61. Hayek, op.cit.p.116
62. Hayek, op.cit.p.27
63. Hayek, op.cit.p.47
64. Hayek, ~~KYXKXKXKX~~ La pretensión..op.cit.p.31/32
65. Hayek, op.cit.p.31



66. Newsweek, segun Die Zeit, 6.1.78.
67. Hayek, Entrevista El Mercurio, 12.4.81, Santiago de Chile
68. Friedman, Milton: Capitalismo y Libertad. Madrid, Ediciones RIALP, 1966, p.171
69. Friedman, op.cit.p. 160
70. Friedman, Milton: Teoria de los Precios. Madrid, Alianza, 1966, p.205
71. Friedman, Capitalismo..op.cit.p.157
72. Friedman, op.cit.p.p.161/162
73. Friedman, op.cit.p.163
74. Friedman, ~~op~~ Teoria...op.cit.p.203
75. Friedman, Capitalismo..op.cit.p.243
76. Albert, Hans: Traktat über rationale Praxis. Tübingen 1978, p.97, Traducción del autor.
77. Albert, op.cit.p.98
78. Hayek, Entrevista El Mercurio, 19.4.81, Santiago de Chile
79. Albert, op.cit.p.157/158
80. Hayek, La pretensión..op.cit.p.19/20
81. Hayek, Entrevista 12.4.81, El Mercurio, Santiago de Chile
82. Flores Magon, Ricardo: Antologia. UNAM, Mexico, p.6
83. Flores, op.cit.p.52
84. Flores, op.cit.p.52
85. Flores, op.cit.p.53
86. Flores, op.cit.p.84
87. op.cit.p.85
88. op.cit.p.53
89. op.cit.p.35
90. op.cit.p.35/36
91. op.cit.p.36
92. op.cit.p.35
93. op.cit.p.35
94. op.cit.p.55
95. op.cit.p.51
96. op.cit.p.53
97. op.cit.p. 55
98. op.cit.p.6/7
99. op.cit.p.85
100. op.cit.p.32



101. op.cit.p.32/33
102. op.cit.p.37
103. op.cit.p.38
104. op.cit.p.49
105. op.cit.p.50
106. op.cit.p.33/34
107. op.cit.p.53/54
108. op.cit.p.50
109. op.cit.p.54
110. op.cit.p.31
111. op.cit.p.85
112. op.cit.p.9
113. op.cit.p.84/85
114. op.cit.p.87
115. op.cit.p.9
116. op.cit.p.8
117. op.cit.p.8
118. Lunacarskij, Anatolij: Religione e Socialismo. Guaraldi, Firenze, 1973, p.87
119. Flores, op.cit.p.32
120. op.cit.p.7
121. Hayek, Entrevista El Mercurio, 12.4.81, Santiago de Chile
122. Flores, op.cit.p.33
123. op.cit.p.54
124. Hayek, ~~op.cit.p.188~~ Individua lismus..op.cit.p.188
125. Hayek, op.cit.p.198
126. Hayek, La pretensión..op.cit.p.32
127. Popper, Karl: La Miseria del Historicismo. Alianza Madrid, 1973, p.93/94
128. Popper, op.cit.p.17
129. Kantorovich, L.V.: La Asignación Optima de los Recursos Economicos. Ariel, Barcelona, 1968.
130. Popper, Miseria..op.cit.p.75
131. Popper, op.cit.p.75
132. Popper, op.cit.p.74/75
133. Popper, op.cit.p.93



134. Hayek, La Teoría de los Fenomenos Complejos. Revista Estudios Puplicos, Nr.2, Marzo 1981, Santiago de Chile, p.116/117)
135. Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Edición Alemana, op.cit. Prefacio de la edición inglesa, p.XI/XII. Traducción del autor.
136. Einstein, Albert: Mein Weltbild. Ullstein Berlin, p. 119/120 Traducción del autor)
137. Einstein, op.cit.p.120/121
138. Einstein, op.cit.p.121
139. Einstein, op.cit.p.109
140. Wiener, Norbert: Cibernetica y Sociedad. Sudamericana, Buenos Aires, 1969 p.96
141. Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch. (Bases del marxismo Leninismo. Manual.). Berlin 1960. p. 825/826. Traducción del autor.
142. Grundlagen, op.cit.p.823
143. Grundlagen, op.cit.p.823
144. Grupo de autores: Ernst Bloch: Revision del Marxismus. (Anti-Bloch Berlin, 1957. p.66
145. op.cit.p.61
146. op.cit.p.63
147. Gromow, J.S.: Das Problem des Ideals in der Philosophie. (El problema del Ideal en la Filosofia) Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin 1961, Nr.5, p.543/544
148. Stepanjan, Z.: Sobre el Transito gradual del socialismo al comunismo. Kommunist, 1959, Nr.14. Moscú. p.35
149. op cit. p.37
150. op.cit. p.33
151. Ljapin, A.: Von der Sozialistischen zur Kommunistischen Arbeit. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin 1961, Nr.7 p.270
152. Grundlagen..op.cit.p.812
153. Grundlagen, op.cit.p.819
154. Nobež, Genia: Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus. (El desarrollo de la Unión Sovietica en el camino hacia el comunismo). Einheit, Berlin, 1960, p.1111
155. Grundlagen..op.cit.p.814
156. Grundlagen..op.cit.p.810



- 157. Grundlagen..op.cit.p.812
- 158. Grundlagen..op.cit.p.817
- 159. Grundlagen..op.cit.p.817
- 160. Grundlagen..op.cit.p.815