

Franz J. Hinkelammert

Utopía, anti-utopía y ética.

La teoría del valor en las ciencias económicas y la "condición postmoderna".

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

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

1. la teoría del valor como teoría de base para la teoría de la división social del trabajo, del mercado y de la planificación. Ella fundamenta la teoría del equilibrio económico y explica la relación de los precios del mercado con este equilibrio.
2. la teoría de los valores. Sin darle especial atención a este hecho, la teoría económica del valor ha sido siempre también una teoría de los valores, es decir una ética. Eso vale independientemente de si el teórico tiene la intención de desarrollar una tal ética o no, si él postula neutralidad frente a los valores o no.

En lo siguiente quiero intentar, mostrar el desarrollo de la teoría del valor por medio de algunos de sus problemas fundamentales y destacar su vigencia en el pensamiento actual sobre la sociedad.

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

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

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

El concepto central de la teoría clásica del valor es el valor de uso, una palabra, cuya circulación mayor se debe al mismo Marx. Sin embargo, puede designar muy bien el concepto fundamental también de la economía política burguesa. Con la teoría neoclásica del valor este concepto es expulsado de la teoría del valor misma. Pero igualmente en el marxismo soviético perdió su vigencia. Sin embargo puede ser el punto de partida del análisis de la teoría clásica del valor en su totalidad.

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

interrumpe el proceso de vida humana y amenaza la muerte. Por tanto, también el proceso de producción se interrumpe.¹

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

A pesar de que es Marx, él quien especifica estos conceptos, se trata de una manera de ver, que comparte toda la teoría económica clásica. A pesar de eso existe una contradicción entre la economía política burguesa y la crítica de Marx, que posteriormente se transforma en una razón decisiva para el surgimiento de la teoría del valor neoclásica. Se trata de una contradicción, que aparece en el interior del análisis de los productos como valores de uso - productos cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte - y que lleva al análisis de clase de Marx.

Quiero explicar esta contradicción por medio de algunos tesis de Adam Smith, para mostrar la inversión que Marx opera con ellos.

1. La tesis de la "mano invisible". Smith sostiene, que toda acción en el mercado capitalista, al orientarse por el interés propio, realiza de una manera no-intencional el interés común. El interés de todos está mejor asegurado en el caso, en el cual cada uno se comporta en el mercado de una manera tal, que no lo tome en cuenta. En el mercado capitalista el interés general se

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

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

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

realiza mejor cuando todos los participantes del mercado lo olvidan. En vez de ellos actúa una mano invisible, que transforma la orientación intencional por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés general. Cuanto menos cada uno se orienta intencionalmente por el interés general, mejor está este garantizado. Aparece la imaginación de una sociedad, en la cual cada uno es servidor del otro, y lo es tanto más, cuanto más se sirve él a sí mismo. La condición, sin embargo, es, que eso ocurra en el mercado capitalista. Esta es la magia del mercado.²

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

2. La teoría clásica del salario. Lo contrario del cielo es el infierno, y a la gran utopía de la sociedad burguesa se enfrenta la gran condena. La teoría clásica del salario está basada sobre el concepto del valor de uso. El mercado coordina la división social del trabajo, en cuyo marco se lleva a cabo la producción y el consumo de valores de uso, es decir, de productos, cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte. Eso explica el papel central que juega el concepto de subsistencia en esta teoría económica. Si alguien no tiene por lo menos la subsistencia, está condenado a la muerte. Al distribuir el mercado los valores de uso, distribuye las posibilidades de vivir. Quien no se integra en el mercado o no puede integrarse, como sobrante está condenado a la muerte. Según la economía política clásica en el mercado resulta una decisión sobre vida y muerte, que es consecuencia de demanda y oferta de la fuerza de trabajo. Si sube el salario por encima de la subsistencia, hay demasiada fuerza de trabajo, porque la población aumenta. Como resultado tiene que bajar el salario por debajo de la subsistencia, para eliminar a los sobrantes. El mercado es armónico y regula por sus tendencias sanas el número de seres humanos disponibles de una manera tal, que siempre hay la posibilidad de asegurar un equilibrio macroeconómico de la demanda y oferta por fuerza de trabajo. Este regulativo es el hambre, que es dirigido por el mecanismo del salario de una manera tal, que oferta y demanda se regulan

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

por medio del precio tanto de las cantidades de bienes como de seres humanos.³ Todo eso realiza también la mano invisible.⁴

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

La contradicción resultante es evidente. Si el interés general exige la eliminación de una parte del conjunto, entonces es contradictorio. Por lo menos para la parte de la humanidad amenazada por la eliminación, no hay ninguna armonía, sino solamente amenaza.

De este punto parten los movimientos sociales de emancipación del siglo XIX incluyendo al movimiento obrero, pero también la crítica de Marx a la economía política burguesa. El interés general, sobre el cual se fundamenta el análisis de Adam Smith, es abstracto y asesino a la vez. No conoce derechos humanos, sino solamente derechos del mercado, es decir, derechos de instituciones. Para que viva la idea abstracta del mercado, se destruye al ser humano. De la crítica a esta economía política burguesa surge la conceptualización moderna de los derechos humanos como derechos, que tiene el ser humano como ser humano concreto y que puede reclamar frente a las instituciones y a su lógica - en este caso, frente a la lógica del mercado.

La crítica de Marx responde a esta contradicción de la economía política clásica. Quiero destacar algunos tesis centrales:

1. El análisis de la reproducción de la vida humana como condición de la posibilidad de la acción económica: la ley de la pauperización. Marx desarrolla esta ley por la inversión y la ampliación del punto de partida de Adam Smith. Marx parte de la constatación, que el mercado crea y elimina los seres humanos sobrantes. Por tanto, no crea ninguna armonía, sino

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

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

conflictos. Aquellos, que están amenazados por el mercado capitalista, son objetos de una lucha de clases desde arriba.⁵

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

Sin embargo, Marx amplía el análisis de Adam Smith en dos direcciones. Por un lado sostiene, que esta lógica del mercado hacia la creación y eliminación de seres humanos sobrantes es cumulativa y no, como lo sostiene Smith, aceite para la máquina del progreso, que a consecuencia de eso se puede seguir moviendo para todos los tiempos. Por el otro lado, sostiene, que en la lógica del mercado capitalista no se destruye únicamente a la humanidad, sino a la naturaleza también. "Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre".⁷ En este sentido Marx desarrolla la ley de la pauperización como el resultado de efectos no-intencionales del mercado capitalista - por tanto, como resultado de su "mano invisible" -, según el cual resulta una destrucción cumulativa del ser humano y de la naturaleza.

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

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

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

7 Marx, El Capital, p. 423/424 (no el hombre, sino el trabajador!)

seguir existiendo. Por tanto, la superación del capitalismo parece ser una necesidad humana.

Sin embargo, la solución que Marx propone, parece muchas veces tan instrumental como ya es en la economía política burguesa. Esta había prometido la armonía como el resultado instrumental de la afirmación del mercado capitalista - la gran utopía del mercado capitalista. A partir de Marx se promete ahora la solución como resultado de la abolición no solamente del mercado capitalista, sino de cualquier mercado: la gran utopía del comunismo.

Resulta una ética, que a la postre ha sido tan instrumental y mecánica como la ética burguesa. Según ella, el ser humano realiza sus derechos concretos de vida automáticamente, en cuanto abole las relaciones mercantiles y pone en su lugar una asociación libre de productores. Marx la piensa seguramente en términos menos mecánicos de lo que posteriormente lo afirmaba el socialismo soviético, pero efectúa indicaciones en esta dirección. Según eso, la superación de las relaciones mercantiles es el camino para liberar a la técnica de todas sus tendencias destructoras, que las relaciones mercantiles le impregnan. Por tanto crea en forma concreta aquella armonía, que la economía burguesa promete en forma abstracta. Como el análisis burgues, también aquí se ve la política instrumentalmente como técnica. En el lugar del automatismo del mercado se pone el automatismo de la abolición del mercado.

II. La respuesta de la teoría económica neoclásica.

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

Pero también el marxismo, como se forma después de la muerte de Marx, reduce siempre más el concepto del valor de uso, para sostenerlo al fin únicamente como la imaginación de un sustrato material de la mercancía. Ya no se lo ve en su significación decisiva como un producto, cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte. Este proceso culmina en la economía política estaliniana, en la cual el concepto de las fuerzas productivas es visto simplemente en términos de una tasa de crecimiento del producto social - de una masa de productos materiales. Aunque para Marx las fuerzas

productivas se refieren también a una masa de valores de uso materiales, que son producidos y consumidos en reproducción ampliada, su importancia se deriva del hecho, de que su disponibilidad decide sobre vida y muerte. Por eso, los valores de uso son la instancia material de la mediación de la vida humana. Como tal nunca son simplemente materia, sino la existencia corporal de los valores de la vida humana.

Por eso, según Marx, una sociedad tiene que arreglar su producción y consumo de una manera tal, que los productores puedan reproducir su vida. Una maximización abstracta de aquello, que en el tiempo de Stalin se llamaba fuerzas productivas, amenaza precisamente a las fuerzas productivas en el sentido, en el cual Marx las entendía. En el socialismo soviético dejó el marxismo desaparecer el análisis del valor de uso, a pesar de que conservaba la palabra.

En cambio, la teoría económica neoliberal hizo también desaparecer la palabra. En el lugar del valor de uso puso la "preferencia subjetiva" de utilidad. Bajo el punto de vista de la preferencia de utilidad la disposición sobre productos no se ve desde el aspecto de vida y muerte, sino exclusivamente como objeto de la elección del consumidor. El consumidor es libre para elegir. Pero ya no se toma en cuenta el hecho, de que a la elección del consumidor subyace la necesidad de la subsistencia - es decir, de la sobrevivencia -, sino se hace referencia unilateralmente a la escasez relativa. Con eso, el producto también está reducido a su sustrato material y deja de ser portador de la convivencia humana.

De esta manera se transforman completamente los conceptos fundamentales de la teoría económica, es decir, los conceptos economía, necesidades y acción económica y social. Si se ve al proceso económico exclusivamente bajo el punto de vista de las preferencias de consumidores en el marco del cálculo de escasez de todos los actores, desaparece el punto de vista de la reproducción del ser humano y de la naturaleza.⁸ No es refutado, sino está

8 "Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido y de un modo exclusivo. De un lado tenemos una necesidad o un grupo de necesidades y de otro, según apreciación del sujeto, un acervo escaso de medios, siendo esta situación causa de un comportamiento específico que lo tiene en cuenta." p.273

"Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean 'escasas', por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano". Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944.

P. 273 Un concepto de economía de este tipo solo sirve, si el análisis se limita a problemas del mercado. Cuando, en cambio, el objeto del análisis es el proceso de reproducción de la vida humana, necesariamente el concepto de economía tiene que

hecho invisible. Todas las decisiones económicas son vistas como decisiones fragmentarias. Este punto de vista se considera ahora formal-racional.

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

De esta manera aparece la teoría económica neoclásica en su forma tan acéptica, en la cual ya no tiene nada que decir sobre los problemas más urgentes de la vida humana hoy. Desempleo, pauperización, subdesarrollo y destrucción de la naturaleza dejan de ser problemas económicos. La ciencia empírica no puede expresarse sobre estos problemas, sin implicar valores. Sin embargo, en nombre de la ciencia se declara la imposibilidad de derivar valores.

De esta manera no se refuta la crítica del capitalismo de Marx, sino se la expulsa de la discusión científica. En vez de enfrentarse a esta crítica, la teoría económica neoclásica se concentra en refutar aquella solución, que buscan los movimientos socialistas del siglo XIX e igualmente el análisis de Marx. Se trata de la imaginación marxista de la superación de los problemas del mercado capitalista por medio de su abolición.

En esta disputa la teoría económica neoclásica desarrolla una nueva dimensión del análisis teórico, que la economía política clásica solamente había notado muy marginalmente. Se trata del problema teórico de la alocación óptima de los recursos, del óptimo económico. Llega al resultado,

orientarse hacia la producción de valores de uso. Si la teoría económica quiere captar las dos dimensiones de lo económico, tiene que definir a la economía de dos maneras diferentes, dependiente del tipo de análisis que se hace.

de que cualquier intento serio de abolición de las relaciones mercantiles llevaría a la destrucción del proceso económico mismo.

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

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

La teoría económica neoclásica desarrolla su teoría de la alocación óptima de los recursos mediante un modelo clave de la situación ideal del mercado. Se trata de un modelo del equilibrio económico general, que es designado como "modelo de la competencia perfecta". Precisamente el tratamiento del salario como un precio de equilibrio demuestra, como esta teoría elimina el punto de vista de la reproducción de la vida humana. En esta teoría, el salario por fuerza tiene que ser tratado exclusivamente como un precio de equilibrio, para que en la determinación del equilibrio general no aparezcan más ecuaciones que incógnitas. Por tanto, el modelo tiene que suponer una variabilidad absoluta del salario entre zero y alguna cantidad positiva. Por eso, para la teoría neoclásica es imposible en principio, aceptar la teoría del salario de Adam Smith y de Marx. Por la misma razón tiene que eliminar de sus consideraciones al valor de uso. Solamente, si la disposición sobre los productos no decide sobre vida y muerte, puede reclamar validez. Si se presupone en la derivación del modelo del equilibrio, que los salarios pueden variar entre zero y alguna cantidad positiva, se presupone igualmente, que la disposición sobre los productos no decide sobre vida y muerte. Si uno quiere evitar la teoría de la reproducción, se puede de esta manera - de una manera simplemente definitoria - reducir la formación del valor de las mercancías al punto de vista de las preferencias de utilidades subjetivas.

El resultado es una teoría de precios, que explica el precio de un bien por medio de los precios de otros bienes, en un simple circuito de precios. Los precios de los bienes se componen de los precios de otros bienes y de los precios de los factores. Los precios de los factores dependen de los precios de los bienes, que se compran por medio de los ingresos de los factores. Los precios relativos se derivan de las escaseces relativas, que por su parte resultan de las escaseces, que aparecen en la relación de la demanda con capacidad de ingresos y la oferta, resultante de las preferencias. Precios se

reducen a precios, mientras las preferencias de utilidades determinan las relaciones. Una realidad, que trascienda la expresión del precio de los bienes y que por tanto podría ser la medida para la formación de los precios, no está a la vista. Por eso se presupone seres humanos, que consumen por razones psicológicas, pero que no tienen necesidades.

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

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

Eso no excluye, por supuesto, el desarrollo del capitalismo de reformas, que ocurre en el mismo momento, en el cual surge la teoría económica neoclásica. Eso tiene que ver con el hecho, de que se considera necesario intervenir en los mercados, para que estos puedan lograr la integración de toda la población en el proceso económico, aunque no se vea en este intervencionismo más que una corrección del mercado. Por el otro lado había surgido un nuevo humanismo, que no estaba dispuesto admitir cualquier grado de explotación.

III. La vuelta del valor de uso reprimido: Max Weber.

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

Max Weber desarrolla su metodología a partir del concepto de la racionalidad de la acción económica. Desde este punto de vista distingue dos tipos de

racionalidades. La primera es la racionalidad formal. Se trata de la racionalidad medio-fin en su forma puramente instrumental. Su expresión más alta es el cálculo monetario del mercado. Esta racionalidad formal es para Max Weber el terreno propio de las ciencias económicas como ciencias empíricas, que en nombre de la ciencia puede formar juicios válidos sobre estas relaciones medio-fin. La racionalidad formal se fundamenta en juicios de hecho. A esta racionalidad formal Weber contrapone la racionalidad material, es decir la racionalidad según contenidos. De hecho Weber la trata como una cantidad marginal. Por tanto, toda acción humana se guía por alguna racionalidad material en el grado, en el cual no está determinada por la racionalidad formal. Todos los juicios de valores son, según Weber, juicios orientados por alguna racionalidad material. Según Weber, la ciencia empírica no puede tomar posición frente a los criterios materiales de la racionalidad. Pertenecen a la esfera de la ética o de los gustos, en la cual no se puede llegar a la validez de ningún juicio en nombre de las ciencias empíricas. La racionalidad material, por tanto, se basa en juicios de valor. Este hecho forma el denominador común de toda acción orientada por la racionalidad material. Se trata de una acción guiada por juicios de valor, no por juicios de hecho. Criterios de esta acción no pueden derivarse de las ciencias empíricas. No hay puente para pasar de juicios de hecho a juicios de valor, ambos juicios son autónomos uno en relación del otro.

En relación al análisis del valor de uso eso significa, que todas las afirmaciones que se pueden derivar del hecho de que productos son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte, son ahora relegados a la esfera de los juicios de valor y con eso expulsados de las ciencias empíricas. De esta manera, Max Weber se exime por medio de una definición metodológica de la necesidad de entrar en el análisis del valor de uso. Por eso, puede tratar este análisis como ideología. Se refiere, según Weber, a un "debe ser" y no a algo, cuya necesidad es científicamente demostrable. Valor y valor de uso Weber los mira como algo distorcionante, que molesta solamente a su científicidad verdadera:

"Esto sucede con la 'idea' del 'socorro de manutención' y de muchas teorías de los canonistas, en especial de Santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la 'economía urbana' de la Edad Media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso 'concepto fundamental' de la economía política: el 'valor económico'. Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale 'objetivamente', esto es de un deber ser, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el 'valor' de las mercancías debe estar regulado por determinados principios de

'derecho natural', ha tenido - y tiene todavía - inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no solo de la Edad Media."⁹

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

Sin embargo, aunque la ciencia posiblemente no puede decir, si la humanidad debe sobrevivir, ella sin embargo puede formar un juicio sobre si puede sobrevivir bajo determinadas circunstancias o no.¹⁰ Cuando afirmamos, que la humanidad no puede sobrevivir si destruye la naturaleza, entonces hablamos sin duda sobre efectos de la acción, que Max Weber relega a la esfera de la racionalidad material. Pero sin duda estamos haciendo un juicio de hecho. Pero este juicio de hecho no es un juicio medio-fin en el sentido de

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

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

10 Weber sostiene:

"Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie que debe hacer, sino únicamente que puede hacer y, en ciertas circunstancias, que quiere". Max Weber, Ensayos sobre la metodología sociológica, B.A. Amorrortu, p. 44)

Max Weber. Se refiere a la totalidad de todas las relaciones medio-fin rerealizadas o posibles. Para que la metodología de Weber sea consistente, sin embargo, no debe aparecer en la esfera de la racionalidad material ningún juicio de hecho. En cuanto que estos juicios de hecho aparecen, Weber tendría que distinguir tres formas de racionalidad, es decir, la racionalidad formal, la racionalidad material formulada por juicios de hecho referentes a las condiciones de posibilidad de la vida humana y la racionalidad con arreglo a valores. Para evitar esta conclusión, Max Weber salta todos los argumentos, en los cuales aparecen juicios de racionalidad material en forma de juicios de hecho.

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

III.a. La ley de la pauperización de Marx y la crítica de Weber.

La ley de la pauperización de Marx se basa en juicios de hecho referidos al ámbito de la racionalidad material, como Max Weber la entiende. Por tanto, Max Weber se muestra muy perdido en su argumentación frente a la ley de pauperización de Marx. Weber lo sintetiza de la siguiente manera:

"Una clase social... puede sostener su dominación solamente, si le garantiza a la clase sojuzgada... por lo menos la existencia desnuda."¹¹

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

Esta ley debería ser una obviedad. Sigue sencillamente del hecho, de que una sociedad solamente puede existir, si sus miembros existen. La condición es, que pueden por lo menos asegurar su existencia desnuda. Tomando eso en cuenta, resulta sumamente dudosa la crítica que hace Max Weber al derecho natural aristotélico-tomista, al cual reprocha ser nada más que un juicio de valor. Es muy probable, que también este derecho natural fue desarrollado bajo el punto de vista de esta "ley de la pauperización". Ciertamente, una

11 Weber, Max: *Werk und Person*. Baumgarten, Eduard (Hrsg): Tübingen 1964, S.256

sociedad no puede existir sino si se comporta correspondientemente, lo que debe haber sido conciente tanto en Aristóteles como en Tomás. Por eso, ellos expresan en formas normativa un juicio de hecho. Pero Weber no menciona este juicio de hecho subyacente. Podría haber criticado, que se haya expresado un juicio de hecho en forma normativa. Pero Weber no toma en cuenta el mismo juicio de hecho subyacente. Para Weber no existe lo que no cabe en su metodología. (Und so schl;eßt er messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sein darf"). También el siguiente juicio de valor expresa en forma normativa un juicio de hecho: no se debe matar una gallina, que pone huevos de oro. Si se lo hace, no habrá más huevos de oro. El problema, que Weber debería haber discutido, es, hasta que grado es posible, expresar tales juicios de hecho en forma normativa. Pero Weber reprime los juicios de hecho correspondiente, que no son compatibles con su metodología.

Tomemos una ley parecida, pero ahora del ámbito, que Max Weber considera de racionalidad formal. Se podría decir: Una empresa solamente puede existir, si hace ganancias a largo plazo. Se trata de nuevo de un juicio de hecho, que se puede expresar como juicio de valor de manera siguiente: Una empresa debe hacer ganancias. Ahora tiene la forma de un "debe ser". Aunque se refiere a una institución y no, como el derecho natural aristotélico-tomista, a una sociedad de seres humanos concretos, en los dos casos hay una analogía: se pasa de la afirmación de la condición de posibilidad a la expresión valorativa de esta posibilidad. La afirmación de la condición de posibilidad en ambos casos es un juicio de hecho, pero en ningún caso es un juicio de medio-fin. Este paso a la forma del "debe ser" tiene un presupuesto. Se supone, que el empresario - o el propietario - quiere sobrevivir en cuanto empresario. Este supuesto no se puede reducir a un simple juicio de hecho, pero tampoco se trata de un juicio de valor puro en el sentido de Max Weber. Es la expresión en forma normativa de las condiciones de sobrevivencia del empresario como empresario y sigue del juicio de hecho, si suponemos que el empresario tenga esta voluntad de sobrevivir.

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

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

"Una clase social como la burguesía ... puede sostener su dominación solamente, si le garantiza a la clase sojuzgada - eso son los obreros asalariados - por lo menos la existencia desnuda. Eso era el caso de la esclavitud, creen los autores (del manifiesto comunista F.J.H.) y lo mismo valía en el tiempo de la servidumbre etc. La gente tenía asegurada por lo menos la existencia desnuda y por tanto la dominación se podía sostener. Pero eso no puede lograr la burguesía..."¹²

Max Weber ni menciona la ley en su forma general, como la habíamos destilado de su propio texto en la cita anterior. No le da ninguna importancia. (Eso, sin embargo es bien comprensible: contradice a su propia metodología). Sin embargo, según esta cita completa, Marx sostiene, que la ley de pauperización está presente en el propio desarrollo capitalista como un efecto no-intencional del automatismo del mercado capitalista. Eso evidentemente también es un juicio de hecho, y de ninguna manera un juicio de valor. Además, a todas luces se trata de un juicio, para cuya validez la ciencia empírica tiene legitimidad para juzgar. Weber puede argumentar, que esta tesis de Marx es falsa. Sin embargo, independientemente si este juicio es correcto o falso, se trata de un juicio de hecho y no de un juicio de valor.

Sin embargo, Weber esquivo la discusión, imputándole al argumento de Marx un "juicio de valor". Max Weber prefiere esta estrategia de inmunización a una discusión racional, en la cual puede entrar solamente transformando completamente su metodología y su teoría de la acción racional. Esta su inseguridad es muy trasparente. Weber añade:

"Esta tal llamada teoría de la pauperización se ha abandonado hoy expresamente y sin excepción por todas las capas de la socialdemocracia, por ser falsa."¹³

Weber visiblemente renuncia a la argumentación frente a esta teoría, pero tampoco los busca. Si aceptara argumentar, ya por este paso daría razón a Marx. Como Weber mismo describe esta "ley de pauperización", ni podría sostener, que aquí haya algún argumento derivado del derecho natural. Por eso, en su indecisión recurre a una condena puramente dogmática. Por eso, su respuesta sostiene, que esta teoría "se ha abandonado hoy expresamente y sin excepción por todas las capas de la socialdemocracia, por ser falsa". ¿Desde cuando una teoría es refutada en el caso, de que el partido

12 Weber, Max: *Werk und Person*. Baumgarten, Eduard (Hrsg): Tübingen 1964, S.256

13 Weber, Max: *Werk und Person*. Baumgarten, Eduard (Hrsg): Tübingen 1964, S.256

socialdemócrata la considera falsa? ¿Es la opinión del partido socialdemócrata para Weber un criterio de verdad? Esta opinión es completamente irrelevante para el juicio sobre la validez de una teoría. Parte de esta indecisión de Max Weber es su referencia a la ley de la pauperización como "tal llamada ley de la pauperización". ¿Acaso no es una teoría, que no hay que tomar en serio? Donde tendría que contestar, responde por una denuncia. Donde hay un juicio de hecho, Weber imputa un juicio de valor y rechaza la discusión en nombre de la imposibilidad de efectuar juicios de valor en nombre de la ciencia.¹⁴

14 En realidad el mismo Max Weber no está tan lejos en cuanto a la validez de la ley de pauperización para la sociedad burguesa, como él mismo lo hace aparecer. Dice sobre el cálculo en dinero:

"La 'racionalidad' formal del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:

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

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

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

La racionalidad formal y la material (cualquiera que sea el valor que la oriente) discrepan en principio en toda circunstancia.

Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944. p. 82-83

El concluye:

"En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia: 1. para los que carecen de propiedad: a) el peligro del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas 'dependientes' (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí". P. 84

Si Max Weber sostiene eso, tendría muchas razones para tomar en serio la ley de pauperización, como Marx la aplica a la sociedad burguesa. Sin embargo, Weber trata a Marx como una "No-persona".

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

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

Los dominadores no les podían asegurar a los esclavos más la "existencia desnuda" en el marco de la constitución laboral vigente. Como consecuencia había que transformar completamente todo el sistema de dominación. Solamente sosteniendo la validez del análisis de la ley de pauperización hecho por Marx, Weber puede sostener su tesis sobre el fin necesario de la esclavitud romana. Además Marx ha hecho un análisis muy parecido del fin de la esclavitud romana. Este análisis fue uno de los antecedentes importantes para la formulación de su "ley de la pauperización". Marx, sin embargo, está convencido de que la sociedad burguesa se encuentra en una situación análoga. Por eso argumenta, de que necesariamente tiene que ser superada.

Supongamos, que este análisis de Weber sobre el fin de la esclavitud es acertado. De todas maneras, sin embargo, este análisis es una refutación de toda la metodología de Max Weber. Lo que hace Weber, es, analizar el producto como valor de uso, es decir, como condición de posibilidad de la sobrevivencia humana. En este caso, la validez de la ley de pauperización sigue por deducción analítica. Pero cuando Max Weber habla de Marx, esta misma ley de pauperización no es más que una "tal llamada ley de pauperización", el producto de un "debe ser" y por tanto de un juicio de valor y por tanto ningún objeto de discusiones científicas posibles. Por todos lados se nota la incapacidad de Weber de ubicar científicamente los juicios referidos a la condición de posibilidad. Se trata siempre de juicios, que no se refieren a relaciones medio-fin, pero son juicios de hecho. Subyacen a las relaciones medio-fin y formulan el marco de su posibilidad y por tanto de su

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

validez. Pero aunque Weber no sabe ubicarlos y posiblemente ni se da cuenta de su existencia, los pronuncia y no podría no pronunciarlas.

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

III.b. La crítica del socialismo de parte de Max Weber.

Esta contradicción indicada pasa por todo el pensamiento de Weber. Quiero mostrarlo todavía en su crítica del socialismo. El resultado de esta crítica lo comparto en gran parte. Pero hay que analizar la parte metodológica del argumento. Evidentemente, Weber llega a sus resultados en gran parte convincentes por medio de una argumentación, que no es compatible con su propia metodología explícita y todo su análisis de la acción racional.

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

La argumentación respectiva de Weber data de un período de tiempo desde los últimos años antes de la I. Guerra Mundial hasta inmediatamente después de la guerra. Se trata de un período, en el cual sobre todo en Alemania empieza una discusión acalorada sobre la factibilidad del cálculo económico en el socialismo. Un libro publicado por Otto Neurath intenta demostrar, que una economía socialista puede renunciar sin mayores problemas a un cálculo de dinero y de capital.

Eso se transforma en posición de una parte importante de la socialdemocracia alemana, a pesar de que también provoca muchas críticas. La posición de Neurath elabora una imaginación del socialismo, que viene sobre todo de Friedrich Engels, y que se fundamenta en general en la idea de una alternativa al capitalismo de Marx. Esta idea es completamente polarizada y maniquea y presenta el problema de capitalismo o socialismo como el problema de mercado o plan. Pensando en el interior de una idea de sociedad polarizada de esta manera, Neurath sostiene la factibilidad de una planificación económica sin mercado.

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

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

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

En seguida llama la atención, de que Weber argumenta en el plano de una racionalidad material, no formal. Sin embargo, Weber no reivindica ningún "debe ser". El imputa a los socialistas, que quieran introducir la planificación como un "debe ser". Eso es falso, porque la razón de la reivindicación de socialismo era precisamente la ley de la pauperización y la superación de sus consecuencias. Eso es un problema, que se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana y no un "debe ser". El juicio, según el cual se reivindica el socialismo, se podría resumir de la manera siguiente: El capitalismo destruye a los seres humanos y a la naturaleza; si la humanidad no quiere perecer como consecuencia, tiene que superar al capitalismo. El juicio base es un juicio de hecho, no de valor. Es un juicio de factibilidad sobre el capitalismo sobre la base de un juicio sobre la condición de posibilidad de la vida humana. Weber contrapone a la exigencia del socialismo, que él interpreta como una consecuencia de un "debe ser", no con otro "debe ser" contrario, sino el análisis de las consecuencias de un intento de abolición del mercado, es decir, contesta con otro juicio de factibilidad, que igualmente se basa en un juicio sobre la condición de posibilidad de la vida humana.

Max Weber quiere fundamentar la validez de la racionalidad formal en la forma del cálculo de dinero. Pero él no puede derivar la validez de esta racionalidad formal de la misma racionalidad formal, sino solamente de las consecuencias de un intento de abolición del mercado para la vida de los

16 W., *Op. cit.*, p. 86

productores. Pero estas consecuencias las puede derivar solamente bajo el punto de vista de una racionalidad material referida a condiciones de posibilidad de la vida humana. Por tanto, la racionalidad formal se puede fundamentar solamente por un argumento de racionalidad material.

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

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

En otro lugar repite el mismo tipo de argumento:

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

Entonces: ¿Por qué no se puede abolir el cálculo en dinero? Porque entonces no se puede asegurar el abastecimiento de las masas. El "destino material de la masa" no permite esta abolición; por tanto, su pretensión es "utópica".

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

¿Se debe mantener el cálculo en dinero? Weber dice, que no se trata de un problema de un "debe ser", sino de la factibilidad. Pero Weber no explicita los pasos del argumento. El argumento hace un salto no justificado. Por supuesto, se puede abolir el cálculo en dinero. Tampoco Weber duda. Pero, en este caso, hay que aceptar la consecuencia, que sería el suicidio colectivo de la humanidad. Solamente si excluimos este suicidio, sigue, que no se puede

17 Op. cit., 79 (subrayado nuestro)

18 Op. cit., p. 741/742

abolir el cálculo en dinero y que no se debe abolirlo. De la exclusión del suicidio sigue a la vez una imposibilidad y un "debe ser". Ambos siguen a la vez.

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

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

"Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente - muchas veces sin resultado - por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica."²⁰

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

1. La argumentación de Weber citada presupone que existe un puente entre juicios de hecho y los juicios que fundamentan la ética. Si el descubrimiento de la mano invisible del mercado puede fundamentar toda una ciencia, entonces tiene que referirse a un juicio de hecho. Si ahora el efecto científicamente analizado del mecanismo del mercado lleva a consecuencias que los hacen "análogos a los que se piensa obtener coactivamente - muchas veces sin resultado - por una ordenación normativa", entonces se refiere

19 No deriva solamente la ética del mercado, sino al sujeto burgués también: "¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún resto de libertad de movimiento 'individual' en algún sentido? Porque a fin de cuenta constituye un burdo autoengaño creer que sin dichas conquistas de la época de los 'derechos del hombre' podríamos -aun el más conservador entre nosotros- ni siquiera vivir". Op. cit., 1075 (subrayado nuestro) Otra vez Weber argumenta la validez de un valor ético por medio de un juicio de hecho. Weber no dice, que se debe salvar la "libertad de movimiento 'individual'". Dice, que es inevitable hacerlo. Otra vez el argumento es: sin esta conquista no podríamos siquiera vivir. De eso sigue: si queremos vivir, tenemos que conservar esta conquista. Otra vez se llega a un "debe ser" en nombre de un juicio de hecho.

20 Weber, Max: Conceptos sociológicos fundamentales. §4. En: Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944.p.24

Weber a la ética tradicional (de hermandad) y sus normas. Entonces sigue, que una ciencia puede derivar el contenido de esta ética. Este contenido sería dada por el resultado de la acción formal-racional en el mercado. Por lo tanto, se puede describir el contenido de la ética tradicional describiendo los efectos no-intencionales del mercado. Por tanto, se puede derivar el contenido de la ética tradicional de un juicio de hecho. Eso implica la existencia de un puente de los juicios de hecho a los juicios éticos, que en la metodología de Weber no tiene ningún lugar.

2. La mano invisible produce este resultado por medio de efectos no-intencionales de la acción intencional. Si este análisis de efectos no-intencionales de la acción produce la teoría económica como ciencia, entonces la definición que da Weber de la acción social resulta inadecuada, porque parte de los efectos intencionales de la acción y se restringe a ellos. : "La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo."²¹ La teoría de la mano invisible en cambio analiza no el "sentido mentado", sino el sentido, que resulta de una manera no-intencional de una acción intencionalmente orientada. En este caso, la acción social es una acción, que independientemente de su "sentido mentado", se encuentra en una interrelación de efectos con otros. Eso es el concepto de la acción social en Adam Smith, pero igualmente en Marx. Lo que distingue a estos dos, es la interpretación de esta interrelación no-intencional. Weber, en cambio, no integra este análisis en su metodología, lo que lleva otra vez a contradicciones en su pensamiento.

¿Cómo entonces se relaciona la crítica del socialismo de Max Weber con la ley de pauperización de Marx? Recordemos la formulación de esta ley dada por Max Weber:

"Una clase social... puede sostener su dominación solamente, si le garantiza a la clase sojuzgada... por lo menos la existencia desnuda."²²

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

21 op.cit. p.5

22 Weber, Max: *Werk und Person*. Baumgarten, Eduard (Hrsg): Tübingen 1964, S.256

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

Sin embargo, el hecho de que la crítica del socialismo de parte de Max Weber sea acertada no implica de ninguna manera la falsedad de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Ambas críticas pueden ser acertadas a la vez. En este caso seguiría, que las metas del socialismo - la superación de las consecuencias destructoras de un mercado entregado a sus fuerzas automáticas - deben ser perseguidas en el marco de la validez del mercado y del cálculo de dinero y capital vinculado con él. Se trataría entonces de una sociedad de mercado, que no sea capitalista.²⁴

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

"El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad." (Lyotard)²⁵

La generalización de la crítica anti-utópica a la utopía ocurre en las últimas dos décadas. Fundamenta la negación de toda utopía, que es a la vez la negación de todo universalismo ético, partiendo de la metodología de las

ciencia. Sin embargo, si es un juicio de valor, según esta metodología debe ser tautológica y no puede ser refutada por la empiría

24 v. Hinkelammert, Franz: La Metodología de Max Weber y la Derivación de valores en nombre de la Ciencia", en *Epistemología y Política* (CINEP). Bogotá, 1980. (p. 125-158). (Actas del II Seminario del Grupo de Estudios de la CLACSO "Epistemología y Política", Bogotá, mayo de 1979).

25 Lyotard, Jean-François: La condición postmoderna. Ediciones Cátedra. Madrid 1987. p.112/113

ciencias, como Max Weber la había empezado y del análisis del lenguaje desde Wittgenstein.

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

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

"Sea una puerta cerrada. De La puerta está cerrada a Abrid la puerta, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes. Aquí, el resultado de esta división de la razón en cognitiva o teórica por una parte, y práctica por otra, tiene por efecto atacar la legitimidad del discurso de ciencia, no directamente, sino indirectamente revelando que es un juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (cuyas condiciones a priori de conocimiento son en Kant un primer planteamiento), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico (ni estético, por lo demás). Se pone así en paridad con otros."²⁶

Y concluye:

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

²⁶ Lyotard, op.cit. p.76

prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse a sí misma como suponía la especulación."²⁷

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

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

El enunciado de hecho puede determinar, si el enunciado prescriptivo tiene validez normativa potencial, no su validez tal cual. Sin embargo, en el caso de que el enunciado prescriptivo prescribe una meta imposible, el enunciado de hecho puede decidir sobre la invalidez normativa del enunciado prescriptivo. En este sentido, un enunciado de hecho lleva a un juicio de validez en referencia a un enunciado prescriptivo. Este juicio de validez es necesariamente negativo. En cambio, un enunciado de hecho no puede decidir la validez de diferentes enunciados prescriptivos, en cuanto se refieren a metas posibles.

²⁷ Lyotard, op.cit. p.76/77

Por eso, el ejemplo de Lyotard no está completo. Ciertamente, "De La puerta está cerrada a ¡Abrid la puerta!", no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Pero eso solamente, porque es posible, abrir la puerta o no. Si es posible, abrir la puerta, no hay una derivación válida de "La puerta está cerrada a ¡Abrid la puerta!". En cambio, si fuera imposible, abrir la puerta - p.e. porque está cerrada con llave - otra vez se podría ilegítimar el enunciado prescriptivo por medio de un enunciado de hecho.

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

El enunciado de hecho determina, si hay una elección o no. Se trata de algo, que el enunciado prescriptivo no revela. Si decimos con Lyotard: "La puerta está cerrada; ¡Abrid la puerta!", entonces suponemos, que hay dos alternativas efectivas, es decir, de abrir la puerta o no. Pero este enunciado de hecho, según el cual se puede abrir la puerta, tiene que ser presupuesto, para mostrar, que hay por lo menos dos alternativas no ficticias, que son prescripciones potenciales. El juicio prescriptivo determina en este caso, que uno de las dos prescripciones potenciales sea la prescripción efectivamente afirmada. En este caso, otros enunciados de hecho no pueden aportar nada para llegar a la decisión prescrita. Pero si no hay puerta, el enunciado prescriptivo "Abrid la puerta!" resulta ser una prescripción que no se puede cumplir. Ella exige algo imposible y por tanto no es una prescripción potencial, sin ilusoria. Como prescripción es ficticia. Eso demuestra la vaciedad de los enunciados prescriptivos. Pueden ser concretizados solamente por medio de enunciados de hecho. La lógica o la consistencia no aportan para eso. Atravesar una pared, que no tiene una puerta, no contiene ninguna contradicción lógica. Pero es imposible. Por eso la respuesta a la pregunta, si la pared tiene una puerta o no, decide sobre si la prescripción de

atravesarla, es una prescripción potencial o una prescripción ilegítima: simple ficción, que no puede tener fuerza normativa.

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

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

Aparece ahora un puente del enunciado de hecho al enunciado prescriptivo, que es mucho más concreto que en el caso de la pared, que hay que atravesar. Opera por medio de las necesidades y presupone un juicio: el juicio, que excluye el suicidio. Enunciados de hecho deciden entonces sobre enunciados prescriptivos, en cuanto excluimos el suicidio. En el caso de la pared, que había que atravesar, no se da directamente esta determinación

del juicio. Se da análogamente, si suponemos, que la prescripción es dada por una autoridad que puede recurrir a la fuerza. Entonces el resultado es: Excluyendo la disposición de ser castigado, y si la elección enfrenta dos alternativas potenciales, se elegirá aquella, que es prescrita por la prescripción.

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

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

²⁸ En su diario Wittgenstein percibe la ddimensión ética de la negación del suicidio. Pero posteriormente no persigue esta huella. Le habría hecho imposible su teoría de los juegos de lenguaje:

"Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!" Wittgenstein, Ludwig. Diario. 10.1.1917

Nuestros grandes pensadores saben muy bien, en que momento tienen que abandonar la búsqueda de la verdad en función de la performabilidad del sistema:

"No se compran savants, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder." Lyotard, op.cit. p. 86

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

Pero savants no se compran para saber la verdad.

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

Algo parecido ocurre, cuando se comenta el mercado como esfera de decisiones. En el mercado aparecen solamente alternativas factibles como objeto de decisión. Sobre esta elección entre alternativas los juicios de hecho no pueden aportar. Por eso, la separación absoluta entre enunciados de hecho y enunciados prescriptivos corresponde a la situación del mercado. En el mercado no hay ofertas, que no sean factibles. Que algo sea ofrecido, es la prueba, de que se trata de una alternativa posible. Enunciados prescriptivos, que se refieren a algo imposible, no llevan a ninguna oferta. Por eso el mercado es aparentemente aquél poder, que efectúa la distinción de los enunciados prescriptivos en sus dos subconjuntos: los enunciados prescriptivos ficticios y los potencialmente factibles. Como el mercado es real y todo pasa por el mercado, parece ser inexistente en la sociedad de mercado el problema de los enunciados prescriptivos ficticios. El enunciado prescriptivo "Toma Coca Cola" presupone, que haya una oferta de esta bebida, pero que haya ofertas de otras bebidas también. Por tanto, se trata de un enunciado prescriptivo factible. El enunciado prescriptivo "No seas racista" presupone, que en el mercado haya ofertas tanto de racismo y de no-racismo. Uno escoge entre los dos, y aparentemente ningún enunciado de hecho puede decidir sobre qué posición preferir. Los valores se han transformado en algo individual, para lo cual cada uno se hace responsable para si mismo y donde la razón no puede aportar. En Alemania se realizaron todavía en 1930

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

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

A partir de los ejemplos anteriores es posible, entender la crítica del capitalismo hecha por Marx, porque ella parte de enunciados de hecho. Ella parte precisamente de esta situación del mercado, en la cual pretendidamente el mercado excluye automáticamente todos los enunciados prescriptivos ficticios con el resultado, de que están por elegir solamente alternativas factibles, en referencia a las cuales enunciados de hecho no pueden incidir.

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

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

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

La manera metodológica que usa Marx para afirmar la necesidad del socialismo, Max Weber la usa, para afirmar la necesidad del capitalismo. Tampoco Weber ve la relación entre capitalismo y socialismo como una elección entre dos alternativas. Max Weber declara imposible al socialismo. Por tanto niega que el socialismo sea una alternativa factible. Excluido el socialismo como alternativa factible, solamente resulta una alternativa factible, que es el capitalismo. Ahora aparece el capitalismo como necesidad histórica, que resulta de la otra alternativa de vida o muerte. Por eso, Weber considera la existencia del capitalismo una fatalidad. Lo que a primera vista parecía una elección, por los dos lados es decidido en nombre de un enunciado de hecho. También en el caso de Weber sigue habiendo un enunciado de hecho, sea este falso o acertado.

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

hecho. Si en todas las elecciones hubiera una sola alternativa, entonces todas las prescripciones resultarían directamente de enunciados de hecho. Sin embargo, de hecho hay espacios de diversas alternativas efectivas que constituyen marcos de variabilidad, en los cuales aparecen enunciados prescriptivos que no pueden ser decididos por enunciados de hecho. Pero independientemente, de qué prescripciones se trata, siempre se puede saber sobre la base de enunciados de hecho, si las prescripciones se refieren a algo posible y si las alternativas aparentes presentan realmente diferentes alternativas efectivas. En cambio, sobre prescripciones, que se refieren a algo imposible o sobre una elección que enfrenta a una sola alternativa, se decide por medio de enunciados de hecho. Eso explica el gran interés de científicos y políticos, de denunciar las posiciones contrarias (prescripciones contrarias) como imposibles (o utópico), para poder afirmar la posición propia (las propias prescripciones) como "única alternativa" y por tanto como "realista" y científicamente sostenida. En estos casos la elección se decide por medio de enunciados de hecho. La prescripción tiene la realidad de su lado. Es la realidad, que ilegítimiza una prescripción y que legitima la otra. El resultado de la elección resulta ahora de una fuerza compulsiva de los hechos (Sachzwang). Eso no excluye, que en el interior de la "única alternativa" aparezcan de nuevo variantes, sobre las cuales se decide sin que enunciados de hecho tengan participación. Pero cuanto más se polarizan las decisiones, más obedecen al esquema de la única alternativa en contra de la utopía.

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

VII.b. Lo imposible en Lyotard.

Las argumentaciones de Lyotard, por supuesto, jamás respetan la independencia de los enunciados prescriptivos en relación a los enunciados de hecho, que el mismo ha pronunciado y que hemos comentado en el capítulo anterior. Como ya lo vimos en el caso de Max Weber, esta supuesta independencia es puramente declaratoria. Por tanto, el proceder metodológico real es contradictorio. Lyotard defiende una "única alternativa" en contra de las utopías de los otros, y la defiende en nombre de enunciados

de hecho. Eso es el camino de transformar a la postre todas las prescripciones en enunciados de hecho. Las prescripciones entonces, aparentemente, resultan de la realidad misma.

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

Lyotard comienza con el análisis del sistema, como había surgido con el capitalismo de reformas y con el socialismo soviético desde los años treinta. Se trata del sistema que se considera "sociedad de bienestar". De la crítica de este sistema en nombre de la propia performabilidad Lyotard desarrolla las ideas fundamentales de la "revolución de la libertad", que era la bandera del Reaganismo en EEUU y que busca la transformación de este sistema en la dirección de una dinámica sin ninguna limitación por resistencias o por valores, que podrían intervenir en la expansión del sistema. Lyotard, por tanto, comienza con la crítica del sistema orientado por la performabilidad, para pasar al esbozo de un sistema transformado, que se dirige exclusivamente por las leyes de su propia expansión. Por tanto, un sistema conducido por la ciencia como su vanguardia.

El sistema orientado por la performabilidad - capitalismo de reformas con su pretendida sociedad de bienestar, pero también los sistemas socialistas - los considera Lyotard como sociedades sin orientación y llenas de contradicciones. En un sentido no demasiado estricto, las considera sociedades "imposibles", es decir, no viables a largo plazo. Estos sistemas de performabilidad tienen ciertamente en sí una contradicción, que los lleva a su crisis. Integran como sistemas grandes universalismos éticos, pero los sostienen a partir del criterio de la eficiencia, es decir, de la performabilidad para el sistema. Estos valores éticos los subvierte al integrarlos en su discurso de la performabilidad. Al hacerse presente estos valores en el sistema, son transformados en expresiones de la performabilidad del sistema mismo. Cuando Kolakowski reprocha este procedimiento al stalinismo, se refiere como ejemplo a un aviso público, que aparece en este tiempo en Polonia: ¡Lucha en contra de la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas! El valor primario de luchar por la salud de todos y por tanto en contra de la tuberculosis, es transformado en

una exigencia de la performabilidad del sistema, expresada en términos del crecimiento de las fuerzas productivas. No desaparece, pero es ahora una expresión de las condiciones de funcionamiento del sistema. En el occidente burgués tenemos el mismo desarrollo. Cuando en Perú apareció la cólera, se decía: ¡Lucha en contra de la cólera, porque ella amenaza a nuestras exportaciones! Los valores primarios son educación para todos, una sistema de salud para todos, vivienda para todos y salarios suficientes para una vida digna. El sistema de performabilidad, al orientarse por estos valores, los transforma en condiciones de funcionamiento del sistema. Hay más desarrollo de las fuerzas productivas, cuando se dan estas condiciones. Lo mismo vale para la ciencia. El valor primario es una ciencia para la búsqueda de la verdad. Pero afirmada esta ciencia, es transformada en condición del propio desarrollo de las fuerzas productivas. La performabilidad del sistema la exige.

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

"Ch. Levinson, ein Gewerkschaftsführer, zeigt deutlich, daß die Streiks und allgemein starker Druck der mächtigen Arbeiterorganisationen eine Spannung produzieren, die letztlich für die Performativität des Systems förderlich ist; er erklärt den technischen und organisatorischen Vorsprung der amerikanischen Industrie mit dieser Spannung." 45, nota40 *

Sin embargo, el sindicalismo no surgió como aporte a la performabilidad del sistema, sino como expresión de la solidaridad obrera frente a los efectos del sistema. A eso debe su empuje. Sin embargo, aporta a la performabilidad del sistema, aunque al principio de una manera no-intencional. Sin embargo, cuando este aporte a la performabilidad se hace conciente e intencional, subvierte a la solidaridad obrera, que es su fuerza. Por tanto, pierde su fuerza. Pero al perder esta su fuerza frente al sistema, pierde también su capacidad de aportar a la performabilidad del sistema. Se subvierte.

Esta es la crisis de los valores en el sistema de performatividad. Hoy abarca no solamente la solidaridad obrera, sino toda solidaridad humana. No solamente la organización sindical se quiebra, se quiebran todos los grandes sistemas de reformas realizadas por este sistema sea del capitalismo de reformas o del socialismo, es decir, los sistemas de salud, de educación, de seguridad para la vejez, de la vivienda para todos e inclusive la preocupación por un nivel básico de vida generalizado para todos. Al transformarse los valores en expresiones de la performabilidad, dejan de

tener fuerza como valores, se subvierte todo sentido de solidaridad y dejan de ser elementos necesarios para la performabilidad del sistema. Hay un nihilismo de los valores, que atraviesa estos sistemas. Se trata de un nihilismo, que Nietzsche ve operando en toda sociedad occidental y que a la postre subvierte al propio universalismo ético, que ha estado en su base. Lyotard lo resume:

"En este sentido, el sistema se presenta como la máquina vanguadista que arrastra a la humanidad detrás de ella, deshumanizándola para rehumanizarla a un distinto nivel de capacidad normativa. Los tenócratas declaran que no pueden tener confianza en lo que la sociedad designa como sus necesidades, 'saben' que no pueden conocerlas puesto que no son variables independientes de las nuevas tecnologías. Tal es el orgullo de los 'decididores', y su ceguera. Este 'orgullo' significa que se identifican con el sistema social concebido como una totalidad a la búsqueda de su unidad más performativa posible." 113

De esta crisis de valores se deriva la crisis de la legitimidad de estos sistemas. Lyotard la trata como crisis de los "relatos (narraciones) de legitimidad". El se refiere a esta legitimación en el sentido de una legitimidad por medio de la performabilidad. Según Lyotard, esta legitimación por la performabilidad destruye a estos "relatos de legitimidad".

IV. Las condiciones de la posibilidad de la acción económica.

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

Lo que expresa la crítica del capitalismo hecha por Marx, domina desde el siglo XIX la percepción fundamental de la modernidad. Esta percepción se ha vuelta tanto más pesimista, cuando más resultó claro, que la alternativa propuesta por Marx no era capaz de solucionar este problema y que el socialismo histórico reproducía estos problemas, a pesar de su constante referencia a Marx. En el mismo momento, en el cual colapsó el socialismo histórico, colapsó también en grandes partes del occidente burgués el capitalismo de reformas, que había sostenido ser la verdadera alternativa al

capitalismo salvaje anterior y al socialismo soviético. Este capitalismo de reformas había puesto al lado de la mano invisible de Adam Smith la mano visible de Lord Keynes. Ahora el capitalismo retiró la mano de Keynes y volvió a presentarse como el capitalismo salvaje, que había sido.

Luchando en contra del socialismo, el capitalismo había presentado un "rostro humano". Lo mostró, porque al socialismo no se podía combatir sin presentar algún "rostro humano". Este rostro humano no ha sido otra cosa que la imitación del socialismo por negación. No era otra cosa que el rostro humano de socialismo en un tiempo, en el cual el socialismo imitó por negación al capitalismo y su salvajismo. Pero una vez llegado el colapso del socialismo, el capitalismo no tenía más capacidad ni disposición para mostrar rostro humano alguno.

En este mismo momento la teoría económica neoliberal radicalizó la teoría económica neoclásica; se puso más acéptica y mucho más agresiva.²⁹ Adam Smith, que hasta entonces había sido encubierto por pensadores económicos más bien reformistas desde Marshal a Keynes, volvió a aparecer como el gran clásico del pensamiento económico, cuya mano invisible conducirá el destino del mundo hacia el mejor de los mundos posibles. Pero los gritos de triunfo son más bien artificiales. Uno de aquellos, que gritó con más ruido, Fukuyama, era un funcionario del State Department con el encargo de producir optimismo.

La crítica marxiana del capitalismo expresó en forma teórica un sentimiento básico, que aparecía desde mediados del siglo XIX en la sociedad bueguesa y que no se limitaba solamente a la clase obrera. Se trata de la sensación de un peligro para la propia existencia de la humanidad y del mundo. El análisis de Marx sin embargo desarrolló como polo contrario a su crítica del capitalismo un horizonte de la esperanza, que podía oponerse a la posible desesperación. Se veía una alternativa y por eso la amenaza no parecía total. Estaba amenazado el capitalismo, pero no la existencia de la humanidad. El mismo capitalismo de reformas vivía de este horizonte de esperanza. Pretendía mostrar, que la alternativa necesaria había que buscarla en el interior del capitalismo mismo, no fuera de él. Pero descansaba también sobre la convicción, que hacía falta una alternativa y que era posible. Eso puede

29 Los premios Nobel de los últimos 15 años caeron casi sin excepción en las manos de teóricos neoliberales, en gran parte de la escuela de Chicago. Los laureados no tienen casi nada que decir sobre nuestros problemas económicos concretos - subdesarrollo, deuda externa del Tercer Mundo, desempleo, pauperización y destrucción del medio ambiente. Relegan todos estos problemas a la mano invisible del mercado. El premio, que es dado por el Banco de Suecia, se ha transformado en un premio para ideólogos de las altas finanzas. Presentan lo que ellos piensan, como la teoría económica moderna.

explicar, por que el colapso del socialismo ha coincidido con el colapso del capitalismo de reformas.

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

Esta mística del ocaso es desarrollada no solamente por Nietzsche, sino también por Spengler, Felix Dahn, Ernst Jünger, Heidegger hasta muchas corrientes de la postmodernidad hoy. Temporalmente domina, como en la Alemania de los años 30 y 40, y temporalmente forma corrientes subterráneas, como en las décadas de los 50 y los 60. En los años 80 vuelve a ser conciencia dominante, que en nombre de la tal llamada postmodernidad llega a ser el pensamiento dominante del mundo occidental. Esta mística del ocaso constituye el polo opuesto al colapso del socialismo y del capitalismo de reformas.

Marx jamás se imaginaba una reacción al proceso destructivo vinculado con el progreso capitalista mediante esta mística del ocaso. Como hombre de la tradición iluminista, él estaba convencido, que el análisis del proceso cumulativo de destrucción y la toma de conciencia de él tendrían un resultado unívoco. Por eso podía hablar de la alternativa como una ley. Según la convicción de Marx, el análisis muestra la necesidad de una alterantiva, y en la línea del optimismo de la Iluminación no se veía ninguna razón para que la humanidad no se decidiera a asumirla. Como Marx además suponía, que la alternativa era muy sencilla y obvia, no podía tener dudas sobre el resultado.

Pero el hecho del surgimiento de esta mística del ocaso demuestra, que la humanidad se puede decidir por su propio hundimiento en el ocaso de los dioses, si no ve una alternativa o si no quiere verla. Eso demuestra de una manera dramática el efecto que ha tenido el primer informe del Club de Roma del año 1972: "Los límites del crecimiento". Este informe indica un proceso destructivo y provoca una toma de conciencia correspondiente en toda la población mundial. Pero el resultado fue lo contrario de lo que fue la intención de los autores. Llevaba a las décadas de los ochenta y noventa, que han sido la época más destructora de la naturaleza en toda la historia

humana. Yo estoy convencido, que eso no ocurrió a pesar de la toma de conciencia provocada por el informe, sino que era su consecuencia. El simple anuncio de la catástrofe puede muy bien llevar a una actitud, que afirma esta catástrofe por un heroísmo del suicidio colectivo. Probablemente nada ha fomentado tanto la mística postmoderna del ocaso como la toma de conciencia de la destrucción de la naturaleza desde los años 70. En la proclama del heroísmo del suicidio colectivo se afirma el avance hacia la muerte colectiva, que se ve ocurriendo en la realidad por la destrucción cumulativa de la naturaleza. Es como la fiesta que se celebraba en la Edad Media después del estallido de peste. Una vez empezada la peste, la gente se juntaba para la fiesta y bailaba, hasta que el último caía muerto.

Por eso, la mística del ocaso es una respuesta posible a la situación del capitalismo, como la demuestra la crítica del capitalismo de Marx. Es posible como respuesta, cuando se vive lo acertado que es esta crítica, sin que sea visible una alternativa.

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

Como la disponibilidad de los valores de uso decide sobre vida y muerte, la esfera de los valores de uso parece ser un espacio, en el cual se dan conflictos por vida o muerte. El mercado institucionaliza estos conflictos, al canalizar la producción y la distribución de los valores de uso sobre la base del cálculo del interés propio. Pero este cálculo abstrae del valor de uso de los bienes producidos y los trata según las preferencias de utilidades subjetivas. Aparece una lucha de mercados por los valores de uso, según el cual son distribuidas las posiciones de poder, que resultan en estas luchas. Este es un conflicto, que no tiene solución por medio de las luchas del mercado y por la lógica del mercado y su totalización. El mercado crea sobrantes, es decir, condena a la muerte, al perder una parte de la humanidad el acceso a ellos, sale del sistema de la división del trabajo y pauperiza. El universalismo abstracto del mercado en sus consecuencias concretas lleva a la polarización conflictual y de ninguna manera a la armonización. Hemos visto, como Adam Smith trata de solucionar este problema declarando la eliminación por pauperización de los sobrantes como ley de la naturaleza. En su consecuencia, esta posición de Smith lleva a la teoría de la población de Malthus.

Una solución de este conflicto no es posible si no se pasa al reconocimiento mutuo y recíproco de todos los seres humanos como seres naturales, es decir, en el plano de su participación en los valores de uso. Hay un dicho en América Latina, que puede expresar, aunque negativamente, esta reciprocidad: "Nadie puede dormir. Unos no pueden dormir, porque tienen

hambre. Los otros no pueden dormir, porque tienen miedo de aquellos que tienen hambre". No se trata solamente de un conflicto de clases, sino de un conflicto, que penetra todas las dimensiones de la existencia humana. Ciertamente, la exclusión socava la posibilidad de vivir de los excluidos. Pero también socava la posibilidad de vivir de aquellos, que logran pertenecer en el polo integrado. Este hecho lo vivimos hoy en el plano de todo el planeta.

En una situación tal es útil para todos, adaptar la distribución de los valores de uso a las necesidades de todos, y no solamente a la demanda solvente según las preferencias. Pero se trata de una utilidad, que está en conflicto con las tendencias prescritas por un cálculo de utilidad orientado por las tendencias del interés propio en los mercados.³⁰ La predominancia de este cálculo precisamente socava todas las posibilidades para una limitación del conflicto, sea en sus consecuencia para el ser humano, sea para la naturaleza. Cuanto más el proceso crea excluidos, más los incluidos tienen que armarse para enfrentarlos. Pero cuanto más se arman, más provocan situaciones de desesperanza, en las cuales ya nadie puede tomar en cuenta las condiciones de sobrevivencia. Pero esta desesperación no se limita a los excluidos, sino se extiende a ambas partes del conflicto. En esta situación el conflicto solamente es tratable, si se reconoce a los valores de uso - cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte - como mediación inevitable de todas las relaciones humanas. Eso es una condición absolutamente necesaria, aunque no suficiente para toda solución del conflicto, pero igualmente para la conservación del medio ambiente natural. Si no se soluciona este conflicto, también el medio ambiente natural es llevado al abismo. Nunca era tan claro como hoy, que asesinato es suicidio. Nuestra sociedad está en el camino de cometer suicidio por medio del genocidio, que está cometiendo en todas partes. Crea un abismo, en el cual ella misma está arrastrada.

30 Que algo es útil, no implica, que un cálculo de utilidad puede mostrar su utilidad. Por eso hay una utilidad, que se opone al cálculo de utilidad. Es útil, limitar el cálculo de utilidad. Así también es útil, que determinados valores sean respetados, sin ser derivables de un cálculo de utilidad. Una ética, que no sea útil, sería inútil. Eso es el terreno de la ética. Por eso, no se puede tratar ética y utilidad como contrarios. La ética no es inútil. La contardicción se da entre cálculo de utilidad y ética. Por eso hay una ética, que nace de argumentos de utilidad, sin ser "utilitarismo". Por ser útil, puede ser objeto de las ciencias empíricas. Respetar a la naturaleza, fomentar la paz, luchar en contra de la explotación es útil

para todos, pero está siempre de nuevo en conflicto con una acción, que se orienta por el cálculo de utilidad. La idea de una "mano invisible" elimina esta ética, porque imputa al automatismo del mercado la capacidad de llevar al cálculo de utilidad hacia la armonía de todos los intereses. Queda la ética del mercado como la única: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Ver: Hinkelammert, Franz J.: ¿Capitalismo sin Alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. Pasos, Nr.37 Set./oct. 1991. DEI. San José.

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

Este mismo problema lo enfrenta la filosofía de Nietzsche. Lo que une a Nietzsche con Adam Smith, es su relación con el valor de uso. Este es un producto, cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte. Así lo considera Nietzsche también. También Nietzsche percibe, que la lucha por los valores de uso lleva, al ser orientada por el cálculo de utilidad del interés propio, a crear sobrantes, que están condenados a la muerte. Sobre estos sobrantes Nietzsche habla con el término de "malparados", tal como también lo hacen con otras palabras también Adam Smith y Malthus. Pero el lenguaje de Nietzsche es mucho más drástico y supera en su inhumanidad todo lo dicho anteriormente. Sin embargo, también aparece una diferencia esencial. Nietzsche no recurre a ninguna mano invisible con sus efectos universalistas expresados en Smith como interés general, para justificar la reducción del valor de uso al cálculo del interés propio y la negación de la reciprocidad de las relaciones humanas mediatizada por los valores de uso. En cambio, denuncia al universalismo ético presente en la mano invisible con su imaginación de la armonía como el pecado original del occidente. Detrás de esta denuncia se nota la experiencia del siglo XIX, según la cual los movimientos de emancipación humana, que habían surgido y entre los cuales precisamente el movimiento obrero había logrado fuerza, derivaban su legitimidad de la transformación de este universalismo ético abstracto.³¹ Nietzsche reconoce muy bien la hipocresía vinculada a este universalismo. Consecuentemente, sustituye la mano invisible por la voluntad del poder. Como ya no hay esperanza, él fundamenta esta voluntad del poder por la

31 "...la crítica de la ideología de Marx, que parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los 'ideales burgueses' y insertado en el 'sentido objetivo de las instituciones' muestra una doble cara: por un lado les adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes, por el otro lado da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad."

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. (El discurso filosófico de la modernidad). Suhrkamp. Frankfurt, 1991. p. 142

metafísica del eterno retorno. Se trata de la desesperanza transformada en esperanza, la esperanza por la liberación de todas las esperanzas.

Nietzsche pone la veracidad en el lugar de la hipocresía. Sin embargo, la veracidad en el cometimiento de la maldad crea una maldad mayor de lo que hace la maldad hipócrita. La maldad veraz es peor que la maldad hipócrita. Por eso, Nietzsche inicia una radicalización del pensamiento burgués, que supera todo lo que ha sido capaz de hacer la burguesía liberal.³² A la vez Nietzsche inicia una celebración de la vida, que no es otra cosa que una celebración de la muerte y que gira alrededor de un valor de uso desvestido de toda reciprocidad con los otros. Cuanto más culmina este tipo de celebración de la vida, más se refuerza la mística del ocaso y del suicidio colectivo de la humanidad. Nietzsche lo expresa abiertamente:

"Hagamos un intento con la verdad! Posiblemente con eso perece la humanidad! Qué así sea!"³³

Nietzsche escribe su filosofía en el mismo período en el cual surge la teoría económica neo-clásica. Mientras Nietzsche celebra al valor de uso desvestido de toda reciprocidad, la teoría económica neo-clásica hace desaparecer al valor de uso. para sustituirlo por las preferencias de una utilidad abstracta. Considera ahora al valor de cambio, cuya disponibilidad decide sobre vida o muerte, como "racionalidad material" (Max Weber), sobre la cual la ciencia como ciencia neutral solamente orientada hacia el aspecto "formal-racional" de la acción no puede pronunciarse. Por tanto, lo declara un asunto que corresponde al bienestar público y posteriormente al capitalismo de reformas. Esta teoría económica neo-clásica se sigue basando en un universalismo ético abstracto, como también subyace a Adam Smith. Sin embargo, evita pronunciarse sobre sus consecuencias inhumanas, eliminando su discusión de las ciencias.³⁴

32 Para los Nietzscheanos alemanes Inglaterra era el "falso Albión". Querrían hacer con veracidad, lo que el imperialismo inglés había hecho con gran hipocresía. Lo que resultó, era algo muy diferente, es decir, el Nazismo, que reclamaba la "veracidad".

33 WW XII, S.307, citado según Heidegger, Martin: *Überwindung der Metaphysik*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen, 1990. S.79

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

En esta polaridad entre la filosofía de Nietzsche y la teoría económica neo-clásica ya está preconcebido el choque que ocurre en los años 30 y 40 entre fachismo/nazismo y el capitalismo liberal, un choque, en el cual el capitalismo liberal entra inclusive en una coalición con el propio socialismo para derrotar al fachismo. No hace falta declarar a Nietzsche un facista, para poder decir, que él formula la estructura fundamental de un pensamiento dentro del cual se desarrolla el facismo.

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

Ahora por fin se pueden unir las dos líneas ideológicas de la sociedad burguesa moderna, que se separaron desde fines del siglo XIX y que chocaron a muerte en la II. Guerra Mundial. Llegamos a un pensamiento económico, que sigue eliminando la esfera de los valores de uso como algo, sobre lo cual la ciencia no puede pronunciarse. Pero a la vez la referencia al universalismo ético - abstracto o no - pierde su relevancia.³⁵ La economía es reconocida como una esfera de la voluntad de poder, al lado de la cual se puede ahora buscar algún "ser verdadero", sin tener que hacer mayores reflexiones éticas ni hipocresías. Este ser verdadero - en cuyo nombre se sigue denunciando la realidad de los valores de uso - no puede ser sino el "ser para la muerte".³⁶ Lo que resulta es una doble cara del mismo capitalismo: a la vez y contradictoriamente se presenta como realización del

humano. Primer libro. Nr.451. En: Nietzsche, Friedrich: Friedrich Nietzsche: Obras inmortales. Visión Libros.Barcelona 1985. Tomo

IV, p.2102 Ve al capitalismo de reformas como un acto de la clase dominante, aunque no muy inteligente. Nietzsche en cambio llama a un capitalismo salvaje.

35 Ver: Hinkelammert, Franz: El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas. Pasos. Nr. 50. San José, Costa Rica. Noviembre, diciembre 1993. Este universalismo sobrevive más bien como fraseología en la propaganda comercial.

36 El mundo postmoderno se cree muy inspirado por Nietzsche. Pero parece más como Schopenhauer, quien - como cuenta la anécdota - está en París durante los levantamientos obreros, come ostras, las acompaña con champagna y mira por un binocular los fusilamientos de los obreros de París. De manera incomparable Kundera en su novela "La increíble levedad del ser" dejó este ser para la muerte en el ridículo, aunque sin quererlo. Se llama: yo, mi mujer y mi perro.

universalismo abstracto del interés general, y como negación anti-utópica de este mismo universalismo abstracto.

Eso es el fin del liberal-capitalismo, que coincide con el colapso del socialismo.³⁷

V. El fin de las utopías.

Todo este desarrollo es presentado como el fin de las utopías universalistas, que dominan el desarrollo del occidente desde el siglo XVIII. Por un lado la utopía de la armonía del mercado con sus tendencias pretendidas a integrar toda la humanidad en el mercado y de asegurar su bienestar en un progreso infinito, por el otro lado la utopía de una relación directa con el mundo de los valores de uso, en cuyo marco todos los seres humanos se integran directamente en la división social del trabajo y en la sociedad y cuyo bienestar se espera precisamente de la abolición del mercado y de todas las instituciones que lo estabilizan. La primera utopía es de la armonía del mercado, la segunda la del anarquismo y del comunismo de la armonía por la abolición del mercado.

Aunque ambas utopías se excluyen mutuamente, tienen sin embargo una base común. Se promete - aunque contradictoriamente - la participación de todos los seres humanos y se promete bienestar para todos. Ambas utopías son universalistas. Ambas son antiestatistas, aunque prometan al fin solamente un Estado minimal. Se trata de un concepto, detrás del cual subyace precisamente la idea de la abolición completa del Estado.

A la vez ambas utopías son extremadamente mecanicistas. Esperan la realización de la armonía entre los seres humanos a partir de una acción instrumental y técnica sobre las instituciones. Mientras trasluce la meta de una ética universal, se espera su realización por un automatismo, cuyo funcionamiento se quiere asegurar de una manera instrumental, sea por medio del automatismo del mercado, sea como resultado automático de su

37 Ver:

Toffler, Alvin: Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest. World Monitor. Nov. 1990, p.34-44

Fukuyama, Francis: The End of History? The National Interest-Summer - october 1989

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

abolición. La fuerza central para asegurar esta realización, no es ética, sino técnica.

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

Por eso, estas utopías están conectadas entre si, aunque se excluyen mutuamente y aunque luchan entre si maniqueamente. La utopía liberal-capitalista surge a partir del concepto de una situación ideal de competencia, que hoy se denomina comunmente como modelo de la competencia perfecta. Está vinculada directamente con el análisis del mercado capitalista. Como utopía se debe a su función legitimadora. Como el mercado tiene la tendencia a penetrar todo el mundo y todas las situaciones particulares, se puede legitimar frente a la humanidad entera solamente prometiéndole la solución de sus problemas. Esta utopía por tanto reproduce un ilusión, que surge constantemente en la acción en mercados.

La utopía de un mundo de valores de uso, que está ordenado por la anarquía (en el sentido de un orden sin dominación) también aparece a partir de la acción en los mercados y de la experiencia consiguiente. Como el mercado tienen tendencias armónicas sólo muy parcialmente y como produce a la vez tendencias destructoras para los seres humanos y la naturaleza, se vive constantemente el hecho, de que la utopía del mercado es ilusoria. A partir de esta vivencia surge el ideal de una sociedad futura, que se organiza directamente a partir de los valores de uso y que, por tanto, supera al mercado y que por fin lo abole. A eso subyace una necesidad vital: efectivamente hace falta detener este proceso de destrucción. Pero pensada esta superación en forma ideal, aparece la utopía del anarquismo o comunismo, que es una raíz importante del socialismo.

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

Cuando los movimientos socialistas durante el siglo XIX llegaron a tener una importancia mayor y cuando hasta apareció en la revolución del octubre 1917 con la Unión Soviética un país socialista, para la sociedad burguesa se dió una nueva situación. La primera reacción era hacia fines del siglo XIX la teoría económica neo-clásica y su conexión con el capitalismo de reformas (que ya con Marshal era visible). A partir de eso apareció la imaginación del

capitalismo como un sistema universal de bienestar. Pero paralelamente se dió una reacción extrema en contra de toda tradición occidental, que surge en nombre del antiutopismo y del antiuniversalismo. Se descubría la dimensión utópica del socialismo, pero igualmente el hecho, de que este socialismo reproducía los problemas, de cuya crítica en el capitalismo habían surgido los mismos movimientos socialistas.

La crítica al socialismo resultante se transformó rápidamente en una negación general de todas las utopías. La crítica antiutópica no podía quedarse en el plano de una simple crítica de la utopía socialista, porque esta está estrechamente vinculada con la utopía liberalcapitalista, de cuya crítica parte para radicalizarla hacia la afirmación del mundo de los valores de uso. Por eso, la crítica del socialismo se transforma en negación general de todas las utopías. Desde el punto de vista de esta reacción antiutópica al socialismo, el reproche de utopía no significa simplemente el reproche de haber caído en una ilusión. Todas las imaginaciones universalistas de una buena sociedad y de una buena vida son vistas como utopía y se concibe y denuncia a estas utopías como la razón última de toda inhumanidad de toda la historia humana. La utopía es vista como una especie de pecado original. De esta manera la reacción en contra del socialismo se transforma en una negación de todas las emancipaciones, de todo humanismo y de todo universalismo ético.

Esos implica una inversión radical de todo lo que hasta ahora se había apreciado como tradición de occidente. Hay dos lemas, que expresan esta nueva relación con el ser humano, con la sociedad y con la tradición y se han transformado hoy en sentido común de la cultura occidental.

El primer lema reza: Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. En su contenido este lema viene de Nietzsche. Como fórmula lo usa la primera vez el traductor al inglés de las obras de Nietzsche, Oscar Levy, que usa esta expresión en el año 1920 en el prólogo para un panfleta antibolshevik.³⁸ Después vuelve a aparecer en Hitler, tanto en sus conversaciones con Eckart como en su libro "Mi lucha"³⁹. Después de la II.

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

39 "El judío cree tener que someterse toda la humanidad, para asegurarle el paraíso en la tierra... Mientras él se imagina, que está levantando a la humanidad, él la tortura

Guerra Mundial fue publicitada por Popper en el tal llamado Mundo Libre.⁴⁰ Hoy en día se ha transformado en una verdad incuestionable.⁴¹

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

A este lema sigue el segundo: La destrucción del humanismo es la recuperación de lo humano. Su autor también es Nietzsche y la fórmula se encuentra en especial en Carl Schmitt⁴² y en Heidegger.⁴³ Saca solamente la consecuencia del primero. También el contenido de esta frase hoy se ha transformado en verdad incuestionable.

De esta manera, el nihilismo se transforma en un ideal en un sentido específico. Para luchar en contra del nihilismo, que atraviesa a cualquier posición universalista, estos nihilistas completan el nihilismo en el "nihilismo activo". El nihilismo se transforma en el valor central de nuestra sociedad, que pretende realizarse mediante la destrucción de toda utopía, de todo humanismo y de todo universalismo ético. Si antes el nihilismo era un

hasta la desesperación, la paranoia, la perdición. Si nadie lo para, la destruye... a pesar de que él mismo se da oscuramente cuenta, de que se destruirá a sí mismo también... Tener que destruir a toda fuerza, adivinando a la vez, que eso lleva inevitablemente también a la destrucción propia, eso es el punto. Si tu quieres: es la tragedia de Lucifer." Cita de Hitler según Eckart, Dietrich: "Tischgespräche" (Conversaciones de sobremesa) de 1922/23, primera vez editado bajo el título "Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir" (El bolshevismo de Moisés hasta Lenin - diálogos entre Adolfo Hitler y yo), Hohenreichen-Verlag, München 1924. 1922/23. Ver: Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte. (El primer amor de Dios. Los judíos en el campo de tensión de la historia). Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. p.371

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

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

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

42 Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. (El concepto de lo político). Humblot. Berlin, 1963. Dazu: Hinkelammert, Franz: "El concepto de lo político según Carl Schmitt" en Lechner, Norbert, ed., Cultura Política y Democratización. CLACSO, FLACSO ICI, Buenos Aires, 1987.

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

elemento, que atravesaba las utopías y las amenazaba, ahora el nihilismo se presenta con "veracidad" y como "decisión" (Entschlossenheit) para destruir toda utopía. El pensamiento occidental se dirige en contra de su propia tradición. Para poder destruir al socialismo, se destruye a si mismo.

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

VI. El nihilismo como utopía.

Si antes se había buscado la salida en la realización de utopías, ahora se buscaba la salida en su abolición. Una vez retrocedido el horizonte utópico, se lo sustituye por un horizonte antiutópico. Si no se llegaba a la verdad por la realización de la utopía, entonces la verdad estará en su abolición. Se había denunciado a la utopía como un fuego fatuo diabólico, para perseguir ahora este fuego fatuo, para apagarlo y para ser nunca más tentado por él. No se deja de correr detrás de la utopía. Una vez denunciada como fuego fatuo, se sigue corriendo detrás de ella. Pero ya no, para realizarla, sino para dejarla desaparecer en un hoyo negro. Si se había antes pensado la utopía como totalidad, ahora se totaliza la realidad por medio de la ausencia de la utopía. Que no haya totalidad, se transforma en una exigencia total, que rodea y totaliza toda la realidad y la unifica.⁴⁴

El horizonte, que se persigue, es el mismo. Se trata de la utopía. Pero la imposibilidad es también la misma. No se la puede ni apagar ni exterminar. Pero la intención de aquellos, que persiguen a la utopía, ha cambiado. La fascinación por la utopía es la misma. La promesa es: una vez exterminada la utopía, por fin el gran mar del futuro humano estará abierto. Con la abolición de la utopía parece haberse encontrado el camino realista para la salvación de la humanidad.⁴⁵

44 Cuando Lyotard habla del fin de los "relatos de legitimación", lo hace en un contexto, que otra vez es una relato de legitimación. Este relato de legitimación de Lyotard parte de la denuncia de todos los "relatos de legitimación" - "declive actual de los relatos de legitimación, sean éstos tradicionales o 'modernos' (emancipación de la humanidad, devenir de la idea)" -, para transformar la negación de estos relatos de legitimación en su propio relato. De este relato de legitimación de Lyotard queda solamente un balbuceo, si se le quitamos la negación de "todos los relatos de legitimación".

45 Nietzsche ofrece este redentor, que nos va a redimir de la redención: "...Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz,

Podemos comparar dos textos utópicos clásicos. para poder comprobar esta inversión de la utopía. El primer texto viene de Marx:

"En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, se me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos."⁴⁶

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

""El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas'; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero. Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, llevar a esta esclavitud de la naturaleza. Entonces el hombre dispondrá de ocio, para perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas, virtudes que antes eran condiciones de existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; por consiguiente, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio; 'una sola cosa es necesaria', la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron

la redención de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada - alguna vez tiene que llegar...". Nietzsche, Friedrich: La genealogía de la moral, Alianza Madrid, 1972

Nr. 109 y 110

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

46 ver: Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. Mexico, 1964. p.215

medios para hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo, mediante el sentimiento de un enorme terror).

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

La purificación y el robustecimiento fisiológico.- La nueva aristocracia tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse".⁴⁷

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

En cambio, el texto de Nietzsche describe un universo de dominación idealizado. Es el mundo de una nueva aristocracia, que lucha entre si por la dominación. Está constantemente amenazada, pero la necesidad de conservarse la mantiene viva. No se habla de aquellos, que han perdido en la lucha o que no tendrían ninguna chance para ganarla. Han perdido: perecen o se destruyen a si mismos. Todo eso se realiza en una tranquilidad soberana, porque esta dominación como tal está completamente incuestionada. Quien perdió, no protesta. No hay utopías, la dominación absoluta de la dominación las ha superado. Los señores luchan para saber, quien es el señor, pero la dominación misma es incuestionada. Así como la relación entre los seres humanos es una relación de dominación, la relación con la naturaleza es de esclavitud.

En este sentido, los textos son contarios, aunque ambos sean de carácter utópico. Por un lado la utopía de una vida sin dominación ni explotación, por el otro lado la anti-utopía de una dominación y explotación sin resistencia ni utopía. Por un lado, un paraíso sin árbol prohibido, por el otro lado un paraíso, en el cual nadie ya se atreve a comer del árbol prohibido. La utopía de Marx es la utopía de la anarquía vivida, la utopía anti-utópica de Nietzsche es la utopía de una institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica. La utopía anti-utópica de Nietzsche es

47 Nietzsche, Friedrich: La voluntad de poderío. EDAF. Madrid 1981. Nr. 947, p.507 y 508

sin duda una reacción frente a la utopía socialista-anarquista que encontramos en Marx. Sueña con una sociedad burguesa, en la cual los obreros se someten voluntariamente y no ejercen ninguna resistencia.⁴⁸ Se transforma en utopía en cuanto promete la redención del humanismo universalista, que recupera lo humano, que es la lucha. Lo humano de la lucha - de la lucha entre señores y nuevos aristócratas - presupone, que ya no hay ninguna lucha de clases. La utopía de Nietzsche es evidentemente una utopía de redención, que promete redimirnos de la redención. Por eso, Nietzsche se siente como redentor, como Cristo - un diónisos-Cristo - que redime al mundo de la redención que Cristo trajo.

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

"He mandado a poner en cadenas a Kaiphás; también yo he sido crucificado en los últimos años por largo tiempo por los médicos alemanes. He abolido a Bismarck y a todos los antisemitas". (Carta del 6 de enero de 1889).

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

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

antisemitismo es judío, porque le impide a este redentor judío de ser redimido también. El redentor cristiano mismo es el resultado de aquella redención, de la cual el hombre tiene que ser redimido.

"Por esto mismo han sido los judíos el pueblo más fatal de la historia. Su influencia ha falseado a la humanidad de tal modo, que hoy el cristiano puede sentir de una manera antisemita, sin considerarse consecuencia extrema del judaísmo."⁴⁹

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

Ambas utopías tienen algunos otros rasgos en común. Ambos autores están convencidos de elaborar una imagen del futuro realista. Pero hay otros paralelos, que resultan directamente del carácter utópico de su visión. Ambas utopías entienden su surgimiento como una amenaza a los poderes dominantes, que viene desde las profundidades:

"El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las <crisis sociales>, la <degeneración fisiológica> incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo."⁵⁰

Hace falta una luz, que la utopía promete:

49 Nietzsche, Friedrich: El Anticristo. En: Nietzsche, Friedrich: Friedrich Nietzsche: Obras inmortales. Visión Libros. Barcelona 1985. Tomo I, 54 y 55

50 Nietzsche, Friedrich: La voluntad de poderío. EDAF. Madrid 1981. Nr.1, p.31.

"Faltan la situación y el hombre redentores, el justificador."⁵¹

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

"Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes."⁵²

También ambos autores tienen en común la explicación del hecho, por que estas utopías prometen algo, que ningún tiempo anterior ha prometido. Tienen que explicar, porque hoy consideran posible algo, que antes no era posible.

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

"La 'misericordia' no ha crecido: ¡al contrario!: 'Dios, moral, sumisión' eran medicinas contra grados terriblemente profundos de desventura; el nihilismo activo aparece en condiciones relativamente mucho más favorables. Ya el hecho mismo de que la moral sea concebida como superada, establece un grado relativo de cultura espiritual; y ésta, a su vez, un bienestar relativo. Un cierto cansancio espiritual, llevado por la larga lucha de opiniones filosóficas hasta el más desesperado escepticismo contra la filosofía, caracteriza igualmente la situación nada inferior, de estos nihilistas".⁵³

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

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

51 Nietzsche, La Voluntad de poderío. Op.cit. Libro primero. Nr.6, p.32.

52 Marx, Carlos/Engels, Federico: Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogidas en dos Tomos. Moscú 1966. p.19

53 Nietzsche, Voluntad de poderío. op.cit. Nr. 55, p.61

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

Al fin, ambas utopía se piensan como superación del "desdoblamiento" del mundo. Cuando Nietzsche enfoca la superación del "platonismo", se trata para él de la superación de la formulación de un "mundo verdadero", en cuyo nombre el mundo real es transformado en un "mundo aparente" y como tal denunciado. Según Nietzsche, esta abolición del mundo verdadero constituye de nuevo el mundo real, que deja de ser un mundo aparente. En la utopía antiemancipatoria se imagina un mundo, en el cual el mundo verdadero está abolido, y con él todo el mundo de las utopías, el mundo como totalidad y de la idea como exigencia frente al hombre. La utopía de Nietzsche es una utopía de una humanidad sin utopías. La utopía de Marx es de hecho más "realista", si se puede hablar del realismo de una utopía. Toma el desdoblamiento del mundo como un fenómeno real, que es pensado en la conciencia humana, pero que no es un producto de la conciencia. No es la conciencia que desdobra el mundo, sino un mundo desdoblado es pensado por una conciencia desdoblada. Pero también la utopía de Marx es de una superación del desdoblamiento del mundo. Pero es asunto de la praxis, que supera el desdoblamiento real del mundo solucionando los problemas reales, que originan el desdoblamiento en la conciencia. Por eso Marx analiza el problema del desdoblamiento del mundo no en términos de la relación de idea y realidad, sino de valor de cambio y valor de uso. Pero aunque las posiciones de Nietzsche y Marx sean contrarias, la imaginación de la superación del desdoblamiento del mundo la tienen en común.

De esta manera surge la utopía anti-utópica, la promesa de un futuro, en el cual ya no hay utopías. El primer intento de realización de esta utopía lo llevó a cabo el nazismo alemán de los años 30 y 40. Llamaba a esta su realización el milenio: que no haya esperanza, eso es la esperanza de este milenio. Sobre la entrada de la anti-utopía está escrito, lo que Dante escribe encima de la entrada al infierno: Ay, quien entre aquí, que deje toda esperanza. Y como se partía en la misma línea de Nietzsche del supuesto, de que la utopía es de

raíz judía y tiene su fuente más abundante en la tradición judía, el nazismo intentaba exterminar a todos los judíos, para terminar con toda utopía.⁵⁴

Ya el Nazismo se siente entre dos frentes, que ambos los considera judíos. Por un lado el socialismo "judío-bolshevike", por el otro el capitalismo "judío-plutocrático". Después de la II. Guerra Mundial coexistía el capitalismo de reformas con esta negación anti-utópica de todas las utopías. Sin embargo, cuanto más era visible, que el socialismo histórico entró en una crisis insuperable, tanto más este anti-utopismo se dirigía en contra del mismo capitalismo de reformas y en contra de su fundamento liberal-capitalista. El neoliberalismo se impuso con su tesis, de que el capitalismo de reformas era un tipo de socialismo. Por tanto, otra vez se sentía entre dos grandes frentes, es decir, el socialismo por un lado y el liberal-capitalismo reformista - de los "liberals" - por el otro, considerando a los "liberals" como la vanguardia del socialismo en el mundo occidental capitalista.⁵⁵ El anti-utopismo fue usado como argumento para el anti-intervencionismo neoliberal que implica la negación a cualquier intervención estatal o otras en el mercado y aparece ahora como la ideología del mercado total.

54 "Vino el judío a nosotros. Trajo el idea bestial, que la vida tiene su continuidad en el más allá: se puede extirpar la vida en el más acá, porque sigue floreciendo en el más allá... Con el lema de la religión llevó la intolerancia a los lugares, donde antes solamente había tolerancia y religión verdadera... El mismo judío, que en este tiempo llevó al cristianismo de contrabando al mundo antiguo y ha matado a esta cosa maravillosa, hoy ha encontrado de nuevo un punto débil: la conciencia moral afectada de nuestra sociedad (Mitwelt)... La paz puede haber solamente por medio de un orden natural. El orden presupone, que las naciones se entrelacen de una manera tal, que los más capaces tengan el liderazgo. De esta manera, el perdedor recibe más de lo que lograría por un esfuerzo propio. El judaísmo destruye este mundo. La bestia, la maldad, la tontería ayudan para tener la victoria... Por eso no debemos decir, que el bolshevismo ya haya sido superado. Pero cuanto más rápido echamos a los judíos, más rápido estamos fuera de peligro. El judío es el catalizador, con el cual la leña prende fuego." Picker, Henry: Hitlers Tischgespräche (Conversaciones de sobremesa de Hitler). Ullstein. Berlin, 1989. S.106/107

55 En este sentido lo dice Hayek; "...si contamos como socialistas a todas las personas que creen en lo que ellos llaman 'justicia social', como debiéramos, porque lo que pretenden sólo puede ser alcanzado a través del uso del poder gubernamental, debemos admitir que probablemente alrededor del 90% de la población de las democracias occidentales es hoy socialista." Hayek, Friedrich A.: El ideal democrático y la contención del poder. Estudios Públicos. Nr.1 Dic. 1980. Santiago de Chile. p.57, nota 7

"... no será suficiente frenar a aquellos que desean destruir a la democracia para lograr el socialismo, o incluso a aquellos totalmente comprometidos con un programa socialista. El más fuerte apoyo a la tendencia hacia el socialismo viene hoy de aquellos que sostienen que ellos no quieren capitalismo ni socialismo sino que un 'camino intermedio', o un 'tercer mundo'." P.73

A eso sigue el llamado a la última batalla; esta vez en contra del derecho humano:

"La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados."⁷⁴

Si bien la teoría económica neoclásica y la neoliberal eliminan por igual el valor de uso de la realidad de la cual hablan, existe entre ellas una diferencia significativa. La teoría económica neoclásica sigue viculada estrechamente con el universalismo abstracto del interés general en el mercado, mientras el neoliberalismo siempre más asume la negación de cualquier universalismo. La teoría económica neoclásica sigue siendo liberalcapitalista. Eso vale inclusive para Max Weber, quien asume basicamente una posición positiva frente al capitalismo de reformas, con su mano invisible del mercado apoyada por una mano visible de intervención en el mercado.

La transición de la polaridad entre universalismo liberalcapitalista y antiutopismo anti-emancipatorio hasta la unión de las dos corrientes en el presente la muestra mejor la filosofía de Heidegger y su crítica a Nietzsche. Heidegger se siente cerca del pensamiento de Nietzsche, pero a la vez le hace una crítica reveladora. Heidegger elabora su posición frente a Nietzsche en los años 30 y 40, es decir en el tiempo de nazismo en Alemania. Heidegger se da muy bien cuenta que el nazismo se formó dentro de una estructura de pensamiento, que viene de la filosofía de Nietzsche. Por tanto ve en esta filosofía una de las raíces del nazismo. Por tanto Heidegger después de su retiro como rector de la Universidad de Freiburg (1934) efectua su evaluación del nazismo bajo la forma solapada de su crítica de Nietzsche. En realidad, su posición frente al nazismo coincide con su posición frente a Nietzsche.

La crítica de Heidegger a Nietzsche parte del concepto de vida de este. Pero eso significa precisamente, dirgir la crítica en contra de la orientación de la filosofía de Nietzsche por el valor de uso, que da sentido y hace posible su concepto de vida. Heidegger renuncia a esta vinculación de Nietzsche con el valor de uso (y a través de él: con la corporeidad human), pero asume toda la negación del universalismo ético en todas sus formas, que Nietzsche había efectuado. Con eso en Heidegger desaparece toda la esfera de la lucha por los valores de uso - cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte -, de una lucha, que en Nietzsche está legitimada por la voluntad de poder, a la cual Nietzsche le quita toda perspectiva por la visión del eterno retorno. Heidegger descubre la brutalidad, que puede desencadenar este pensamiento como mística del "vivir peligrosamente". Además él ve al nazismo como un producto primitivizado y distorcionado del pensamiento de Nietzsche y de ninguna manera como su realización auténtica.

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

"Porque la consumación de la metafísica es sobre todo una inversión del platonismo (lo sensual llega a ser el mundo verdadero, lo suprasensual el mundo aparente). Pero en el grado, en el cual la 'idea' platónica, en su forma de modernidad, llega a ser principio de la razón y este 'valor', la inversión del platonismo llega a ser la 'revaluación de los valores'. En ella el platonismo invertido resulta en un ciego endurecimiento y nivelación. Ahora existe solamente una única planicie de una vida, que se concede poder a si mismo por si mismo y hacia si mismo."⁵⁶

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

"Pero 'sentido' es para él (Nietzsche) otra vez 'meta' e 'ideal', 'tierra' el nombre para la vida que está corporeizándose y el derecho de lo sensual. El 'superhombre' para él es la consumación del hasta ahora último hombre, la fijación de lo hasta ahora no fijado, del animal todavía toxocómano y eruptivo por todavía existentes ideales 'verdaderos de por sí'. El superhombre es la racionalitas extrema en la autorización de la animalitas, es el animal rationale, que se acaba (consume) en la brutalitas. El sinsentido llega a ser ahora el 'sentido' del ser-allí en su conjunto... El ser-allí está entregado a si mismo en el hacer desencadenado (suelto)."⁵⁷

Aparece un nuevo "sobremundo", que destruye el mundo real:

"La época del sinsentido consumado va a negar con más ruido y con más violencia su propia esencia. Sin conciencia se va a salvar en su más propia "sobremundo" y tomar para sí la última confirmación de la superioridad de la metafísica en la forma del abandono del ser de parte del ente (Seiendes)"⁵⁸

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

"La subjetividad del subiectum, que no tiene nada que ver con el aislamiento (individualización - Vereinzelung) del yo, se perfecciona en la calculabilidad y en la fijación de todo ser viviente en la racionalitas, en la cual el "superhombre" encuentra su esencia".⁵⁹

"Hay una fuga hacia lo místico (la pura imagen contraria de la metafísica) o una referencia a los 'valores' por el hecho, de que se mantiene la actitud del cálculo. Los 'valores' son los ideales transformados en lo calculable, única

56 Heidegger, Martin: Nietzsche. Pullingen, 1961. Tomo II, p.22/23

57 Heidegger, op.cit. p.23

58 Heidegger, op.cit. p.24

59 Heidegger, op.cit. p.26

manera para que tengan utilidad: cultura y valores culturales como medios de propaganda, productos del arte como objetos con arreglo a fines y como material para construir carros de festejo para las manifestaciones'.⁶⁰

Este surgimiento de un nuevo mundo verdadero en el pensamiento de Nietzsche, de un nuevo todavía no, de una utopía de una sociedad sin utopías, llega a ser el problema de Heidegger. El llama a Nietzsche el último metafísico precisamente por esta construcción. Esto mismo es también su crítica a Ernst Jünger en un artículo, que originalmente llevaba el título "Sobre la línea".⁶¹ La línea, de la cual habla Heidegger, es el límite entre lo presente y lo prometido que todavía no existe y por tanto hacia la utopía antiutópica. En el caso de Jünger, por tanto, - visto desde Heidegger - se trata del límite en relación al nuevo mundo del nihilismo activo como utopía. Se trata de nuevo de una crítica solapada, con pretexto esotérico, de Heidegger al nazismo y su "milenio", es decir, la utopía del nihilismo consumado. Heidegger busca una reformulación, que le permite evitar caer en la ilusión de la utopía antiutópica. Afirma ahora la "nada" como el "claro del ser" (Lichtung des Seins). Con eso trata de hacer del nihilismo una manera de ser (Seinsweise), sin que aparezca de nuevo un todavía no.

Por supuesto, no se trata solamente de un problema del nihilismo como utopía. El problema es de toda utopía, en cuanto su realización es entendida como una aproximación asintótica y instrumental en el tiempo. Por eso atañe también a la utopía emancipatoria. En cuanto la utopía es considerada un objeto de realización, ella le quita a lo presente y con eso a la realidad misma, en cuyo nombre pretendidamente habla, su fundamento.

El problema se hizo conciente en los años 20 en especial a los teólogos, después de que Albert Schweitzer había destacado de nuevo la prédica del reino de Dios en los evangelios. Si uno entendería la imaginación del reino de Dios como una meta instrumental de aproximación asintótica en el tiempo, se transforma necesariamente en una utopía análoga a la utopía emancipatoria en su interpretación instrumental. En la teología se empezó ahora, interpretar la imaginación del reino de Dios en sentido de una anticipación y encarnación. Si se entiende por "mundo" la totalidad de las instituciones, que aprisionan la libre espontaneidad del ser humano, se puede describir esta actitud como un "ser en el mundo sin ser del mundo". Eso implica entonces la reivindicación

60 Heidegger, op.cit.p.28 Ver: Farías, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. (Heidegger y el Nacionalsocialismo. Con un prólogo de Jürgen Habermas). Fischer. Frankfurt a/M, 1989, sobre todo su capítulo sobre "Die Vorlesungen über die Philosophie Nietzsches" (Las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche) , S.335-342.

61 Este artículo se encuentra hoy publicado bajo el título: "Zur Seinsfrage" (Sobre la cuestión del ser) en: Heidegger, Martin: Wegmarken. Klostermann. Frankfurt, 1978.

del ser humano concreto en sus necesidades concretas de vida.⁶² Heidegger asume estas reflexiones para aplicarlas ahora a la utopía anti-emancipatoria del nihilismo. El llama esta relación el tratamiento de la utopía como "posibilidad del ser del ser-allí" (Seinsmöglichkeit des Daseins).

Como Heidegger sigue rechazando con Nietzsche cualquier forma del universalismo ético, no puede buscar la solución en una recuperación de un concepto de valor de uso en sentido de una recuperación de las relaciones sociales mediatizadas por los valores de uso. Se trataría de un concepto de reciprocidad humana, que de todas maneras volvería a desembocar en un universalismo ético, aunque sea un universalismo del ser humano concreto y no de una institución abstracta como el mercado o la planificación universales. Por tanto, Heidegger desarrolla su pensamiento en la dirección de la represión de cualquier discusión de los valores de uso. Esta problemática existe en Heidegger solamente como una problemática negada en su idea de "caída" (Verfallenheit) en la "cotidianidad" del "uno" (man), frente a la cual el hombre tiene que decidirse para la "autenticidad" (Eigentlichkeit). En el lugar de la vida en Nietzsche aparece ahora en Heidegger el "ser para la muerte" y más tarde el ser como el "claro de la nada". Con eso desaparece la pasión de Nietzsche y su intento de recuperar la sensualidad como goce sensual. En vez de eso en Heidegger predomina más bien un estoicismo burocrático. Sin embargo, el efecto brutalizante de la imaginación del superhombre precisamente no está en el hecho, de que Nietzsche intenta recuperar la sensualidad y corporeidad. Está en la negación de todo universalismo ético, es decir, en el anti-utopismo. Precisamente este elemento lo asume Heidegger.

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

"El 'ser relativamente a la muerte' de que es cuestión no puede patentemente tener el carácter del ser saliendo de sí hacia su realización por curarse de ésta. En primer lugar, no es la muerte como algo posible nada posiblemente 'a la mano' o 'ante los ojos', sino una posibilidad del ser del 'ser ahí'. Pero, en

62 La teología de liberación ha discutido esta relación con la utopía como anticipación y encarnación. Ver: Hinkelammert, Franz: *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, San José, 1984. También: Sung, Jung Mo: *Economía: um assunto central e quase ausente na Teologia da libertação. Uma abordagem epistemológica*. Tesis de doctorado. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1993. En castellano: Sung, Jung Mo: *Economía: Tema ausente en la teología de la liberación*. DEI. San José, 1994.

segundo término, el curarse de la realización de este posible significaría necesariamente un efectivo dejar de vivir. Mas con esto se privaría el 'ser ahí' justo de la base (Boden) para un existente 'ser relativamente a la muerte'.⁶³

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

Esta "base" implica necesariamente el acceso a los valores de uso en su sentido de productos, cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte. Por tanto hace falta la posibilidad de vivir y de poder vivir. Solamente eso puede ser la "base" a la cual Heidegger se refiere. Pero entonces la autenticidad de la existencia del ser-allí no puede ser el ser para la muerte. Tiene que ser más bien una relación con esta "base". El hecho de que el ser-allí está siempre viviendo enfrentado a la muerte, no cambia eso. Pero la muerte no puede ser entonces sino la forma bajo la cual aparece la contingencia del ser-allí, no su esencia. La autenticidad entonces no puede ser el ser para la muerte, sino tendría que ser una relación con el ser para la vida, aunque esta vida sea en cada momento una vida atravesada por la muerte. Por eso, la muerte no sería un amigo, sino un enemigo.

Sin embargo, en toda su argumentación explícita Heidegger destierra la esfera de los valores de uso simplemente en la "caída" en la cotidianidad del "uno" ("Man"). El tiene que hacerlo, si quiere concebir el ser para la muerte como el ser del ser-allí. Pero así entrega precisamente lo que él mismo llama la "base" de la existencia - lo que es nuestra realidad concreta de vida - a la denuncia y la abandona considerándola esfera de la in-autenticidad.

Por eso el pensamiento de Heidegger está más cerca al pensamiento de la teoría económica neoclásica que de Nietzsche. El mundo de los valores de uso está eliminado. Max Weber en la línea de la teoría económica neoclásica lo trata como racionalidad material, sobre la cual la ciencia no se puede y no se debe pronunciar. Heidegger la trata como la esfera de la "caída" (Verfallenheit) del hombre, de la cual se tiene que levantar para decidirse por el ser, que es ser para la muerte. Si Weber le niega la racionalidad

63 Heidegger, Martin: El ser y el tiempo. FCE. México, 1986. p.285

científicamente fundamentable, Heidegger le niega el acceso al ser. En Nietzsche, en cambio, la esfera del acceso a los valores de uso es precisamente el punto de partida, aunque sea en la forma reducida de la voluntad al poder y por tanto de la exclusión de los otros, que son los "malparados". Por su anti-utopismo Nietzsche transforma su punto de partida en antihumanista. En Heidegger y en Weber, en cambio, su antihumanismo está ya en su punto de partida de la negación del valor de uso. Por eso, una recuperación del humanismo puede encontrar en Nietzsche un apoyo, pero ni en Weber ni en Heidegger.⁶⁴

De esta manera, hoy vuelve la utopía anti-utópica. Abre horizontes aparentes y lo hace con la apariencia de realismo. Pero la abolición de la utopía es tan imposible como lo es su realización. La conditio humana impide la realización de la utopía, pero por eso mismo impide su abolición. No hay duda, de que utopías pueden transformarse en fuerzas destructoras. Pero probablemente la utopía de la utopía abolida es la forma más destructora de las diversas formas de la relación con lo utópico.

Esta anti-utopía contiene necesariamente una mística del ocaso. Como anti-utopía, que quiere liberar al mercado total de la influencia de cualquier tipo de resistencias, ella desencadena unilateralmente las fuerzas destructoras que surgen del mercado. Como este hecho se hace notar, la mística del ocaso da la complementación necesaria para la afirmación de este proceso destructor. Eso se da hoy en las formas más diversas. Sin embargo, la forma de mística del ocaso que hoy juega un papel central es religiosa y se deriva de la tradición cristiana de la escatología.⁶⁵ Pero aparecen también

64 Eso demuestra: Alves, Rubén: Religión: ¿opio o instrumento de liberación? Tierra Nueva. Montevideo, 1970.

65 Lindsey, predicador fundamentalista de los EE.UU., escribe en un libro, que ha tenido un tiraje de más de 15 millones de ejemplares durante los años 70: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (L. la entiende como guerra atómica), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual." Hal Lindsey: La Agonía del Gran Planeta Tierra. Editorial Vida. Miami, 1988.

(The Late Great Planet Earth, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970) p.222

Un teólogo católico, director del departamento de teología del American Enterprise Institute, dice:

"La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún, para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el de Gólgota: que así sea." Novak,

compensaciones, que surgen en nombre de un progreso técnico absoluto, aunque no pueden negar su carácter desesperado. Pero hacen posible mantener más allá del ocaso de este mundo la apariencia de un mundo nuevo posterior.⁶⁶

La vuelta de lo utópico.

Si el intento de abolir la utopía crea una situación, en la cual la abolición de la utopía tiene que ser transformada de nuevo en una utopía de una sociedad sin utopías, entonces no se puede abolir la utopía. En otros campos de las actividades humanas la situación es parecida. Si para abolir el Estado hace falta aumentar el poder estatal y darle al Estado un poder siempre mayor, para poder abolir el Estado en algún futuro incierto, entonces resulta, que no se puede abolir el Estado. Si se puede abolir las intervenciones del Estado en el mercado solamente por medio de la realización de nuevas intervenciones destinadas a abolir al fin todas las intervenciones, entonces no se puede abolir el intervencionismo estatal. Si hay que desarrollar las relaciones mercantiles, para poder al fin abolirlas, entonces no se puede abolir las relaciones mercantiles. Y si hacen falta argumentos dialécticos para demostrar que la dialéctica sobra, entonces tampoco se puede abolir la dialéctica. Tampoco se puede abolir el concepto de totalidad, si como resultado del intento de esta abolición resulta la totalización de la sociedad por medio de la ausencia del concepto de la totalidad.

Si no se puede abolir la utopía, sigue, que hay que determinar una relación distinta con ella. Pero si la utopía es parte de nuestra realidad, ella no puede ser solamente una denuncia de esta realidad.⁶⁷

Michael: El Espíritu del Capitalismo Democrático. Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires, 1983. p.75

⁶⁶ Se usa el progreso técnico, para construir para aquellos, que lo pueden pagar, un nueva arca de Noé. El 29.9.1991 se empezó en los EE.UU. el proyecto biósfera II, que intentó construir un mundo de vida cerrado en una planicie de 1.25 hectareas. Se promete la perspectiva, de transformar este mundo cerrado algún día en una nave espacial que puede abandonar la tierra, para seguir viviendo sin ella. En vez de salvar a la tierra, se sueña, salvar al genus hombre en una nave espacial, una especie de zoológico sin visitantes. Fantasías de este tipo aparecen en varios lugares. Como después de la derrota de Vietnam había un último helicóptero, en el cual se podía todavía conquistar un lugar, se crea ahora la ilusión de una última nave espacial, en la cual los últimos hombres se salvan del planeta en ocaso.

⁶⁷ Ciertamente se trata de un "principio responsabilidad". Pero si uno, como lo hace Hans Jonas, participa en la destrucción de la esperanza denunciándola como utopía, el

Una nueva relación de la realidad con la utopía no puede partir sino del hecho, de que los productos del trabajo humano son valores de uso, cuya disponibilidad decide sobre vida y muerte. Pero este punto de partida solamente puede llevar a un orden de la vida intersubjetiva, si se percibe a la vez al mercado y a todo el mundo de las instituciones como una mediación necesaria para el acceso a los valores de uso. En vez de tratar de entender la vida humana desde un punto de vista externo a esta misma vida - es decir, de un mercado, que niega al mundo de los valores de uso o de un valor de uso, que niega el mundo del mercado y de las instituciones - hace falta volver a encontrar un punto de vista, a partir del cual este mundo es considerado un mundo de la disposición sobre valores de uso en el marco del conjunto de las mediaciones institucionales; un mundo, que en estos sus pilares no es disponible para la acción humana.

Eso nos devuelve a análisis, que Marx hizo en el conjunto de su teoría del valor. Precisamente, cuando las condiciones de posibilidad de la sobrevivencia de la humanidad se hacen concientes en su importancia central, hace falta recuperar esta forma del análisis, sin creer, que ya hay resultados listos que solamente hace falta aplicarlos. La teoría del valor de Marx analiza el mercado y las relaciones mercantiles desde el punto de vista del valor de uso y por tanto, de la reproducción de la vida humana. Sus conceptos solamente son comprensibles, si se los interpreta desde este punto de vista. La pregunta, que mueve a esta teoría solamente se esclarece, si se entiende el valor de uso como producto cuya disponibilidad decide sobre vida o muerte. Su conceptos centrales del carácter doble de la mercancía, del trabajo abstracto y concreto y de la productividad se explican a partir de allí. Si se pierde de vista este aspecto del valor de uso, estos conceptos pierden su sentido. Por otro lado, esta manera de desarrollar una teoría del valor es imprescindible para cualquier pensamiento, que quiere orientar la economía y la sociedad por las condiciones de la vida y de la sobrevivencia de la humanidad.⁶⁸

resultado no será un principio responsabilidad, sino un principio desesperanza. Este se puede camuflar como principio responsabilidad. Ver: Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. (El principio responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización técnica). Suhrkamp. Frankfurt, 1984.

⁶⁸ El último informe del Club de Roma intenta un análisis de la situación mundial bajo el punto de vista de las posibilidades de la sobrevivencia humana. Eso lleva a afirmaciones interesantes:

"Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho, de que no se basan en el interés de todos." "Die globale Revolution". Bericht des Club of Rome 1991. Spiegel Spezial. Hamburg, 1991 (The First Global Revolution.) p.17

"Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si estos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de la

No se trata solamente de constituir una moral de la vida. Lo que necesitamos es un análisis a partir y en el marco de las ciencias empíricas, que analice los mecanismos de decisión de nuestra sociedad bajo el punto de vista de las decisiones - intencionales o no-intencionales - sobre vida y muerte de sus miembros. No hay ninguna duda, que las ciencias sociales actuales evitan continuamente esta problemática. La ciencia económica habla de la alocación optimal de los recursos. Pero no habla del hecho, de que por medio de esta alocación son tomadas decisiones sobre vida y muerte.⁶⁹ Por eso, no analiza las consecuencias de las medidas sobre vida y muerte de los miembros de nuestras sociedades. Eso lo trata como un tabú. También este tabú rige para el análisis de los efectos de la alocación de los recursos sobre vida y muerte de la naturaleza, que otra vez indirectamente deciden sobre vida y muerte de los seres humanos. Sin embargo, se trata de un problema, cuyo tratamiento se basa en juicios de hecho. Por tanto, compete a las ciencias empíricas.⁷⁰ Pero, ciertamente, no se trata de un problema de la razón instrumental. No se puede tratarlo por una razón medio-fin. Para la ciencia empírica aparece una disyuntiva, aunque sea aparente: trata de juicios de hecho o se restringe arbitrariamente y sin ninguna justificación a relaciones

distribución. Además, aquellos problemas, donde se trata de energía, medio ambiente, investigación básica o el trata equivalente (fairness) no pueden ser solucionados unicamente por el mercado. - Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal." p.17

"...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial, que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque estas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad inovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo." p.33

"Creemos, que el consume en su forma presenta no puede sobrevivir... no solamente por las fuerzas compulsivas de los hechos, sino también por consideración de valores humanos." p.35

Sin embargo, estas reflexiones no llevan a conclusiones. A la perspectiva le falta una base teórica, que habría que elaborarla precisamente. Esta elaboración sería el lugar, en el cual habría que reelaborar la propia teoría del valor objetiva iniciada por Marx. Las teorías subjetivas del valor hoy dominantes ni pueden hacer la pregunta.

69 Marx cita a Shakespear: "You take my life when you do take the means whereby I live." "Me quitan la vida al quitarme los medios por los cuales vivo".

70 Preguntar por los efectos de los ajustes estructurales impuestos por el FMI sobre vida y muerte del Tercer Mundo, es una pregunta empírica. Una ciencia empírica, que no enfrenta esta pregunta, con razón hay que considerarla como ciencia burguesa. No es más que eso. Es ciencia apologética de una sistema asesino. Marx trata este problema adecuadamente, cuando dice:

"Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" Marx, El Capital, FCE III p.768

medio-fin. Si hace lo último, se enfrenta al problema de que ni puede tratar las relaciones medio-fin sin aquellos juicios de hecho que se refieren a la racionalidad material en sentido de Max Weber.

Por eso no se trata solamente de responsabilidad como una categoría moral, sino de un análisis de los mecanismos de decisión sobre vida y muerte en nuestra sociedad. Sin este análisis ni se sabe donde la responsabilidad tiene su lugar y de que tiene que hacerse responsable. Hay que saber, donde tiene que hacerse presente la responsabilidad y que tipo de acción tiene que promover. Mecanismos de decisión son de hecho todas las instituciones, pero el mercado tiene bajo este punto de vista una importancia central. Hace falta constituir o reconstituir una ciencia empírica, que desarrolle frente al análisis formal-racional de la acción humana un análisis, que tenga como objeto la racionalidad material de la reproducción de la vida humana, sin basarse en los tal llamados "juicios de valor". No se trata de juicios de valor, sino del conocimiento de los mecanismos, que en nuestra sociedad deciden sobre vida y muerte. Se trata de un problema de las ciencias empíricas, que por las actuales ciencias empíricas es denunciado en nombre de la neutralidad valórica de las ciencias. Pero esta neutralidad no está en cuestión. Lo que está en cuestión es la posibilidad de un análisis de las ciencias empíricas de la realidad en su dimensión más real, que es la dimensión de vida y muerte.⁷¹ Si las ciencias sociales se niegan a efectuar este análisis, tienen que ser consideradas como parte de aquellos mecanismos, que hay que analizar bajo el punto de vista de vida y muerte. De esta manera, la teoría crítica vuelve a ser ciencia empírica.

71 Se trata de la concepción de lo que es realidad. La realidad se hace visible solamente, si vemos el mundo bajo el punto de vista de la alternativa vida y muerte y si excluimos el suicidio - por tanto, también el asesinato. Si no se hace eso, ni se puede distinguir entre el significante y el significado. Eso es el callejón sin salida de la filosofía analítica. Eso implica un criterio de verdad práctico: una teoría puede decir la verdad solamente, si no tiene como consecuencia de su aplicación el suicidio colectivo de la humanidad, es decir, dicho de manera positiva, si su vigencia es compatible con la sobrevivencia de la humanidad y de cada uno de los seres humanos. Puede decir la verdad, si revela sus consecuencias sobre vida y muerte y si mantiene abierta la opción por la vida. Solamente para una verdad en este sentido vale: La verdad os liberará. Una reflexión parecida hace Henrique Dussel. Ver: Dussel, Enrique: La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K.O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva Latinoamericana). En: Apel, Karl-Otto, Dussel, Henrique, Fornet Betancourt, Raúl: Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI. México, 1992.

Dussel, Henrique: Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". (La 'comunidad de la vida' y la 'interpelación del pobre') En: Fornet-Betancourt, Raúl (Hgb): Ethik und Befreiung. Aachen, 1990.