

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BARUCH SPINOZA (UN EJEMPLO DE LA DOBLE FALACIA REDUCTIVISTA MODERNA)¹

A partir de Spinoza (1632-1677), de unas pocas páginas del *Tratado Teológico-Político* (impreso en 1670), se pueden comenzar a situar arquitectónicamente algunas preguntas fundamentales para el debate sobre la filosofía política moderna europea. Se debe indicar, en un primer nivel (§ 1), el "lugar" anterior al "pacto" civil o político -en el que consistía toda la cuestión de la visión spinocista y moderna de lo que se denominaremos el orden material de la política: el "estado de naturaleza "-. Aquí, es mi opinión, se encuentra ya una primera falacia reductivista, en relación al principio material de la política. En un segundo nivel (§ 2), se ubica el "lugar" del mismo "pacto", de la razón estratégica o instrumental. Se intentará mostrar por qué se trata ahora de una segunda falacia reductivista, en relación al principio formal-discursivo de la política.

1. COMPRENSIÓN REDUCTIVA DEL ORDEN MATERIAL DE LA POLÍTICA (EL SOLIPSISMO EGOÍSTA DE LA "CONSERVACIÓN DEL SER")

¿Qué significado tiene para Spinoza el nivel de la "necesidades naturales", del "derecho natural", del "estado de naturaleza" anterior al orden civil o político propiamente dicho? Véanse los siguientes textos:

"Por derecho e institución natural (*institutum naturae*) no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir ya obrar de un cierto modo"².

¹. Escrito en enero de 1997.

². *Tractatus*, cap.16 (Spinoza, 1985, p.55).

y se da un ejemplo paradigmático que manifiesta su estado de espíritu:
"Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y, por tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico"³.

Se volverá después sobre este ejemplo, pero antes léanse todavía otros textos:

"Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su *poder*, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su *poder* [...] Pero la potencia universal de la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se sigue, por tanto, que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que *puede* alcanzar, es decir, que el derecho *de cada uno* se extiende hasta donde se extiende su *poder* [...] De donde] se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto [...], es decir, a existir y obrar según está determinado por su naturaleza. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los seres humanos y los demás seres de la naturaleza "⁴.

De donde se sigue:

"El derecho natural de cada ser humano no se determina por la sana razón, sino por el grado de su *poder* y de sus deseos"⁵.

Por ello, antes del estado civil, en el estado de naturaleza los seres humanos sólo:

"[...] están obligados a vivir ya conservarse, en tanto cuanto *puedan*, sólo por el impulso de los apetitos, puesto que la naturaleza no les dió nada más, negándoles la facultad de vivir *según la sana razón*"⁶.

Por lo citado se puede comprender que para Spinoza el ser humano bajo las solas leyes naturales, en primer lugar y solipsistamente, está determinado a obrar necesariamente bajo los impulsos del "instinto de la conservación en el ser (*conatus esse conservandi*)"⁷, que cumple sus objetivos mientras *pueda* (es decir, esté en su *poder* hacerlo⁸). Así, el pez grande

³. *Ibid.*, pp. 55-56.

⁴. *Ibid.*, p. 56.

⁵. *Ibid.*, p. 57.

⁶. *Ibid.*

⁷. *Ethica*, FCE, México, 1958.

⁸. Como se ve es una cuestión de "factibilidad", momento eminentemente propio de la razón instrumental, pero aquí como "impulso". Es un "poder hacer" técnicamente (no un "deber obrar" normativamente).

"puede" técnicamente y está "inclinado" (por tener una boca mayor que el tamaño del otro pez y tener hambre) a comerse al chico. Nada lo impide naturalmente. Ya que los apetitos o pasiones son estrictamente egoístas (solipsismo tendencial instrumental): cada uno apetece su propia sobrevivencia concreta. Apetitos que no tienen universalidad alguna porque tampoco tienen ningún componente racional. Es decir, todos los seres humanos naturales:

"nada más están obligados a vivir ya conservarse, en tanto cuando *puedan*, sólo por el impulso de los apetitos"⁹.

Es evidente, que estos impulso apetitivos son egoístas, propio del solipsismo del modelo del que se parte.

En efecto, Spinoza, según se ha visto, parte de un "modelo" -inspirándose en parte en Hobbes, pero mucho más aún de la vida cotidiana de la misma Amsterdam de su origen, con su mercado competitivo como *modus vivendi*- en el que, materialmente¹⁰, la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual, sin comunidad, y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado primero de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha egoísta por la conservación del propio ser (sobrevivencia del más fuerte: el que *puede* más).

Esta "reducción" múltiple en el plano "material" producirá una política formalista, como veremos ahora. Debemos hacernos tres preguntas.

a) ¿Qué permite a Spinoza negar el hecho cuasi-evidente de que todos los animales -y también los peces en su instinto agresivo extra e intra-específicoll- son gregarios, "comunitarios"? ¿No apareció el mismo ser humano a manera de grupos de euhominidos, primate superior, sobresaliendo por su capacidad cerebral-lingüística de comunicación? Todas las ciencias empíricas han demostrado la no plausibilidad de estos "modelos solipsistas" del "estado de naturaleza" de los siglos XVII al XIX modernos -las "robinsonadas" sobre las que se reían con razón Rousseau y Marx-. La ciencia empírica ha demostrado que ese individualismo originario no era un dato "empírico", sino simplemente un "modelo" formal hipotético¹² sin base en la experiencia real. Los siervos de la gleba feudales huyeron a las ciudades

⁹. *Ibid.*

¹⁰. Por su "contenido" (véase el tema del "contenidos" en el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, [56]ss).

¹¹. Véase la obra de Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Lorenz, 1994).

¹². Véase MacPherson, 1977, p. 18.

medievales como parias. En ellas habían dejado a la "comunidad" como pasado. Se encontraban solitarios y aislados en dichas ciudades. El recuerdo de ese momento pudo y permitió proyectar dicho solipsismo a un origen utópico e hipotético del género humano. Es decir, el modelo del "estado de naturaleza" -desde Hobbes a Spinoza, o Smith- es una "construcción" de la filosofía política moderna burguesa, en realidad absolutamente inexistente, aún en Europa. Porque, como hemos dicho, el pobre siervo que llegaba como parias a las ciudades, provenía de una "comunidad" feudal y no de una jauría de lobos que luchaban unos contra otros -situación que nunca existió, ni siquiera entre los lobos, que jamás luchan entre ellos, como en el caso de los hipotéticos "lobos" de Hobbes-.

b) La segunda pregunta es: ¿Cómo nacieron esos modelos formales? ¿Cuál fue su función teórica? ¿En qué consiste su falacia reductiva? Opino que el centro de la vida de aquellos humildes burgos, situados estratégicamente entre los feudos germánicos, era el "mercado" -como el lugar central junto a la iglesia, como institución del intercambio de productos agrícolas y artesanales; ya que las ciudades eran el lugar donde los feudos podían proveerse de instrumentos o utensilios que ellos mismos no podían producir-. La "civitas" medieval era el espacio del comercio, distribución e intercambio de productos, y, aún antes, de producción artesanal técnica (de metalurgia, herrería, producción de armas, carpintería, hilandería, tejido, joyas, etc.). En el "mercado" cada uno debía defenderse para sobrevivir, para "conservar su ser". En el mercado se daba ya un "estado de competencia" (*Konkurrenz* en germano) en el que era vencido el menos productivo, el menos eficiente tanto para alcanzar la mejor calidad en sus productos-mercancías como el menor precio en el mismo tipo de productos. El "mercado" -que en Adam Smith llegará a su clásica formulación de conciliación de la contradicción ética por excelencia: ¿cómo conciliar el egoísmo de la "competencia" con la virtud o la ética normativa de la comunidad?- es el punto de partida. Se está en el primer momento de un movimiento en "círculo" (véase *esquema 7*, flecha a). El "mercado" como lugar de la socialidad humana ciudadana o (si *Burg* en germano es "castillo" o "ciudad", ciudadano [de *civitas*]) "burguesa" (de *Bürger* en alemán, y de allí en el francés *bourgeois*) es la "realidad" desde donde se parte para formular teóricamente un modelo *utópico ad hoc*. El formalismo hipotético del modelo inicial de la filosofía política moderna está fundado en la experiencia del mercado elevada al status de *única realidad universal humana*.

C) La tercera pregunta consiste en indagar ¿qué es lo que permitió a Spinoza suponer que la constitución afectiva, pulsional fuera meramente egoísta, ya que intenta solamente la conservación del individuo agresivamente enfrentado a todos los demás, negando, por ejemplo, los impulsos específicos de los animales (en especial de los mamíferos), y, más profundamente, las "pulsiones dionisiacas" de un Nietzsche o el "deseo de alteridad" de un Levinas, por nombrar algunos de sus oponentes? ¿Por qué no podía darse un instinto solidario natural tan evidente en todas las especies animales o en las sociedades llamadas "primitivas" (como en el Africa o en Brasil)?

El "estado de naturaleza " como solipsismo egoísta, negativo, salvaje, irracional, *que hay que negar* para alcanzar la vida racional, civil o política, procede igualmente de la situación de " competencia " en la que se encontraba el burgalés (o miembro de la ciudad: "ciudadano") en la que la sobrevivencia contemplaba exclusivamente su egoísta permanencia por la búsqueda del propio interés sobre el bien común¹³.

Es interesante observar que Spinoza repite frecuentemente que en el estado de naturaleza se tiene una "pulsión de conservación en el ser"¹⁴; es, exactamente, el momento de la producción y reproducción de la vida humana, pero interpretada reductivamente como sobrevivencia animal y desde una lucha a muerte fuera de toda civilidad. En cambio, como hemos visto en la *Ética de la Liberación*, la reproducción de la vida humana es siempre cultural y racional, y según pulsiones reproductivas también humanas. La concepción reductivista de la vida, de la afectividad como egoísta e irracional, destruye el nivel material que quedará ausente de la filosofía política moderna -al menos en la hegemónica-.

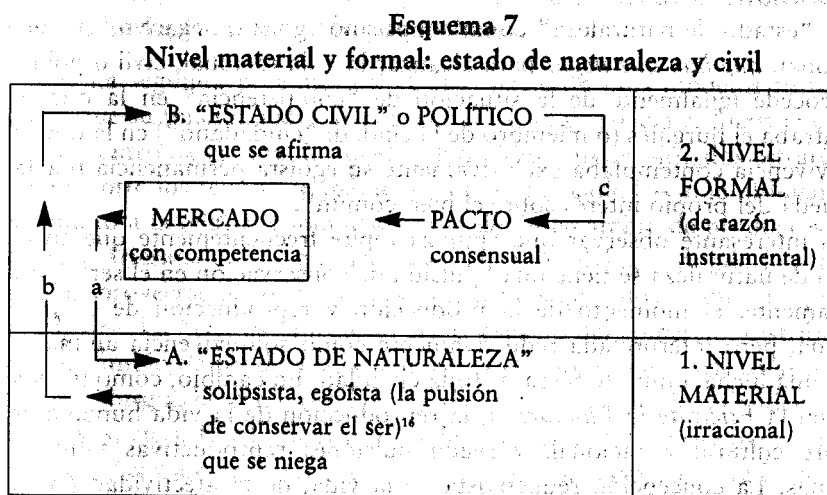
Por todo lo que hemos indicado Spinoza niega que el *nivel material*-lo mismo desde Hobbes y rematando en Kant¹⁵- pueda ser el fundamento de la acción política como política. Con Spinoza (y para los modernos, desde Maquiavelo hasta John Rawls), entonces, la "reducción " de lo que denominaremos el *ámbito material de la política* producirá la definitiva no comprensión de la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la

¹³. En mi tesis doctoral intenté demostrar que el clásico concepto pre-moderno de "bien común" incluía ingenuamente un nivel material más rico que el mero "interés común" formal moderno (Véase Dussel, 1959).

¹⁴. Véase p. e. en la *Ethica*, IV, Proposición 3: "La pulsión con que el hombre se conserva en el ser" (Spinoza, 1958, p.178).

¹⁵. Véase mi *Ética de la Liberación*, capítulo 1.

vida humana, afectiva, racional y comunitaria, como una obligación política que funge normativamente con pretensión de universalidad¹⁶. Con un ser humano individual aislado, solipsista, naturalmente egoísta e irracional (es decir, sin ninguna posible solidaridad comunitaria ni intervención de la razón en el nivel material), agresivo en la lucha por su exclusiva supervivencia, tenemos todos los supuestos para atribuir al nivel que intenta superarlo (el *ámbito formal de la política*) otras reducciones igualmente limitantes. Es decir, una visión reductivista del nivel material reduce también formalistamente el nivel político procedimental, discursivo o consensual.



Explicación del esquema: El Mercado (punto de arranque) determina (flecha a) la construcción hipotético-utópica de un modelo *ad hoc* A. (nivel 1.), el que siendo negado permite fundamentar el modelo también hipotético-utópico B. (flecha b) (nivel 2), que se funda en un pacto consensual (c) (ya presupuesto en el Mercado): es un "círculo" tautológico que no "explicativo".

2. COMPRENSIÓN REDUCTIVA DEL ORDEN FORMAL-DISCURSO DE LA POLÍTICA (EL FORMALISMO INSTRUMENTAL)

En efecto, dada la irracionalidad auto-destructiva del ser humano en el "estado de naturaleza", será necesario superarlo por un "estado civil",

¹⁶. Es lo que he denominado el "principio material universal" de la ética, de la política. Véase el capítulo V "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en este libro.

racional, que permita el cumplimiento de la pulsión natural (*conatus esse conservandi*) pero ahora desde el orden político. El "estado civil" (flecha b del esquema 7) se funda en la imposibilidad de sobrevivencia del "estado de naturaleza". El "estado civil", por su parte, supone un "pacto" (flecha c). Este modelo hipotético, como propuesta de superación del modelo del estado de naturaleza, será el modelo teórico que hará historia en toda la Modernidad hasta el presente), adoleciendo dicha contractualidad de una intersubjetividad *comunitaria* originaria, como veremos.

Por todo lo dicho puede comprenderse que nos escriba Spinoza:

"No es extraño, pues [que] la naturaleza no se centre *en los límites de la razón humana*, la que sólo atiende a la *utilidad verdadera*"¹⁷.

Es decir, la naturaleza no puede aceptar que la razón le imponga límites, marcos de referencia para salvarla. Dicha razón queda sin embargo definida como "razón instrumental" (o "estratégica"), ya que siempre intenta la "utilidad" -el fin de los medios eficaces de la razón instrumental, entonces-. Obsérvese en detalle la cuestión a partir de algunos textos:

"Lo que hubieran intentado en vano si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja (...), y por eso debieron firmemente convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón¹⁸ (...) *y frenar el apetito*", en tanto inclina *al daño del otro*²⁰ [...] debió concluirse *este pacto*"²¹.

Este "pacto" no es natural; es fruto de un acto según el paradigma solipsista de la conciencia, de libre "elección"²². El motivo del "pacto" es la *mayor utilidad* de los pactantes y por ello dura tanto como las razones para efectuarlo -toda normatividad natural queda descartada; pero aún en la política será negada toda normatividad ética propiamente dicha, desde la primacía absoluta de la razón instrumental-:

"De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino *por razón de su utilidad*, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte

¹⁷. Se tiene ya claramente expresada aquí a la "razón instrumental" (o "estratégica"), en el sentido weberiano criticado por Horkheimer.

¹⁸. Aquí se pasa al nivel de consensualidad concienical explícito.

¹⁹. Siempre la afirmación del estado civil significa la negación (no la subsunción) del nivel material de la política.

²⁰. No se concibe una pulsión de solidaridad, de innovación, de re-sponsabilidad por el Otro. El apetito es egoísta y sólo pretende destruir al otro (competidor del mercado exclusivamente competidor en el mercado).

²¹. *Ibid.*, pp. 58-59.

²². "Que se elija el que parece mayor o menor" (*Ibid.*).

en nulo"²³. "Este contrato será válido en tanto exista la causa que le ha servido de *fundamento*, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por prevención de algún mal. Sin este *fundamento* se destruye el pacto"²⁴.

El fruto del "pacto" supremo es que el Estado suple o niega positivamente el impulso a la sobrevivencia natural egoísta, que, puesta en peligro, es plenamente desarrollada por la razón en un "estado civil" donde la paz y la "seguridad" permiten cumplir de la mejor manera el *conatus esse conservandi*:

"Además, no hay quien no desee vivir *seguro*²⁵ y sin miedo mientras pueda hacerlo [...] Vemos claramente que los seres humanos, para llevar *una vida feliz y llena de seguridad*, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales"²⁶.

Aunque judío -quizá por ello-, Spinoza piensa que Pablo de Tarso -aunque cristiano, pero originariamente era también judío, y que también sufrió la misma expulsión de la Sinagoga como Spinoza- tenía razón: "La ley [*el estado civil*] causa el pecado". Sin el "estado civil" no hay propiamente bien ni mal²⁷, porque en el "estado de naturaleza" hay apetitos egoístas, fuerza por conservar el ser, pero no bien o mal. Partiendo del "pacto", el bien o mal es cumplir o no con lo pactado, poniendo a la "fuerza" o "Poder" natural bajo el imperio de la razón. Se abandona así toda fuerza o poder en el pacto²⁸, que ahora se levanta ante

²³. *Ibid.*, p. 60.

²⁴. *Ibid.*, p. 65.

²⁵. Esta es, con toda evidencia, la "seguridad" como "felicidad" odiada por Nietzsche y criticada por Levinas (Véase en mi *Ética de la Liberación*, §§ 4.3-4.4).

²⁶. *Ibid.*, p. 58.

²⁷. "En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad decide qué es bueno y qué malo, es propio distinguir entre bueno y malo" (*Ibid.*, p. 59, nota de Spinoza). Dicho bien o mal es particular, limitado dentro del horizonte de cada Estado. Es verdad que "llamamos bueno o malo a lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser" (*Ethica*, IV, prop. 8; ed. cit., p. 181); pero, exactamente, lo "útil" sólo puede elegirlo la razón instrumental como su fin (y el Estado es el fin de todos los fines prácticos), y no propiamente los apetitos, que luchando irracionalmente por conservarse en el ser terminan por matarse unos a otros -suprema ineficacia o inutilidad-.

²⁸. K.-O. Apel, a partir de Peirce, funda la consensualidad intersubjetiva en la "*comunidad indefinida*" o siempre ya presupuesta *a priori* trascendentalmente. "Comunidad" de argumentan-

y sobre la individualidad solipsista indefensa como una Voluntad de Poder omnímoda:

"Se llama democracia a este derecho de la sociedad [contractual] que por esta razón se define: asamblea de todos los seres humanos que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden²⁹, de lo cual se deduce que la soberana potestad *no está obligada por ninguna ley*³⁰, y que todos deben obedecerla en todo"³¹.

Para Spinoza el ciudadano, que para "pactar" ha debido abandonar toda sus pretensiones sustentadas en el "estado de naturaleza", queda ahora indefenso, sin posibilidad ética o civil de disenso, ante "la Voluntad del Poder supremo"³² o absoluto del Estado.

Se llega así, de pronto e inesperadamente, a una doctrina dogmática del consensualismo totalitario político: es bueno lo que "la mayor parte de la asamblea" ha decidido, y lo contrario es lo malo, el enemigo (¿no estará ya aquí larvado Carl Schmidt?):

"Entienda que es *enemigo* aquel que vive *fuera del Estado*³³ y no reconoce su soberanía ni como súbdito ni Como aliado. Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho"³⁴.

tes reconocidos como iguales y por ello fundamento de normatividad. En cambio, en el modelo solipsista y dentro del paradigma de la conciencia de los modernos (desde Hobbes y Spinoza) se niega la comunidad presupuesta y se le coloca *como efecto* del acto concienzial explícito y positivo de la consensualidad formal; es un contractualismo formalista. La consensualidad pragmática de Apel va mucho más allá de la consensualidad utilitaria instrumental de Spinoza.

²⁹. Aquí, nuevamente, el criterio de factibilidad anula el principio de eficacia ética. No todo lo que se puede es ético; ni todo lo que se decide éticamente se puede. Sólo lo éticamente decidido (según los principios material y formal-discursivo éticos) y factible es ético (Véase en mi *Ética de la Liberación*, capítulo 3, sobre la "factibilidad ética"). Estados Unidos puede técnicamente arrojar bombas atómicas, pero no *debe*. Los principios éticos "enmarcan" éticamente (el "deber-ser" empírico) a la factibilidad (el "poder-hacer"), para que sea factibilidad ética o política.

³⁰. La "soberana potestad" está enmarcada (y por ello obligada) por los principios material y formal-discursivo: es su límite ético que la constituye como soberanía ética.

³¹. Op. cit. (Spinoza, 1985), p. 61.

³². Ibid.

³³. ¿El marginal, el extranjero, el Otro no está acaso en la "exterioridad" del Estado? ¿No estará negando Spinoza el disenso *material* (económico, anti-burgués) contradiciendo su intención de afirmar la libertad política en un nivel teórico (el derecho a libremente pensar o expresarse disidente)? Esta será, por adelantado, la contradicción insalvable del pensamiento liberal moderno (p. e. de John Rawls).

³⁴. Ibid., pp. 65-66.

Spinoza ha llegado a un callejón sin salida. Negado el nivel material de la existencia humana (el principio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético-político en comunidad) y fundada la vida política o "civil" exclusivamente en un pacto instrumental no-normativo por mera exigencia utilitarista, el individuo abandona un utópico (e inexistente) egoísmo originario para caer en una pérdida total de su libertad ante el Estado soberano. Es evidente que se someterá al supremo Poder del Estado con "libertad" el que tenga utilidad en el pacto; pero el dominado, el que no tenga ya utilidad deberá someterse "por miedo al máximo suplicio"³⁵. El "estado civil" tendrá entonces el monopolio de la coacción legítima, ante la cual el ciudadano habrá perdido toda legitimidad en todo posible disenso material. El *conatus esse conservandi* del "estado de naturaleza " terminó por imponerse extrañamente en el "estado civil": la pulsión de reproducción del *sistema formal* o político establecido juzga como la perversidad suprema la pulsión dionisiaca³⁶ de transformación. Se trata de una política que de revolucionaria en Spinoza hoy se transformará en conservadora, surgida de la burguesía mercantil triunfante holandesa que se tornará totalitaria:

"Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aún aquellos más absurdos"³⁷.

La razón instrumental contractual nos lleva ahora a la irracionalidad (a deber aceptar aún lo absurdo). El "estado civil" sería un *sistema formal político autorregulado*, cerrado sobre sí, sin referencia a una realidad exterior: se habría fetichizado. Sólo un concepto ampliado de razón, no solipsista sino *comunitaria* (intersubjetividad normativa), no formal-instrumental sino *práctico-material* (con pretensión universal de verdad práctica), no contractual, instrumental sino propiamente *discursiva* (con pretensión de validez universal)³⁸, podría permitirse superar las aporías de la

³⁵. *Ibid.*, p. 61.

³⁶. De Nietzsche, o "el deseo metafísico" de Levinas (véase la *Ética de la Liberación*, párrafos sugeridos arriba).

³⁷. *Ibid.*, pp. 61-62.

³⁸. y esto porque, cuando el Poder soberano llegara al absurdo, la razón discursiva se debe reservar el derecho a la argumentación crítica y disidente, no dejando la última instancia en el Poder soberano sino en la racionalidad de la argumentación. La aceptación del Poder sobe-

filosofía política moderna burguesa, apresada dentro de un *paradigma reductivo de la conciencia* (pre-lingüística, pre-pragmática, pre-discursiva) e *instrumental de pura factibilidad*³⁹ (por la negación de la razón práctico-material y de las pulsiones comunitarias de reproducción y desarrollo de la vida humana, pulsiones críticas dionisiacas, como pulsiones de alteridad).

rano debe partir y estar fundamentada en la aceptación del mejor argumento -que debe por su parte, para ser "el mejor", tener necesaria referencia, en su verdad, a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (momento material o ético) y, en su validez, al reconocimiento simétrico de los otros argumentantes afectados (momento formal discursivo o moral).

³⁹. Razón instrumental eficiente medio-fin *à la* Max Weber.