

La economía entre el liberalismo y el republicanismo.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

Pamplona

2008

Repensar la Revolución.

La Revolución francesa había sido acogida con gran simpatía por la mayoría de los alemanes. Entendieron que se trataba de un modo de superar el encerramiento del individuo sobre sí mismo, de liberarse del ostracismo impuesto por un régimen absolutista cada vez más agobiante. Todos entendieron que se trataba de convertir al individuo en ciudadano, de lograr que todos participasen en las tareas de la comunidad, de que la libertad no fuera solo para vender y comprar. La participación de todos en la constitución de la “voluntad general” podía ser el resumen de lo que se había propuesto la Revolución.

Este objetivo, la participación de todos en el gobierno de los asuntos públicos, constituía una aspiración arraigada desde muy antiguo en la cultura europea. La novedad de la Revolución no residía por tanto en la finalidad que perseguía, sino en el hecho de que la participación que ahora se pretendía era la del individuo moderno, la figura de hombre surgida de la Ilustración. Lo cual planteaba un problema que se resumía en el contrato social propuesto por Rousseau, se trataba de que todos participaran en lo común, pero de tal modo que cada uno se obedeciese solo a sí mismo.

El fracaso de la Revolución, su disolución en el terror, y su modo de desembocar en dictadura de Napoleón, produjo un gran desencanto entre el pueblo alemán. Pero, sobre todo, produciría entre los filósofos y pensadores alemanes la necesidad de plantearse si el objetivo de la Revolución era factible, y cuales podían haber sido las causas de su fracaso. Algo que llevaría a una especie de repetición de la Revolución, pero llevada a cabo en el plano de las ideas.

Para entender este interés de los alemanes por la Revolución, y de modo especial de sus filósofos, conviene tener en cuenta que en la cultura alemana de los siglos XVIII y XIX el aparato del Estado tuvo un gran peso en la organización de la convivencia. La sociedad alemana de esos siglos era muy dependiente de la iniciativa del Estado, desconfiaba de la iniciativa privada, y del desarrollo del libre mercado. Una actitud que indudablemente tenía mucho que ver con el desarrollo peculiar del individualismo germánico, distinto del individualismo racionalista de los franceses, o del individualismo empirista de los británicos.

El rasgo singular del individualismo alemán había sido su origen conceptual. En último término había surgido del rechazo a la apertura a la trascendencia de la naturaleza, y del hombre, implícita en la teología reformada de Lutero. Eso había provocado que el mundo de las obras humanas externas, la política y las relaciones comerciales, se considerara un ámbito dominado por la pugna de unos poderes arbitrarios, que debía ser mantenido a raya por el poder absoluto del soberano. Una actitud que facilitaría la implantación de un Estado burocrático muy intervencionista que controlaba casi todos los aspectos externos de la vida humana, desde la organización del culto, hasta las prácticas comerciales. Eso explica que en la cultura alemana se desarrollara una mayor conciencia del desgarramiento y soledad que para el individuo representaba la desaparición de la secularidad, la ausencia de participación en una política que no fuese simple técnica de control administrativo, sino basada en la dialéctica y la retórica.

Las críticas al individualismo ilustrado.

Lo humano como expresividad.

Pero sería en el ambiente cultural de la Alemania del siglo XVIII donde se llevaría también a cabo una vigorosa reacción contra el modelo de individuo surgido de la Ilustración. Algo que comenzaría por el rechazo a la consideración del hombre como mero objeto de análisis científico. Como sujeto exclusivo de deseos egoístas. Había que buscar una alternativa el enfoque utilitarista de la moral, y al planteamiento atomista de las relaciones entre los hombres. El estudio de la sociedad no podía limitarse a diseñar una técnica de administración científica de los deseos de los individuos, o dicho de otra manera, a la manipulación de un individuo al que se consideraba poco más que una máquina hedonista.

Este modelo de individuo había surgido de una triple negación. Del no a la apertura a la trascendencia de la naturaleza. Del no a la plenitud del concepto de creación. Y del no al concepto aristotélico de *praxis*. Se había construido sobre la sospecha hacia todo lo externo, de modo que sólo se había dejado abierto un camino abierto hacia la trascendencia, el propio interior del hombre. El resultado había sido la aparición de un individuo desarraigado, de la naturaleza, de la sociedad, encerrado o atrapado en su propia subjetividad.

Desde este enfoque el individuo se veía a sí mismo como un centro de conciencia, como una mente pensante, algo puramente inmaterial, distinto y separado de la naturaleza, y de la propia corporalidad. Un yo puntual o inmaterial a quien se le atribuían funciones de pensar, percibir, entender, etc., entendidas como puramente espirituales, desconectadas de la corporalidad, de la vida, y de la naturaleza. Un yo transparente, capaz de identificar con toda claridad y precisión

sus propios contenidos o ideas. Fuera, y separado de ese individuo puntual, estaría la materia, considerada como algo mecánico, sin sentido, y sin vida.

Un tipo de individuo que de ningún modo podría tener una moral propiamente dicha, basada en las costumbres, sino algo tan extraño como una moral fundada en la pura intencionalidad de la conciencia. Una moral necesariamente desgajada de las obras externas, con lo que se hacía prácticamente imposible entender el sentido de la cultura, y de la historia.

Sería J. G. Herder (1744-1803) uno de los primeros entre los filósofos alemanes que se atreviera a denunciar el grave error cometido por los ilustrados al haber dejado de lado todo lo que consideraban no había sido capaz de superar el filtro impuesto por una razón pensante. El desmedido empeño del enfoque epistemológico por asegurar una certeza en los modos de conocer había llevado a una visión demasiado estrecha de la realidad. Se habían preocupado tanto por asegurar la pureza de la luz de la razón, que se habían olvidado de la realidad que iluminaba. Habían acabado por olvidarse del fundamento real de los pensamientos, de lo singular y concreto, lo que permanece fuera de la mente humana. La Ilustración, que había pretendido superar los antiguos prejuicios, había acabado por incurrir en otro más grave, la autosuficiencia de la razón.

Para Herder, bajo ningún aspecto el hombre podía ser reducido a una sustancia pensante. El hombre era sobre todo un sujeto expresivo. Ser hombre era desenvolverse en una vida llena de unidad y sentido. Para lo cual era imprescindible contar con la naturaleza, y la sociedad. En otras palabras, el hombre carecía de sentido separado de una cultura, y de una comunidad.

Un modo de entender el hombre con el que Herder en cierto sentido buscaba recuperar el sentido de la *praxis*, el sentido comunal de la vida. Para lo cual era imprescindible recuperar lo singular y concreto, lo cualitativo, los sentimientos, la imaginación, lo que constituía lo irrepetible de cada situación humana. Todo aquello que la Ilustración había dejado arrinconado como algo confuso, oscuro, o corrompido. Había que volver al hombre de carne y hueso, al singular y concreto, al inserto en la naturaleza, constituido históricamente, miembro de una comunidad y de una cultura. Alguien dotado de originalidad, y destinado a una singularidad irrepetible, y cuya vida sería la realización de su propia y singular expresividad.

Un intento de vuelta a la idea aristotélica de que el hombre era un agente vivo, alguien que alcanzaba su perfección a través de un determinado modo de vida, un modo de dotarse de virtudes. Para lo cual era imprescindible que estuviera inserto en esa unidad expresiva superior que era una comunidad política. No era posible sin una cultura, sin el arte, pero sobre todo sin el lenguaje, resumen de la expresividad humana.

La idea de expresividad humana que defendía Herder no consistía en ajustarse a algo previo prelingüístico y perfectamente establecido, sino que de algún modo se creaba y se sustentaba a sí misma. No remitía a una naturaleza dotada de sentido por sí misma, sino que era la naturaleza la que recibía su sentido cuando era asumida en la expresividad humana. Era por tanto la expresividad humana la que creaba la realidad al dotarla de significado. En este sentido, el lenguaje no podía ser algo referencial sino creativo. Ni podía ser reducido a una pura

estructura formal, previa y fijada desde siempre. El lenguaje era inseparable de la cultura, de la vida diaria, del paisaje, la religión, las costumbres, el folclore, etc.

Había sido precisamente el miedo a la creatividad del lenguaje, el desasosiego ante la inevitable ambigüedad de la expresividad humana, lo que había llevado a Descartes a constituir al individuo, entendido como mente pensante, en garante último de un conocimiento certero. Se podría decir que Descartes había sentido vértigo ante la apertura creativa del lenguaje, ante el modo fluido e incesante de modificar los sentidos de la naturaleza. Una apertura que había interpretado como arbitrariedad y confusión, necesitada de orden y claridad, de método y disciplina. Eso le había llevado a imponer una *mathesis*, a establecer un lenguaje fijo y cerrado, preciso, inalterable, y referencial. De ese modo había logrado precisión y certeza, pero a cambio de quitarle a la realidad su profundidad, dejarla convertida en una máscara rígida.

Herder rechazaba la postura de Descartes, y se proponía aceptar con todas sus consecuencias la apertura y creatividad del lenguaje, su continua revisión de significados. Un lenguaje entendido como *energeia*, no como *ergon*. Una expresividad en proceso, y no un producto fijado e inalterable. Cerrar y fijar el lenguaje, como había hecho Descartes, era impedir que la humanidad alcanzara su sentido. Era dar por clausurada la interacción con la naturaleza, y con ello, la historia y la cultura.

Aceptar la creatividad y apertura del lenguaje era por el contrario reconocer que el camino hacia la trascendencia no podía ser hacia dentro, en el cerramiento del individuo, sino que requería de las obras y las palabras, de apertura a la vida expresiva en el seno de una comunidad. Era reconocer que el orden social no surgía del interior del individuo, ni podía ser una construcción totalmente sometida a su control. Admitir que la identidad del individuo no se realizaba en su interior, sino en participación plena en la vida expresiva de una comunidad.

Había por tanto en el planteamiento de Herder algo así como el reconocimiento de la necesidad de una apertura a la trascendencia, o por lo menos, de la necesidad de la apertura del individuo a la naturaleza, y a los otros hombres. El mismo Herder reconocía que a no ser que la expresividad creativa se confiara al albur y la arbitrariedad, lo cual supondría negar la existencia de la verdad, la cultura y la historia tenían que ser el cumplimiento de un designio superior a lo simplemente humano. De este modo, criticaba a las posturas que negaban la posibilidad de una metafísica trascendente. Algo que le parecía absurdo, ya que no entendía como se podía saber que era el pensamiento a partir del puro proceso mental, sin ninguna referencia al amplio ámbito de la expresividad humana. Sostenía que no era posible hablar de pensamiento sin referencia a algún contenido concreto, sin recurso a las obras y las palabras, o lo que es lo mismo, sin alguna concepción de la realidad. En este sentido Herder se negaba a establecer una neta distinción entre el conocimiento de lo finito, que la filosofía ilustrada consideraba un objeto legítimo, y el conocimiento de lo infinito, que consideraba un objeto ilegítimo.

La apertura de la expresividad humana apuntaba al desvelarse de un sentido implícito, cuya expresión plena nunca se alcanzaría con total claridad. Sugería la presencia de una realidad trascendental infinita, que condicionaba el lenguaje, lo ligaba a la verdad, y hacía posible el

conocimiento, la cultura, y la historia. Sin esto, la expresividad humana sería pura arbitrariedad, poder caótico, destructivo, y sin sentido.

De todas maneras, como corresponde a un luterano convencido, Herder no podía admitir que la cultura y la historia fuesen resultado de la libertad humana. La atribuía a la realización de un diseño de la voluntad divina, que de forma astuta, por encima de las intenciones y diseños de los hombres, lograba llevarla a cabo. Algo que se desenvolvería de modo parecido al crecimiento de los organismos vivos, guiados por un determinismo implícito y no consciente. Adoptaba así un modo naturalista y organicista de entender el desarrollo de la sociedad, de la cultura, y de la historia, que a pesar de su similitud, era distinta al de la “mano invisible”, de los ilustrados escoceses. Para Herder, la marcha de la sociedad no se fundaba en fuerzas ocultas, en lo exotérico, como pensaban los teístas escoceses, sino en lo esotérico, en lo común, lo que todos compartían y daba vida al devenir de la sociedad.

Desde este punto de vista, la marcha de la historia sería además una forma de revelación divina, un modo de llevar a su plenitud lo humano y lo natural. La manifestación de la voluntad de Dios que ha determinado que la historia marche hacia la plenitud moral y religiosa de la humanidad. Mediante la astuta manipulación de individuos y naciones, Dios realizaba sus designios. Lograba que tanto hechos irracionales, y llenos de violencia, como hechos llenos de racionalidad, y virtud, se convirtieran en un paso hacia el cumplimiento inexorable de los designios de Dios, el logro definitivo de la comunidad moral global. Lo que Herder gustaba llamar la *Humanität*.

Esta visión de la historia como algo inmanente al mismo devenir de la naturaleza, guiado por un determinismo biológico, constituía una muy seria amenaza para la razón y la libertad humana. De hecho, esta visión naturalista y particularista acabaría teniendo una influencia innegable en el desarrollo de los mitos de la raza y del pueblo, que con tanta fuerza surgieron en el romanticismo del XIX, y que fueron determinantes en la posterior configuración de los movimientos nacionalistas.

También Herder había saludado con gran alegría los comienzos de la Revolución francesa. La había aclamado como un gran paso hacia la meta de la unidad moral de la humanidad. Posteriormente cuando se desató el Terror, declararía que quizás se había dejado llevar por su entusiasmo. En cualquier caso, nunca dejó de sostener la posibilidad de llegar al objetivo de la *Humanität*, algo que se alcanzaría a través de formación, el refinamiento moral y cultural, el respeto a la diversidad cultural, y la superioridad de la unidad.

La expresividad como libertad.

La Revolución francesa había sido para I. Kant (1724- 1804) un intento de hacer compatible la libertad radical del individuo con su expresividad, con su participación en la tarea del gobierno de la comunidad política. No obstante, la Revolución había fracasado. Cabría entonces preguntarse ¿Era posible conciliar la idea clásica de que para alcanzar la plenitud de lo humano se requería participar en una vida ciudadana, con el mantenimiento de la idea moderna de la libertad del individuo, entendida como autonomía de su voluntad? ¿Era posible lograr la unidad y orden de la sociedad, la expresividad de la vida humana, sin eliminar la drástica

separación entre lo interior y lo exterior, entre la libertad individual y la autoridad común? Dicho de otro modo, ¿Era posible una verdadera comunidad política a partir de la declaración revolucionaria de los derechos humanos? Esta sería la tarea que Kant se propuso al elaborar su teoría política, y su filosofía moral.

Kant atribuía a Rousseau el mérito de haber sido el primero en precisar en que consistía el objetivo de la Revolución. Su concepto de la “voluntad general” había sido un intento de sustituir la antigua virtud republicana, que para nada tenía en cuenta la subjetividad de los individuos, por una nueva versión de esa virtud, que estuviese fundada precisamente en la voluntad racional de cada individuo. Pero sobre todo alababa a Rousseau por haber señalado que la confusión utilitarista del bien con el interés, y de la razón con el cálculo, hacía imposible el logro de la “voluntad general”. De todas maneras, reconocía que Rousseau no había sido capaz de explicar como, a partir de una voluntad radicalmente individual, se podía llegar a la formación de una “voluntad general”.

Lo que se proponía Kant era dotar a ese concepto de “voluntad general” de un fundamento basado en una idea de la libertad que no fuese radicalmente individualista, y cerrada sobre ella misma. Solo así sería posible demostrar que la unidad de la expresividad humana vendría a coincidir con la plenitud de la libertad. Sería el camino para alcanzar la constitución de la verdadera comunidad moral universal. En otras palabras, quedaría establecido bajo que condiciones el objetivo que la Revolución se había propuesto sería realizable.

Es interesante señalar que la postura de Kant, como la de Herder, suponía un cambio respecto a lo que se había sostenido hasta entonces en la tradición política de inspiración luterana. Se deba entrada a la idea de que sin la posibilidad de expresividad el hombre quedaba como esclavizado, de que sin la participación en una comunidad lo humano quedaba deficiente. No se trataba desde luego de un reconocimiento de que la perfección humana requería de una *praxis* en el seno de una comunidad, pues eso iría contra los fundamentos luteranos de ese modo de pensar, pero se trataba de una aproximación a lo que constituía la base de la secularidad clásica.

En la línea de Rousseau, la crítica de Kant se dirigiría contra los intentos de explicación de la sociedad basados en un modelo utilitarista del individuo, como el elaborado por J. Locke. El grave problema del utilitarismo era que enfocaba el individuo como si fuera un objeto más, lo que llevaba a entenderlo como algo funcional, una especie de sistema mecánico, movido desde fuera. Algo que Kant juzgaba incompatible con lo que entendía por un agente moral.

Desde un enfoque objetivista, como ese, tanto la conducta como la motivación del individuo tendrían que ser explicadas de modo mecánico, resultado de un razonamiento conclusivo. Kant pensaba que un agente moral tenía que ser libre, y esto lo entendía de modo radical. Su decisión no podía ser resultado de ningún tipo de coacción externa, ni motivada por alguna inclinación o tendencia externa, sino que brotase de la propia autonomía de la voluntad. Ni tan siquiera la felicidad podría determinar una decisión moral, pues en cuanto deseo, actuaría desde fuera del individuo. La dimensión moral se adquiriría por libre conformidad de la voluntad individual con una razón abstracta, universal, y necesaria. Modo en que Kant entendía la plenitud de la expresividad humana.

Un agente moral de ningún modo podía comportarse como un sistema mecánico cerrado, una especie de caja de resonancia, que a través de los sentidos recibía impactos del exterior, y según las sensaciones de dolor o placer que provocaran, determinaría el tipo de decisión. Presentar al individuo como un mecanismo pasivo y reactivo, era reducir al mínimo su condición de agente, negarle la libertad, y por tanto eliminar su dimensión moral.

Consideraba muy acertada la crítica que Hume había dirigido al fundamento epistemológico de ese modelo mecánico de individuo elaborado por Locke. Pero rechazaba la alternativa que había propuesto. No podía aceptar que las representaciones u objetos de conocimiento fuesen resultado de la imaginación, las creencias, y las costumbres. Con esa propuesta Hume había reforzado todavía más la imposibilidad de que ese tipo de individuo fuese un agente moral. Cualquier tipo de individuo heterónomo, reactivo, controlado desde fuera, ya fuese de modo consciente o inconsciente, carecía de libertad, y por tanto de dimensión moral

Para un luterano convencido, como Kant, la moral estaba restringida al plano de la conciencia, y a las intenciones. Las obras externas, quedaban en un plano distinto y separado, movidas por la arbitrariedad del poder, y medidas por la eficiencia. Por eso se resistía a aceptar una moral utilitarista, condicionada por el mundo de las tendencias e inclinaciones, que consideraba el ámbito natural de lo amoral.

Pero, desechada la solución utilitarista como vía a la expresividad humana, Kant se veía obligado a proporcionar una vía alternativa para explicar el orden social, la necesaria expresividad humana. Una vía que sólo podría estar fundada en una moral subjetiva, y en último término en su concepción radical de la libertad. Por eso la propuesta de Kant consistió en sostener que para llevar a cabo su expresividad el individuo debía situarse en el plano superior de una racionalidad expresable en términos universales, donde su libertad llegara a la plenitud.

Ahora bien, para situarse en ese plano, el individuo debería esforzarse por no dejarse llevar por ningunas de las tendencias e inclinaciones de la naturaleza. Un modo de enfocar la conducta humana radicalmente opuesta a la de los utilitaristas. Para Kant, bajo ningún aspecto podía haber un orden significativo en el seno de la naturaleza. La moralidad kantiana nada tenía que ver con la naturaleza, y de un modo muy parecido a su concepto de la ciencia, consistía en transformar el desorden de lo contingente en el orden de lo necesario, en someter lo particular a lo universal, en llegar a lo real mediante la imposición de lo racional.

Pero, entonces, tanto la moralidad, como la expresividad humana, exigían una conducta de renuncia y negación, exigía empeñarse en una continua lucha por liberarse de los atractivos de la naturaleza. Lo cual planteaba no pocos problemas ¿Qué tipo de libertad existiría cuando se hubiese alcanzado la plenitud moral, cuando se hubiera logrado la liberación de toda inclinación y tendencia? ¿La libertad radical se lograría cuando se alcanzara una radical separación de la naturaleza? Si el logro de la libertad y la moralidad exigían un desgarramiento radical entre razón y sensibilidad, cabía el peligro de que ambas quedaran en el plano de las meras abstracciones, sin nada que ver con la vida real y cotidiana.

Con el fin de que se pueda entender mejor el enfoque kantiano de la moral conviene ponerla en relación con su teoría del conocimiento, base de su filosofía. Según esa teoría el conocimiento sería resultado de una síntesis entre razón y naturaleza. Requería tanto de datos sensibles, que aportaba la naturaleza, como de ordenación, que aportaba la razón. No era por tanto un desvelarse de las cosas, de sus formas, como había pensado Platón, sino un producto sintético, llevado a cabo por el sujeto cognoscente. Una teoría, según la cual, no habría posibilidad alguna de llegar a conocer las cosas en sí mismas, sino sólo sus representaciones.

De acuerdo con esta teoría, al igual que para Hume, los límites del conocimiento se situaban en la experiencia. Nada se podría inferir de lo no observable. No obstante, mientras Hume sostenía que no se podía inferir de lo observable pero no presente, ya que ni tan siquiera se podía asegurar que siguiera existiendo, Kant sostenía que si era posible. Con este fin, había distinguido entre sucesos que ocurren en el tiempo, que son analíticos, y sucesos que tienen causa, y son sintéticos. Mientras los primeros son observables, los segundos son ciertos *a priori*, con independencia de la experiencia.

De este modo Kant dotaba de fundamento epistemológico a la matemática, y la constituía en garante de la certeza de la ciencia moderna. Pero ya no se podía seguir afirmando que el libro de la naturaleza estaría escrito en el lenguaje matemático, como había pensado Galileo o Descartes, sino que era la mente humana la que ponía ese lenguaje matemático, la que ordenaba el caos de sensaciones recibidas de la naturaleza. La ciencia se convertía así en un producto de la acción ordenadora de la mente humana sobre la naturaleza. Algo necesariamente procesal e interminable, avanzando sin cesar hacia una descripción cada vez más completa de toda la realidad. Un conocimiento orientado a lo útil, al dominio cada vez más completo de la naturaleza por parte de la razón.

Si volvemos ahora a la idea de la moralidad que tenía Kant se hace patente que es una consecuencia directa de su teoría del conocimiento. Del mismo modo que la construcción de la ciencia era resultado de la imposición de la razón sobre la naturaleza, la moralidad era resultado de la imposición de la razón sobre la conducta humana. Con una diferencia muy importante, ya que al definir la libertad como ausencia de toda dependencia de la naturaleza, las leyes morales sólo podrían ser *a priori*, universales y necesarias. Obligarían siempre, y bajo toda circunstancia, con independencia de lo que sucediera en el ámbito de lo externo.

Esta diferencia se manifestaba en el hecho de que la moral kantiana se movería necesariamente en el plano de la "causalidad libre", el de los fines incondicionados. Un plano distinto y superior al plano de la "causalidad natural", donde se desenvolvía la elección de los medios, guiada por la eficacia, propio de las ciencias. Se entiende ahora mejor que para Kant, bajo ningún aspecto, la moral se podría guiar por una racionalidad similar a la científica, por leyes que rigen en la naturaleza, como habían propuesto los empiristas británicos.

El individuo de Kant vendría a ser una voluntad autónoma y soberana, que se posicionaba frente a la naturaleza, y la historia. Un ser casi divino, que desde fuera de la naturaleza, la iría dominando, a través del desarrollo de la ciencia, al mismo tiempo que él mismo se iba librando de todas sus influencias y condicionamientos.

Kant había planteado un enfoque radicalmente nuevo de la moralidad, pero a la hora de la verdad, su teoría política, su posibilidad de expresividad, resultaba decepcionante. Cuando se pasaba a su aplicación práctica, se volvía a plantear el mismo problema al que habían intentado dar solución los utilitaristas. No quedaba claro como se podía pasar desde un conjunto de voluntades individuales empíricas a una sola “voluntad general” sometida a una racionalidad abstracta. Quedaba en entredicho el sentido de la libertad. Resultaba que una comunidad moral sólo podría ser un individuo con una misma e idéntica voluntad. Una perfecta compatibilidad de la voluntad de todos los individuos, que sólo se daría en el plano de la pura abstracción, pero no en la vida política real, donde lo que predominaba era lo singular y concreto.

En su famoso ensayo sobre el significado de la Ilustración, Kant había señalado la diferencia entre la marcha de la ciencia, el proceso de ordenación y dominio de la naturaleza por parte de la razón objetiva, y la marcha de la moralidad, la ordenación de la sociedad por parte de la razón subjetiva. En un caso se avanzaba con paso firme, mientras en el otro, había tantos pasos adelante, como hacia atrás.

En cualquier caso, lleno de optimismo, estaba seguro de que la historia, convertida en cultura, seguiría a pesar de todo un camino irreversible hacia la libertad, y la plenitud moral. Nunca se interrumpiría la marcha hacia la auto liberación, la progresiva moralización de la naturaleza humana, que se iría ajustando a designios cada vez más racionales, más universales, y más necesarios. Un proceso apoyado en el progreso ininterrumpido de las ciencias naturales, que permitirían mayor dominio del hombre, y obligaría a modos más racionales de comportarse. Ahora bien, si la moralidad y la libertad eran resultado de un proceso de progresiva racionalización y dominio de la naturaleza ¿que clase de libertad quedaría cuando el hombre se hubiera librado de la naturaleza? ¿Tendría sentido que siguiera existiendo la moral?

Hacia la superación del individualismo.

Expresividad y libertad.

La filosofía política de G. F. W. Hegel (1770-1831), como la de Kant, tenía como objetivo dar una justificación racional al objetivo de la Revolución. Pretendía demostrar no sólo que lo que se había propuesto era factible, en el plano de las ideas, sino que debía ser considerado un paso inevitable en la marcha de la historia hacia una síntesis perfecta de la autonomía racional del individuo, con su unidad expresiva, el seno de una comunidad política. En ambos casos, y vistas las cosas desde una perspectiva más profunda, se trataba de intentos por superar la brecha entre moral y vida política ocasionada por una visión pesimista del hombre y de la naturaleza. Un ansia de recuperar el sentido unitario, el valor humano y divino, de la vida diaria de cada hombre.

El punto de partida de Hegel sería una crítica a la filosofía política de Kant. Consideraba que la debilidad de esta última residía en esperar que el orden social, la expresividad humana, surgiera del imperativo categórico de una “voluntad general”. En último término, en el hecho de que remitía a la autonomía de una razón individual concreta, que por su limitación e impotencia, no podría ir más allá del plano de la pura abstracción. De ningún modo podría tener efecto en la vida política real, en un mundo de hombres movidos por pasiones e intereses.

Si la libertad se planteaba como incompatible con cualquier tipo de heteronomía, también se la declaraba incompatible con cualquier tipo de decisión racional. Si al individuo libre se le exigía una perfecta y absoluta indiferencia ante toda inclinación o dependencia externa, se le dejaba sin motivo para decidir. De tal modo que, según Hegel, la propuesta de Kant no sólo no lograba superar el desgarramiento del individuo, sino que lo llevaba al extremo. Lo sometía a una tensión insoportable entre las inevitables tendencias e inclinaciones de su yo empírico, y las exigencias de total indiferencia y desprendimiento que le exigía una razón abstracta.

Hegel se proponía llevar adelante una nueva explicación de cómo se podría generar la expresividad humana, el orden social, que superara las limitaciones de la moral kantiana. Para eso, se propuso elaborar otro tipo de moral que no exigiera el rechazo y enfrentamiento con la naturaleza, y lo utilitario, sino que más bien se apoyara en las tendencias e inclinaciones propias de los individuos reales. Que no pretendiese someter lo particular a lo universal, sino en elevar lo particular a lo universal.

Este deseo hegeliano de dar vía libre a la expresividad humana, de lograr la unión de la razón con la naturaleza, de lo particular con lo universal, del individuo con la comunidad, era algo ampliamente compartido por toda una época de la cultura alemana. El llamado romanticismo se caracterizaba por su añoranza de un idealizado antiguo mundo pagano, de modo especial por la vida en la polis griega, que se tomaba por paradigma de la expresividad humana. Todos proclamaban su admiración por una vida política fundada en una moral entendida como *praxis*, como empeño en común por vivir de acuerdo con una tradición compartida de una vida excelente. Por practicar unas virtudes ciudadanas, que les colmaba de plenitud e identidad. De todas maneras, esa admiración no les impedía reconocer que la vuelta a ese mundo añorado de ningún modo era posible. Volver, hubiera supuesto renunciar a algo que los antiguos no conocían, la igual dignidad del individuo moderno, proclamada por la declaración de derechos de la Revolución francesa, y a la que no estaban dispuestos a renunciar. Por eso, a lo que en realidad se aspiraba era a un nuevo orden social, donde hubiese una perfecta sintonía entre la autonomía moral radical, propia del individuo moderno, con la unidad expresiva de la antigua polis griega.

El diseño de la polis griega, elogiada por la belleza de su unidad expresiva, exaltada como ejemplo de una comunidad moral, había exigido unos sacrificios que el pensamiento ilustrado no estaba dispuesto a aceptar. Para conseguir la homogeneidad de unos pocos, los ciudadanos, los únicos que participaban en esa expresividad, la mayoría, incluidas mujeres, esclavos, y *metecos*, habían quedado reducidos a instrumentos de los primeros, cerrándoles el camino no sólo a la posibilidad de expresión, sino a su propia libertad y autonomía. En la polis griega no existía algo parecido a una concepción de igualdad entre los hombres, ni mucho menos se tenía idea de que la subjetividad humana fuera un fin en sí mismo.

La propuesta de Hegel no era tanto reconstruir la antigua unidad expresiva de la polis, sino crear una nueva expresividad, una nueva forma de participación política donde tuviesen cabida todos los hombres, por el mero hecho de serlo. Es decir, que estuviese fundada sobre la idea de la libertad radical del individuo. Una comunidad que abarcara a toda la humanidad. Además, no debía quedarse en el plano de lo abstracto, como había sucedido con el universalismo

racionalista de Kant, sino que tenía que ser efectiva, apoyada en la fuerza vital de las costumbres y las realidades cotidianas, como sucedía en la de la antigua polis. Eso exigía elaborar una nueva versión de la *praxis*, un nuevo modo de entender las virtudes ciudadanas, y un nuevo sentido de la vida política, en el seno de una comunidad moral universal. Este era, en resumen, el programa que Hegel se había trazado. A lo que con la precisión típica de la lengua alemana denominaba *Sittlichkeit*. Que aproximadamente se podría traducir como una “eticidad moral basada en costumbres racionales”. Una especie de versión moderna o racionalizada de la antigua polis griega.

Antes de proseguir conviene señalar que Hegel, del que no se puede asegurar que fuese un luterano convencido, no obstante se había formado en una cultura luterana evolucionada, que había perdido su ímpetu vital primitivo, y se había convertido en algo seco, abstracto, y formalizado. Se había convertido en una religiosidad, sobre todo una moral voluntarista, deontológica, encerrada en el plano de la conciencia. La acción externa, la política, el comercio, era considerado el ámbito de ejercicio de poderes arbitrarios. A los que legítimamente podía manipular el poder absoluto, mediante ordenanzas y disposiciones de un Estado burocrático y centralizado, cuyo objetivo era mantener el orden y la seguridad. La política era entendida como una técnica administrativa de control y manipulación de las decisiones de los individuos. Algo que conviene tener presente si se quiere entender la estructura que Hegel daría a su nueva idea de comunidad moral.

Como ya se ha dicho la *praxis* aristotélica, núcleo de la polis griega, se fundaba en compartir una idea indiscutible de lo bueno. ¿Era posible ese tipo de *praxis* en una sociedad como la moderna, donde no había posibilidad de un bien común compartido, sino que el sentido de lo bueno dependía de la subjetividad o intención de cada individuo? De este modo Hegel, como Kant, volvía al mismo problema de posibilidad efectiva de formación de una “voluntad general”, ¿Cómo se podría lograr a partir del concepto moderno de autonomía de la razón individual una “voluntad general”, una decisión unitaria, que constituyese la base de una verdadera comunidad moral?

Para responder a esos interrogantes Hegel tendría que llevar adelante una revisión del concepto de *praxis*, y de virtudes. Para eso, empezaría por preguntarse cuales habían sido las causas de la alienación o desvinculación del individuo moderno. ¿De donde provenía el enfrentamiento creciente entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre espíritu finito e infinito, y en último término, entre hombre y Dios?

En su opinión, la alienación del hombre había sido inevitable, era la consecuencia negativa del proceso que había dado lugar a la formación del individuo, a la aparición de la subjetividad moderna. La afirmación de la autonomía de la razón, había exigido esa progresiva separación de la naturaleza, de la sociedad, de Dios, y del destino. El hombre había logrado la conciencia del valor de su subjetividad al coste de su desarraigo y soledad.

Ahora bien, ese proceso de aparición del individuo, con su consiguiente desgarramiento, era el punto intermedio de un proceso cuyo fin sería la reconciliación del individuo con la naturaleza, con la sociedad, y con Dios, pero en un nuevo plano superior, donde no se anularía la conciencia del individuo, sino que sería la base de esa nueva comunidad moral universal.

Según este planteamiento de la historia de la humanidad, el individuo habría surgido como consecuencia de la reflexión racional, cuando el hombre poco a poco habría dejado de identificarse con su comunidad, se habría encerrado sobre sí mismo, y habría considerado sus propias metas y objetivos como más importantes que las de la comunidad. Algo que Hegel creía ver en determinados momentos de la historia, como era por ejemplo la escena de la muerte de Sócrates. Una condena a muerte provocada por su enfrentamiento con las leyes de la polis. Por su falta de identidad con lo que consideraba bienes míseros y parciales de la vida de la polis. Sócrates aspiraba a un fundamento racional y universal a las leyes, a un bien supremo y necesario. Una actitud con la que socavaba las leyes de la polis, y decretaba la muerte de esta última.

Algo que se volvería a repetir en el mundo romano, cuando desaparecida la república, cerrada la decisión política a la participación de los ciudadanos, y constituido un gobierno imperial, a los ciudadanos sólo se les reconocía sus derechos privados, esencialmente los de propiedad, exigiéndoles, en lo demás, el más estricto sometimiento a la ley dictada por un poder absoluto. Esto provocaría lo que Hegel calificaba de un nuevo paso hacia el desgarramiento y soledad del individuo, y llevaría a la reacción estoica. Una retirada a la serenidad de la *apatheia*, al resignado encerramiento en el ámbito de una vida privada. Aunque ciertamente los estoicos reconocían al sujeto, se trataba no obstante de un concepto vago e infinito, disuelto en un logos impersonal. Por eso, sostenía Hegel, la retirada estoica hacía esa especie de sujeto cósmico, nada tenía que ver con el descubrimiento del sujeto, como fin en sí mismo, que consideraba una novedad introducida por el cristianismo.

Hegel entendía el cristianismo reformado, en el que había sido educado, como enemigo de la libertad y la felicidad humana. Lo acusaba de ser el principal causante de la formación de lo que llamaba “conciencia desdichada” del hombre, y que pensaba se había originado en la edad media. Estaba convencido de que la disgregación del mundo antiguo, la pérdida de la armonía y valor cívico del mundo greco romano, había dejado a las gentes en la soledad de la oscuridad privada. En el aislamiento de una vida incivil. Esto explicaba que hubieran tratado de buscar consuelo a sus miserias humanas, en las recompensas que se le ofrecían de una vida plena ultra terrena, en un más allá. Por eso se entregaron en manos de cristianismo. Pero, opinaba Hegel, entrar en la sociedad cristiana era abandonar el derecho de cada uno a decidir sobre lo verdadero, sobre lo bueno, y lo justo, y aceptar lo que fuese impuesto por la fe, incluso en contra del juicio de la razón. Había sido, a partir de este momento, cuando realmente se había planteado la génesis de la alienación, palabra que Hegel usaba como sinónimo de esclavitud y opresión.

El núcleo de la alienación, la causa de la “conciencia desgraciada del hombre”, residía, según Hegel, en la trascendencia absoluta de Dios respecto al mundo. Una herencia que el cristianismo había recibido del judaísmo. Como era propio de los pueblos infelices y oprimidos, los judíos consideraban a Dios *fremd* extraño, alejado, inaccesible. (*entfremdung* se traduce por alienado) La relación judeo cristiana con Dios, era, para Hegel, el núcleo de su famosa relación dialéctica entre el esclavo y el señor. Por contraste, como era propio de los pueblos libres y felices, sus dioses eran creación de la fantasía de un alma sensible, y su religión era inseparable

de la armonía y la belleza, de la felicidad y la libertad, del amor a la naturaleza y al arte, unidad perfecta de la expresividad humana.

Había sido el cristianismo, tal como lo había conocido Hegel, el que había dado lugar a la forma “alienada” de la moral. Había llevado a una plena conciencia de la lejanía y extrañamiento de un Dios, que nada tenía que ver con la naturaleza, ni con las obras de la cultura humana. El resultado había sido la aparición de un mundo sin secularidad donde empeñarse en las cosas de esta vida era dedicarse a algo carente de sentido, algo que desgastaba y consumía inútilmente, sin que llevara a la perfección expresiva. De este modo se había alcanzado la cumbre de la “conciencia desdichada”.

En medio de este ataque y desprecio hacía el cristianismo, Hegel se contradecía al proclamar que había sido el cristianismo el que había puesto de manifiesto que sólo la libertad de todos podía ser el fundamento de una verdadera comunidad política. Curiosamente intuía, aunque fuese de modo negativo, que sólo en el seno del cristianismo se podría dar la unificación de lo múltiple en lo uno, algo que se conseguía en el seno de un tipo de vida donde habría unidad entre lo finito y lo infinito, de lo humano con lo divino. Una vida donde se pondría de manifiesto que la mediación entre lo finito y lo infinito era el amor, no la reflexión, ni el encerramiento sobre el individuo.

El proceso de progresiva configuración del individuo moderno, de toma de conciencia de la propia subjetividad del yo, habría alcanzado su punto álgido en la figura del sujeto autodefinidor, tal como había sido establecido por Kant. Alguien que abiertamente se posicionaba frente a la naturaleza, a la que se disponía a someter mediante su razón. En esa figura se alcanzaba la máxima rebelión, el contraste radical entre naturaleza y espíritu, entre razón y materia. Este extremo de alienación en el plano de la moral y la política tenía su raíz en otra alienación en el plano epistemológico, consistente en la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí, en la imposibilidad de alcanzar la esencia de la realidad.

¿Cómo se podría superar esta alienación? ¿De qué modo se podría lograr la síntesis entre la unidad expresiva y la autonomía de la voluntad? La solución no podría ser la de Kant. De ningún modo un pensamiento abstracto conceptual podría resolver la antítesis entre lo finito y lo infinito, lograr la unidad de lo múltiple. En opinión de Hegel, sólo la vida podría lograr la elevación de lo finito a lo infinito, que, en su opinión, era lo esencial de la antigua religión. Pero no quería seguir el camino naturalista o vitalista de Herder, sino que buscaba una solución basada en la razón, por eso se propuso llevar a cabo una filosofía de la vida, o si se quiere una filosofía de la religión, basada en un pensar dialéctico que hiciese posible explicar como se producía la conciliación de lo finito con lo infinito, de lo diverso con lo único.

De acuerdo con esta filosofía, el sujeto humano se realizaría plenamente cuando tomara conciencia de ser un vehículo del *Geist*, del espíritu cósmico, de la vida divina que fluía y animaba todas las cosas. La perfección del hombre requeriría someterse a un plano superior, pero no al de una racionalidad abstracta, como había propuesto Kant, sino a los designios superiores de la Idea del *Geist*, de una racionalidad fáctica y operativa, propia del espíritu de lo vital. De este modo, Hegel llevaba a cabo una especie de recuperación del antiguo orden cósmico, que tenía una gran similitud con el proyecto estoico.

Hegel era consciente que la razón individual en la que se había apoyado Kant era insuficiente y muy limitada para llevar a cabo el proceso de moralización efectiva, estaba alienada en cada individuo, y tan siquiera era capaz de llegar al conocimiento de las cosas en sí. Hacía falta una razón plena y efectiva, la propia del *Geist*, plenamente autónoma y soberana. La mera razón humana individual, y por tanto su libertad, nunca dejaría de ser puramente formal. Sólo la razón plena del *Geist* sería necesariamente creadora y efectiva, capaz de hacer real sus propios contenidos. Ciertamente tenía razón Kant al proclamar que la voluntad sólo alcanzaría la libertad identificándose con la razón, pero esa libertad nunca llegaría a ser plena si la razón con la que se identificaba era la limitada, de cada individuo, ya que su autonomía nunca llegaría a realizarse, permaneciendo alienada, de un modo u otro. No sólo eso, sino que, como había puesto de manifiesto el fracaso de la Revolución francesa, siempre que se pretendían aplicar los diseños de una razón meramente humana, se generaría la violencia y se desataría el terror y la destrucción. La voluntad de los individuos solo llegaría a liberarse plenamente si la razón de cada individuo era interpretada como instrumento del *Geist*, de la plenitud de la razón.

De este modo, la autonomía de la voluntad no se realizaría despojándose de sí misma, de sus tendencias e inclinaciones, como había propuesto Kant, sino descubriendo sus nexos con la razón cósmica, con lo que de verdad había de universal e infinito en lo concreto y finito en donde se desenvolvía. Es decir, un modo de entender la libertad que no suponía eliminar los motivos externos de la acción, sino discriminar entre ellos. Desde esta perspectiva, el desarrollo de la moralidad no sería negativo, sino que se trataría de cumplir con aquel conjunto de obligaciones que contribuían a mantener la estructura de cosas que serían expresión de la Idea, del diseño racional que brotaba de la manifestación del propio *Geist*. Un desarrollo de la autonomía de la libertad que configuraría una auténtica voluntad general. Esta sería la esencia de la nueva *Sittlichkeit* la que llevaría a una verdadera y plena comunidad moral universal.

La razón utilitaria, que Kant había excluido de su planteamiento, pues aunque generaba un contenido efectivo, no se correspondía con lo universal y necesario, la recuperaba Hegel para la moral. Para eso, daba por supuesto que detrás de la generación de esos contenidos concretos y particulares, motivos de acción, estaba la razón superior del *Geist*, que actuaba a través de la libertad y la razón de cada hombre.

A partir de las motivaciones utilitaristas de cada individuo, la razón superior del *Geist* llevaría a la fusión de la voluntad particular en la voluntad universal, dando lugar a una verdadera "voluntad general", que no sería resultado de la decisión de ninguna voluntad individual concreta, sino de un diseño superior. Un planteamiento donde quedaba patente como el estoicismo de Hegel se aproximaba mucho al estoicismo de los ilustrados escoceses. Una explicación que compartía la idea de Hume y Smith de que el gobierno efectivo de la razón se realizaba por medio de la ceguera de las pasiones, mediante la cual el *Geist* lograba la coincidencia de los intereses privados con el público, y se alcanzase un resultado de bienestar para todos. De este modo Hegel proponía un nuevo modo de entender la *praxis* y las virtudes cívicas, que, como había explicado Smith, no sólo no anulaban el interés privado, sino que lo constituía en instrumento decisivo para lograr la expresividad de cada uno, y la libertad de todos.

Para Hegel, la división de la labor, gobernada por la *heterogénesis* de fines, era parte del desarrollo de una dialéctica del *Geist*, que llevaba al diseño de la Idea, a la plenitud de una comunidad moral universal. De tal modo que la acción de la “mano invisible” sería la acción de un *Geist* que actuaría desde el seno de la historia.

Una dialéctica del espíritu llevada a cabo a través del hombre, y que se desarrollaría mediante la articulación de tres planos distintos. El primero sería el de la vida de cada hombre, el propio del espíritu subjetivo. El segundo sería el de la vida de la comunidad, el propio del espíritu objetivo. El tercero sería el de la historia o cultura de toda la humanidad, el propio del manifestarse del *Geist*, del espíritu absoluto.

En el primer plano, la vida del hombre impulsada por sus necesidades, por el propio interés, tendría como objetivo el cultivo del conocimiento, el logro de una imagen cada vez más coherente, del mundo, y de él mismo. Consistiría en el esfuerzo por cultivarse, por auto formarse, por adquirir un conocimiento cada vez más científico, que le iría liberando, y dotándole de carácter moral.

En el segundo plano, la vida de la comunidad, impulsada por el desarrollo del derecho y la ética, consistiría en el desarrollo de las instituciones. Sería en gran parte resultado de la acción de la “mano invisible”, que transformaría la pasión ciega de lo subjetivo, de lo acuciante de las necesidades, para ponerlas al servicio de los fines objetivos y superiores de la razón. En este paso desde lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual a lo común, sería donde la moral se convertiría en ética, lo particular en universal, y sería posible la aparición del orden social.

Pero ese paso no sería posible sin el desarrollo del derecho y la ética, manifestación de la voluntad general, esencia misma del Estado, expresión del espíritu absoluto en el mundo, que mediaba entre lo público y lo privado, entre lo subjetivo y lo objetivo. Sólo bajo el ímpetu del Estado lograría la “mano invisible” una progresiva identidad de la voluntad de cada individuo con la voluntad general. Sólo el Estado podría actuar como redentor de las miserias y limitaciones del individuo.

El Estado no era para Hegel puro diseño humano, no podía estar fundado simplemente en voluntad humana, sino en la medida en que la voluntad del hombre fuese emanación del *Geist*. Para lo cual no se podía prescindir de la vitalidad de la “mano invisible”. La constitución de la comunidad moral universal no era pura decisión de la voluntad de los hombres, sino que se desenvolvería con la historia.

Economía y Estado.

La realización del espíritu objetivo, la progresiva consolidación del Estado, el desarrollo y consolidación del derecho y la ética, requería, como instancia dialéctica de la sociedad civil, o economía burguesa, cuyas instituciones básicas eran las familias, las corporaciones, y las empresas, y que proporcionaba el ímpetu vital que hacía moverse a la historia. En su seno se articulaban los intereses particulares de los individuos, dando lugar a una mezcla de necesidades naturales con caprichos, deseos de cooperación con inevitables conflictos. Un ámbito opuesto a lo ético, aunque sin dejar de reconocer en su seno la presencia de una racionalidad instrumental, sometida a la subjetividad de las pasiones individuales.

Por eso, sin la presencia del Estado, la sociedad civil no podría alcanzar sus fines propios. Sería imposible que aflorasen los aspectos universales que de algún modo subyacían en la estructura misma de sus instituciones básicas, indispensables para el funcionamiento de la economía. Sin la mediación de la burocracia estatal, y de modo especial sin la moderación de los funcionarios públicos, especie de sacerdotes desacralizados, educados en el conocimiento del interés general, y entregados al servicio del interés público, no sería posible establecer los cauces de conciliación de los intereses privados. Unos intereses que continuamente se desataban en el seno de la sociedad civil, y que por sí mismos nunca se orientarían al interés público, al bienestar colectivo.

En cualquier caso, la voluntad general, surgida de la conjunción de la vitalidad de la sociedad civil, y de la superior racionalidad del Estado, siempre sería un resultado ni pretendido, ni anticipado por ninguno de los protagonistas, y por eso mismo beneficioso para todos. El estudio de este complejo proceso, que llevaría desde el plano de los intereses subjetivos y privados al plano del interés objetivo y público, sería el objeto de la economía política, que para Hegel era la ciencia más representativa del espíritu del mundo moderno, más aún que la moderna ciencia de la naturaleza.

Como puede verse, la postura de Hegel acerca del funcionamiento de la economía contrastaba abiertamente con la de los economistas británicos. Para estos últimos la integración del sistema de necesidades se realizaba por sí mismo, bastaba con dejar actuar el principio de economía natural. Por eso consideraban que la función del Estado debía ser pasiva, limitarse a mantener el mínimo de seguridad legal de la propiedad privada, esencial para el buen funcionamiento de sus instituciones básicas. Por contraste, para Hegel, la economía era una de las lógicas que debían converger para dar lugar al orden social. La otra era la lógica propia de la intervención del Estado, orientada a la objetividad de la ética. Sin el concurso de ambas lógicas no sería posible la identidad colectiva, o voluntad pública, y la economía de mercado sería inviable.

En el plano más profundo y básico de la sociedad civil, constituida por el sistema de necesidades, estaba el dinero, destinado a hacer conmensurables, y de algún modo común esas necesidades. De ese modo no sólo facilitaba la satisfacción de esas necesidades, sino que también las ampliaba y las intensificaba. Eso explicaba que, según Hegel, en el seno de la sociedad civil, junto al lujo refinado hasta la extravagancia, se diese la insatisfacción de las necesidades más elementales, e incluso la miseria más terrible. El interés privado puro, expresado en el dinero, tenía el peligro, sino era moderado por el Estado, de extremar la polaridad entre ricos y pobres.

En un plano intermedio, estaba la lógica del trabajo, situada entre lo particular y lo universal, y que para Hegel, influenciado por Locke y Smith, era la fuente última del valor. Una lógica basada en la dialéctica de la continua división del trabajo, que en la medida en que se desarrollaba llevaba a una mayor dependencia y reciprocidad mutua, al tiempo que reducía la libertad negativa, la propiamente civil, la autonomía de la voluntad. Un proceso que venía a constituir como un poder ajeno, con su propia dinámica, guiado por un destino inconciente y ciego. De modo inevitable el proceso de la división del trabajo, llevaba, según Hegel, a la

creación de un proletariado, obreros retribuidos por bajos salarios, inseguridad, e incertidumbre en el empleo, estrechez y monotonía en el trabajo. Lo cual constituía otra fuente de enajenación del individuo que si no se controlaba podría poner en peligro la *Sittlichkeit* moderna. Una muestra más del poder destructivo de la libertad absoluta de una razón individual limitada.

En el plano más alto de la sociedad civil, y de algún modo ya fuera de ella, estaría la lógica de la autoridad general, la que llevaría adelante la coordinación de los otros dos planos inferiores, el del dinero, y el del trabajo, que sería el cometido propio de los funcionarios del Estado.

Tres planos distintos pero inseparables, que se requerían mutuamente. La articulación entre las necesidades y el trabajo no sería posible sin condiciones generales, como la propiedad y los contratos, los códigos y procedimientos administrativos, que sustentaban un sentido universalista de justicia, sin los cuales la economía de mercado sería inviable. Una articulación que de ningún modo se llevaría a cabo de modo espontáneo, sino que requería del continuo concurso de la acción del Estado, que a través de sus tareas de legislación, administración, y gobierno, organizaba y respaldaba las condiciones que la hacían posible. Pero, al mismo tiempo, señalaba Hegel, la autoridad pública sería inútil si no se apoyaba en el proceso vital y cultural que brotaba desde lo más hondo de la sociedad civil. Sin el apoyo de una sociedad civil viva, la compleja articulación entre lo cultural y lo estatal se vendría abajo, y no sería posible el verdadero derecho, el que por su propia efectividad tendría fuerza obligatoria.

En cualquier caso, insistía Hegel, solo mediante la acción del Estado la economía quedaría sometida a la ética. Si en esa acción, las severas patologías que engendra lo económico en el seno de la sociedad civil, en forma de desigualdades crecientes en la distribución de la riqueza, y de contrastes insoportables entre lujos y miserias, acabarían por constituir serias amenazas para el bienestar de todos, y de modo más directo para los más pobres, y los más débiles. Si todo se dejara al capricho subjetivo, y al modo descuidado de proceder de los intereses individuales, el sistema de las necesidades y el dinero, produciría continuas disfunciones, llevaría a modos no objetivos de llevar adelante la competencia, y la división del trabajo. Algo que para Hegel era patente en la situación de los obreros en el seno de la sociedad civil, que de modo casi inevitable tendían a convertirse en víctimas de la pobreza, y de la alienación provocada por los modos de organizar la división del trabajo. De un modo u otro, los obreros siempre quedaban al azar de contingencias económicas, sobre las que no tenían ningún control. Sólo la acción ética del Estado podía corregir o compensar esos efectos perversos de los intereses privados, sin por ello eliminar el dinamismo de los deseos, y de la ganancia monetaria, imprescindible para mantener el dinamismo propio de la sociedad civil.

En este planteamiento se hacía patente la herencia luterana en el modo de entender el papel del Estado. La gran desconfianza que esa herencia había dejado hacia todo lo humano, y de modo especial a todo lo que fuesen relaciones humanas de reciprocidad horizontal, estaba descompensada por una confianza excesiva e infundada en la verticalidad del poder absoluto, entendido desde un ingenuo paternalismo religioso. Sólo desde esta perspectiva se puede llegar a entender esa especie de función de "buenos pastores", que Hegel atribuía a los funcionarios públicos, en los que no se sabe porque razón se concentraría la sabiduría, las virtudes, y el sentido de lo justo, que le faltarían a los restantes ciudadanos. A través de ello, el Estado

hegeliano vendría a tomar el lugar de padre de los pobres, algo que desde luego no produciría verdadera solidaridad social, pero actuaría como una prótesis sustitutiva.

Una versión liberal y racionalizada del cristianismo.

Es asombroso comprobar como el esquema general de la filosofía de Hegel constituía una muy audaz versión racionalizada del cristianismo luterano, en que había sido formada. Algo patente cuando se observa que su visión de la historia se correspondería con una pseudo teología, donde un *Geist*, un sujeto absoluto, desde su interior, al tiempo que la impulsaba, se autorrealizaba y se autoconocía, sirviéndose de las vidas de cada uno de los hombres. Una interpretación herética del cristianismo, donde el espíritu creador resultaría ser posterior a su propia creación. Una historia donde el concepto cristiano de pecado original se interpretaba en clave de alienación del hombre, resultado del descubrimiento de su subjetividad, de su enfrentamiento con un Dios trascendente, y que daba lugar a la “conciencia desdichada”. Del mismo modo, el misterio de la encarnación quedaba reducido a un proceso de reflexión inmanente al mismo mundo, realizada por el *Geist*, a través de los hombres. Finalmente, la consumación del reino de los cielos, la redención, quedaba convertido en un proceso intramundano, necesario, e inevitable, que llevaría al logro de una comunidad moral universal, una especie de realización del cielo sobre la tierra.

El *Geist* sería algo así como un Dios atrapado en el seno de la naturaleza. De ese modo la realización del reino de Dios sobre la tierra quedaría asegurado. Sería resultado de su inevitable desenvolverse y manifestarse en el seno de la historia. A través de la voluntad de los hombres, llevaría al progreso imparable de las ciencias, y a la mejora de la condición moral de la humanidad.

Según esta interpretación, la historia dejaría de ser lugar de la revelación de Dios, para convertirse en la misma revelación de Dios, que siempre habría estado en su seno. Una historia que desembocaría en una ciudad terrena, el Estado, indistinguible de la ciudad de Dios. Algo totalmente opuesto a lo que pensaba San Agustín. Se proclamaba así una especie de cancelación del tiempo en el pensamiento, un modo de negar la realidad de la Encarnación de Dios. Un apoderarse del tiempo que llevaba implícito la negación de la realidad de la libertad humana. Un intento por otro lado imposible, ya que desde dentro del tiempo se puede captar el sentido de la eternidad.

Gobernada por la “astucia de la razón”, que en último término manejaría la “mano invisible” de los filósofos utilitaristas, la marcha de la historia, el proceso de liberación y moralización de la humanidad, haría surgir lo universal de lo particular, lo necesario de lo contingente, lo absoluto de lo subjetivo. Culminaría en una sociedad ajustada a los designios de la razón universal, el Estado, expresión acabada de Dios en el mundo y la historia.

Se puede decir que el planteamiento de la filosofía política de Hegel había sido un intento de recrear el antiguo mundo religioso a partir de lo más radicalmente moderno, la idea ilustrada del individuo. Del mismo modo que el hombre antiguo reverenciaba al poder porque reflejaba la voluntad de los dioses, fundamento de la religión, y de toda lealtad humana, el hombre moderno debería reverenciar al Estado porque era la expresión acabada de la voluntad del

Geist, de la Idea absoluta. Un intento parecido al de los estoicos de rehabilitar lo cósmico como fundamento de lo político, para lo cual era necesario que el Estado quedara revestido del aura de lo divino, constituido en el fundamento de la religión de los modernos.

A lo largo de la historia la subjetividad individual acabaría por disolverse en una totalidad ética. Se produciría así un contraste cada vez más agobiante entre el poder creciente del Estado, el plano objetivo de la ética, y la insignificancia creciente del individuo, el plano subjetivo de la intención moral. Un proceso que ponía en dificultades la concepción kantiana de la libertad, que era también la de Hegel. ¿Cómo se podía contrarrestar la progresiva imposición del espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo? ¿Cómo se podría evitar la creciente y acelerada imposición del todo sobre las partes, del sistema sobre el individuo, sin que este último acabase por desaparecer?

En conclusión, Hegel había intentado llevar a cabo una crítica racional de la teoría política, de la economía, y sobre todo de la filosofía moral de Kant. Pero, al final no había logrado ir más allá de unas variantes de esas mismas ideas. Sobre todo había dado un fuerte respaldo al liberalismo utilitarista, otorgando un especie de interpretación dialéctica a la *heterogénesis* de fines, o la “mano invisible” de Smith. A pesar de su empeño por la originalidad, nunca llegaría a liberarse ni del *logos* griego, ni de la filosofía cartesiana-kantiana del sujeto, fundamento del individualismo moderno.

La economía como salvación intramundana.

Sobre el sentido de la alienación.

Según la filosofía de Hegel la progresiva miseria y extrañamiento del hombre respecto de la naturaleza y de la sociedad, el proceso histórico que había dado lugar a la aparición de la idea del individuo, había ido acompañado de la aparición de una idea de Dios trascendente, cada vez más alejado, que esclavizaba y humillaba al hombre, y que constituía la esencia de lo que entendía por alienación.

L. Feuerbach (1804-1872), uno de los discípulos de Hegel, llegó a la conclusión de que, según ese esquema, la idea de Dios no podía ser algo natural y primario, sino que había surgido a posteriori, como emanación de lo que Hegel había llamado “conciencia desgraciada”, consecuencia de la progresiva alienación del hombre. El cristianismo no podía ser una religión natural y primitiva, sino sobrevenida, destinada a rellenar un hueco, surgida de un problema humano que originalmente no habría existido. En sus orígenes el hombre habría estado libre de toda ilusión religiosa. Ni el mito, ni la religión, podían ser manifestación del deseo natural del hombre por ver a Dios.

Tampoco la razón podía ser un concepto general y abstracto, un *Geist*, sino algo que solo existía en el individuo, donde coinciden lo general y lo particular, el ser y la existencia. No había ninguna necesidad de intentar fundar la verdad del ser en un absoluto metafísico y teológico, como había pretendido Hegel. Eso mismo le había llevado a despreciar lo finito, a desconfiar de la intuición sensible, y a elaborar una fantástica filosofía del espíritu, muy difícil de sostener. Habría que desandar el camino seguido por Hegel, abandonar el plano del

pensamiento abstracto, y situarse en el plano de la realidad sensible. Olvidarse de la esencia para preocuparse de la existencia. Ignorar la representación y otras fantasías, para atenerse a la intuición sensible de lo inmediato.

Había que reconstruir el sistema de Hegel, darle la vuelta, situarlo sobre sus pies. En lugar de fundar la realidad en la idea de Dios, había que atenerse a la realidad finita e inmediata, a la naturaleza, fundamento del hombre mismo. No había más hombre que el concreto y finito. Toda referencia a un sujeto cósmico e infinito no era más que fantasía, pura ilusión. Dios, como muy bien había diagnosticado Hegel, no era otra cosa que una proyección ilusoria que el hombre hacía de sí mismo, para intentar superar su situación desgraciada de desarraigo social. Solo si se decretaba la desaparición de la idea de Dios, se acabaría la disculpa para seguir hablando de la alienación del hombre. No quedaría más remedio que buscar la solución a los males del hombre en lo único real, en sus propias condiciones de vida material. Había que poner fin, de una vez por todas, a esa imaginaria potencia divina que le dominaba, que frustraba todas sus aspiraciones, surgida de su “conciencia desdichada”, y que le arrastraba al sueño religioso, constituyendo una disculpa para no enfrentarse con las verdaderas causas de sus problemas existenciales. Era urgente despertar al hombre del sueño religioso, y obligarle a resolver sus problemas reales. Hacerle ver la cruda realidad de que vivía en un mundo exclusivamente natural y material, donde no podía esperar ninguna otra ayuda que no fuese la suya propia. Convencerle de que toda teología no era más que antropología. En otras palabras, había que volver a una religión sin revelación, donde el hombre, a través del mito, siempre se habría prestado culto a sí mismo.

Con esta postura, el proceso de desarraigo del individuo, con que Descartes había iniciado la Ilustración, llegaba a su extremo. A la supresión de la misma idea de Dios. Último obstáculo al desarraigo absoluto del hombre.

Lo económico como causa de alienación.

Otro de los discípulos de Hegel, K. H. Marx (1818-1883) impresionado por las tesis de Feuerbach se propuso llevarlas a hasta sus últimas consecuencias. No bastaba quedarse en una mera crítica intelectual de los problemas que aquejaban a la sociedad burguesa, había que dar soluciones concretas y operativas. Había llegado el momento en que la filosofía, de una vez por todas, debía abandonar el plano de las ideas abstractas, y convertirse en un conocimiento que llevaría a la transformación efectiva de la realidad del mundo humano.

Si lo que impedía dar solución al problema de la alienación humana era la realización fantástica de la esencia humana en la idea de Dios, había que negar la existencia de Dios, y de toda religión trascendente. Insistir en que no había otra realidad que las fuerzas naturales de la materia. Sólo entonces sería posible poner remedio a los problemas de la sociedad. Se podría enfrentar una solución científica a esos problemas, es decir, una solución a partir de leyes establecidas de modo empírico, que aportarían cambios factibles y efectivos, y un nuevo modo de estructurar la organización de la sociedad.

En opinión de Marx no había sido la privatización de la fe, llevada a cabo por Lutero, la que había dado lugar a un mundo dominado por el poder arbitrario e individualista, a un “estado

de naturaleza” donde los hombres habían quedado mortalmente enfrentados los unos con los otros. Había sucedido al revés, había sido la construcción de un orden social injusto, basado en la arbitrariedad del poder, el que había dado lugar a tipo de existencia solitaria, individualista, desarraigada, e insatisfactoria, que había llevado al desarrollado de un pietismo religioso, y a un pensamiento subjetivista e idealista, que favorecía los designios de los que se habían apoderado de los resortes del poder absoluto, y se dedicaban a explotar y abusar de los más débiles. Lo que había que hacer era volver los ojos a la tierra, y llevar a cabo una filosofía que permitiera una organización justa de la sociedad, que diera solución a los problemas más materiales e inmediatos de los hombres, a sus necesidades más urgentes, especialmente de los más pobres y desvalidos. Había que dejar de lado la mera crítica intelectual a la religión y la sociedad, y proceder a resolver los problemas de la vida material, fundamento último de todas las demás dimensiones de la vida humana.

Era merito de la filosofía de Hegel haber diagnosticado las causas del fracaso en la realización de la vida humana. Haber señalado que la esencia de la alienación residía en la incapacidad para llevar una vida plenamente moral y libre. Pero una filosofía como la de Hegel, al igual que la de Kant, era incapaz de aportar la solución. Para llegar a una solución, sostenía Marx, se necesitaba de un modo distinto de entender la filosofía, de un pensar práctico y eficiente sobre los modos de organización de la vida humana. En otras palabras, la nueva filosofía tendría que ser análisis económico, único conocimiento científico capaz de llevar a cabo la crítica de las condiciones materiales de producción. Sólo un análisis de este tipo podría desentrañar la anatomía del sistema de necesidades, base y fundamento de la sociedad civil. Esta sería la nueva filosofía mundana capaz de desvelar las leyes que gobiernan el devenir material de la historia, y dar solución definitiva a los problemas que afectaban a la humanidad.

Por lo pronto, había que rechazar la idea de Hegel de que la marcha de la historia era manifestación o desvelarse de un *Geist*, la razón cósmica, o el logos de lo vital. Lo único real, lo que actuaba e impulsaba la marcha de la historia, era lo más material, las necesidades más inmediatas y cotidianas, y el modo de darles satisfacción.

Por la misma razón había que dejar a un lado la idea hegeliana de que la esencia de la vida humana era la formación de las ideas, la vida intelectual. La vida real del hombre, sostenía Marx, era el mundo del trabajo, la participación en el proceso productivo, en los modos colectivos de remediar las necesidades materiales. No era el mundo de la cultura, de las ideas cada vez más perfectas sobre el mundo y el hombre mismo, lo que constituían la expresividad humana, sino el mundo de los artefactos materiales, cada vez más eficientes, los que ayudaban a satisfacer cada vez mejor, con menos trabajo, las siempre renovadas e incesantes necesidades humanas. El motor de la historia no era el desarrollo de las ideas, modo de pensar propio de un intelectual burgués, como era Hegel, sino la lucha diaria por el logro de los intereses materiales, lo que preocupaba a la mayoría de los hombres, a los obreros, los implicados en la producción de cosas. El esfuerzo incesante de la humanidad por someter las fuerzas de la naturaleza, y de ese modo liberarse del trabajo, era, en último término, lo que impulsaba el devenir de la historia.

Es interesante señalar que, con este modo de entender la liberación, Marx volvía al concepto antiguo y pagano de libertad como posibilidad de disponer de un esclavo que liberase de la

labor, de las exigencias de la naturaleza. Solo que, en el caso de Marx, el nuevo esclavo de la humanidad sería el capital, el entramado de máquinas y artefactos, base de una producción automatizada, que como nuevo *Golem* creado por el hombre, se pondría al servicio de toda la humanidad. Un planteamiento donde se traslucía la influencia de la filosofía moral de Kant, en concreto de la idea de que la libertad del hombre exigiría el sometimiento de la naturaleza a los designios de un hombre, que solo se obedecería a sí mismo. Si efectivamente la humanidad llegase a alcanzar ese sueño de construir el *Golem*, el esclavo ideal, que le librara de todo trabajo, ¿cómo podría el hombre expresarse, y dar lugar a su realización plena?

Ciertamente la historia avanzaba de modo dialéctico, como había sostenido Hegel, pero no se trataba de una dialéctica del espíritu, sino de la materia. En su seno se engendraban continuas divisiones del trabajo, de los modos de producir, que llevaban a continuos conflictos, y enfrentamientos. Siempre había habido conflictos entre señores y esclavos, entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados. Una pugna inseparable del empeño común por dar solución definitiva al problema de las necesidades materiales, por llegar al modo de producción satisfactorio para todos.

Vistas así las cosas, la historia sería la sucesión de distintas condiciones de producción, de las diversas formas colectivas de resolver el problema de las necesidades materiales. Cada una de esas condiciones se correspondería con una determinada estructura social de artefactos y relaciones de poder, sobre la que se construía una superestructura ideológica, un tipo de discurso que pretendía proporcionar una justificación intelectual a la existencia de esas concretas condiciones de producción. No había que dejarse engañar, no eran las ideas las que gobernaban la marcha de la historia, sino las condiciones materiales de producción que actuaban debajo de ellas. Lo que Marx llamaba la ideología no era otra cosa, en último término, que un equilibrio inestable de intereses, de fuerza materiales, que determinaba la conciencia, las ideas, y el modo de pensar de las clases dominantes, que de este modo trataban de asegurarse el disfrute del poder.

La raíz de la “conciencia desdichada” del individuo no residía, como había sostenido Hegel, en la separación de la naturaleza, la sociedad, y de Dios, sino en el sufrimiento que experimentaba el pobre que veía como de modo violento le quitaban una parte del producto del propio trabajo. Una violencia ocultada bajo la aparente objetividad del artefacto del Estado, y el concepto abstracto de propiedad privada. Una causa de alienación que por ser algo real y concreto, nunca podría ser superada al modo intelectual hegeliano. Era inútil contarle al proletario que la propiedad privada no era más que un momento dialéctico del proceso que, a través del Estado, llevaría a una idea superior e integradora de la propiedad, en el marco de una comunidad moral universal. Sólo la Revolución, cuya tarea fundamental sería abolir la propiedad privada, podría superar esa alienación, dando lugar a la aparición de la sociedad comunista.

Una vez eliminada la idea de Dios, el avanzar dialéctico de la historia sería puramente material, y cerrado sobre sí mismo, y se podría alcanzar la solución definitiva y científica de los problemas humanos que, para Marx, eran esencialmente económicos y productivos. Una marcha de la historia que sería revelación omnicomprendiva del hombre.

El Estado, no podía ser la suprema encarnación de la lógica del *Geist* sobre la tierra, como había pensado Hegel. Para Marx ese modo de entender el Estado no era otra cosa que la vieja estrategia del uso de la idea de Dios para legitimar la reserva del poder por parte de unos pocos. Había que desacralizar el Estado, y desenmascarar su poder absoluto, para presentarlo como lo que en realidad era. El Estado de Hegel no era más que parte del artefacto al servicio de los intereses de la burguesía dominante, que lo habían diseñado para de ese modo asegurar la imposición de su peculiar concepción individualista de la propiedad, la que les permitía explotar a los pobres, y quedarse con la mayor parte de lo producido en común. De ningún modo era cierta la tesis hegeliana de que el Estado llevaba a cabo una integración de la sociedad civil en beneficio de todos, dando lugar a una comunidad moral universal. Más bien sucedía lo contrario, era instrumento de opresión y explotación, de alienación de los más débiles por parte de los más poderosos. Para llegar a la emancipación humana, para poner fin a su alienación, había que comenzar por la destrucción del concepto burgués del Estado, paso imprescindible para proceder a abolir el concepto de propiedad privada.

La crítica a la economía burguesa.

Convencido de que la ciencia económica era la nueva filosofía mundana y científica, la clave para dar solución al problema del hombre, Marx se propuso estudiar la economía de su época. Una economía que conocería, sobre todo, a través de las obras de Ricardo y sus discípulos. Pronto llegaría a la conclusión de que ese tipo de economía no era más que una ideología burguesa. Estaba incapacitada para desempeñar el papel de nueva filosofía mundana, para desentrañar los fundamentos de la dialéctica materialista de la historia.

Carecía de enfoque dialéctico, lo que le impedía explicar el cambio y evolución de las leyes que rigen el sucederse de las condiciones materiales de producción. Se hacía necesario someterla a una crítica para desenmascarar la ideología burguesa sobre la que estaba construida. Esa economía había cometido el grosero error de tomar por categorías universales y necesarias, lo que no eran más que aspectos contingentes de unas condiciones pasajeras de producción, los propios del sistema capitalista, como era, por ejemplo, la apropiación privada de los medios de producción. Sin un enfoque dialéctico la economía no era capaz de situar el modo de producción capitalista dentro de la sucesión histórica de condiciones de producción.

Como resultado de esa crítica, y con el fin de abrirla a la dialéctica, Marx había llevado a cabo una interpretación dialéctica de la teoría de la distribución de David Ricardo. De ese modo la contradictoria teoría del valor de Smith, la convertía en explicación científica de la explotación de los obreros por parte de los capitalistas. En una pugna entre fuerzas materiales antagonistas e irreconciliables. Una fuente de alienación que caminaría hacia una tensión extrema, ya que el aumento continuado de la ganancia monetaria por parte de los dueños del capital, llevaría a una disminución continua e inexorable de salarios y empleo. Una patología que, para Marx, era resultado de un proceso histórico de exclusión de los obreros de la propiedad de los medios de producción.

Este modo de explicar la génesis de las condiciones capitalistas de producción, sería un ejemplo de cómo se desarrollaría el enfoque dialéctico de la economía. En general, el hombre, al llevar adelante la producción, el proceso de sometimiento de la naturaleza, desencadenaba

fuerzas que le esclavizaban y alienaban. Algo que atribuía a la aparición de un entramado de artefactos y relaciones de dominio, el capital, acumulación del trabajo previamente realizado, que atrapaba a los hombres en un proceso de racionalidad productiva creciente. Un proceso que tenía a hacerse cada más universal, creando mayor interdependencia, un mercado cada vez más extenso, que todo lo supervisaba y lo controlaba.

El capitalismo era, para Marx, la fase de paroxismo del proceso histórico de acumulación, impulsado por el aumento incesante de los rendimientos, en búsqueda de mayores ganancias monetarias. Un modo de producción que exigía la continua introducción de innovaciones, o lo que es lo mismo los aumentos continuos de capital fijo. De este modo, en contraste con la postura de Ricardo, para Marx, el progreso técnico era constitutivo e inseparable del proceso capitalista de producción.

Mientras para Ricardo y sus seguidores el capitalismo no podía crecer de modo explosivo, ya que estaba limitado por el rendimiento decreciente de los procesos agrícolas. Para Marx, la lucha contra la continua reducción de la tasa de beneficios, obligaba a emplear cada vez más capital por unidad de mano de obra, lo que constituía una especie de ley propia e inseparable del capitalismo. No había otra alternativa, era imprescindible mantener una ventaja transitoria, basada en la innovación productiva, que duraría el tiempo que los competidores tardasen en copiarla.

La producción capitalista tenía que ingeniárselas para bajar los precios, para reducir los costes sociales de producción, y aumentar la productividad del trabajo. Se enfrentaba con una competencia que no cesaba de reducir cada vez más el margen de explotación de la mano de obra, que para Marx, como para Smith, constituía la fuente última del beneficio. De tal modo que, en términos relativos, cada vez sería menor la proporción de obreros necesarios para llevar adelante una producción, cada vez mayor, y con jornadas del trabajo más largas e intensas.

De este modo el capitalismo, en la medida en que triunfaba, y lograba producir un volumen cada vez mayor, con un coste cada vez menor, generaba una masa creciente de proletarios, de obreros desempleados, que de acuerdo con la dialéctica de la historia se constituiría en la fuerza contraria que llevaría a su destrucción. Una destrucción que no se produciría de golpe, sino mediante sucesivas crisis, cada vez más agudas, y cada vez más difíciles de recuperar. Serían las propias fuerzas compensatorias, generadas en el interior del propio sistema, las que permitirían superar esas crisis. Pero cada vez sería menor la capacidad de reacción del sistema. En el desarrollo de esas crisis, el aumento continuado del capital constante en relación al variable, y la cada vez más rápida e inesperada obsolescencia de importantes elementos del aparato productivo, haría que cada vez fuese menor la flexibilidad del sistema, la capacidad de reacción a ese tipo de dificultades. Cada vez sería más difícil llevar a cabo reducciones del valor del capital constante, y reestructurar el capital restante. Cada vez será menor el grado de recuperación del sistema, y mayor su inestabilidad, por lo que su desplome final acabaría siendo inevitable.

Pensaba Marx que el capitalismo de su época, se encontraba en la fase final de su desplome. Había llegado el momento revolucionario adecuado para proceder a su sustitución por el socialismo. No obstante, este último paso, quedaba fuera del estudio científico del capitalismo,

ya que no se trataba de un paso automático, regulado por leyes científicas, sino que requería de una acción revolucionaria.

Sólo después de ocurrido el hecho revolucionario tendría lugar la aparición de una sociedad nueva, sin clases, y en relación a la cual todo lo actualmente existente no sería más que prehistoria. Una sociedad comunista, donde todos vivirían y producirían en comunidad, donde quedaría superado el individualismo burgués capitalista, y donde nadie se apoderaría de lo producido por los demás.

Como corresponde a un hombre que culturalmente pertenecía a la modernidad, Marx no dejaba de admirar de modo acrítico los progresos de la ciencia, y de las técnicas, que en su opinión hacían imparable la marcha del capitalismo. Lo consideraba algo indiscutible y apodíctico. No se le ocurría pensar que la ciencia podía estar sometida a la misma ideología que según él estaban sometidos los modos capitalistas de producción. Como moderno pensaba que la naturaleza, reducida a materia, no podría ser otra cosa que un simple medio, subordinado al desarrollo de las fuerzas productivas, fundamento y motor de la historia.

Como hemos tenido ocasión de señalar, Marx mantenía la oposición radical entre el hombre y la naturaleza. De tal modo que solo consideraba humano el artefacto, el resultado de la producción. La naturaleza, privada de ser propio, sin logos, sólo existiría por referencia a la acción humana, algo residual, a la espera de ser dominado por el hombre. Todo pasaría a ser artificial y nada existiría por naturaleza. Un mundo donde quedaba eliminada la posibilidad misma de la contemplación. La historia no sería otra cosa que el proceso de apropiación técnica de la naturaleza, lo que llevaría a una radical y definitiva alienación del hombre respecto de la naturaleza.

Como resultado de la crítica de Marx a la economía burguesa, quedaba planteado el problema de la objetividad del método de las ciencias sociales o históricas. Hasta entonces los autores de esas teorías se posicionaban ellos mismos más allá de la historia. Desde esa postura diseñaban modelos los individuos que perseguían unos fines, y empleaban una racionalidad, que se suponían eran válidos para todo tipo de condiciones históricas. Marx con su concepto de la ideología ponía en duda la autonomía de la teoría social respecto del orden social en la que se construía, y de los intereses de clase de sus autores.

En resumen, la interpretación marxista de la historia suponía una escatología intramundana, un desenlace en un tipo de sociedad comunista, en un nuevo hombre, donde se fundiría el burgués y el ciudadano, donde imperaría la asociación, y no la dominación, donde no habría necesidad sino libertad. Algo que, como decía Max Weber, no podía demostrarse científicamente, como tampoco podía ser refutado científicamente. Se trataba de una doctrina de salvación por medios humanos que establecería el reino de la justicia y libertad en el seno mismo de la historia.

Bibliografía

Brochard, Delphine. *L'Économie Politique Classique au Crible de la Raison Dialectique: La Relecture Hégélienne*. Cahiers D'Économie Politique. 2002; (43):7-30.

Chamley, P. *Economie politique et Philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz; 1963.

Cohen J.L., Arato A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge MA: The MIT Press; 1992.

Dupré, Louis. *The Enlightenment and the intellectual Foundation of Modern Culture*. New Haven: Yale University Press; 2004.

Dupré, Louis. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutic of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press; 1993.

Ege, Ragip. *L'agent économique dans la philosophie du droit hégélienne*. Cahiers D'Economie Politique. 2005; (49):87-102.

Fatton, R. *Hegel and the Riddle of Poverty: The Limits of Burgeois Political Economy*. History of Political Economy. 1986; 18(4):575-900.

Greer, Mark R. *Individuality and the economic order in Hegel's Philosophy of Right*. European Journal of the History of Economic Thought. 1999.

Innerarity, Daniel. *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos; 1995.

Koselleck Reinhart. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid: Rialp; 1965.

Llano, Alejandro. *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis; 1999.

Llano, Alejandro. *Sueño y Vigilia de la razón*. 2001.

Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Marx y Kierkegaard. Sudamericana; 1968.

Löwith, Karl. *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge; 1993.

Löwith, Karl. *El hombre en el centro de la historia*. Balance filosófico del siglo XX. Barcelona: Herder; 1998.

Löwith, Karl. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press; 1949.

Lukacs, Georg . *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Mexico, Grijalbo.1963

MacIntyre, Alasdair. *Edith Stein: a philosophical prologue, 1913-1922* . Lanham, Md.; Boulder : Rowman & Littlefield; 2006.

Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford : Blackwell; 1990.

Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós; 1982.

Rojo, Luis Angel and Pérez Díaz, Victor. *Marx, economía y moral*. Madrid: Alianza Editorial; 1984.

Taylor Charles. *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós; 1996.

Taylor, Charles. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.

Urdanoz, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. Madrid. BAC, 1975