

La dialéctica y el argumento lógico-formal.

Desde Max Weber en adelante, en la ciencia burguesa la argumentación de los valores en nombre de la ciencia cambia. Weber lo justifica por su rechazo de los juicios de valor. Sin embargo, ni él mismo deja de efectuar juicios éticos en nombre de la ciencia. Weber no da cuenta de este cambio, sino él mismo cree, haber pasado a una ciencia que ya no pronuncia juicios de valor. Sin embargo, Weber desarrolla una forma de efectuar juicios sobre la ética en nombre de la ciencia, que está completamente ausente en sus reflexiones metodológicas. (Ver Franz J. Hinkelammert: La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia, en: Democracia y Totalitarismo, DEI, San José 1987)

El principio básico de esta reflexión de Weber -no reflexionado- es un principio, que ya conoce la antigüedad y la escolástica: lo que no se puede, tampoco se debe. El juicio ético pasa a ser un juicio de factibilidad. El conjunto de los juicios éticos es dividido en dos, en juicios referentes a valores factibles y valores no factibles. La ciencia, sin embargo, es competente para juzgar factibilidades, aunque no valores. Puede determinar, cuales valores son factibles y cuales no. Elimina por juicio de hecho los valores no factibles, para determinar los valores factibles. Como los valores no factibles no pueden constituir un deber, el juicio de factibilidad los puede efectivamente eliminar.

Resulta, por tanto, una ingerencia legítima de la ciencia en el campo de valores. La ciencia la efectúa, al distinguir entre utopías y hechos, entre juicios utópicos de valor y juicios de valor realistas. En la visión de Weber es evidente, que denunciará el socialismo como una meta resultante de un juicio utópico de valor, que no es realista. Por tanto, se trata de un juicio de valor, que la propia ciencia puede descartar, sin salir de sus límites de ser una ciencia que no efectúa juicios de valor. En un problema tan clave de la sociedad moderna, como es la cuestión de capitalismo o socialismo, la ciencia toma posición: habla por el capitalismo en contra del socialismo, efectuando así un juicio sobre valores. Pero lo hace pretendidamente sin violar su principio de no efectuar jamás juicios de valores. Efectúa juicios de valores, sin que estos sean juicios de valores. El resultado es sorprendente. La ciencia resuelve problemas de valores, pero lo hace, sin efectuar juicios de valores.

Por tanto, la ciencia sirve para solucionar problemas de valores, lo que es lo contrario de lo que la metodología de Weber sostiene. Weber mismo sostiene, que cuestiones de valores las decide el destino, y no la ciencia. Pero él mismo las decide recurriendo a la ciencia. Weber juega con esta contradicción constantemente. De la contradicción ni se da cuenta. Resulta el argumento: el socialismo no es factible. Por tanto, el juicio de valor, que lleva a él, no es lícito. Eso precisamente es resultado de la ciencia, entendida como ciencia de hechos.

A este juicio de hecho, que es juicio de factibilidad, Weber añade otro. Este se dirige en contra del utopismo. El hombre, al orientarse por un juicio de valor, que implica una meta imposible, destruye la realidad posible en nombre de una utopía, que desemboca en utopismo. La misma realidad desautoriza tales juicios de valor, al ser destruida. En nombre de una abstracción, el hombre destruye lo concreto. No solamente la ciencia desautoriza los juicios de valor no factibles, la propia realidad lo hace también. La realidad resiste: historia mundial, juicio final. Las leyes de la historia se imponen. Al ser el capitalismo lo único posible, en la historia vencerá. El antiutopismo popperiano no hace más que machacar estos argumentos de Weber.

Salta algo a la vista, independientemente de lo que creemos cierto o no en esta argumentación: se trata obviamente de una argumentación hegeliana. Pero ella viene de autores declaradamente anti-hegelianos. También se trata de una argumentación obviamente dialéctica. Sin embargo, viene de autores declaradamente antidialécticos. En el centro de la argumentación está precisamente el argumento central de la dialéctica hegeliana de la mala infinitud, o del progreso infinito, que Hegel contrapone al regreso infinito del argumento lógico clásico. Hay algo evidentemente curioso. Weber, en nombre de una ciencia, que no debe hacer juicios de valor, hace juicios sobre la validez de la ética, y lo hace, utilizando un argumento dialéctico en nombre de una ciencia, que según él no debe ser dialéctica. Lo que aparece, es una confusión metodológica completa. ¿Porque la ciencia, que no debe hacer juicios de valor, puede efectuar juicios sobre la validez de una ética socialista frente de una ética capitalista, y porque una ciencia, que no debe ser dialéctica, hace tales juicios recurriendo al argumento dialéctico?

Toda la metodología vigente está en cuestión con esta problemática. Hay obviamente una ingenuidad metodológica en el fondo de estas confusiones. Hay una falta completa de distancia crítica frente a los propios argumentos. Se dispara según conveniencias inmediatas a cualquier, sin pensar siquiera, a que ejército pertenece.

La confusión metodológica: intención y realidad.

Pero hay una confusión metodológica más profunda. Se confunde sin más preguntas la intención con el objeto logrado. Conocemos la intención tanto de Weber como de Popper de no ser dialécticos. Sus ataques frecuentes al argumento dialéctico la confirman. De esta intención se suele deducir, de que sus argumentaciones tampoco son dialécticos. Quien ataca la dialéctica, no puede ser dialéctico. No se pide siquiera pruebas. ¿Acaso Weber o Popper tienen que comprobar, que su argumentación no recurre al argumento dialéctico? ¿No son sus intenciones, expresadas en sus ataques a la dialéctica, prueba suficiente? El metodólogo afirma sus intenciones, buenas o malas, y estas intenciones sirven como prueba del éxito de ellas. Pero hace falta la pregunta: Quieren ser antidialécticos, y renunciar al argumento dialéctico. Sin embargo, ¿es cierto, que lo lograron? La pregunta parece ridícula, tan acostumbrados estamos a tomar la intención como prueba del éxito. La metodología es la única rama de la ciencia, que goza este privilegio. La declaración de sus intenciones sirve como prueba de haber logrado la realización de estas mismas intenciones. Por eso les va tan bien a los metodólogos. Nunca tienen que comprobar nada, la intención basta. Se declaran no- dialécticos, y por declararlo, ya lo son. Se declaran no- hegelianos, y por declararlo, ya lo son. Es tan buena su situación, que aquél, que les exige la prueba, queda como ignorante. Sin embargo, sigue la pregunta: ¿Logra Popper realmente, realizar sus argumentaciones sin recurrir al argumento dialéctico? ¿Lo logra Weber? Para saberlo, tenemos que investigar sus argumentos, y no creer así no más en la declaración de sus intenciones. El problema es más amplio aún. Cuando Sraffa sostiene, que ha interpretado en su teoría económica al hombre y al petróleo para las máquinas al mismo nivel, tenemos reacciones diversas. Unas de protesta, que insisten, que eso no se debe hacer. Otras de elogio, que confirman, que un punto de vista científico obligadamente tiene que hacer eso. Lo que no aparece, es la pregunta: ¿Logró Sraffa efectivamente, tratar en un modelo económico al hombre y al petróleo para las máquinas al mismo nivel? Y esa es la única pregunta que vale. Sin embargo, la discusión toma la declaración de una intención como la prueba de su éxito. Si Sraffe sostiene eso, por eso lo debe haber logrado. Analizando los esquemas de Sraffa, es fácil darse cuenta, que no lo logró. El sostiene, haber tratado hombres y petróleo para las máquinas al mismo nivel, pero ciertamente no lo hace. No lo hace, porque no lo puede hacer. No es tan fácil, lograr un propósito como este. Por ser vergonzoso, no es más factible. El hombre no es como el petróleo para las máquinas. Por tanto, hacer un modelo económico, en el cual lo sea, es imposible. Si creen que es posible, que lo hagan. Pero no griten, que lo van a hacer, suponiendo, que esta su buena

intención es prueba del éxito de sus trabajos. Que lo hagan: Hic Rodos, hic salta. Sraffa no lo logró, a pesar de sus intenciones.

"Hasta este momento hemos considerado los salarios como consistentes en los bienes necesarios para la subsistencia de los trabajadores, de modo que entraban en el sistema en pie de igualdad con el petróleo para las máquinas o los alimentos para el ganado." (Piero Sraffa, Producción de mercancías por medio de mercancías, Oikos, Barcelona 1960, Sección 8, p.25)

Pero no lo hace. Solamente bienes aparecen en el esquema, no trabajadores. EL petróleo y las maquinas, el alimento para ganando y el ganado aparecen. Sin embargo, en cuanto a la subsistencia de los trabajadores, sólo aparecen bienes de subsistencia, y no los trabajadores. Eso es una diferencia. El alimento para el ganado Sraffa lo trata diferente de la subsistencia para los trabajadores. Si no lo hiciera, no podría derivar los precios de intercambio. Por eso, la diferencia es decisiva.

Si no estableciera esta diferencia, tendría un simple modelo ecológico circular, del tipo: leones viven de antílopes, antílopes del pasto, el pasto se alimenta por el abono que dan los cadaveres de los leones etc. Un modelo de este tipo no permite la derivación de valores de cambio, que Sraffa busca. Sin dar cuenta de ello, Sraffa introduce en su modelo una finalidad, a partir de la cual puede determinar valores de cambio. Esta finalidad consiste en la subsistencia de los trabajadores, y está en su modelo por el hecho del tratamiento diferente de la subsistencia de los trabajadores en comparación con el alimento para el ganado. La afirmación citada de Sraffa es una simple ilusión. Cree que su intención basta para producir hechos.

¿Ahora, debe la ciencia tratar el trabajo a nivel del ganado? Lo que no se puede, tampoco se debe. No se puede tratar el trabajo a nivel del ganado. Por lo tanto, la ciencia no debe hacer eso.

Tenemos que acostumbrarnos, de que el objeto de la metodología es el argumento, y no la empiria. El objeto del argumento recién es la empiria. La metodología es responsable frente al argumento. Hace falta responsabilidad frente al argumento como un nivel objetivo de la teoría. Las afirmaciones metodológicas hay que comprobarlas a nivel del argumento, para responder de ellas. La empiria de la metodología no es la empiria de las ciencias, sino el argumento de las ciencias. Por eso, la afirmación metodológica se tiene que comprobar al nivel de los argumentos sobre la empiria. Si Weber afirma, que la ciencia no debe ejercer juicios de valor, tenemos que preguntar a nivel de sus

argumentos, como él, Weber, efectúa sus juicios de valor. En seguida nos damos cuenta, que los efectúa en nombre de la ciencia. Por tanto, su afirmación metodológica queda desautorizada. Sin embargo, sin investigar sus argumentos, quedamos en el aire.

El utopismo de la anti- utopía.

¿Porque este juego? Viene la pregunta por la totalidad y por la relación utopía- realidad de la propia ideología antiutópica. ¿Cuan utópico es el antiutopismo?

El problema es la relación con la totalidad. Los autores mencionados refieren su crítica exclusivamente a posiciones políticas, que refieren la realidad a una totalidad. El resultado de la crítica es, que el asalto a esta totalidad es utópico en el sentido de lo no- factible. No se puede, y por tanto, no se debe. Al intentar de hacer lo imposible, se desata un proceso destructor, y en nombre de una abstracción social aparece la acción del terrorismo del Estado. Aparece el totalitarismo.

La alternativa es lo que Popper llama la tecnología del *piece meal*, la tecnología fragmentada. Implica la renuncia a la relación con la totalidad y afirma la interpretación de la realidad a partir de sus fragmentos.

Sin embargo, los autores mencionados no desarrollan ahora el significado que puede tener precisamente la fragmentación de la realidad, al no tomar en cuenta la totalidad y al no insertar los fragmentos en la totalidad. Solamente una vez Popper se acerca a la problemática, para renunciar en seguida a su discusión. Lo hace al discutir el anti- intervencionismo neoliberal, que pretende ser un "anti- intervencionismo universal". Lo declara insostenible, aunque sea

"por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios no tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención." (Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, Madrid 1973, p.74-75)

Se nota el mismo problema, que teníamos ya en la crítica del asalto a la totalidad. Ahora la imposibilidad está en la fragmentación completa. Es imposible lograr una situación, en la cual todos los fragmentos de la sociedad sean tratados aisladamente en una relación, que no tome en cuenta su inserción en la totalidad. Al hacerlo, vuelve el proceso de mala infinitud, que destruye a la realidad. La crítica, que Popper aquí hace, sostiene, aunque muy solapadamente, eso. Una fragmentación completa de la sociedad es

imposible. Si se la intenta por asalto, se destruye la realidad posible en nombre de una abstracción social. Popper esquivo el problema al sostener que el

"anti- intervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica." (Popper, op.cit. p.75)

Pero la persecución de algo, que según Popper hasta es lógicamente imposible, jamás puede ser típicamente tecnológico. Sosteniéndolo, evita la discusión tan obviamente necesaria. Resulta, que no solamente el asalto a la totalidad produce el fenómeno de la destrucción de lo posible por una abstracción imposible, sino igualmente el asalto a la fragmentación total de la sociedad, el asalto a la tecnología fragmentaria. Uno y otro asalto nos llevan precisamente al totalitarismo, que es un terrorismo del Estado orientado por una abstracción referente a la totalidad social. Aparece tanto en el asalto a la totalidad como en el asalto a la fragmentación de la sociedad, en la totalidad directa al alcance de la mano, y en la negación de la totalidad. Aparece tanto por la afirmación directa de la totalidad, como por la negación directa de ella. El totalitarismo es un problema que aparece a partir de fracasos de la integración del hombre en la totalidad. Eso nos explica, porque los pensadores totalitarios más importantes son pensadores que niegan la validez del concepto de la totalidad, como lo hacen Nietzsche y Carl Schmitt, y hoy siempre más también Popper, que es el filósofo de la corte de los totalitarismos de la Seguridad Nacional de Uruguay y Chile. Al enfocar el totalitarismo exclusivamente como un problema del asalto a la totalidad, estos pensamientos totalitarios parecen ser profundamente anti- totalitarios. Nietzsche y Carl Schmitt avanzan para protegernos del totalitarismo, siendo ellos sus iniciadores. Sobre todo el totalitarismo Nazi es un totalitarismo que nace de la negativa a la totalidad. Por eso Nietzsche y Schmitt pueden ser sus representantes ideológicos. Como hoy el totalitarismo de la Seguridad Nacional también surge a partir de la negativa a la totalidad, se pueden recuperar Nietzsche y Schmitt como clásicos de su pensamiento. Luchar con Nietzsche y Carl Schmitt en contra del totalitarismo, eso es el totalitarismo de la anti- totalidad. Es expulsar el diablo por Beelzebub.

Esta situación de alguna meta no-factible transformada en meta abstracta cuya persecución destructora tiene su desenlace en el terrorismo del Estado, lo tenemos en varias formas hoy. Aparece, sin embargo, hoy más bien en su forma de negativa a la inserción en la totalidad. Por un lado, la tenemos en el fenómeno ya mencionado del neoliberalismo, que ya ha desembocado en un pensamiento totalitario. Su anti-intervencionismo lleva a intervenciones para no intervenir, que implican precisamente

el terrorismo del Estado. Un proceso que transforma la utopía del automatismo del mercado en un utopismo peligroso y destructor. Algo parecido vuelve hoy con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Se obliga a los deudores de entrar en el pago de una deuda impagable, lo que desata un proceso de subversión de todas las estructuras sociales, que no es posible sostener sin el terrorismo del Estado como su otra cara. El rechazo de someter el propio pago de la deuda a las condiciones objetivas de la integración de los países del Tercer Mundo en la totalidad de la división mundial del trabajo, lleva a la destrucción de estos mismos países. La lógica del cobro de la deuda es la constitución de los países deudores en sociedades con terrorismo del Estado, sean democráticas o no.

Dialéctica y totalidad en el pensamiento burgués.

Podemos ahora preguntar, porque los autores mencionados, en especial Weber y Popper, recurren a argumentos dialécticos, insistiendo a la vez en la prohibición de la dialéctica en las ciencias sociales. Evidentemente, ni les ocurre pensar siquiera, que su argumentación puede ser dialéctica. Pero hay más detrás. Al descubrir la forma dialéctica de sus argumentaciones, tendrían que enfrentar de nuevo su relación con el mismo concepto de la totalidad.

¿Porque la persecución de lo imposible lleva a la destrucción de lo posible? Eso no es siempre así. La anécdota del tirador enseña algo diferente: Al tirar constantemente la flecha hacia la luna, jamás se va a alcanzar la luna. Pero haciendolo, el hombre se transforma en un buen tirador. La persecución de lo imposible da destreza, capacita, da fuerzas en este caso. ¿Porque no en otros?

El ejemplo del tirador no se refiere a una totalidad social, sino a un hecho particular, un fragmento de la realidad. El intento de alcanzar lo imposible, no afecta, por tanto, la capacidad de seguir con este intento. Eso es distinto en el caso del intento de una organización imposible de la totalidad social. Al realizar el intento, se subvierte la posibilidad de la sociedad de reproducir su propias condiciones de vida. La sociedad se subvierte a si misma. Sólo el terrorismo del Estado es capaz de sostener el esfuerzo, hasta que llegue el colapso.

Por eso, se trata de una relación con la totalidad social, que crea la situación, en la cual la persecución de lo imposible destruye lo posible. El problema consiste en lograr una organización tal de la totalidad social, que pueda evitar el intento del asalto a lo

imposible. ¿Como organizar la totalidad social, para que el utopismo, e d. la transformación de la utopía en abstracción social, cuya persecución destruye la sociedad misma, no tenga lugar? Se trata entonces de una discusión sobre esta totalidad social. Los autores burgueses mencionados, en cambio, no quieren discutir el ordenamiento de la totalidad social, sino quieren más bien, que ya no se hable de totalidades. Con eso evitan discutir el hecho clave, de que la idea burguesa de una organización social basada en fragmentos sociales es también un tipo de organización de la totalidad social. Al aceptar la discusión, pronto tendrían que aceptar también, que una organización tal de la sociedad es precisamente un utopismo, una abstracción social que conlleva la necesidad del terrorismo del Estado.

A estos autores les interesa solamente, lanzarse en contra de posibles tendencias totalitarias del socialismo, para impedir la discusión de las tendencias totalitarias hoy obvias del capitalismo. Por tanto, se usa argumentos dialécticos, pero no se los reflexiona. Se hace dialéctica, pero se trata de una mala dialéctica. Sin embargo, se recurre a la dialéctica, porque es sencillamente imposible argumentar sin ella. No se trata, si un autor es dialéctico o no. Todos lo son. El argumento dialéctico es tan inevitable como lo es el argumento de lógica formal. Lo de que se trata es, que se logre una distancia crítica frente al argumento dialéctico. Usarlo, es sencillamente inevitable. Por eso, no se logra, evitar la referencia a la totalidad, aunque no se hable expresamente de ella. En vez de reflexionar sobre la necesaria inserción de cada fenómeno en la totalidad social, se totaliza la sociedad por la negativa de considerar la totalidad social. Y esta totalización de la sociedad por la negativa a una inserción racional en la totalidad social, provoca la tendencia totalitaria de la sociedad burguesa. El neoliberalismo actual es un simple resultado de esta totalización.

Al no entrar Weber (y Popper) en la discusión de la forma de su argumento, este queda trunco. Al argumentar la no- factibilidad y los procesos de mala infinitud destructores resultantes, lanzan su argumento exclusivamente en contra del socialismo, sin ampliarlo al conjunto de todos los fenómenos sociales. No descubren, por tanto, ni el carácter dialéctico del argumento ni su significado de un formalismo de validez general. Es como si alguien descubriera que 2 manzanas + 2 manzanas = 4 manzanas, sin descubrir, que $2 + 2 = 4$, es decir, sin descubrir el formalismo subyacente. Aunque sepa lo de la manzana, no sabe, que también 2 peras + 2 peras = 4 peras. Se queda en una fijación del conocimiento. Recién el descubrimiento del formalismo puede generalizarlo, así que también 2 fantasmas + 2 fantasmas = 4 fantasmas, aunque ni hubiera fantasmas.

También el argumento dialéctico tiene tales formalismos. El formalismo al cual el argumento de Weber tiene que llevar, sería: Si la meta de un ordenamiento de la totalidad resulta imposible, la persecución de esta meta desordena más bien la totalidad social y puede ser sostenida solamente por el terrorismo del Estado. Desemboca, por tanto, en tendencias totalitarias. Y resulta tan imposible el asalto a la negación de la totalidad como lo es el asalto a la totalidad.

El argumento de Weber, por tanto, desemboca en el concepto de la totalidad social. Se basa en la inversión de las intenciones, que es producida precisamente porque la totalidad las transforma. Falla en descubrir el formalismo subyacente por el hecho, de no avanzar al análisis de las razones de la inversión. La razón está en el carácter de totalidad del conjunto social. Por la inversión, la totalidad se hace presente. Por tanto, sin dar cuenta de ello, Weber y Popper usan la referencia a la totalidad. Si no aceptaran la referencia a la totalidad, tendrían que retirar todo el argumento.

Esta inversión de las intenciones, que surge al dirigirse las intenciones hacia la totalidad de los hechos, es típica del fenómeno totalitario. Casi siempre se concentra en el Estado. Todos estos movimientos aparecen exigiendo la abolición del Estado, sea como consecuencia de la abolición del dinero, sea de la imposición exclusiva de dinero y mercados, o sea por la imposición de la voluntad fluida del líder o Führer. Siempre la intención de la abolición del Estado lleva al Estado terrorista de tipo totalitario.

En forma fascista lo pedimos ver a partir de Gentile, que habla del Estado totalitario (1943) en un tiempo, en el cual el Estado italiano se presenta a sí mismo como totalitario:

El totalitarismo "hace que el Estado se trague al individuo y que absorba en su autoridad por completo la libertad de cualquier autoridad que lo limite... Pero podríamos decir exactamente lo contrario, porque en esta concepción el Estado es la voluntad del individuo mismo en su aspecto universal u absoluto, de modo que el individuo se traga al Estado, y dado que la autoridad legítima no puede extenderse más allá de la voluntad real del individuo, la autoridad se resuelve por completo en la libertad. Así, el absolutismo se invierte y parece haberse transformado en su opuesto, y la verdadera democracia absoluta no es la que busca un Estado limitado sino la que no fija ningún límite al Estado que se desarrolla en lo más profundo del corazón del individuo, confiriendo a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley." (citado por Leonard Schapiro, *El Totalitarismo*. Brevarios Fondo de Cultura Económica, México 1981)

La totalidad invierte la intención, que se dirige a ella, en su contrario. El intento de abolir el Estado, lleva al Estado arbitrario. Pero este hecho no se puede analizar sin analizar el hecho, de que el conjunto de la sociedad forma una totalidad. Libertad por tanto, es, lograr una relación con la totalidad y una inserción tal en la totalidad, que esta no invierta nuestras intenciones. Esta totalidad no es solamente totalidad social referida a las relaciones sociales entre los seres humanos. También todo el mundo físico se comporta frente al hombre como totalidad. La tierra es frente al hombre una totalidad. Por tanto, si la tratamos equivocadamente, ella reacciona como totalidad

destruyendo e invirtiendo nuestras intenciones. La intención es la vida, y el resultado puede ser la muerte. Declara la tecnología fragmentaria como única posible, destruimos precisamente un medio ambiente, que es el portador de cualquier tecnología posible. No resulta la tecnología fragmentaria, sino el fin de toda tecnología. Se trata de una red interdependiente, que se derrumba, si la enfrentamos en términos fragmentados. O se trata como totalidad, o se derrumba. Una ideología de tecnologías fragmentadas resulta

ser destructora para nuestras intenciones. Si a la totalidad se trata como si no fuera totalidad, la totalidad se hace notar por el derrumbe de nuestras intenciones.

En este caracter de totalidad del mundo se trata de un hecho objetivo, que no podemos evitar. Sin embargo, no es un hecho físico. Ningun físico jamás descubriría totalidad alguna en la naturaleza. La totalidad aparece a partir del hombre, que se dirige a la naturaleza con un trabajo intencional. Los efectos no- intencionales de este trabajo pueden entrar en conflicto con su intencionalidad. La naturaleza entonces produce efectos, que pueden destruir lo intencionado y hasta la existencia del hombre mismo. Efectos no- intencionales e intenciones se encuentran en una tensión constante, y el equilibrio se logra, en cuanto los efectos no- intencionales operan en la línea de las intenciones. Eso presupone, que las mismas intenciones ya sean formadas de una manera tal, que esta coincidencia de las intenciones con los efectos no- intencionales sea factible.

Si describimos esta meta de coincidencia en términos teóricos, siempre lo haremos con el uso del supuesto de un conocimiento perfecto. Si el conocimiento fuera perfecto, no habria choques entre intencionalidad y efectos no- intencionales de la acción. La acción intencional se integraría perfectamente en la totalidad. Al no haber tal conocimiento, hay una constante tensión entre intenciones y efectos no- intencionales de la acción intencional. La razón está en la interdependencia de todos los hechos de la naturaleza. La tecnología fragmentada niega esta existencia de una totalidad interdependiente. Por tanto, tiende a destruirla para destruir a la postre a sí misma.

Sin embargo, el hombre no puede integrarse directamente en la totalidad existente. Para eso tendría que tener un conocimiento perfecto. No puede sino hacer estimaciones del la totalidad para integrar correspondientemente las tecnología fragmentadas, y adaptar este conjunto de totalidad estimada y tecnología controlada a los efectos no- intencionales de la totalidad.

Por eso, lo que el científico natural puede descubrir, es la interdependencia de los hechos. Su efecto sobre el hombre, en cambio, recién el análisis de la intencionalidad puede hacer presente. También el animal actua sobre un medio ambiente interdependiente. Pero este no es totalidad frente a él. Si transforma por su acción fragmentaria sus propias condiciones de vida, el animal no puede resistir a su desaparición, y es seguido por otros animales, que logran la adaptación. El hombre, en cambio, está concientemente enfrentado a los efectos no- intencionales de su acción, y

puede por eso desarrollar la resistencia a su desaparición. Insiste en su sobrevivencia frente a la naturaleza y entra por tanto en una relación con ella como totalidad. Tiene que tratarla como totalidad, para que su intención de sobrevivencia pueda lograr éxito. Por eso, la totalidad no se reduce a la interdependencia de los hechos, sino por encima de esta interdependencia aparece un sujeto, que al conjunto interdependiente imprime su propia existencia. Esta relación subjetiva entre el hombre y la naturaleza como conjunto interdependiente, que incluye al propio hombre, constituye la totalidad. La totalidad es una relación entre el conjunto interdependiente y el sujeto, que siendo parte de este conjunto imprime al conjunto las condiciones de su propia existencia.

Una teoría de la evolución no descubre necesariamente este carácter de totalidad de la naturaleza. La naturaleza no lo tiene de por sí. Lo adquiere, cuando aparece un sujeto, que se enfrenta a la naturaleza como totalidad. Como tal este sujeto tiene que adaptarla a sus propias condiciones de existencia, erigiéndose en sujeto de esta totalidad. Sin aparecer el sujeto de la totalidad, no hay totalidad. La teoría de la evolución no suele llegar a este punto. No va más allá de una historia de la naturaleza y de las especies, que la proyecta en el futuro. Pregunta por una evolución más allá del hombre. No da cuenta del hecho, de que el hombre enfrenta la naturaleza como totalidad, y que por tanto imprime sus condiciones de existencia a esta totalidad. Una evolución más allá del hombre sería un suicidio de la humanidad, no un simple cambio de épocas de la evolución. Y un suicidio de la humanidad es probablemente el final de toda la evolución. Al pensar la naturaleza como un simple conjunto interdependiente, no se llega a saber, que el hombre efectivamente es un sujeto y se lo trata solamente como parte de un conjunto. La totalidad recién se conoce, en cuanto se da cuenta del hecho, de que el hombre es sujeto frente al conjunto interdependiente, que lo transforma en totalidad.

Algo parecido ocurre con la totalidad social, es decir, con el conjunto interdependiente que es la sociedad, al cual el sujeto se enfrenta imprimiéndole sus condiciones de existencia. Al hacer eso todo sujeto, lo tienen que hacer todos en comun. Solamente así pueden enfrentar el conjunto interdependiente como totalidad. En conjunto tienen que imprimir al conjunto interdependiente sus condiciones de existencia, para que cada uno lo puede hacer. En caso contrario, la relación con el conjunto interdependiente es fragmentaria e impide a una parte de los sujetos, asegurar sus condiciones de existencia. De nuevo hay un problema de equilibrio, que en términos teóricos se describe por el conocimiento perfecto.

La intencionalidad está en tensión con los efectos no- intencionales de la totalidad, y el equilibrio describe la coincidencia de ambos, pero no puede describirla sino suponiendo conocimiento perfecto de parte de los actores. Al no poder tenerlo, la tensión resulta insuperable. Sin embargo, la estimación de los efectos no-intencionales permite aproximar un esbozo de la totalidad, en el cual se integra cada una de las acciones fragmentadas. Este conjunto de totalidad estimada y acciones fragmentadas integradas tiene que reaccionar como conjunto a los efectos no- intencionales de la totalidad, para poder controlarlos y limitarlos. Se trata evidentemente del problema de la planificación económica, que es la instancia que crea la totalidad estimada en la cual cada una de las acciones se pueden integrar.

De esta manera, la totalidad es la contrapartida de la subjetividad. Ambas son dos polos de una sola relación.

La totalidad es corporal. Si a todos estos ejemplos les quitamos la relación con el mundo corporal, el problema deja de existir. Si no hay necesidades corporales, entonces no hay totalidad social. Si no hay necesidad corporal de la existencia del medio ambiente, ella no se transforma en totalidad. Es el carácter corporal de la vida, que hace surgir necesidades y a partir de ellas, tratar el mundo como totalidad. Hay una última instancia corporal de la vida - algo muy parecido a la última instancia económica marxista - a partir de la cual se impone la necesidad, de tratar la naturaleza y la sociedad como totalidad.

Pero el hombre es necesidades y satisfacción de ellas, teniendo una relación conciente con este proceso. Su esencia está en eso y no fuera de eso. Por tanto, el es sujeto, y los conjuntos, que lo rodean, son totalidades. El hombre es objetivamente sujeto, y a la vez en proceso de sujetivación. Si no fuera sujeto ya, no podría sujetivarse. Por eso, la totalidad es algo objetivo, aunque ningún físico, en cuanto físico, la vea.

Ahora bien, hay un acuerdo general sobre el hecho, de que tanto el medio ambiente como la sociedad forman sistemas interdependientes. Cada uno lo forma, y el conjunto de los dos también. El problema es, si efectivamente el hombre transforma estos conjuntos interdependientes en totalidades, y que por tanto imprime al conjunto interdependiente su subjetividad, transformándolo en una relación sujeto- totalidad, en la cual el sujeto es parte de la totalidad y a la vez el sujeto de la totalidad. Si es así o no, es un problema empírico, y no un problema, como se suele decir, "filosófico" en el aire. Como el hombre es libre, aunque haya nacido en cadenas, "Frei ist der Mensch, auch wär

er in Ketten geboren" (Schiller) así también es sujeto de una totalidad, aunque no actualice esta su subjetividad. La pérdida de la subjetividad no lo transforma en un ser sin subjetividad, en un animal, sino en un sujeto irresponsable, explotador, destructor. Pero siempre sujeto.

El hombre ordena totalidades, y el hombre no puede sino pensar en términos de totalidades. Tampoco puede actuar sino en referencia a totalidades. Toda institucionalidad es un ordenamiento de una totalidad, y sin tal función no es comprensible la institucionalidad, sea cual fuera. Por otro lado, todo pensamiento humano ordena las ideas en términos de totalidades. La totalidad no es ningún objeto específico, sino la forma, dentro de la cual cualquier objeto es enfocado, sea objeto de la acción, sea objeto del pensamiento. Actuar sobre un objeto, implica referirlo a la totalidad, y pensar un objeto, implica pensarlo como integrado en una totalidad de objetos. Lo último hace lo que Kant llama el sujeto trascendental. Cualquier totalidad que pensamos, implica a nosotros como sujeto de esta totalidad, y cualquier objeto que pensamos, implica a la totalidad, en cuyo contexto recién es posible pensar el objeto. Por eso, estamos presentes como sujeto en el pensamiento de cualquier objeto. Pero también cualquier objeto, al cual se dirige nuestra acción, lo incluimos en una totalidad, al incluirlo en la red de la institucionalidad. Fuera de esta red no podemos actuar sobre ningún objeto. Por eso, la propia negativa a la totalidad, de una manera no conciente, ocurre en el espacio de la totalidad. Totalizamos por la negativa de totalizar, algo típico de la sociedad burguesa y del pensamiento burgués.

El acceso inmediato a la totalidad se ha buscado tanto en el liberalismo y en el marxismo. No se percibe la necesidad, de relacionarse con la totalidad via construcción de una totalidad provisoria, que ocurre dentro de la institucionalidad. Se quiere establecer la totalidad inmediata, que no necesita mediación.

La idealización de la totalidad construye el modelo de la coincidencia de intencionalidad y efectos no- intencionales. La idealización de los conceptos trascendentales de las ciencias naturales funda precisamente las tecnologías fragmentarias. Recién su integración en la totalidad del medio ambiente supera la fragmentación.

Pero también las idealizaciones de las ciencias naturales se pueden vincular por el sujeto trascendental con la totalidad. Los supuestos de los conceptos trascendentales fragmentarios son los mismos como los supuestos del equilibrio de la totalidad: Quien puede construir un perpetuum mobile, o realizar un vacío perfecto, o construir un reloj

exacto, también puede realizar la totalidad directamente, sin pasar por los efectos no-intencionales. Estos conceptos se vinculan con la totalidad, pero lo hacen indirectamente, a través del sujeto trascendental. El sujeto trascendental es la instancia reflectiva del hombre, que integra el objeto por conocer en la totalidad de todos los objetos, construyendo esta totalidad en términos de los conceptos trascendentales idealizados.