

El capitalismo como religión y su teología

a. Objetividad abstracta

¿Es el asesinato un crimen, porque hay una ley que lo prohíbe, o es el asesinato prohibido por ley, porque es un crimen?

Pinochet preso en Inglaterra: El gobierno declaró que se lo puede acusar solamente por actos de tortura a partir de la fecha, en la cual el gobierno inglés había ratificado la convención en contra la tortura. ¿No era crimen antes?

¿Es crimen envenenar las fuentes, porque una ley lo prohíbe, o se prohíbe, porque es un crimen? ¿Qué ocurre con los crímenes en contra del medio ambiente?

La existencia de la ley no es explicable, si el hecho prohibido no es considerado ya antes como crimen. Pero ¿es necesaria la ley para poder perseguir el crimen? ¿Es el caso de Caín, a quien nadie debía matar, aunque era asesino y aunque este asesinato era considerado por Dios como crimen y pecado? Caín asesinaba, cuando no había ninguna ley que prohibiera el asesinato. La ley aparece después desde el Sinal. La ley dice: matarás a quien mató. Pero cuando mató Caín, no había tal ley. Quizás por eso Caín recibió la marca de Caí, pero nadie tenía el derecho de matarlo y el mismo Dios prohibió matarlo. Era asesino, pero no podía ser castigado; no había ley que prohibiera asesinar.

Un biólogo dice:

“en la forma del pez y en la forma del ojo son imitadas las leyes naturales de la hidrodinámica o de la óptica” Riedl, Rupert: Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. Parey. Berlin/Hamburg, 1981. 128

Pero el ojo no imita leyes naturales, sino el ser humano imita los ojos por medio de la construcción de leyes naturales, que nunca alcanzan a explicar completamente el ojo.

¿El muro es duro porque al chocar con él me lastimo, o me lastimo porque el muro es duro?

Es la inversión del mundo que la reflexión teórica hace.

De ella nace la ciencia empírica. Por eso, aparece la duda sobre la realidad del mundo objetivo a partir del juicio de que el mundo es un mundo objetivo. Si el muro es duro porque me lastimo al chocar con él, no puedo dudar de la realidad del mundo exterior. Pero si me lastimo porque el muro es duro, empiezo a dudar y hago la pregunta, si el mundo es un sueño o no. La experiencia pierde su función fundante.

¿Pueden volar aviones? Es evidente que no. Solamente seres humanos pueden volar usando aviones.

¿Corren los automóviles? Evidentemente que no, solamente hombres o mujeres pueden correr usando automóviles.

¿Lava la ropa la máquina de lavar? Es un hombre o una mujer que usa la lavadora para lavar la ropa. La máquina de lavar no sabe, que es lavar ropa. Sin embargo, usarla para lavar, alivia mucho el proceso del lavado. Uno hasta se puede olvidar que está lavando ropa, aunque esté haciéndolo. Y cuando alguien pregunta que pasa con la máquina contesto: estoy lavando ropa.

¿Puede la computadora calcular? Jamás calcula. Nosotros usamos la computadora para calcular. Usándola podemos calcular mucho más rápido que sin ella, podemos calcular problemas que sin ella jamás podríamos calcular. Pero no es la máquina la que calcula, Calculamos nosotros usando la máquina. Claro, la podemos mistificar y tratarla como un sujeto que hace operaciones. Pero creamos un mito. Podemos crear hasta el mito de máquinas inteligentes, hasta máquinas que se rebelan. Pero nada de eso cambia el hecho de que son instrumentos usados por seres humanos que sin ser usados no pueden hacer nada

La impresión cambia e invierte eso. Vemos aviones que vuelan y carros que corren a alta velocidad, máquinas que lavan y computadoras que piensan

¿Producen las máquinas productos, como computadoras, automóviles? No los producen; solo los hombres o las mujeres producen usando máquinas.

¿Trabaja el dinero? Evidentemente que no. Son hombres y mujeres que trabajan, y son otros los hombres y las mujeres que usan el dinero para lograr una participación en uso del producto producido.

Sin embargo, vemos el dinero trabajando, como vemos aviones volando. Vemos igualmente máquinas produciendo como también vemos coches corriendo.

La objetividad del mundo es una conclusión teórica – una derivación a partir de una experiencia. La designación como “teórica” incluye aquí todas las dimensiones del pensamiento, por lo tanto también el pensamiento mítico. Sin llegar a esta conclusión, el mundo no es objetivo más allá de la experiencia inmediata. Hay simples repeticiones de la experiencia y la memoria retiene estas impresiones.

Al sostener esta objetividad metafísicamente, se abstrae de la experiencia. La experiencia ahora es posterior. Ya no se puede saber si la vida es sueño o no. Es una forma de abstraer de la muerte, del dolor, del sufrimiento.

Pero el mundo se invierte, desaparece el ser humano como constitutivo de nuestro mundo. Se transforma en accesorio. Se abstrae del hecho de que es un ser humano viviente, el que hace este mundo. El mismo ser humano se transforma en objeto entre objetos sin vida concreta. Sin embargo, se trata de una abstracción siempre contradictoria. Diciendo que es abstracción, decimos que es falsa. Por tanto expresamos, aunque no lo queremos, al mismo tiempo lo contrario.

Pero la objetividad del mundo como conclusión teórica no es un acto que el pensamiento hace. Esta conclusión constituye el pensamiento teórico y constituye el mismo lenguaje. Lenguaje y pensamiento teórico expresan el hecho de la conclusión de que el mundo es objetivo. La conclusión constituye un hecho, que es el lenguaje y el pensamiento teórico. Pero es a la vez algo, que no se puede no hacer. Lenguaje y pensamiento teórico son la existencia de la conclusión. Con eso se constituye a la vez tiempo y espacio en su forma abstracta del tiempo medido más allá de la propia existencia y espacio medido más allá de cualquier propia presencia. También son conclusiones a partir de la experiencia de secuencias en el tiempo y vecindad en el espacio. Pero también son conclusiones dadas con la propia constitución del lenguaje y el pensamiento teórico.

Esta conclusión de la objetividad del mundo como objetividad abstracta evidencia una dimensión de la vida humana, que la distingue del animal. Revela una capacidad de reflexión presente en la realidad del lenguaje y pensamiento teórico. No conviene expresarla como un a priori, porque la existencia del lenguaje es la presencia de esta conclusión, siendo este mismo lenguaje también el medio para ir más allá de esta conclusión.

Excurso: Objetividad.

La objetividad del mundo no es una experiencia del mundo, sino una conclusión teórica a partir de la experiencia. Lo que experimentamos, es la resistencia de las cosas. Si choco con el muro, me provocho una abolladura en mi cabeza. Esta es una experiencia. Probablemente, eso también lo experimenta el animal. Como la experiencia no es solamente una vez, concluimos, que hay que cuidarse. Pero eso es toda la experiencia del mundo exterior.

Concluir la objetividad del mundo, es una conclusión teórica. Se considera objetivo el mundo independiente de la experiencia. Se abstrae de la experiencia, que es una experiencia de amenaza de muerte. Abstrayendo, tenemos un mundo objetivo más allá de vida y muerte del sujeto. La experiencia del mundo es subjetiva, la conclusión teórica constituye un mundo objetivo más allá de la vida y la muerte. Es el mundo del tiempo lineal, que corre independientemente de la muerte de la persona que vive en el tiempo.

Pero se trata de una inferencia de la mente en el sentido de David Hume, no de experiencia. Una inferencia paralela a la inferencia del principio de causalidad. La objetividad del mundo es una categoría del pensamiento empírico, no un resultado. Está siempre presupuesta como la causalidad, pero no se puede demostrar. El mundo puede ser un sueño: no se puede probar que no lo es.

Por eso, no podemos demostrar empíricamente, que el mundo no es un sueño. Por eso, con el inicio de las ciencias empíricas modernas se intensifica tanto la pregunta por esta objetividad del mundo y la sospecha, de que sea un sueño o un engaño de parte de algún demonio. Calderón de la Barca escribe su drama "El mundo es un sueño" y Descartes se dedica a la prueba de que el mundo no puede ser un engaño de parte de un demonio maligno. Pero para comprobarlo, Descartes recurre hasta a Dios como garantía de la existencia objetiva del mundo. Todavía Hilary Putnam sigue este argumento, secularizándolo. Quiere comprobar, que no somos un invento de un cirujano maligno, que tiene nuestros cerebros en la retorta de su laboratorio y nos produce la ilusión de un mundo objetivo.

Brecht escribe una parábola irónica: Alguna vez el emperador de China confinó a todos los filósofos del país en un castillo solitario, para que solucionaran de una vez por todas la pregunta de si el mundo es objetivo o solamente un sueño. Discutieron y discutieron sin poder llegar a un resultado. El imperador juró que no los liberaría antes de llegar a una conclusión. Sin embargo, las sesiones terminaron cuando se produjo una gran catástrofe natural que destruyó el castillo e inundó toda la zona. Todos se dieron a la fuga, muchos murieron y aquellos, que se salvaron, se perdieron en diversas partes. Y Brecht concluye: A consecuencia de esta desgracia, quedó sin resolver la cuestión de si el mundo es efectivamente objetivo o solamente un sueño.

Efectivamente, la solución está en que el mundo es subjetivo y su existencia objetiva es una conclusión teórica que resulta de la abstracción de la subjetividad de la experiencia de las cosas.

Pero una vez llegado a esta conclusión, se vive con la tesis de la objetividad del mundo como se vive con el principio de la causalidad. No son falsos, pero son productos teóricos. Valen, pero no les corresponde ninguna sustancia.

Por eso los animales tienen un mundo objetivo, porque no tienen un mundo bajo el principio de la causalidad. Se manejan con la experiencia de las cosas que se resisten a su voluntad y con las regularidades de su entorno. Pero eso no es vivir en un mundo objetivo regido por el principio de la causalidad. Solamente los seres humanos viven en tal mundo.

Pero hecha la abstracción, la olvidamos. El mundo objetivo empieza a actuar. Por ejemplo: los aviones vuelan. Por supuesto que no. El piloto vuela usando el avión. Solamente los pájaros pueden volar por ellos mismos. Pero abstraemos del sujeto piloto. Ahora los aviones vuelan, los autos corren, las máquinas trabajan, hasta el dinero trabaja. El capital es productivo. Hasta las máquinas nos cobran ingresos. Sus representantes son los cobradores. Cobran por el trabajo de sus aviones, pero los ingresos cobrados no los entregan a los aviones sino que se los meten en sus propios bolsillos.

El mundo se vuelve mágico. Las cosas se mueven, el hombre es arrastrado. Las cosas tienen un alma, tienen amor en sus entrañas. A esta magia Marx la llama fetichismo. También antes las cosas tenían alma mágica. Pero era el alma del valor de uso. Esta alma ha sido eliminada. En su lugar adquieren alma las cosas del mundo objetivo y por supuesto las mercancías. Es el mundo objetivo producido por la abstracción de vida y muerte que ahora aparece con alma. Es un mundo enajenado, es decir, un mundo que se nos ha enajenado, que se nos ha robado. Pero los ladrones somos nosotros mismos.

Se trata de una inversión del mundo y este mundo invertido creemos que es el mundo verdadero. Es una imposición al mundo real, que es sustituido por la empería. Lo es tanto, que nos choca la tesis de que la objetividad del mundo es subjetiva. Si vemos un avión en el aire, nos cuesta un esfuerzo mental aceptar, que se trata de un piloto volando por medio de un avión y que trasporta por este medio centenares de pasajeros.

Popper o Bunge nos sirven muy poco en este discernimiento por ser completamente ingenuos frente a lo que suponemos como mundo objetivo.

Tomo la siguiente frase de un biólogo:

“en la forma del pez y en la forma del ojo son imitadas las leyes naturales de la hidrodinámica o de la óptica”¹

Se le escapa completamente, que las leyes de la óptica imitan el ojo y no al revés.

¿El muro es duro porque al chocar con el me lastimo, o me lastimo porque el muro es duro? Las dos afirmaciones difieren en su significado. En la primera la dureza es subjetiva. En la segunda se presupone el mundo como sustancia, independiente de

¹ "Nicht nur werden etwa in der Fischform oder in der Form des Auges die Naturgesetze der Hydrodynamik beziehungsweise der Optik nachgebildet; der auf Erkenntnisgewinn selektierte Weltbild-Apparat der angeborenen Lehrmeister setzt auch in den Zentralnervensystemen schrittweise die allgemeinsten Algorithmen zur Lösung von Erkenntnisproblemen zusammen." Riedl, Rupert: Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. Parey. Berlin/Hamburg, 1981. 128

la experiencia. El muro es duro.

Es la inversión del mundo que la reflexión teórica hace. De ella nace la ciencia empírica, que supone un mundo-sustancia, independientemente de como lo experimentamos. También independientemente de que alguien lo experimente. Las rocas siguen duras, aunque no haya vida en el planeta.

Pero si no hay seres vivos, para los cuales las rocas son duras, no hay rocas dura. Lo que entonces hay, si se puede determinar, es tobubawuho. Y tobubawoho no es simple caos. Para un pensamiento concreto no puede haber duda. Es a la vez el pensamiento mítico en sus orígenes. Cuando se pasa a la objetividad independiente de la experiencia, aparece con la antigüedad tardía y la Edad Media temprana la creación de la nada. En la tradición bíblica no existe, - Dios no crea de la nada, sino ordena el tobubawuho - tampoco en los otros mitos arcaicos de la creación o de los orígenes. Prevalece la experiencia de la realidad como fundamento del mundo.

Hay un paralelo entre esta objetivación del mundo y la comercialización de este mismo mundo por las relaciones mercantiles. (Es el paralelo que Hume establece entre la ley de la causalidad en el mundo y la propiedad sobre el mundo.) La abstracción de vida y muerte origina a los dos mundos superpuestos. Por eso, históricamente, se desarrollan juntos.

Parte y momento

Vemos al ver, solamente una parte del mundo. Pero no vemos, que lo que vemos, es una parte. Que vemos una parte, es una conclusión a partir de lo que vemos.

Vivimos un momento. Pero lo que vivimos, no es un momento, sino es lo que vivimos. Concluimos que ese es un momento en una secuencia de otros momentos.

Estas conclusiones son inferencias de la mente, que Kant considera a priori de la percepción. La conclusión es de espacio y tiempo. Pero son reflexiones sobre la totalidad a la cual no tenemos acceso. La inferencia de la mente es reflexión trascendental.

Pero no tener acceso a la totalidad no significa que no juzgamos a la luz de la totalidad. Estamos excluidos de esta totalidad, pero por eso precisamente la tenemos que introducir.

A la luz de la totalidad podemos decir que solamente vemos una parte y vivimos un momento. Si tuviéramos acceso a la totalidad no habría ni espacio ni tiempo. Pero esta totalidad es una ausencia present. Sin tomar en cuenta la presencia de esta ausencia, no habría ni parte ni momento. Espacio y

tiempo son el criterio de la totalidad ausente, que la hace presente en la finitud.

La ausencia presente de la totalidad es la limitación del ser humano, su finitud. Es la conditio humana. Pero por ausencia la totalidad está presente, lo que es la infinitud del ser humano. Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa, que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia.

Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud.

Con el perspectivismo vale lo mismo. El saber de cada uno es saber desde su perspectiva. Pero saber que el saber es de perspectiva no lo revela este saber. Lo revela el saber de los otros. También si es un saber de aceptación general como en las ciencias empíricas. Es de perspectiva al tener como criterio la transformabilidad en tecnología. Pero se sabe del carácter perspectivista a la luz de la ausencia presente de un saber más allá de toda perspectiva, es decir, de la totalidad. Pero hace falta un criterio de esta totalidad ausente e inaccesible. Puede ser solamente el criterio sobre las acciones resultantes de estas perspectivas. Nietzsche lo busca en la voluntad del poder, que es un criterio suicidal (asesinato-suicidio). Si afirmamos la vida frente al suicidio, es el criterio del sujeto (yo vivo, si tu vives) como criterio de la vida concreta. Ambos criterios resultan de la evaluación de las relaciones de acción (Handlungsbeziehungen).

El criterio de la voluntad del poder es un criterio muy vago. Nuestra sociedad lo ha asumido como criterio del mercado y de la eficiencia. Son criterios solapados de la voluntad del poder.

La referencia a la afirmación de la vida aparece en los dos casos. Se puede distinguir solamente cuando se discierne desde las relaciones de acción.

b. la objetividad en tiempo y espacio

La objetividad en tiempo y espacio es expresada en distancias (km) y medidas del tiempo (horas). Eso es parte del punto anterior. Pero si implica al ser humano, es otro asunto. El viaje de San José a Puerto Limón dura dos horas. Es cierto, pero eso vale solamente, si abstraigo de la casualidad y eso es abstracción de la muerte, también de necesidades. Aparece otra forma de abstracción de la muerte. Contiene ahora una afirmación más allá de la conditio humana, si la entendemos como condición de vivir bajo la contingencia del mundo y la muerte. En este sentido, estas afirmaciones contienen una reflexión trascendental.

c. La objetividad de los mecanismos de funcionamiento.

Los mecanismos de funcionamiento pueden ser muy variados: sociedades, máquinas, seres vivos, hasta el mismo universo. Siempre es posible concibirlos como mecanismos de funcionamiento, sin sostener necesariamente que lo sean en un sentido más sustancial. Esta concepción presupone la construcción de una imagen de perfección de este mecanismo. Si el hecho interpretado como mecanismo de funcionamiento es visto como aislado, parecen construcciones del tipo del *perpetuum mobile*, como en el caso del péndulo matemático o del movimiento en una planicie infinita sin fricciones. En economía es la construcción de precio de equilibrio en el mercado de un solo producto. El hecho empírico es entonces interpretado como desviación de un movimiento ideal y la relación con la empiria como una aproximación asintótica. Aparentemente no hay actores y se describe lo objetivo externo. El mecanismo de funcionamiento es perfecto y la empiria es desviación de esta perfección.

Cuando el mecanismo de funcionamiento es visto en fenómenos relacionados (también en ciencias sociales como seres humanos relacionados) y por fin referido a relaciones interdependientes, se sigue en las ciencias empíricas construyéndolo como mecanismo de funcionamiento perfecto. Pero se lo hace ahora por la introducción de un ser omnisciente o todopoderoso, que está por encima de eventuales casualidades. Es el demonio de Laplace (asumido por Max Planck²), el juez Hercules de Habermas, el participante en los mercados de

² Max Planck: "Wirklich ist, was sich messen läßt." ("Real es, lo que se puede medir")

"Partiendo de la existencia de una relación causal en todos los acontecimientos en la naturaleza y en el mundo del espíritu, en lo siguiente queremos referirnos a acciones humanas de voluntad. **Porque se entiende, que no se puede hablar de una causalidad universal, si esta es interrumpida en algún lugar y si los sucesos en la vida espiritual conciente o inconciente, los sentimientos, sensaciones, pensamientos y al fin también la voluntad no fueran sometidos a la ley causal en el sentido antes determinado. Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e.d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador lo suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud del observado. Eso podemos imaginarnos de una manera tal, que delante del ojo del observador cognoscente resulta la voluntad del observado por medio de la coacción de una cantidad de motivaciones o instintos, que se hacen notar en él, sea conciente o inconcientemente, y que se encuentran para producir un resultado determinado, de manera parecida como en la física se unen las diferentes fuerzas en una fuerza determinada.** Evidentemente, este juego interdependiente de las motivaciones que se cruzan en todas las direcciones es incomparablemente más fino y complicado que aquél de las fuerzas de la naturaleza, y se pide muchísimo a la inteligencia del observador, para poder reconocer todas las motivaciones según su condicionalidad causal y ponderarlos en su significado. **Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo.**" Planck, Max: Vom Wesen der Willensfreiheit. (De la esencia del libre albedrío). En: Vorträge und Erinnerungen. (Conferencias y recuerdos.) Nachdruck der 5. Auflage 1949. Darmstadt 1970. S.303.

la teoría económica neoclásica o de la teoría de planificación económica, el ser omnisciente de Lorenz

La reflexión aparece p.e. en Lorenz:

"En sus esfuerzos analíticos, el investigador no debe olvidar jamás, que las características y las leyes de todo el sistema así como de todos sus subsistemas tienen que ser explicados a partir de las características y leyes de aquellos subsistemas, que se encuentren en el plano de integración siguiente hacia abajo. Eso solamente es posible, si se conoce la estructura en la cual los subsistemas se integran en este plano hacia una unidad superior. **Bajo el supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura, en principio se puede explicar cualquier sistema viviente, también el más superior, en todos sus efectos, de una manera natural, e.d. sin recurrir a ningún factor extranatural.**"³

La paradoja es evidente: la explicación es "de manera natural, es decir, sin recurrir a ningún factor externo", si suponemos un conocimiento perfecto de esta estructura". Pero este conocimiento perfecto no es ningún factor natural, sino es extranatural precisamente. Eso sigue siendo, aunque todo es heurístico. Además es cierto, que la introducción de este factor extranatural sustituye todos los anteriores con el efecto, de posibilitar realmente una ciencia empírica. Pero es falso sostener que esta no tenga su propia metafísica. La ciencia empírica es menos empírica de lo que se imagina.

La misma derivación se daría para la famosa mariposa en Peking, cuyo movimiento de alas desata una tormenta en Nueva York. Tendríamos que decir: que bajo el supuesto de un conocimiento de todos los hechos se podría demostrar toda la secuencia causal que produce el efecto. Sin esta referencia no podríamos sostener el efecto.

Lo que resulta es indeterminación, no determinación. Eso en el caso, de que realmente renunciemos a cualquier factor extranatural. Tenemos que renunciar a cualquier Dios metafísico, también al diablillo de Laplace. La paradoja de la mariposa es sostenible solamente desde la perspectiva de un Dios metafísico, que el científico asume. Desde la perspectiva humana, es ilícita la construcción de cadenas infinitas de causalidad. Hay contingencia, es decir, casualidad. Las teorías del caos necesariamente tendrían que desembocar en eso, aunque raras veces sacan la conclusión.

Pero las ciencias empíricas necesitan una visión coherente del mundo, que básicamente se constituye por el universalismo de la ley de causalidad. Sin embargo. No la pueden comprobar sino por el invento – heurístico – de alguna instancia omnisciente o omnipotente. El etsi deus no daretur es incompatible con

³ Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. (El revés del espejo. Ensayo de una historia natural del conocimiento.) Piper. München-Zürich 1983. S.53/54

las ciencias empíricas, aunque Alberto el Grande creía que era su condición. Los científicos empíricos sostienen un dios, aunque sean ateos. Pero lo sostienen heurísticamente, virtualmente. Lo sostienen tan mente como otros sostienen el sexo virtual.

Excurso: Causalidad y proceso de producción

La pregunta es: ¿por qué no es nada, sino existe algo? No como pregunta metafísica, sino como pregunta sobre nosotros y lo que nos rodea.

Es una pregunta sobre: ¿Cómo es el mundo si nuestra vida nos demuestra, que en este mundo podemos vivir? No es una pregunta metafísica: ¿por qué no es nada en vez de algo? Sino: dado que existimos y vivimos, el mundo es tal que podemos vivir en él. El mundo existe y no podemos suponer que no exista, porque entonces tenemos que suponer que nosotros no existimos tampoco y entonces no podemos hacer la pregunta. Suponer que no existe nada en sentido metafísico es suponer una situación en la cual no podemos suponer que no existe nada. Entonces no podemos suponer.

La pregunta nuestra es diferente. Partimos de un hecho vivido: vivimos en este mundo y podemos vivir. ¿Cómo es este mundo y qué podemos derivar sobre este mundo si partimos del hecho de que podemos vivir en él.

Pero resulta otra forma de la misma pregunta: ¿Cómo hacemos eso de poder vivir en este mundo? ¿Qué es nuestro comportamiento? No es una pregunta por un deber, sino por un hacer. ¿Cómo hacemos eso de podemos vivir en este mundo? Sigue otra: ¿Es posible un comportamiento en este mundo, que haga imposible que podamos seguir viviendo en este mundo? Tampoco es una pregunta por un deber, sino por un hacer y sus consecuencias. ¿Cómo es el mundo si partimos del hecho de que podemos vivir en él? Es la pregunta por lo que es el mundo y lo que somos nosotros. Pero esta pregunta no es por esencias. Es una pregunta positiva, aunque no positivista. Pero parte de nuestra vida en el mundo y no de acciones específicas que se realizan en este mundo. Hay sequías e inundaciones, hay sol o lluvia. Todo amenaza. El mundo no nos da la posibilidad de vivir espontáneamente. Pero hay acciones posibles por cuyo resultado podemos vivir y sobrevivir, por lo menos algunos. Para que exista la posibilidad de estas acciones, el mundo tiene que ser de tal manera que ofrezca estas posibilidades.

Por tanto, del hecho de que vivimos en este mundo y en intercambio con él, sigue, que ofrece las condiciones de posibilidad de nuestra vida. Pero nosotros mismos también – eso sigue igualmente – tenemos las condiciones de posibilidad de usar las condiciones de posibilidad que ofrece el mundo circundante para poder vivir. Entonces sigue la pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de nuestra vida, por las cuales sabemos que las

hay por el hecho de que estamos viviendo? Si no las hubiera, no estaríamos viviendo.

Se trata de juicios, que son juicios sobre la realidad y en este sentido juicios de hecho, es decir juicios sobre la realidad, que no son juicios de hecho en el sentido de las ciencias positivistas. No son juicios de hecho informativos. Por lo tanto, no dan informaciones. Estos juicios sobre la realidad son juicios que se refieren a todos los hechos en conjunto, que dan lugar a juicios de hecho informativos. Por lo tanto, los juicios de realidad constituyen marcos categoriales. Desarrollan las categorías presupuestas en los juicios de hecho informativos. Se refieren, en este sentido, a la totalidad o el conjunto de todos los hechos posibles, sobre los cuales se pueden formar juicios de hecho informativos.

Los principios de imposibilidad

Estos juicios se refieren a la totalidad o conjunto de los hechos. También en las ciencias empíricas aparecen. Son derivados de principios de imposibilidad. Así en las ciencias naturales la ley de la conservación de la energía es derivada de la imposibilidad del perpetuum mobile, de la imposibilidad de una velocidad mayor que la luz es derivada la ley, según la cual ningún cuerpo en movimiento puede alcanzar la velocidad de la luz. En las ciencias económicas sigue de la imposibilidad de una decisión con conocimiento perfecto o completo de todos los hechos relevantes la imposibilidad de decisiones seguras.

Ninguna de estas leyes da juicios de hecho informativos, sino dan límites de variabilidad para todos los juicios de hecho informativos. Por eso son juicios de realidad sin contenido informativo que se refieren a la totalidad o al conjunto de todos los juicios de hecho. Hablando en el lenguaje del positivismo podemos decir de que son juicios no falseables, aunque pueden ser falsos.

Sin embargo, todos estos juicios se refieren a aspectos técnicos (medio-fin) de la acción racional. Por eso aparecen a partir de la búsqueda de tecnologías.

Los tres principios de imposibilidad mencionados son: imposibilidad del perpetuum mobile, imposibilidad de velocidad de cuerpos más allá de un límite cuantitativo, imposibilidad de una acción con conocimiento perfecto. Son constituyentes de cualquier ciencia empírica y sin ellos esta ciencia resulta imposible. A la vez son definiciones de la ciencia empírica frente a la metafísica. Pero no hacen afirmaciones metafísicas.

Por lo tanto, no excluyen que haya habido alguna vez en alguna parte un perpetuum mobile. Tampoco excluyen, que pueda haber seres que se

mueven a velocidad instantánea. Tampoco excluyen, que haya seres omniscientes. En los textos se dice, que en el Sinai se le apareció Dios a Moises en un arbusto que se quemaba sin consumirse. Eso sería un *perpetuum mobile*. El principio de imposibilidad de un *perpetuum mobile* no está falsificado por eso, aunque se le considere verdad. Lo que excluye es la posibilidad humana de construir un *perpetuum mobile*. No hace afirmaciones sobre la posible existencia de *perpetuum mobiles*. Por eso, en las ciencias empíricas los principios de imposibilidad tienen un estricto significado técnico desde el punto de vista de la factibilidad humana técnica. Limitan cualquier desarrollo técnico para todos los tiempos e indican el espacio de posibilidades de este desarrollo. No dan técnicas, sino que dan el espacio para las posibles técnicas. En la enseñanza corriente de la metodología de las ciencias empíricas esta referencia a los principios de imposibilidad suele ser completamente oscura. Eso es especialmente evidente en las opiniones de, por ejemplo, Popper o Bunge. Cuando quieren definir estas ciencias por la falsabilidad, tienen que excluir estos principios de la ciencia o tratarlos como si fueran falsables con contenido informativo. Pero no son ni lo uno ni lo otro. Fundan la ciencia empírica, pero no son falsables. La metodología tendría que analizar entonces sus respectivos criterios de verdad. Sin embargo, estas metodologías positivistas no pueden aceptar ni esta discusión, porque es incompatible con su opción dogmática en cuanto a la falsabilidad de estas ciencias. Y cuando se les enfrenta el problema, se escapan con puras hipótesis ad hoc.⁴

Si una sentencia, que consideramos un principio de imposibilidad, resulta falsable, deja de ser un principio de imposibilidad. Para que siga siendo un principio de imposibilidad, hay que reformularlo hasta que sea no falsable. Si eso no es posible, cae como principio de imposibilidad.

⁴ Popper no hace en la ciencia la diferencia entre afirmaciones falsables y no falsables. Declara todas las afirmaciones no falsables como no científicas. Por tanto, cree poder resumir todas las leyes de las ciencias en el simplismo siguiente: todos los cisnes son blancos. Eso es falso, si aparece un cisne negro, como efectivamente ocurrió. Sobre el principio de la imposibilidad de un *perpetuum mobile* habla de esta posible falsación: "Tendríamos un ejemplo con: 'En tal o cual sitio hay un aparato que es una máquina de movimiento perpetuo'" (Popper K., *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1980, págs. 66-67.)

Pero el principio de imposibilidad no es hipotético, sino excluye la misma posibilidad de construir un *perpetuum mobile*. La afirmación "todos los cisnes son blancos" en cambio no excluye la posibilidad de otros colores.

El principio de imposibilidad, en cambio, es categorial. Si resulta falso, toda la ciencia empírica estaría cuestionada, porque dejaría de tener validez la ley de la conservación de la energía. Pero no sería falso por el simple hecho de que en algún lugar haya un *perpetuum mobile*. Si lo hubiera, sería nada más que un milagro y una atracción turística. Sería falso solamente, si técnicamente se pudiera producir un *perpetuum mobile* y reproducirlo. La misma existencia de un *perpetuum mobile* en algún lugar no prueba eso. Si hubiera un arbusto quemando sin consumirse, no significaría una prueba. Pero sí se trataría de un *perpetuum mobile*. Se lo visitaría como un volcán o la estatua de la libertad, nada más. Además, hay muchos científicos naturales que creen, que Moisés en el Sinai se encontró con este tipo de *perpetuum mobile* y no consideran eso en lo más mínimo como una refutación del principio de imposibilidad correspondiente. Popper resulta totalmente esencialista.

Albertus Magnus, un pensador escolástico y teólogo, ya afirmaba eso en el siglo XIII. Según él, las ciencias naturales tienen que proceder “etsi deus non daretur”. Lo podemos ampliar fácilmente: “etsi miraculum non daretur”. Por eso, los principios de imposibilidad no dan informaciones sino dan el espacio también de posibles informaciones. Por esta misma razón tienen un carácter de categorías del conocimiento empírico y de las técnicas posibles a partir de ellos. Describen conditio humana. Lo que está más allá de estos principios, es coherentemente imaginable, pero no es técnicamente factible. Si ocurre, es considerado como casualidad, magia o milagro. Pero los principios de imposibilidad no excluyen su posibilidad. Aparece un espacio mítico para la imaginación, sobre el cual ninguna ciencia empírica puede pronunciarse. Si lo hace, se transforma en metafísica. Una metafísica, que ahora pretende poder ocupar este espacio. En las ciencias empíricas es muy usual eso, pero es perfectamente ilegítimo en sus propios términos.

Las imposibilidades que nos presentan los principios de imposibilidad se descubren a partir de la acción humana. Aparecen en cualquier acción humana, pero reciben su formulación formal recién en la modernidad. Se distingue ahora formalmente el ámbito técnico del otro ámbito imaginario, mágico o milagroso. Los principios de imposibilidad son partes de las ciencias empíricas y precisamente por esta razón las ciencias empíricas no pueden ser definidas por algún criterio de falsación. Pero desde los principios de imposibilidad se puede saber lo que la realidad es. No la realidad de por sí, que no se puede conocer Pero se puede concluir: la realidad misma es tal, que nos impone la validez de estos principios de imposibilidad. Por eso a partir de los principios de imposibilidad podemos pronunciarnos sobre la realidad. No es al revés. No sabemos de los principios de imposibilidad por saber algo previo sobre la realidad, sino sabemos sobre la realidad a partir de los principios de imposibilidad. Ninguna realidad anterior puede revelarnos los principios de imposibilidad, sino los descubrimos a partir del proceso de la acción instrumental. Los vivimos entonces como conditio humana.

Vemos entonces, que la propia acción instrumental nos revela, como es el mundo en el cual tal acción instrumental es posible y qué límites a la acción instrumental este mundo impone. La acción instrumental nos revela el hecho de que el mundo no está espontáneamente a nuestra disposición como lo deseáramos, sino que se puede hacer disponible por la acción instrumental. Pero revela a la vez, que no todos los deseos imaginables están al alcance de la acción instrumental. El hecho de que existe y que está limitada la acción instrumental revela algo sobre como es este mundo (y no al revés).

Estos principios de imposibilidad tienen un carácter a priori para la acción instrumental. Pero no se trata de un a priori de la razón en el sentido de Kant. Se descubren a posteriori. En la acción instrumental y las teorías de esta acción son resultado de fracasos. Desde el siglo XIII los alquimistas trataron

de construir un perpetuum móbile y nunca se logró. A partir del siglo XV aparece la convicción de su imposibilidad. Se lo formuló como principio de imposibilidad y de este principio se derivó la ley de la conservación de la energía. Con eso pudo aparecer la ciencia empírica moderna. De manera a posteriori aparece el saber de una imposibilidad a priori. Aparece de la praxis de la razón instrumental. Pero se hace la conclusión universal de que la imposibilidad del perpetuum móbile es imposibilidad en el sentido de una conditio humana. No es un todavía no, sino un nunca jamás. No se trata en el sentido estricto de una inducción, sino de un juicio sobre la totalidad de los hechos, que David Hume llama "inferencia de la mente".

El principio de causalidad

A los principios de imposibilidad subyace un principio de imposibilidad más general todavía, que se expresa como principio de causalidad y en relación al cual Hume desarrolla su método de la "inferencia de la mente". Aparece otro principio de imposibilidad: no hay efecto sin causa. Tampoco se trata de un principio metafísico. No dice que jamás y en ninguna parte puede haber efectos sin causa. Se trata de un principio de la razón y acción instrumental: Ninguna técnica es posible si se supone efectos sin causa. Es decir: toda acción instrumental se basa en la relación causa-efecto. Que alguien crea que ha habido, hay o habrá en alguna parte un efecto sin causa, no contradice al principio de imposibilidad de efectos sin causa. El principio sostiene que cualquier acción instrumental se basa en efectos con causa y no puede no basarse en ellos. Que haya algún efecto sin causa solamente contradice al principio de imposibilidad de efectos sin causa, si algún efecto sin causa es técnicamente reproducible. Por eso el principio no es metafísico, sino un principio de imposibilidad de la acción y de la razón instrumental. Significa: no hay acción instrumental sino sobre la base de relaciones causa-efecto.

Sin embargo, el mundo no tiene relaciones causa-efecto. Lo que tiene es la condición de posibilidad de construir relaciones causa-efecto. El mundo es tal que podemos construirlas, pero cada relación causa-efecto es un estructo (Hume dice: artificio). Y esta condición de posibilidad de construir relaciones causa-efecto es a la vez la condición de posibilidad de vivir, que el mundo nos ofrece. Donde podemos construir relaciones causa-efecto, podemos vivir. Donde nos los podemos construir, podríamos vivir solamente en el caso, en el cual el mundo nos corresponda espontáneamente. Si el mundo fuera simplemente arbitrario, no podríamos vivir en él. El hecho de que vivimos atestigua que este mundo tiene regularidad. Pero el hecho de que no responde espontáneamente a nuestros deseos, nos obliga a construir relaciones causa-efecto y usar el conocimiento resultante en la acción instrumental. La relación causa-efecto es a priori de esta acción instrumental, pero es descubierta a posteriori.

Este es, en resumen, el argumento de David Hume. No hace falta construir juicios sintéticos a priori, como lo hace Kant. La percepción sensual del mundo de un lado, y la capacidad humana de efectuar lo que Hume llama “inferencias de la mente”, explica la posibilidad humana de vivir en el mundo de manera humana.

El hecho, de que la causalidad es un constructo humano, sigue de un análisis de la misma relación causa-efecto. De hecho, ninguna causa tiene un solo efecto. Cada causa tiene una multiplicidad sin fin de efectos. Cada causa es parte de la multiplicidad sin fin de efectos de otra causa. Cada efecto es siempre efecto de una multiplicidad sin fin de otras causas. Hay una interdependencia de causas y efectos, que entrelaza todo en una interdependencia sin límite. Relaciones específicas de causa-efecto no hay en ninguna parte.

Peropueden ser construidas. Pero necesitamos juicios de evaluación, que permiten distinguir sea causas o efectos. Sin esta distinción no hay sino tobubawohu. No hay orden, pero tampoco hay desorden. No puede haber desorden si no hay orden. Por eso tampoco hay caos. Lo que hay es una multiplicidad sin fin de relaciones indistinguibles.

Hay que distinguir. Eso ocurre escogiendo un efecto, al cual le construimos la causa. Tenemos que construirla, porque cada efecto tiene una multiplicidad sin fin de causas. Entre estas causas determinamos una. Ahora podemos construir una relación causa efecto. Pero esta no existe aislada. Sin embargo, a partir de la construcción podemos clasificar todas las otras causas como interferencias en la relación causa-efecto construida. Sin embargo, tampoco el efecto existe aislado. Por lo tanto distinguimos entre el efecto deseado y todos los otros efectos indirectos y no deseados. Ahora tenemos un criterio de orden de causa-efecto, que excluye por un lado otras causas considerándolas interferencias y un efecto considerando los otros efectos efectos secundarios, no deseados, no-intencionales (en economía: externalidades). Las multiplicidades sin fin no están eliminadas, pero están ordenadas bajo un criterio, que está en la evaluación de la multiplicidad del tobubawohu. Deja de ser tobubawohu. En el taller y en el laboratorio se trata de aislar lo más posible la relación causa-efecto construida, sin poder jamás lograr un aislamiento completo.

El criterio de evaluación, que permite construir la relación causa-efecto, es un interés, una intencionalidad. No un interés de conocer el mundo de por sí, sino un interés de un conocimiento transformable en tecnología que puede ser aplicada técnicamente en la acción instrumental. El criterio de verdad de toda ciencia empírica es la transformabilidad del conocimiento en tecnología. Es el interés del acceso a las condiciones de posibilidad de vivir, que ofrece el mundo, que en última instancia es un interés para vivir. El guiar la

construcción de las relaciones causa-efecto, lleva a la acción instrumental, sin la cual no hay acceso a estas condiciones de posibilidad de vivir. Como acción instrumental es la praxis de la razón instrumental y, por tanto, el núcleo de cualquiera acción instrumental. Por lo tanto, constituye las ciencias empíricas juntas con la acción instrumental. Es la razón eficiente, a la cual subyace una razón "final", para expresarlo en analogía con Aristóteles. Es entelequía. Además se encuentra muy cerca del concepto de Espinoza. No es una razón-meta en el curso del tiempo, sino la razón en el interior. No hay causalidad sin intencionalidad. Y esa razón final es una intencionalidad, que no es necesariamente consciente. Abstrayendo de la intencionalidad, el mundo es *tobubawohu*. La acción medio-fin es necesariamente un desvío del interés por el acceso a las condiciones de posibilidad de vivir. Pero es un desvío. De este desvío resulta el conflicto entre la acción medio-fin y la razón final, que es el acceso a las condiciones de posibilidad de la vida humana. La acción medio-fin puede arrasar con estas condiciones de posibilidad de vivir, que es su razón final. Ese es el problema hoy.

De la relación causa-efecto por la relación insumo-producto a la relación capital-ganancia

La relación con la economía es evidente si entendemos por economía el conjunto de las actividades humanas en función de la producción de los medios de vivir. En esta producción se usan las tecnologías para producir medios de vida que permiten la vida de los productores. Esta producción es la otra cara del desarrollo de las tecnologías de parte de las ciencias empíricas o en general, de los esfuerzos para desarrollar un conocimiento basado en la relación causa-efecto. La relación causa-efecto es transformado ahora en relación insumo-producto.

Por encima de la relación causa-efecto aparece ahora la relación mercantil, estrechamente vinculada con la propiedad (se trata de la propiedad en el sentido de propiedad privativa, que incluye una multiplicidad de formas de propiedad: propiedad común, propiedad privada, propiedad asociativa del tipo de la sociedad anónima, propiedad estatal, propiedad de la humanidad, que es un tipo de propiedad común que hoy adquiere gran importancia). La propiedad aparece, en cuanto el acceso a los bienes tiene que ser regulado, para que sea posible un orden. No hay sociedad humana sin propiedad, aunque hay sociedades en las cuales la propiedad privada es sumamente reducida y prevalece la propiedad común. En el desarrollo de la sociedad humana aparece la vinculación de la propiedad privativa y la relación mercantil y la relación mercantil empuja la propiedad privada.

En la relación mercantil se cuantifica y calcula la relación insumo-producto por medio de una medida abstracta, que se expresa en dinero. Resulta, que las sociedades, al hacerse más complejas, dependen cada vez más de estas

relaciones mercantiles, que penetran todas las formas de propiedad hasta hoy. La relación mercantil transforma la relación insumo-producto en relación capital-ganancia.

Se trata de un artificio análogo a la relación causa-efecto en el plano de las ciencias naturales. El pensador clásico de esta analogía es precisamente David Hume.

El artificio de la relación causa-efecto es ahora a nivel de las relaciones sociales complementado por el artificio de la relación capital-ganancia como criterio de determinación de las relaciones insumo-producto.

Como tal coordina la división social de trabajo. Es indispensable, porque esta división del trabajo no puede coordinarse espontáneamente, por tanto, hay que hacerlo por un artificio.

El artificio es análogo al artificio de la causalidad. Siempre la relación causal resulta ser una relación de una multiplicidad sin fin de causas con una multiplicidad sin fin de efectos, la cual es ordenada por el artificio de la relación causal elegida. En el plano social ocurre también eso. Una multiplicidad sin fin de insumos se relaciona con una multiplicidad sin fin de productos (efectos). La relación capital-ganancia la ordena. Ella escoge la relación insumo-producto determinada y se mueve entre interferencias en este proceso de producción de otras partes y de efectos que escapan a la producción del producto determinado.

Aparecen interferencias y efectos, que desde el punto de vista de la relación insumo-producto determinado bajo el criterio de capital-ganancia son externos. Son externos para cada una de las múltiples relaciones capital-ganancia, pero no son externos para el conjunto de los procesos de producción determinados.

La acción bajo el criterio capital-ganancia no los puede evitar. Tampoco son necesariamente negativos. Pero muchos son negativos y el criterio capital-ganancia los promueve. Se trata en general de los efectos indirectos, que afectan el conjunto del proceso de producción. (efectos indirectos son: las interferencias indirectas y los efectos producidos indirectos)

Los efectos indirectos negativos afectan al conjunto del proceso de producción por el hecho de que interfieren con la vida humana como circuito natural de la vida humana. Lo subvierten. Se hacen notar en la explotación de los seres humanos y en la destrucción de la naturaleza.

El criterio vida-muerte

Mientras el cálculo del capital es un mero cálculo medio-fin, aparece ahora la necesidad de un juicio sobre el proceso de producción en su conjunto bajo el criterio vida-muerte.

El resultado es: no se puede vivir sin los artificios del principio de causalidad y del cálculo capital-ganancia, pero no se puede vivir tampoco sin encauzarlos en el circuito natural de la vida humana. Aparece una relación conflictiva, que es inevitable, pero que exige solución en cada momento. Sin esta solución la propia vida humana se hace imposible. Se trata, sin embargo, de un problema político, no técnico. Pero la idea de poder suprimir el conflicto mismo, siempre es una ilusión.

Es hace aparecer otro principio de imposibilidad: Es imposible asegurar la coordinación de la división social del trabajo sin recurrir a relaciones mercantiles como medio de esta coordinación. Aunque al comienzo de la historia humana las relaciones mercantiles eran ausentes o embrionales, el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a una complejidad tal de la división del trabajo, que no hay solución para su coordinación sin relaciones mercantiles. Se trata otra vez de una imposibilidad categórica, que tiene una validez a priori para toda acción humana, aunque se lo descubre por experiencias frustradas que imponen su reconocimiento como a priori de la acción. Es también un a priori, que se descubre a posteriori.

¿Cómo es posible, que haya vida humana? Es por el descubrimiento de estos artificios. Pero, sigue otra pregunta: ¿Por qué hoy está amenazada la vida humana? Es por el hecho de que estos artificios desarrollan consecuencias que amenazan la vida humana y con ella toda la vida. La vida humana ha sido posible por el hecho de que estos artificios están encauzados y limitados. La modernidad los desencauzó (Polanyi desarrolla este disembedding para la relación capital-ganancia. Pero hay que ampliarlo para el propio principio de causalidad).

La tarea es, volverlos a encauzar. Eso no es posible por medio de una vuelta atrás, exige un paso adelante hacia algo nuevo, que, sin embargo, se puede inspirar en el pasado. Sin este paso no hay salida.

Se trata de encauzar el proceso de producción en su conjunto en el circuito natural de la vida humana. No se trata de un juicio de valor, sino de la fuente y el origen de todos los valores: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* – el impulso por conservarse es el primer y el único fundamento de la virtud (es decir, de todos los valores). (Espinoza)

David Hume plantea estos artificios. Pero pasa por alto el problema del encauzarlos.

Sin embargo, el espacio de la reflexión sobre la relación entre el circuito natural de la vida humana y la empiria de las ciencias positivas es el espacio mítico. Es un espacio de la razón mítica, que se ocupa desde las más diversas posiciones.⁶ Por un lado, el espacio de lo que Marx llama el fetichismo, que hay que enfocar ahora como fetichismo de ambos artificios, frente al cual aparecen las utopías de la liberación. Por otro lado, el espacio en el cual aparecen los mitos del poder (entre muchos otros) con sus creaciones de dioses y diablos. El fetichismo es el espacio del “dejar morir” legítimo, el poder el espacio del “matar” legítimo.

Pero sigue la pregunta: ¿de dónde se sabe, lo que vería el ojo de Dios? Pero sostienen que lo saben muy bien. Sin ser omniscientes, saben muy bien lo que vería un ser omnisciente. Lo saben por proyecciones al infinito. Por eso, de alguna manera sostienen ser participes de la omniscencia. Pero estas proyecciones siempre apuntan más allá de la conditio humana, de la contingencia y de la muerte. Son otra forma de reflexión trascendental. El Dios de la ortodoxia se hizo hombre, por lo tanto, ser humano, y el ser humano lo usa como instrumento heurístico para una ciencia empírica destinada a ser instrumento de dominación – quizás para destruir – el mundo. En todas sus formas es omnisciente y todopoderoso y el ser humano, que lo usa, se siente correspondientemente o por lo menos se siente parecido. Si se le adjudica sustancialidad, es el Dios del fundamentalismo cristiano de hoy y, posiblemente, de otros fundamentalismos también. En las manos del presidente Bush se transforma en legitimador de su agresión a Irak y autor del diseño inteligente de la evolución.

De esta causalidad tratan los mitos. La cita de Lorenz muestra un mito de las ciencias empíricas: es el ojo de Dios con el cual miran, pero jamás pueden comprobar, que efectivamente estos ojos de Dios ven lo que ellos suponen que vean. Este ojo de Dios es la construcción de un mundo más allá de la muerte y de la contingencia. Cuando Lorenz lo expone, ni se da cuenta que está en el nivel de un mito apologético de la razón instrumental, nacido de una reflexión trascendental.

Hay que tomar en serio el: *etsi deus non daretur* del escotástico Alberto el grande del sigl XII.

También la ciencia empírica es ortodoxia cristiana transformada. Pero haciendo esta ciencia, descubre este Dios como instrumento heurístico de sus propias teorías. No toman realmente en serio el principio del cual la ciencia empírica partió.

Hay que buscar en la línea de la cadena infinita de causalidad, pero sabiendo, que es conditio humana no poder terminarla. Por tanto, bajo la conditio humana,

⁶ Con Max Weber se podría hablar de racionalidad material. Pero Weber no le concede un status de racionalidad teórica, aunque use la palabra.

la realidad es impregnada por la casualidad, no por la causalidad. La causalidad como principio es una abstracción de la conditio humana, la contingencia y de la muerte. No se puede saber lo que ve el ojo de Dios y no se puede saber, si la naturaleza es dominada por una cadena infinita de causalidades. Pretender saberlo, es metafísica ilícita. Aunque sea inevitable esta construcción para lograr una visión coherente del mundo empírico. Se lo hace mediante un mito, que es el mito del principio de causalidad.

Por tanto, esta abstracción se puede hacer sóo míticamente (el mito de Lorenz, que el mismo Lorenz no considera un mito).

Por eso, las ciencias empíricas son la teología de la modernidad, por tanto, también la teología del capitalismo. Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene, que el capitalismo es religión sin teología y dogma. Llevan adentro el dios metafísico de la Edad Media, como el capitalismo lleva adentro el dios como dinero. El culto del capitalismo se dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología. Como el capitalismo es cristianismo transformado, también lo son las ciencias empíricas. Hay una teología de la razón instrumental, sin la cual no podría existir siquiera. Pero es teología de un dios falso. Teologiza el mito del dios metafísico.

Cuando las ciencias empíricas quieren deshacerse del carácter teológico, se dice que estos seres omniscientes o omnipotentes son simples instrumentos heurísticos. Pero eso es completamente irrelevante y simple apologética. Lo que cuenta es que se necesita a estos seres extraños para hacer ciencia empírica. Son parte imprescindible de esta ciencia y están en su interior.

Por eso, la pregunta no es y no puede ser, si ese dios existe o no. La pregunta es, si la referencia a ese Dios es parte imprescindible de proceso de la vida que llevamos. Después: ¿Qué rol juega para esta vida? No cabe duda que esto está presente en la cabeza de todos los científicos empíricos. Eso tiene consecuencias para el etsi deus non daretur. Al asumirlo aparece un dios daretur. ¿Es el mismo dios del cual se ha abstraído? Sin duda, es un dios completamente abstracto nacido de las ciencias empíricas frente a la corporeidad abstracta. ¿Es un dios cristiano? Lo es, cuando partimos de la ortodoxia cristiana en estado puro. Pero de este dios la ciencias empíricas no pueden abstraer. Es parte imprescindible del argumento. Además es un dios falso, un ídolo.

En todos los casos de estas idealizaciones la realidad es transformada en empiria en cuanto se la ve como desviación de estas mismas idealizaciones. La empiria es vista como el campo en el cual hay aproximación asintótica a estas idealizaciones.

Las teorías del caos no cambian este hecho fundamental. En el sentido de esta teoría, todas estas idealizaciones de mecanismos de funcionamiento constituyen

sistemas deterministas. Su arranque está en la constatación, que en el caso de los mecanismos de funcionamiento interdependientes no se puede interpretar la relación con su idealización como aproximación asintótica. En esta aproximación siempre queda un pequeño resto, que sea lo pequeño que sea, y este resto puede ser decisivo para que cambie todo.

Presupone que el ser humano tiene necesariamente un conocimiento parcial. Por tanto no se puede guiar por lo que podría valer para un ser omnisciente. Hay un abismo. Pero no elimina la idealización, sino la cambia de lugar y cambia la relación con ella. En el trasfondo de la teoría sigue usándose al describir con ella, lo que no tiene validez. Por eso, también en este caso la empiria sigue una desviación de su idealización.

Resulta entretenido desmenuzar un experimento mental de Einstein. Einstein dice:

"...si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante y en reposo.

...

Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo respecto a la tierra."⁷

Si le concedemos a este observador con velocidad de la luz algún significado sustancial, podemos sacar conclusiones: tiene que ser un ser sin cuerpo, porque ningún cuerpo puede alcanzar la velocidad de la luz por la razón de que cualquier cuerpo al acercarse a la velocidad de la luz tiene una masa que crece hacia lo infinito. Por lo tanto, un observador con velocidad de la luz tiene que ser un ser sin cuerpo, por lo tanto, un espíritu, malo o bueno, ángel o demonio etc,

Lo que aquí interesa es la construcción de un tal observador capaz de alcanzar velocidad de la luz. La construcción es legítima y parte de una reflexión de las ciencias empíricas. Pero otra vez contiene una metafísica y hasta una teología virtual, que sirve por lo menos para entretenerse.

Podemos seguir con el análisis del economista Milton Friedman. Empieza su teoría del consumo de la siguiente manera:

"Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado."

⁷ Einstein, Albert/ Grünbaum, Adolf/ Eddington A.S. y otros: La teoría de la relatividad. Ed. L. Pierce Williams. Alianza, Madrid, 1980 Notas autobiográficas. p. 102

Friedman, Milton: Una teoría de la función de consumo. Alianza. Madrid, 1973. P.22

A eso sigue "el efecto de la incertidumbre" p.30

Primero analiza con el presupuesto de "certeza absoluta". Es decir, hace un análisis de una situación sin riesgo. Obviamente se trata de un análisis que abstrae de la conditio humana en el sentido de contingencia y muerte. En última instancia la incertidumbre es la incertidumbre de la muerte. Lo que Friedman analiza, es, por lo tanto, una economía de seres humanos que no son mortales. En la Edad Media europea se hacía análisis de este tipo preguntando, como podría haber sido en el paraíso (p.ej. si habría habido propiedad privada en el paraíso o cosas similares).

Después de este análisis pasa a introducir el "efecto de certidumbre", es decir, la conditio humana. En lenguaje de la Edad Media se habría dicho: después de la caída).

Condición de certeza significa abstracción de la muerte, de la contingencia. Una situación sin muerte. Eso otra vez en sentido heurístico. Si substancializamos, estamos en el paraíso, más allá de la conditio humana.

Se construyen leyes para una vida sin muerte. Sin embargo, es construcción legítima en las ciencias empíricas. Por eso, en todas las ciencias empíricas aparecen construcciones de este tipo. Muchas veces es muy difícil distinguir entre teorías y experimentos mentales. La diferencia parece ser muy poco relevante.

Esta penetración de las ciencias empíricas por la metafísica y la teología fue destaca por la primera vez por Oskar Morgenstern en el año 1935. Morgenstern lo analiza en relación a la teoría económica neoclásica y sus argumentaciones con observadores o participantes en el mercado con previsión o conocimiento perfecto:

"Lo que se puede decir sobre un observador tal (con previsión perfecta) - en este caso p.e. sobre el economista teórico - resulta en afirmaciones muy paralelas a aquellas afirmaciones conocidas desde la teología y la lógica sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas.."⁸

Pero Morgenstern no sigue con este análisis. Constata el hecho y empieza con el intento de desarrollar una teoría económica que no contenga reflexiones trascendentales de este tipo. Desarrolló en este su intento la tal llamada teoría de los juegos, que efectivamente significaba un aporte importante para la teoría económica. Pero la crítica posterior demostraba,

⁸ Morgenstern, Oskar: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. (Previsión perfecta y equilibrio económico) En: Albert, Hans (Hrsg) Theorie und Realität. Tübingen, 1964. Aus: Zeitschrift für Nationalökonomie. VI. Band, Wien, 1935. S.262/263

que efectivamente no había logrado una teoría que prescindiera de tales presupuestos, solamente no los había explicitado.

El resultado es, que las ciencias empíricas contienen implícitamente una metafísica y una teología. Al substancializar sus conceptos correspondientes, llega a ser explícita. Esta teología es fatalmente parecida a las teologías fundamentalistas de la ortodoxia cristiana, y no solamente a esta.

Aunque la introducción de estas idealizaciones sea considerada heurística, aparece como dimensión de toda ciencia empírica una dimensión metafísica: la abstracción de la muerte y la introducción de un ser omnisciente y todopoderoso.

Esta visión de la realidad y de su transformación en empiria se encuentra visiblemente cerca de la filosofía platónica. La misma visión de un mundo ideal, en relación al cual la realidad no es más que una desviación que se comprende en relación a esta idealización y que se entiende en un posible acercamiento a ella en términos de una aproximación asintótica.

Sin embargo, hay diferencias que hay que destacar. Platón no transforma la realidad en empiria, sus idealizaciones mantienen una estrecha relación con la realidad sensual y concreta, que sigue siendo corporal y vivida. Además, en general son estáticas y el mundo de las ideas duplica en forma ideal el la realidad. Sin embargo, Platón ya se acerca a la concepción del mundo ideal como un mecanismo de funcionamiento. Eso se da en su Politeia (La República). Desarrolla allí un concepto de polis perfecta, que está vista desde un proceso real. De esta polis perfecta deriva normas de perfeccionamiento para la polis real, vista ya como mecanismo de funcionamiento: normas sobre el lugar de los militares, de las mujeres, de los magistrados. Pero también normas sobre la religión y los mitos. Excluye los mitos de su tiempo de su polis ideal y por lo tanto exige esta exclusión para la polis real, de la cual parte su análisis. Llega incluso a la conclusión, de que la polis ideal tiene que tener un solo Dios, y por lo tanto, la real también. Ya esta polis presupone la vida eterna del alma humana. Platón expresa estas exigencias como condición de la mayor perfección de la propia polis real, en cuanto se orienta por la idealización de la polis en el sentido de un mecanismo de funcionamiento perfecto.

Pero Platón no llega a la concepción moderna de la realidad como mecanismo de funcionamiento como mecanismo formal-racional pensado en relaciones causa-efecto. Su conceptualización mantiene la realidad como realidad vivida, a partir de la cual reflexiona.⁹ No tiene lo que la modernidad hereda de la Edad

⁹ Cuando inicia su construcción de la polis ideal, Platón dice:

“Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?” (La República, p.1079)

Es inimaginable, que el inicio de la construcción de un mercado perfecto, como lo hace la teoría económica clásica, sean las necesidades. Al contrario, el inicio es la abstracción de las necesidades y su sustitución por simples preferencias.

Media: el concepto de una corporeidad abstracta universal, en relación a la cual la realidad concreta vivida es algo por abstraer en el análisis. Por eso Platón ya postula un Dios único y la vida eterna, pero estos postulados son resultados del propio método del análisis, como ocurre en la ciencias empíricas modernas.

Efectivamente, hay una transformación de este platonismo en la ortodoxia cristiana, cuyo centro es la transformación del dualismo platónico alma/cuerpo en el nuevo dualismo corporeidad abstracta/ corporeidad concreta (sensual), es decir, corporeidad vivida. Esta corporeidad abstracta (el cuerpo transformado en esclavo de la voluntad de la ley) se enfrenta a la corporeidad concreta como meta por alcanzar más allá de la factibilidad en este mundo a la cual se alcanza definitivamente en el otro mundo con Dios. Entra como lucha interna en el interior de cada uno y como lucha externa como enfrentamiento de clases. Toda resistencia en nombre de la corporeidad concreta es ahora vista como levantamiento en contra de Dios. Es “pecado de los judíos”, pecado de la carne, es voluptuosidad, concupiscencia.

Pero la autoridad desde la cual se define toda la sociedad sigue siendo un Dios trascendente. Las propias relaciones de producción son sacralizadas en nombre de este Dios trascendente. Esta transformación del platonismo en ortodoxia cristiana es una transformación tan epocal como lo es la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. De ninguna manera se trata de un platonismo para el pueblo. Es un platonismo, que en su forma transformada hace posible las ciencias empíricas modernas y ha sido siempre un platonismo de la más altas élites.

Refiriéndonos a Walter Benjamin, podemos afirmar que no solamente el capitalismo, sino también la ciencia empírica es cristianismo ortodoxo transformado. Lo que antes estaba en el cielo, ahora está en el interior de la realidad como empiria. Pero también hay que corregir una tesis de Benjamin. El capitalismo como religión no es religión sin teología, como Benjamin sostiene, sino las mismas ciencias empíricas son su teología: concibe vida sin muerte y un ser omnisciente y todopoderoso. Es una teología virtual. Y no puede no concibirlos. La ciencia empírica es tan religiosa como el capitalismo. Es parte de la religión de la modernidad, que se ejerce como culto.

Si la ortodoxia cristiana se ha transformado en modernidad (capitalismo y ciencias empíricas), entonces debe ser posible, transformar la modernidad en ortodoxia cristiana. Tienen que ser hasta cierto grado mutuamente transformables.

Si posteriormente las necesidades son tomadas en cuenta, eso es considerado “juicio de valor” científicamente no justificables que pueden ser reconocidos como limitaciones de la racionalidad del mercado visto como mecanismo de funcionamiento perfecto. Para Platón este paso es imposible y por eso es más realista que las ciencias empíricas. Se trata del realismo del materialismo histórico, que para Platón es obvio.

Se puede hacerlo, tomando la metafísica heurística de las ciencias empíricas y atribuirle significado sustancial (introducir, como dice Hayek, "animismo"). Tenemos entonces la vida humana sin muerte y tenemos un dios omnipotente y omnisciente. Tenemos además el capitalismo como culto junto con sus mecanismos de culpabilización también en sentido sustancial. Tenemos ahora una religión explícita, que duplica manifiestamente la religión que el capitalismo es. Pero explícita esta religión frente a un capitalismo que la esconde, aunque la viva diariamente.

Esta religión explícita sorprende: los postulados de la razón práctica de Kant forman parte: vida eterna y existencia de dios, junto con la libertad de elegir. Resulta además una humanidad perdidamente culpable frente a este dios, que salva por seguir desesperadamente la carrera de las exigencias de la propia modernidad ad infinitum. Aparece una religión cívica, que es perfectamente compatible con la ortodoxia cristiana, pero no una simple réplica. Está reducida a las esencias de la modernidad. Es teología secular. Habría que rellenarla con elementos cristianos del pasado para llegar sin conflicto alguno a la ortodoxia cristiana de la cual se partió. Pero toda esta retransformación no es obligatoria en la sociedad moderna (capitalista). Obligatorio es solamente el culto al dinero y a las ciencias empíricas como teología virtual.

La transformación de la ortodoxia cristiana es a la vez su replanteo. Al transformarse en capitalismo, esta ortodoxia cambia. El mito del progreso que surge quita al Dios de su transcendencia y lo sustituye por el progreso infinito, que hace del ser humano un ser todopoderoso. No hay ninguna meta humana que en esta perspectiva infinita no sea factible y la transcendencia es ahora inmanente. Es la manera de este mito de hacer que Dios se haga hombre.

Si se hace ahora la retransformación, aparece el Dios trascendente de nuevo, pero es ahora completamente hueco como antes resultó con los dioses de la mitología griega. Su transcendencia es ahora metáfora del núcleo metodológico de la modernidad, pero para su funcionamiento es irrelevante. Es una construcción mítica para fomentar cohesión social por medio de la creación de culpabilidades.

Es fácilmente visible, que al actual fundamentalismo que viene de EEUU subyace esta religión cívica. Eso es especialmente claro en el caso del fundamentalismo apocalíptico, cuyo importancia crece y que tiene mucha influencia en el gobierno de Bush como antes en el gobierno de Reagan. La receta es: se toma la religión cívica y se la rellena con elementos del apocalipsis de San Juan, que se usa como cantera. Lo que sale es el fundamentalismo apocalíptico. Es ahora un mito soñado por la razón empírica y es un monstruo. Lo mismo se puede hacer con otras religiones, construyendo la religión cívica nuclear como religión judía o islámica. Posiblemente se puede hacer algo análogo con las religiones orientales.

Las religiones construidas de esta manera no tienen ninguna ingerencia en la marcha del sistema, y pueden chocar solamente en elementos que no son esenciales para el sistema. Hoy todas las religiones se están reconstruyendo según este esquematismo.

La actual teología del Vaticano, como la presenta Ratzinger como Papa Benedicto XVI, tiene precisamente este carácter.

Esta retransformación, sin embargo, demuestra, que este capitalismo surgido por la transformación de la ortodoxia cristiana, ya no tiene necesariamente identidad cristiana. Es compatible con cualquier tradición religiosa a condición de que asuma la religión cívica como su núcleo. No es una victoria de la ortodoxia tampoco. Ahora se tiene que someter al resultado que ha surgido de sus entrañas. Como lo dice Benjamin:

El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo.

El cristianismo conquistó el mundo, pero lo hizo como capitalismo, cristianismo-parásito de su ortodoxia que lo sustituye y lo reemplaza. Ahora el desarrollo del capitalismo dicta los pasos del desarrollo de las ortodoxias religiosas.