

# **La economía como filosofía mundana**

## Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra  
Pamplona  
2009

---

### *La reacción frente al utilitarismo*

#### **La recuperación de lo humano**

La Revolución había pretendido romper el encerramiento del individuo sobre sí mismo, convertirlo en ciudadano, darle participación en las tareas de la comunidad, que su libertad no quedara reducida a la posibilidad de enriquecerse.

Mediante la formación de la “voluntad general” -síntesis de las voluntades de los individuos- se había tratado de reconstruir la unidad de la polis, dar lugar a una nueva forma de participación política donde tuviesen cabida todos los hombres, por el mero hecho de serlo. Una comunidad que abarcara a toda la humanidad.

Ya Rousseau había sostenido que para eso era necesario superar el enfoque utilitarista de la moral, ir más allá del planteamiento atomista y mecanicista de las relaciones sociales. El hombre no podía quedar reducido a mero objeto de análisis científico, movido por deseos egoístas, ni la sociedad a una técnica de administración de los deseos individuales.

Dejar la subjetividad como único camino abierto hacia la trascendencia había desarraigado al hombre de la naturaleza y de la sociedad, lo había reducido a una mente pensante, un centro de conciencia, un yo puntual e inmaterial. Al mismo tiempo, la Naturaleza había sido reducida a materia, a estructura mecánica, sin entidad y sin vida. Había sido un grave error ignorar todo aquello que indudablemente formaba parte de la Naturaleza, pero que no se sometía al filtro matemático de la razón pensante. El excesivo empeño por asegurar la certeza del conocimiento había conducido a una visión demasiado estrecha de la realidad.

La Naturaleza podía ser considerada un lenguaje, pero en ningún caso un producto acabado, sino algo en proceso. No podía ser un lenguaje matemático, cerrado y fijo, como habían pretendido Descartes y Galileo, sino un lenguaje vivo y abierto, de ningún modo autorreferencial, sino en continua construcción.

No tenía sentido llegar a saber en que podía consistir el pensamiento, si se conseguía por reflexión, a partir del mismo proceso mental, dejando de lado el amplio ámbito de la expresividad humana -las obras y las palabras- con sus contenidos concretos, que siempre hacían referencia a una concepción mucho más amplia y honda de la realidad. No estaba claro que el conocimiento de lo finito e inmediato, lo que la filosofía ilustrada consideraba su objeto legítimo, pudiera ser separado del estudio de lo infinito y trascendente, lo que consideraba un objeto ilegítimo.

Se anhelaba recuperar lo singular y concreto, lo cualitativo, los sentimientos, la imaginación, lo que había de irreplicable en cada situación humana concreta. Existía un profundo anhelo por restablecer la unión de la razón con la naturaleza, de integrar lo particular en lo universal, de enlazar el individuo con la comunidad. Se había desarrollado una añoranza de un idealizado mundo pagano, de la antigua pólis griega, de la *praxis*, que se tomaba por espejo de una vida en común, donde todos compartían un mismo modo de entender la vida humana excelente.

De momento, en la tradición preponderante, el desenvolverse de la cultura y la historia no se consideraba resultado del libre ejercicio de la libertad humana, sino de una voluntad oculta -la "mano invisible" de los ilustrados escoceses- que de forma astuta, por encima de las intenciones y diseños de los hombres lograba llevar a cabo sus propios objetivos.

¿Sería posible volver a ese tipo de *praxis* desde dentro de una sociedad como la moderna, donde no había un bien común compartido, sino que el concepto de lo bueno se encontraba fragmentado en la subjetividad de cada individuo? ¿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?

## El deber como alternativa al bien

Así como Descartes al construir la filosofía se había propuesto como modelo la matemática, I. Kant (1724- 1804) se propuso construir la suya según el modelo de la física de Newton. Por lo pronto, ésta última se había mostrado mucho más eficaz que la física de Descartes a la hora de explicar y controlar lo que pasaba en la Naturaleza.

El éxito de la física de Newton consistía en haber empleado el razonamiento matemático para poner orden y sentido en lo que en primera apariencia era el desorden de lo contingente y variable. Cuando fue preguntado por cual podría ser la figura geométrica que mejor se ajustara a la trayectoria que debería seguir un cuerpo atraído por otro, en magnitud inversa a la distancia entre ellos, Newton contestó que tenía que ser una elipse. Posteriormente, para dar una explicación de porqué en su órbita elíptica, un planeta se mueve más rápidamente cuando está cerca del Sol (*perihelio*) y más lentamente cuando está más lejos del Sol (*apohelio*), siguiendo

un razonamiento matemático llegó a la conclusión de que la fuerza centrípeta que atrae al planeta hacia el Sol tendría que ser directamente proporcional a la masa, e inversamente a la distancia. A partir de ahí pudo establecer una fórmula matemática representativa de una ley universal de atracción entre todos los cuerpos. Dicho de modo abreviado, el método de Newton consistía en someter lo particular a lo universal, en poner la apariencia sensible dentro de los esquemas teóricos del cálculo matemático.

De este modo, para Newton, la matemática no era el lenguaje en el que estaba escrito el libro de la Naturaleza, como habían sostenido Galileo o Descartes, sino el esquema teórico mediante el cual la mente humana ponía orden en el caos de sensaciones que percibía. La ciencia se convertía así en un proceso sin término en el que la mente iba poniendo orden, y precisando cada vez más los objetos de conocimiento. Un conocimiento inexorablemente orientado a lo útil y funcional.

A partir del método de la física de Newton, Kant llegaría a la conclusión de que todo conocimiento tenía que ser resultado de la síntesis entre razón y sensación. De un proceso productivo donde la materia prima serían los datos sensibles, aportados por la sensación, y la forma la proporcionaría la razón funcional o calculadora. Conocer sería elaborar representaciones racionales de la realidad, lo cual no exigía conocer que eran las cosas en sí mismas, sino más bien lo contrario: prescindir de ese tipo de conocimiento.

De este modo, para Kant, como para Hume, el conocimiento llegaba hasta donde llegaba la experiencia. Nada se podía inferir más allá de lo observable. Pero, a diferencia de Hume, Kant admitía la posibilidad de seguir infiriendo de lo observable, aunque el objeto ya no estuviera presente. Eso le llevaría a distinguir entre conocimiento analítico o descriptivo, ligado a los sucesos que ocurren en el tiempo, que se pueden experimentar; y conocimiento sintético o prescriptivo, ligado a sucesos independientes de la experiencia, que tienen causa, y son ciertos *a priori*. Una distinción imprescindible para afirmar que la física de Newton tenía fundamento racional, que no era pura creencia y costumbre, como había sostenido Hume.

Para elaborar su física Newton había supuesto la existencia de un espacio y un tiempo absolutos. A partir de esta intuición, Kant llegaría a la conclusión de que el espacio y el tiempo tenían que ser formas a priori de intuición sensible, imprescindibles para formar los objetos de conocimiento. En consecuencia, la mente humana, además de entendimiento, estaría dotada de sensibilidad, o mejor dicho, de unas formas a priori de sensibilidad -el espacio y el tiempo- que le permitían constituir las sensaciones en objetos de conocimiento.

También el entendimiento tendría sus formas a priori, como las nociones de sustancia o causalidad, que le permitirían relacionar los diversos objetos, formados previamente por las formas a priori de la sensibilidad. De todas maneras, esos principios o categorías propias del entendimiento se situaban más allá de la experiencia, por lo que cabía el peligro de la ilusión, de modo que en lugar de relaciones entre objetos reales, por medios de sus representaciones, se tratara de relaciones entre ideas abstractas, que nada tenían que ver con la realidad. En el primer caso, cuando las relaciones se aplicaban a intuiciones sensibles, tenía lugar al conocimiento científico, que era la tarea propia del entendimiento. En el segundo caso, cuando

esas relaciones se aplicaban a conceptos científicos, se daba lugar a ideas abstractas o metafísicas, no necesariamente respaldadas por la realidad, que era tarea la propia de la razón.

De este modo, Kant convertía la Metafísica en un conocimiento de segundo nivel, sin objeto propio, y por tanto poco fiable. La desacreditaba, ya que no conducía a un conocimiento objetivo, siempre sería un terreno de disputa, de controversia sin fin, un debate sobre conceptos de los que no se podía estar seguro que tuvieran fundamento en realidad. Por un lado resultaba un conocimiento inevitable, por otro lado era algo inútil. Lo único sólido y viable era el conocimiento científico.

Kant estaba convencido de haber superado el escepticismo epistemológico de Hume. Creía haber aportado una base racional a la física de Newton, paradigma del nuevo conocimiento científico. Pero le quedaba todavía por delante la nada fácil tarea de superar las consecuencias que para la moral y la política se habían seguido del escepticismo de Hume.

Kant compartía el rechazo de Rousseau a la confusión utilitarista del bien con el interés, y de la razón con el cálculo, que se había seguido del enfoque de Hume. No se podía dejar abandonada la conducta humana a los impulsos de las fuerzas de la Naturaleza, que por definición era el ámbito de lo necesario e inevitable, y por tanto de lo que es incompatible con la moral. Si se aceptaba ese enfoque, al individuo sólo le quedaría la posibilidad de comportarse como un agente económico, pero desde luego no como un sujeto moral.

Le había llenado de admiración el intento de Rousseau de recurrir al concepto de "voluntad general", como una manera de reconstruir la moral a partir de la subjetividad de los individuos. Pero reconocía que no había sido capaz de proporcionar una explicación satisfactoria. En cualquier caso, la actitud de Rousseau de apelar al sentimiento como un modo de librarse de la ceguera de la razón natural, fue para Kant como una especie de iluminación súbita, esa podía ser la vía por la que encontrar una justificación de la moral sin apoyarse en la desacreditada metafísica.

La existencia de la moral era una realidad innegable, había por tanto que darle alguna justificación. Si la vía metafísica había quedado descartada sólo quedaba adoptar una postura moralista. Esa postura consiste en afirmar, como haría Kant, que a la razón no le quedaba más remedio que aceptar determinadas afirmaciones fundamentales de la moral, aunque fuesen racionalmente indemostrables, únicamente en razón de que así lo exigía el hecho innegable de la existencia de la vida moral, el sentimiento que experimenta cada hombre en su interior de que hay cosas que se deben hacer, y otras que se deben evitar. Un sentimiento que en el esquema de la moral de Kant sería elevado a la categoría de principios a priori de la razón práctica.

Hasta ese momento, el concepto de bien había constituido la base y fundamento de la moral. Una acción era juzgada buena o mala, según estuviera orientada, o no, al bien. De acuerdo a un criterio que se situaba más allá de la conciencia del sujeto. A partir de Kant, el centro de la moral pasaría a ocuparlo el concepto de deber, y el criterio para juzgar la acción residiría en lo interior de cada sujeto, un principio a priori, un sentimiento, independiente de toda experiencia.

Kant justificaba esta postura a partir de la idea de que el sujeto moral tenía que ser radicalmente libre, su acción no podía depender de un objeto externo, como pretendían los utilitaristas. Ni siquiera la felicidad, en cuanto deseo, podía ser fin de la acción, ya que sometería al sujeto a coacción. Para Kant, la moral tenía que ser autónoma, apoyada en un motivo que ponía el propio sujeto, con total independencia del objeto. De tal modo, que una acción sería moral cuando estuviese movida única y exclusivamente por el sentido del deber, por lo que Kant llamaba imperativo categórico, para distinguirlo del imperativo hipotético, típico de la moral heterónoma.

¿Qué se entiende entonces por deber? Una ley que proviene a priori de la misma razón. No de un legislador, como se había pensado hasta ese momento, sino que brotaba autónomamente de la razón. Una ley que se impone por sí misma, y de modo directo, a todo ser racional. Ser libre resulta entonces lo mismo que ser moral, actuar en conformidad con una razón abstracta, universal y necesaria.

Las reglas subjetivas de acción, lo que Kant llamaba máximas, estarían dictadas por la razón práctica a cada sujeto. Ahora bien, como lo propio de la razón es lo universal, la perfección moral sería “obrar según una máxima que pudiera ser erigida en ley universal”. Una versión de la “voluntad general” según la cual todo sujeto moral sería aquel que fuese “al mismo tiempo legislador y súbdito de la república de las voluntades libres y racionales”.

Según el esquema de Kant, la ley y la moral, basadas en el deber, serían la misma cosa, provendrían de dentro del sujeto. Otra cosa distinta sería el derecho, que admitía un motivo distinto al deber, una norma heterónoma, impuesta desde fuera al sujeto. De tal modo que la moral sería el ámbito de las leyes internas, y el derecho el de las leyes externas.

Quedaba de manifiesto que para Kant solo existía el derecho positivo, el dictado por la “voluntad general”. Una idea del derecho en la que primaba lo formal sobre los contenidos, que no prescribía “qué” debía hacerse, sino “cómo” debía hacerse. En consecuencia, solo lo dispuesto por el Estado, expresión máxima de una racionalidad abstracta y universal, que actuaría en el ámbito de lo humano de modo parecido a como el tiempo y el espacio actúan en el ámbito de lo natural, podía dar lugar al orden social.

¿Cómo sería posible que un conjunto de voluntades individuales empíricas dieran lugar a una sola “voluntad general”, a la racionalidad universal, y abstracta del Estado? La perfecta compatibilidad de la voluntad de todos los individuos podía darse en el plano de la pura abstracción, pero no en la vida real, donde predominaba lo singular y concreto.

La filosofía política de Kant consistía en esperar que el orden social surgiera del imperativo categórico de una “voluntad general”. Pero para conseguirlo había que confiar en la autonomía de una razón individual concreta que nunca, por sí sola, podría ir más allá de la pura abstracción. Se trataba por tanto de un planteamiento que nunca tendría efecto en la vida política real, donde lo que dominaban eran las pasiones e intereses.

Declarada incompatible con cualquier tipo de motivación externa, el concepto kantiano de libertad resultaba difícil de estudiar desde el enfoque de una teoría de la decisión racional. Si

solo una perfecta y absoluta indiferencia ante toda inclinación o dependencia externa era manifestación de libertad, ¿qué motivo quedaba entonces para decidir? La propuesta de Kant planteaba una tensión insostenible entre las inevitables tendencias del yo empírico, y una total indiferencia y desprendimiento exigidas por una razón universal y abstracta.

## *La alienación del individuo moderno*

### **El Estado como redentor de la miseria del individuo**

Buscando una salida al planteamiento de Kant, el objetivo que se propuso G. F. W. Hegel (1770-1831) fue proporcionar una explicación convincente de cómo se podía alcanzar, de modo efectivo e inevitable, la comunidad política perfecta, la superación definitiva de la antítesis entre lo finito y lo infinito, el logro de la unidad de lo múltiple.

Esa explicación se apoyaba en una visión de la historia como proceso en marcha, que produciría la continua superación dialéctica de las contradicciones que de modo incesante se generaban en su interior. De ese modo, en etapas sucesivas, se lograría la progresiva, pero cada vez más patente manifestación, de lo particular en lo universal, y viceversa. El único sujeto capaz de llevar adelante ese proceso de modo efectivo no podía ser un pensamiento abstracto conceptual, sino un Espíritu -*Geist*-, que fuera al mismo tiempo Vida.

La historia sería el manifestarse y desenvolverse dialéctico de ese Espíritu, a través de la acción del sujeto humano. De modo que el sujeto humano solo se realizaría plenamente cuando tomara conciencia de su condición de vehículo para la manifestación del *Geist*, del Espíritu cósmico, de la Vida divina que fluye y anima todas las cosas. Solo cuando todo quedase sometido a un plano superior, no de una racionalidad abstracta, como había propuesto Kant, sino de los designios superiores del *Geist*, de una racionalidad fáctica, vital y operativa, se llegaría al final de la historia, a la realización de la perfecta comunidad política.

Era imposible que la razón de cada hombre pudiera por sí sola llevar a cabo ese proceso, estaba alienada en cada individuo, nunca sería plenamente autónoma, y ni tan siquiera podía llegar al conocimiento de las cosas en sí. El fracaso de la Revolución francesa había puesto de manifiesto que aplicar los diseños de una razón meramente humana, generaba violencia, desataba el terror y llevaba a la destrucción. Hacía falta una razón absoluta, la del *Geist*, autónoma y soberana, capaz de hacer reales sus propios contenidos. Sólo ella podía lograr que toda voluntad individual tomase conciencia de ser instrumento del *Geist*, de la plenitud de la razón, y de ese modo alcanzara su plena libertad.

No estaba al alcance de los individuos lograr la autonomía de su voluntad. No podían por sí mismos despojarse de las tendencias e inclinaciones que le reclamaban desde fuera. Eso solo podía lograrlo el desenvolverse de una razón cósmica, de lo universal e infinito que se hacía presente en lo concreto y finito. No había que eliminar los motivos externos de la acción, cosa por otro lado imposible, sino que se iría produciendo mediante una especie de selección natural entre ellos, hasta quedar solo los que contribuían a mantener la unidad de acción, expresión de la Idea, diseño racional que brotaba de la manifestación del propio *Geist*. Un desarrollo de la

autonomía de la libertad que configuraría una auténtica y efectiva “voluntad general”. Solo de este modo se podría alcanzar una verdadera y plena comunidad moral universal.

Como un modo de explicar el proceder dialéctico de la historia, Hegel se propuso explicar la génesis del sentimiento de desarraigo del individuo moderno, y el modo dialéctico de superarlo. ¿De dónde y cómo había surgido el enfrentamiento entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre espíritu finito e infinito, en resumidas cuentas entre el hombre y Dios?

Según Hegel, la aparición de la autonomía de la razón se había llevado a cabo al coste de una progresiva separación y enfrentamiento del individuo con la Naturaleza y la sociedad, con Dios y con el destino. A través de un largo proceso de reflexión racional el hombre había ido tomando conciencia de su desarraigo, de su soledad. Algo indispensable para que, al mismo tiempo, hubiera ido formando su identidad como individuo.

Este proceso, en opinión de Hegel, había tenido sus inicios en la filosofía de Sócrates. Se había continuado en el seno del mundo romano, con el desarrollo de la filosofía estoica y había alcanzado su plenitud con el advenimiento del cristianismo. Este último, habría sido, en opinión de Hegel, responsable de la formación de lo que llamaba la “conciencia desdichada” del hombre; a partir de la cual los hombres habían tratado de buscar consuelo a la miseria de sus vidas refugiándose en las supuestas recompensas de una vida ultra terrena. Una actitud que había dado lugar a una forma “alienada” de moral. Debajo de esa conciencia estaba la amarga vivencia de la lejanía y extrañamiento de un Dios, que se había hecho absolutamente trascendente, que nada tenía que ver con la naturaleza, ni con las obras de la cultura humana. Se había producido así la aparición de un mundo donde las cosas de esta vida carecían de sentido, donde los individuos se desgastaban y consumían inútilmente, sin posibilidad ni de alegría, ni de perfección.

El punto álgido de ese proceso de configuración del individuo moderno, de progresiva toma de conciencia de la propia subjetividad, se habría alcanzado con la filosofía de Kant. Se había llegado a la máxima conciencia intelectual del sentido de la alienación humana, al contraste extremo entre naturaleza y espíritu, entre razón y materia. Una alienación que se manifestaba en el plano de la moral y la política, pero que tenía su fundamento en la alienación epistemológica, en la fractura entre las cosas en sí y sus representaciones, en la imposibilidad de llegar hasta la realidad misma de las cosas.

Un proceso terrible pero inevitable, sin el cual el hombre no habría llegado a tomar conciencia de su libertad radical. Un paso inevitable para poder llegar al alumbramiento de una verdadera y definitiva comunidad política. Un proceso impulsado por la auto manifestación del *Geist* que llevaba la historia a la reconciliación del individuo con la Naturaleza, con la sociedad, y con Dios, en un plano superior, donde la nueva conciencia de libertad del individuo sería la base de la nueva comunidad moral universal que se avecinaba.

En la exposición de la segunda parte del proceso dialéctico, el que llevaría a la reconciliación del hombre en el seno de una comunidad moral, Hegel recuperaba la razón utilitaria que Kant había excluido. También detrás de los contenidos concretos y particulares, de los motivos

externos de la acción humana, estaba la razón superior del *Geist*, que no cesaba de actuar a través de la libertad y la razón de cada hombre. Sólo de este modo se llegaría a la conformación de una verdadera “voluntad general”. No sería consecuencia de la decisión de ninguna voluntad individual concreta, sino del diseño superior de la Idea, de la razón superior del *Geist*.

Un planteamiento en el que era patente la influencia en Hegel de los ilustrados escoceses, de la concepción de la historia que tenían Hume, Steuart, y de modo especial Smith, para los que el gobierno efectivo de la historia se realizaba por medio de la ceguera de las pasiones, que manipuladas por la “mano invisible”, llevaban a la coincidencia de los intereses privados con el público, con el resultado inesperado de un bienestar para todos. En el esquema de Hegel, la división del trabajo, gobernada por la *heterogénesis* de fines, formaba parte del desarrollo de una dialéctica del *Geist*, que llevaba al diseño de la Idea, a la plenitud de una comunidad moral universal. La “mano invisible” de Smith sería la acción de un *Geist* que actuaría desde el seno de la historia.

El manifestarse progresivo del *Geist* a través de la acción humana se desarrollaría en tres planos distintos. El primero sería en la vida de cada hombre, el plano del espíritu subjetivo. El segundo sería en la vida de las comunidades, el plano del espíritu objetivo. El tercero sería en la historia de la humanidad, el plano del *Geist*, del espíritu absoluto.

En el plano de la vida de cada hombre, impulsados por sus necesidades, por el propio interés, la manifestación del *Geists*, tomaría forma de progreso en el conocimiento, en el desarrollo de una imagen cada vez más coherente del mundo y del hombre mismo. Todos los individuos serían impulsados a cultivarse, a formarse, a adquirir un conocimiento científico, que les iría liberando y dotando de carácter moral.

En el plano de la vida de las comunidades, impulsada por el desarrollo del derecho y la ética, la manifestación del *Geists*, tomaría la forma de desarrollo de las instituciones. En gran parte como resultado de la acción de una “mano invisible” que transformaría la pasión ciega de lo subjetivo, lo acuciante de las necesidades, en servicio a los fines objetivos y superiores de la razón. Sería en este plano donde se llevaría a cabo el paso desde lo subjetivo a lo objetivo, desde lo individual a lo común, donde lo particular cedería ante lo universal, y se daría lugar al orden social.

Quedaba así de de manifiesto que, para Hegel, el derecho era manifestación de la “voluntad general”, esencia misma del Estado, expresión del *Geist* en el mundo, que no cesaba de mediar entre lo público y lo privado, entre lo subjetivo y lo objetivo. Sólo bajo el ímpetu del Estado, en el marco del derecho positivo, podría la “mano invisible” lograr la progresiva identidad de la voluntad de cada individuo con la “voluntad general”.

En la concepción de Hegel, el Estado no podía ser considerado un puro diseño humano, sino que era el verdadero redentor de las miserias y limitaciones del individuo moderno. No había surgido de la simple voluntad humana, sino era resultado de la misma emanación del *Geist*. Por eso, en la construcción del Estado 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 de modo inevitable con la marcha imparable de la historia.



## **Economía, sociedad y Estado**

La realización del espíritu objetivo que se llevaba a cabo en el plano de las comunidades, y se concretaba en la progresiva consolidación del Estado, requería, como instancia dialéctica de enfrentamiento, de la sociedad civil, o lo que es lo mismo, de la economía burguesa. Un ámbito opuesto a lo ético, dotado de una racionalidad instrumental, y sometido a la subjetividad de las pasiones individuales. Mediante sus instituciones básicas: las familias, las corporaciones, y las empresas; la sociedad civil proporcionaba el ímpetu vital que llevaba adelante la historia. En su seno se articulaban y se enfrentaban los intereses particulares, dando lugar a una extraña mezcla de necesidades naturales con caprichos artificiales, de deseos de cooperación, con actitudes conflictivas. Unos intereses que no cesaban de multiplicarse, y que por sí mismos nunca se orientaban al interés público, al bienestar colectivo.

Sin la presencia del Estado la sociedad civil, por sí misma, no podría alcanzar sus fines propios. Sería imposible que aflorasen los aspectos universales que subyacen en la vitalidad de sus instituciones básicas, y resultan indispensables para el correcto funcionamiento de la economía. Sin la burocracia estatal, sin la moderación que ejercen los funcionarios públicos -que Hegel consideraba poco menos que sacerdotes desacralizados- educados en el conocimiento del interés general, y entregados al servicio del interés público, a la formación de la “voluntad general”, no sería posible la efectiva conciliación de los intereses privados.

En cualquier caso, la “voluntad general”, surgida de la conjunción de la vitalidad de la sociedad civil, y de la superior racionalidad del Estado, 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 permitía pasar desde el plano de los intereses subjetivos y privados, al plano del interés objetivo y público, era el objeto propio 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.

Para los economistas británicos, desde Smith hasta Ricardo, la integración del sistema de necesidades se realizaba por sí mismo, bastaba con dejar actuar el principio de economía natural. La función del Estado debía ser pasiva, garantizar el mantenimiento del mínimo de seguridad legal para el buen funcionamiento de las instituciones básicas, y no tomar partido por ningún interés particular. Por contraste, para Hegel, la función directriz del Estado resultaba imprescindible para que la economía pudiera funcionar adecuadamente. De tal modo que el orden social sería resultado de la convergencia de dos lógicas, de un lado la lógica utilitarista de la economía, de otro lado la lógica del deber ser, propia del Estado, orientada a la objetividad de la ética. Sin el concurso de ambas lógicas no sería posible el logro de la identidad colectiva, o “voluntad general”; y la economía de mercado sería inviable.

En el plano más básico y profundo de la sociedad civil se situaba lo que Hegel llamaba el sistema de necesidades, articuladas alrededor de la moneda, cuya función era hacerlas conmensurables, y de algún modo común. No se limitaba a facilitar el intercambio, el modo de simplificar la satisfacción de las necesidades, sino que también las multiplicaba y las intensificaba sin término y sin control. Eso explicaba, según Hegel, que en el seno de la sociedad civil, junto al lujo refinado, hasta la extravagancia, se diesen, al mismo tiempo, la insatisfacción de las necesidades más elementales, e incluso la miseria más terrible. El interés privado puro,

expresado por medio de la moneda, tenía el peligro, si no era moderado por el Estado, de extremar la polaridad entre ricos y pobres.

En un plano intermedio de la sociedad se situaba el trabajo, que para Hegel, influenciado por Locke y Smith, constituía la fuente última del valor. Regido por la dialéctica de su continua división, el trabajo no cesaba de desarrollar una creciente dependencia mutua entre todos, que iba reduciendo la libertad del individuo, la autonomía de su voluntad. Se venía a constituir en un poder ajeno, dotado de su propia dinámica, guiado por un destino inconciente y ciego, que daba lugar a la creación de un proletariado, obreros retribuidos por bajos salarios, con incertidumbre en la permanencia en el empleo, con estrechez de visión y monotonía en el trabajo. Una fuente de continua enajenación del individuo.

En el plano más alto de la sociedad civil, y de algún modo fuera de ella, se situaba la lógica de la "voluntad general", la única que podría llevar 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 requieren mutuamente. La articulación de las necesidades y el trabajo supone la existencia de la propiedad y de los contratos, de los códigos y procedimientos administrativos, sin los cuales la economía de mercado sería inviable. Algo que no sería posible sin el continuo concurso de la acción del Estado, sin sus tareas de legislación, administración y gobierno. Pero, al mismo tiempo, el Estado tampoco sería posible sin apoyarse en el proceso vital que brota desde lo más hondo de la sociedad civil. Sin esa compleja articulación entre lo cultural y lo vital que da lugar a la sociedad civil, el Estado se vendría abajo, y no sería posible el verdadero derecho, el que por su propia efectividad racional universal tiene fuerza obligatoria.

Sin la acción del Estado, 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 una seria amenaza para el bienestar de todos, y de modo más directo para los más pobres y los más débiles. Si todo se dejara al capricho de lo subjetivo, a la parcialidad de los intereses individuales, el sistema de necesidades y la moneda, 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 incontrolados de llevar adelante la organización de la división del trabajo. De un modo u otro los obreros 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.

## **El cerramiento de la historia**

La filosofía de Hegel, su visión de la historia, venía a ser una especie de pseudo teología, una muy peculiar y deformada interpretación del cristianismo. Según su modo de pensar el *Geist*,

sujeto absoluto, estaría introducido y alienado en el mundo, llevando a cabo de modo dialéctico el desenvolverse de la historia y su propia manifestación. A lo largo de ese proceso, sirviéndose de las vidas de los hombres, se auto realizaría, se auto conocería, y se iría liberando de su alienación original.

Una interpretación herética y confusa del mensaje cristiano, donde el espíritu creador vendría a ser resultado posterior a su propia creación. Donde el pecado original, alienación del hombre, sería el descubrimiento de su subjetividad, que le llevaría de modo inexorable al enfrentamiento con un Dios trascendente, y le provocaría la “conciencia desdichada”. Donde el misterio de la Encarnación sería un proceso de reflexión inmanente realizada por el *Geist* a través de los hombres. Donde, la consumación del reino de los cielos, la Redención, sería un proceso intramundano realizado de modo necesario e inevitable, dando lugar a la realización de una comunidad moral universal, una especie de cielo sobre la tierra.

Según esta interpretación, la historia y el mundo dejarían de ser lugar de la revelación de Dios para convertirse en el desvelarse del *Geists*, que siempre habría estado actuando desde su interior. 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. Una cancelación del tiempo en el pensamiento, un brusco fin de la historia, 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 imposible, ya que desde dentro del tiempo no se puede captar el sentido de la eternidad.

Gobernada por la “astucia de la razón”, que en último término sería la que manejaba 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.

La idea absoluta sería en un primer momento Naturaleza, carente de autoconciencia, para luego, a través de la capacidad pensante del hombre, irse recobrando a sí misma en la ciencia, la Historia, y la Filosofía. Un retorno de la Idea en sí misma que se habría consumado, según Hegel, en su propia filosofía, la única que por fin habría sido capaz de desentrañar el sentido de la Historia.

En la filosofía de Hegel, la contradicción se hallaba en la raíz misma de la realidad, era como la materia misma de la que estaba hecha. La verdad era el todo, pero su realización progresiva implicaba ir superando contradicciones parciales, dando lugar a la creciente unidad del todo. Lo particular solo resultaba inteligible en cuanto parte del todo; solo desde el fin de la historia se podría llegar a entender su totalidad.

Si la realización de la Idea, la historia, era la marcha del *Geist* a través del mundo, se trataba indudablemente de una ruta sembrada de ruinas. No solo la metafísica sería un campo de batalla entre ideas, sino también entre los hombres. Para Hegel, la confrontación y la guerra no se podían considerar algo accidental a la marcha de la historia, sino su ley propia. Sin ellas no sería posible la actualización progresiva de la Idea conductora del mundo, la sumisión de los

individuos a la unidad del Estado. El Estado ideal mismo expresaría progresivamente su unidad mediante las oposiciones necesarias entre Estados particulares. Una vez más, la guerra y la destrucción acompañaban la ruta del Dios de Hegel sobre la Tierra.

Hegel había intentado recrear el antiguo mundo religioso y político a partir de lo más radicalmente moderno, la idea ilustrada del individuo. Si el hombre antiguo había reverenciado el poder, expresión de la voluntad de los dioses, fundamento de la religión; el hombre moderno debería también reverenciar al Estado, expresión acabada de la voluntad del *Geist*, de la Idea absoluta. Algo muy parecido al intento estoico de rehabilitar lo cósmico como fundamento de lo político, que exigía que el Estado quedara revestido del aura de lo divino, y erigido en fundamento de la religión de los modernos.

A lo largo de la historia la subjetividad individual acabaría por disolverse en una totalidad ética. Se caminaba así hacia 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.

## *Economía y materialismo histórico*

### **Otro modo de entender la alienación humana**

El método de Hegel era indudablemente revolucionario pero, asombrosamente, el resultado al que había llegado no podía ser más conservador, se trataba de la solución definitiva a todas las antinomias, un verdadero fin de la historia.

No obstante, entre sus discípulos había verdaderos revolucionarios, que se sentían atraídos por el método, pero no aceptaban la solución alcanzada por Hegel. Uno de ellos, L. Feuerbach (1804-1872) argumentaba que había una inconsecuencia en el modo en que Hegel había explicado la aparición de la “conciencia desdichada” del hombre. La había atribuido a la aparición de la subjetividad, inseparable de la idea de la trascendencia absoluta de Dios, causa última de la alienación que le hacía sentirse desdichado. Pero no había explicado como de la experiencia de la subjetividad, que es reflexión del hombre sobre sí mismo, se podía llegar a la idea de un Dios trascendente, algo totalmente ajeno al hombre.

Según Feuerbach, la idea de Dios solo podía surgir del hombre como fruto de una falsa ilusión, como consecuencia de un modo equivocado de interpretar lo que le pasaba. El desarrollo de la autoconciencia solo podía tener por objeto al hombre mismo, luego la aparición de la idea de Dios solo podía ser otro modo de referirse a sí mismo, de intentar explicar la situación en la que se encontraba. Hegel se había equivocado, todo apuntaba a que no era Dios el que había creado al hombre, sino que había sido el hombre el que había creado a Dios; el que lo había hecho a su imagen y semejanza, como un medio de explicar y poner remedios a sus desdichas. La adoración del hombre feliz, bajo el nombre de Dios, sería según Feuerbach la esencia de la religión.

En consecuencia tampoco se debía admitir la razón como un concepto general y abstracto, un *Geist*, que se expresaba y realizaba a través de los hombres. Solo existía el individuo, y solo en él podían coincidir lo general y lo particular, el ser y la existencia. No había ninguna necesidad de fundar la verdad del ser en un absoluto metafísico y teológico. Había sido el mismo Hegel, llevado por la ilusión de la idea de Dios, el que había procedido a ignorar lo finito, a desconfiar de la intuición sensible, y a elaborar una fantástica filosofía del espíritu, muy difícil de sostener. Habría que desandar ese camino, salirse del plano del pensamiento abstracto, y volver al plano de la realidad sensible, lo único real e inmediato.

El método de Hegel era acertado, pero había que darle la vuelta, de modo que no llevase a un resultado equivocado. En lugar de fundar la realidad en la ilusión de un *Geist* absoluto, había que proceder al revés, explicar la autoconciencia del hombre a partir de la realidad finita e inmediata, de la Naturaleza sensible misma. Una vez eliminada la posibilidad del *Geist*, se acabaría la disculpa del hombre para atribuir sus desdichas a algo que estuviera fuera de sí mismo. No le quedaría más remedio que buscar las causas reales de sus desdichas, que solo pueden tener que ver con sus condiciones materiales de vida. Era urgente despertar al hombre del sueño religioso, y obligarle a resolver sus problemas reales. Hacerle ver que no podía esperar otra ayuda que la suya propia. Convencerle de que la teología no podía ser otra cosa que antropología. Con esta postura de Feuerbach, el proceso de desarraigo del individuo, que se había iniciado con la filosofía de Descartes, llegaba a su culminación, a una situación en la que solo quedaba la Naturaleza, pura materia sometida a un desarrollo dialéctico sin término.

Cuando K. H. Marx (1818-1883), otro discípulo de Hegel, leyó las tesis de Feuerbach se sintió muy impresionado, y se propuso llevarlas hasta sus últimas consecuencias. El hechizo creado por Hegel había quedado roto, la contradicción había resultado imaginaria, y el materialismo había quedado por fin triunfante y sin rival. Desde éste nuevo enfoque, el sujeto de la historia solo podía ser las fuerzas de la materia, que se desenvolverían de acuerdo al método dialéctico, lo único que permanecía válido del planteamiento de Hegel.

Había llegado el momento en que la filosofía, de una vez por todas, abandonase el plano de las ideas abstractas, y se convirtiera en un conocimiento transformante de la realidad humana. Solo desde este enfoque la filosofía podría dar solución científica a los problemas del hombre, detectar las causas de su malestar y desdicha y ponerles remedio efectivo. Sólo así, el hombre podría redimirse a sí mismo, con sus propias fuerzas, y llevar a cabo la construcción de un orden social donde se acabaran las causas de sus desgracias.

No había sido la privatización de la fe, llevada a cabo por Lutero, la que había dado lugar a un “estado de naturaleza” donde los hombres se enfrentaban mortalmente los unos con los otros. Había sucedido al revés, había sido la arbitrariedad del poder de unos pocos lo que había dado lugar a esa situación, a la existencia solitaria, individualista, desarraigada e insatisfactoria. De ahí, y como un remedio ilusorio, había surgido el pietismo religioso, junto a un subjetivismo idealista, dando lugar a una actitud vital 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. Había que poner los ojos sobre la tierra, y proceder a la construcción de una sociedad donde se diera solución a los problemas más materiales e inmediatos de los hombres. Dejar de lado la crítica intelectual a la religión y la sociedad, como había hecho Hegel, y también Feuerbach, para proceder a dar solución efectiva a los problemas de la vida material de los hombres, fundamento de todas las demás dimensiones de la vida humana.

En otras palabras, la filosofía debía ser transformada en análisis económico, único conocimiento científico capaz de llevar a cabo la crítica de las condiciones materiales de producción, y aportar una solución. Sería misión de esa nueva filosofía desentrañar la anatomía del sistema de necesidades materiales de los hombres, base y fundamento de la sociedad civil. Descubrir las leyes que impulsan el devenir dialéctico de la materia, clave para entender el sentido de la historia, y dar solución definitiva a los problemas de la humanidad.

Eran los modos de producción los que condicionaban los procesos de organización de la vida social. A partir de los procedimientos productivos de cada época histórica, con sus modos de organización material y técnica, habían surgido la moral, la religión, la metafísica, y en general todas las ideologías que han acompañado a los distintos modos en que los hombres han intentado hacer frente a sus necesidades. Para Marx no era la conciencia la que determinaba los modos de vida, sino el ímpetu vital el que determinaba la conciencia y los modos de pensar. 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.

La fenomenología hegeliana del espíritu debía ser transformada en fenomenología de las expresiones abstractas de las clases sociales, y la dialéctica, en reflejo ideológico de la lucha darwiniana de clases. La Filosofía solo podía ser un comentario de las guerras civiles y su necesaria justificación.

El objetivo de la vida de los hombres no era la formación de las ideas, el crecimiento de la vida intelectual, como había propuesto Hegel, sino la participación en el proceso productivo, en los modos colectivos de remediar las necesidades materiales. Construir un mundo de artefactos materiales, cada vez más eficientes, que ayudasen a satisfacer mejor, con menos trabajo, las siempre renovadas e incesantes necesidades humanas. La lucha por este tipo de intereses materiales era lo que preocupaba a la mayoría de los hombres, los obreros, los más directamente implicados en la producción de cosas.

Marx volvía así al antiguo concepto de libertad como posibilidad de disponer de un esclavo que liberase de la labor, de las exigencias de la naturaleza. Solo que ahora el dueño sería la humanidad entera, y el esclavo sería el capital, el entramado de máquinas y artefactos que le liberarían de las tareas más penosas. El continuo crecimiento del capital permitiría una

producción casi totalmente automatizada, mediante el recurso a un nuevo *Golem* creado por el hombre, esclavo global e impersonal puesto al servicio de toda la humanidad. Un planteamiento donde se traslucía la influencia de la filosofía moral de Kant, con su idea de que la libertad del hombre solo se lograría cuando lograra el sometimiento total de la Naturaleza, cuando no le tiranizasen sus necesidades, y solo se obedeciera a sí mismo. Pero, si efectivamente la humanidad llegase algún día a alcanzar ese sueño ¿cómo podría entonces el hombre expresarse, y dar lugar a su realización plena?

La historia sería una sucesión de continuas pugnas por llevar a cabo distintos tipos de división del trabajo, distintos modos de entender y organizar la propiedad y el trabajo, provocando distintos tipos de antagonismos y conflictos. Un sucederse de luchas entre señores y esclavos, entre ricos y pobres, donde unos se alzarían como dominadores y otros quedarían dominados. Todo ello consecuencia del empeño colectivo, pero siempre conflictivo, por dar solución al problema de las necesidades materiales, por llegar a un modo de producción que fuese cada vez más satisfactorio para todos.

A cada una de las distintas condiciones de producción, modos de resolver el problema de las necesidades materiales, le correspondería una determinada estructura social, con sus propios artefactos y relaciones de poder, y con una superestructura ideológica, el discurso que pretendía dar justificación intelectual a esas condiciones de producción. Lo que Marx llamaba la ideología no era otra cosa, en última instancia, que el reflejo en el plano de las ideas de un equilibrio inestable de intereses, de fuerza materiales, que desde lo más profundo determinaban la conciencia y el modo de pensar de las clases dominantes. Algo que les servía para justificar su modo de apropiarse del poder.

La raíz de la “conciencia desdichada” del individuo residía en el sufrimiento del pobre que veía como le quitaban una parte del producto de su trabajo. Una violencia oculta bajo la aparente objetividad del artefacto del Estado, y del concepto abstracto de propiedad privada. Era inútil explicarle al proletario, como proponía Hegel, 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 a través de Revolución llevada a cabo por los proletarios, cuya tarea fundamental sería abolir la propiedad privada, podría superarse esa situación alienación, dando lugar a la aparición de la sociedad comunista.

Presentar el Estado como la suprema encarnación de la lógica del *Geist* sobre la tierra, como había pretendido Hegel, era una estrategia para legitimar la reserva del poder por parte de unos pocos. Había que desacralizar el Estado, desenmascararlo, dejar de manifiesto que no era más que un aparato de poder al servicio de los intereses de la burguesía, diseñado para asegurar la imposición de una concepción de la propiedad, que permitía explotar a los más pobres, para quedarse con la mayor parte de lo producido en común. Para llegar a la emancipación humana, para poner fin a su alienación, había que comenzar por la destrucción del concepto burgués del Estado, para lo cual un paso previo inevitable era proceder a abolir el concepto de propiedad privada.

## La economía desde un enfoque dialéctico

Para Marx, puesto que la ciencia económica debía ser erigida en la nueva filosofía mundana transformadora de la realidad, había que proceder a una crítica de la economía política, como paso previo a su efectiva transformación en una filosofía materialista de la historia. Cuando con ese fin se puso a estudiar la aportación llevada a cabo por los que llamaba “economistas clásicos” –sobre todo Smith y Ricardo- llegó a la conclusión de que los autores de la economía política no habían sido capaces de plantearla como una verdadera ciencia, por lo que con mucha facilidad había degenerado en una ideología burguesa.

Para Marx, un conocimiento solo podía ser calificado de científico si tenía estructura dialéctica, si podía explicar la génesis y superación de los antagonismos que continuamente surgían en la marcha de todos los procesos materiales. La economía solo llegaría a ser una verdadera ciencia si se la dotaba de una estructura dialéctica que la hiciera capaz de explicar el funcionamiento de las leyes que rigen el sucederse de las condiciones materiales de producción, lo que constituye el entramado de la historia.

En sus inicios la economía política se había planteado como una verdadera ciencia, como un intento de explicar la lucha por el poder entre la naciente burguesía industrial y la antigua aristocracia terrateniente, entre dos modos opuestos de entender la propiedad, el trabajo y las relaciones de producción. También en sus primeros diseños se podía apreciar como había sido utilizada por los intereses de la burguesía para presentarlos como los únicos capaces de llevar al bienestar de todos. El afán de acumulación privada, el lucro monetario, habían sido presentados como instrumentos inevitables para el logro de la multiplicación de las riquezas de una nación. Al mismo tiempo, los intereses de la aristocracia tradicional habían sido presentados como el principal obstáculo al logro del bienestar colectivo. La economía política había sido configurada como un sistema teórico que pretendía resolver la pugna entre sujetos colectivos, entre intereses económicos opuestos, terratenientes y capitalistas, a favor de estos últimos, dejando a los pobres fuera de ese esquema.

Casi desde sus inicios la economía había degenerado en ideología burguesa, en un modo de presentar como verdadera ciencia lo que no era más que una visión interesada y parcial de la realidad económica. Especialmente, como consecuencia de la Revolución, no fueron pocos los que pretendieron presentar la economía como un sistema que necesariamente tiende a una situación de equilibrio entre los sujetos sociales en conflicto. Para eso presentaron como categorías universales inevitables, las que no eran más que aspectos de unas determinadas condiciones de producción, las propias del sistema capitalista de producción, que más pronto o más tarde tendrían que desaparecer. Por contraste, el objetivo de una verdadera ciencia económica tenía que ser el estudio de las leyes del movimiento del proceso global e histórico, el que permitiría explicar el paso desde unas condiciones de producción a otras. De ningún modo estaba sujeta a leyes inmutables e independientes de la historia. Se realizaba siempre dentro de un determinado contexto de relaciones sociales, desde una determinada organización del poder, y un modo de distribuir la propiedad y el trabajo.

Con este modo de ver las cosas, Marx dejaba planteado el problema de la objetividad del método de las ciencias sociales. Por lo pronto el proceso económico era algo histórico. No se podía pretender, como habían hecho los economistas burgueses, presentar la economía de



acuerdo a unas teorías inmutables, que estaban más allá de la historia. Se diseñaban modelos de conducta individual y colectiva que se ajustaban a una racionalidad que se suponía era válida para todo tipo de condiciones históricas. Marx ponía en duda la autonomía de este tipo de teoría social que dependía de los intereses de clase a los que representaban sus autores.

En cada una de esas condiciones históricas de producción, proceso de sometimiento de la Naturaleza que el hombre llevaba a cabo de modo colectivo, con sus distintas condiciones sociales y culturales, se generaban contradicciones entre sujetos colectivos enfrentados en defensa de sus respectivos intereses. Unas contradicciones y conflictos que se irían agravando con el paso del tiempo, hasta hacerse insostenibles, y dar lugar a la superación dialéctica de esas condiciones de producción. Esa sería en esencia la estructura de la historia de la humanidad, y el objeto de la economía sería explicar como funcionaba la dialéctica de esos cambios.

El capitalismo era una de las fases evolutivas de las condiciones de producción. Lo peculiar de esas condiciones era el uso de la propiedad privada con vistas a la ganancia monetaria, por parte de un grupo reducido -cada vez sería más reducido- y que tenía una tendencia imparable a la acumulación de ese tipo de riquezas. Un tipo de comportamiento que llevaría a la aparición de otro sujeto colectivo, el proletariado, siempre en aumento, carente de propiedad, al que no le quedaba más remedio que vender su labor para poder vivir. En esas condiciones de producción, donde el mercado ocupaba el centro de las relaciones sociales, se les exigía a todos vivir como comerciantes, orientar sus vidas al logro de un excedente monetario.

En el seno del capitalismo, como no podía ser de otro modo, se generaban múltiples contradicciones y antagonismos, que Marx trataría de explicar científicamente, es decir mediante una visión dialéctica de la economía. La primera y más importante de esas contradicciones era la creciente oposición y antagonismo entre labor y capital, que explicaría mediante su teoría de la plusvalía o explotación, pieza básica de su construcción teórica.

Para Marx, como para Locke, la fuente histórica y primitiva de toda riqueza era la labor, el esfuerzo cuasi fisiológico del cuerpo humano. En consecuencia la ley fundamental de la economía no podía ser otra que aquella que afirma que el valor de una cosa depende de la cantidad de labor socialmente necesaria para producirla. Lo peculiar del capitalismo es que a partir de la moneda, había hecho posible la acumulación de la riqueza monetaria, lo que se llamaba capital, que exigía un uso alienante de la labor del obrero. Para eso había sido decisivo, como un paso previo e inevitable, la constitución de la labor en mercancía, o lo que es lo mismo, la aparición del mercado de mano de obra.

Marx había acusado a los economistas clásicos de no haber sido capaces de explicar la naturaleza del capital y del beneficio. Lo habían tomado por un hecho natural, y ni se les había pasado por la cabeza que tenía su origen en las condiciones capitalistas de producción. De todas maneras, Smith se había aproximado a la solución del problema al haber distinguido entre trabajo incorporado, el que está como inserto en la mercancía, y el trabajo reclamado, la capacidad laboral del obrero reclamada y usada por el capitalista. Una distinción clave para caer en la cuenta del carácter histórico y dinámico del capitalismo. De todos modos no habían sido capaces de diferenciar claramente entre la dimensión técnica y la dimensión social del proceso productivo. Siempre y en todo tipo de condiciones históricas sería imprescindible el

recurso a medios de producción, y en ese sentido, el capital siempre sería necesario. Pero, el capitalismo había utilizado el conjunto de medios de producción como capital, como un instrumento de control de la propiedad y el trabajo que posibilitaba poner toda la sociedad al servicio de la generación de beneficios monetarios para un grupo cada vez más reducido y más poderoso.

Como un modo de evitar la dimensión histórica de la economía, los economistas clásicos, a la hora de estudiar el capitalismo, habían puesto toda su atención en las relaciones de intercambio, sin prestar atención a las relaciones de producción, donde residía la dinámica de la historia, que dejaban en un segundo plano. Todavía peor, habían considerado que las leyes de la producción eran fijas, inalterables, e independientes de las condiciones históricas.

Poner toda la atención en el intercambio, les permitía destacar el equilibrio de las relaciones, y la igualdad entre los individuos y las mercancías. Un enfoque que les había permitido establecer una aparente neutralidad en el modo que el mercado establecía la igualdad entre salario y labor. El capitalismo podía presentarse como un sistema de igualdad y libertad, donde todos los intereses individuales se trataban con la misma consideración. Además, bajo la acción de la “mano invisible” del mercado sería posible lograr la armonía de intereses contrapuestos.

Marx sostenía que para explicar la naturaleza del capital y el beneficio era imprescindible adoptar la perspectiva de la producción, y prestar especial atención a los procesos sociales que daban lugar a la distribución del producto entre salarios y beneficios; lo cual no significa que dejase de lado el plano del intercambio. Un planteamiento parecido al de Ricardo, pero con un enfoque muy distinto.

El valor de la labor, como el de cualquier otra mercancía, dependía de la cantidad de labor socialmente necesario para producirla. El salario era por tanto el equivalente al esfuerzo que permitía a un obrero mantenerse y reproducirse. Es decir, con el salario el obrero se ganaba su vida. Pero la labor era una mercancía muy especial, se trataba de una potencialidad, de una capacidad para generar riqueza. Una vez que el capitalista compraba la labor a su precio de mercado, lo incorporaba al proceso de producción, donde el obrero se veía obligado a trabajar más allá de lo necesario para la reproducción de su capacidad laboral.

Al otro lado del proceso productivo estaban las mercancías, que los capitalistas vendían a un precio que dependía de la cantidad de labor incorporada a lo largo del proceso de producción. Había por tanto una diferencia entre lo que le costaba al capitalista mantener el obrero, pagarle su salario, y el ingreso que le reportaba la venta de su producto. Diferencia que Marx llamaba “plusvalía”, con la que se quedaba el capitalista, y era el fundamento del beneficio. En resumen, el beneficio procedía, en último término, del hecho de que el capitalista en el mercado adquiría el “valor de cambio” de la fuerza del trabajo, y en la producción se apropiaba del “valor de uso” de esa fuerza de trabajo, que era mucho mayor.

Para Marx, lo esencial del capitalismo consistía en que los medios de producción no se orientaban al consumo, a la satisfacción directa de las necesidades concretas, sino a la “valorización del valor”, al incremento incesante de la ganancia monetaria. Es decir, el capitalista tomaba como punto de partida la moneda, y su objetivo era retornar hacia ella, pero

a través de un proceso que diese lugar a un aumento de la cantidad inicial. Por eso, la riqueza monetaria tiene que convertirse en salarios y artefactos, equipos e instalaciones, que permitan la explotación del obrero, fuente de ganancia del capitalista; y dar así lugar al regreso a una mayor cantidad de moneda. El capitalismo era por tanto un proceso ilimitado, y sin medida. Cosa que no sucedería si su objetivo fuese la satisfacción de necesidades concretas, ya que estas constituirían su medida y su límite.

Pero el capital era, para Marx, algo más que ese proceso de continua vuelta de la moneda sobre sí misma, para dotarse de una fecundidad de la que carecía. Era sobre todo el proceso social que se ocultaba debajo de estas condiciones de producción. Una sociedad orientada al intercambio incesante de mercancías con vista a la ganancia monetaria, de modo que las relaciones sociales quedan sometidas a las relaciones de mercado entre las cosas, que se constituyen como un poder independiente frente al que no se puede ejercer ningún control. En otras palabras, no solo generaba una forma de dominio de los capitalistas sobre la entera sociedad, sino que producía el “fetichismo” de la mercancía, al que quedan sometidos todos los individuos, con independencia de la clase social a la que pertenezcan. De este modo el proceso social quedaba invertido, y las relaciones sociales quedaban “mistificadas”.

Desde este punto de vista se puede decir que la teoría del valor de Marx no era “sustancialista”, como la de los economistas clásicos. En su planteamiento el valor era reflejo de una relación social ocultada y deformada bajo la apariencia de una relación de mercado entre mercancías. No era una “sustancia” incorporada “dentro” de una mercancía, sino que estaba determinada por la totalidad de las relaciones capitalistas de producción.

De la masa monetaria de la que parte el capitalista, solo una parte, la dedicada a salarios, lo que Marx llamaba “capital variable”, generaba valor. La otra parte, lo que Marx llamaba “capital constante”, no aportaba al producto más que su propio desgaste. Según esto, la obtención de beneficios variaría de unas empresas a otras, según fuese la “estructura orgánica” del capital, la proporción entre ambos tipos de capital. Pero, a través de la competencia, se produciría una redistribución de la “masa de plusvalías”, y se igualaría la tasa de beneficios de todas las empresas. Es interesante señalar que, para Marx, el “capital constante”, los equipos e instalaciones, no genera plusvalía. Ningún conglomerado de artefactos, “trabajo muerto” o inerte, puede constituirse en fuente permanente de incremento de valor.

Otra de las contradicciones del capitalismo lo constituía la continua disminución de los beneficios; algo que ya había sido observado por los economistas clásicos. Para Marx, este continuo descenso de los beneficios era debido al aumento continuo de “capital constante”, equipos e instalaciones, que como hemos visto, no aportaban valor a la mercancía. Un aumento debido a la presión incesante de la competencia por lograr mayores ganancias. Esto generaba una disminución relativa del capital variable, de la “masa salarial”, única fuente posible de valor y beneficios.

Impulsados por la competencia, de modo inexorable, gran parte de los beneficios monetarios volverían a ser convertidos en capital, en medios de producción, que permitirían contratar más mano de obra, expandir la producción, único modo de aumentar las ganancias. Se generaba así una disminución de la plusvalía, en parte por el alza de los salarios, y en parte por el posible

descenso del precio de las mercancías. De este modo, y como un ejemplo más de las inherentes contradicciones del capitalismo, que tanto le gustaba señalar a Marx, se desataba una compulsión a seguir acumulando, en un intento vano de evitar lo inevitable, el continuo descenso de la tasa de beneficios. Una explicación en la que Marx relacionaba el descenso de los beneficios con la tendencia constante a la acumulación, y la fundamentaba en la inevitable presencia del principio de explotación de la mano de obra.

La producción capitalista tenía que ingeniárselas para bajar los precios, para reducir los costes sociales de producción, y aumentar la productividad del trabajo. Con el resultado de que, en términos relativos, cada vez sería menor la proporción de obreros necesarios para llevar adelante una producción cada vez mayor, con jornadas del trabajo más largas e intensas.

En el planteamiento de Ricardo, el capitalismo no podía crecer de modo explosivo, estaba limitado por el rendimiento decreciente de los procesos agrícolas. A largo plazo acabaría por alcanzar una situación de equilibrio estacionario. Por contraste, en el planteamiento de Marx, el capitalismo, por su propia naturaleza, nunca alcanzaría un estado de equilibrio. Se trataba de un proceso en continua expansión y cambio, que ni siquiera se realizaba de forma uniforme y continuada. En su seno no paraban de surgir nuevos elementos que lo alteraban, ya fuesen nuevas mercancías, nuevos modos de producción, nuevas oportunidades de negocio, etc. Novedades que quedaban superadas antes de llegar a realizarse plenamente. Continuamente se generaban oportunidades de ventaja que los capitalistas no dejarían de aprovechar. Marx percibió el proceso del cambio industrial con mayor claridad y penetración que la mayoría de los economistas de su tiempo. En contraste con la postura de Ricardo, para Marx, el progreso técnico era constitutivo e inseparable del proceso capitalista de producción.

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. 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.

Otro proceso inevitable era la concentración del capital, que llevaba a incrementar las dimensiones de las plantas industriales, y a aumentar las bases de las pirámides dependientes de un mismo equipo de propietarios y responsables directivos. Se producía algo así como la progresiva expropiación de muchos capitalistas, y la progresiva inserción de todos los países en la red del mercado mundial, dando dimensión mundial al desarrollo del capitalismo. De este modo establecía una relación cada vez más intensa entre acumulación y concentración.

Como los dos lados de una moneda, a ese proceso le correspondería otro que llevaría a una situación de creciente miseria de los obreros. A un descenso relativo de los salarios, debido a la aparición del "ejército industrial de reserva", a la progresiva mecanización del proceso productivo, a la sustitución de capital variable por capital constante. 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.

El proceso de destrucción o superación dialéctica del capitalismo no se produciría de golpe, sino mediante sucesivas crisis, cada vez más agudas, de las que cada vez sería más difícil recuperarse. Se irían agotando las fuerzas compensatorias generadas en el interior del propio sistema. Esto daría lugar a otro elemento muy importante en el esquema que tenía Marx del capitalismo: la inevitable presencia de las crisis económicas.

Las crisis económicas son perturbaciones en el ciclo de reproducción capitalista. Se manifiestan en que de un modo más o menos súbito una gran parte de las mercancías producidas no pueden ser vendidas, como si de pronto desapareciese la demanda que hasta entonces las retiraba del mercado. El capital tenía dificultades para volver a su forma monetaria, lo cual desvalorizaba el capital productivo, y la acumulación no solo se frenaba, sino que disminuía. El resultado era el aumento del desempleo, la disminución del consumo, y un hundimiento todavía mayor de la demanda. El capitalismo era el único proceso productivo en el que la abundancia de bienes producidos podía llegar a ser un problema.

La moneda, como intermediaria en el incesante proceso de transformación del capital en mercancías, y viceversa, parte esencial en el proceso de producción capitalista, desempeñaba, para Marx, una función muy importante en las crisis económicas. Su definición de la moneda incluía todo los tipos de obligaciones, desde el circulante hasta los depósitos bancarios, pasando por las letras de cambios. Su circulación tenía que ver con volumen de crédito, y con el volumen de transacciones, que se influían mutuamente de modo muy complejo. De tal modo que la falta de ajuste entre la oferta y la demanda, lo que provocaba la crisis, dependía de las relaciones entre las posibilidades de acumulación monetaria y del crédito existente.

En las fases expansivas de la economía, debidas a la aparición de nuevos mercados, a nuevas necesidades sociales, a nuevos crecimientos de población, etc., que en muchas ocasiones surgían de modo casi repentino, que obligaban a saltos en la producción, se necesitaba de modo urgente grandes volúmenes de financiación. Parte de esa financiación podía provenir del “atesoramiento” previo, pero normalmente había que recurrir al crédito, que se veía obligado a aumentar entonces muy rápidamente. El resultado era un fuerte crecimiento de la producción, de la demanda agregada y de los precios. En esas fases los capitalistas gastaban más de lo que ganaban, pero como las expectativas eran positivas, la oferta monetaria tendía hacerse cada vez más elástica respecto del nivel de producción, y el tipo de interés crecía menos que la tasa de beneficios. Esto facilitaba que el crédito se hiciese todavía más expansivo, y se llegara a un exceso de liquidez, que se reflejaba en crecimientos desproporcionados de las inversiones en bienes de capital duraderos, provocando un aumento excesivo del endeudamiento neto de los capitalistas, y aumento del riesgo incurrido por parte de los banqueros.

El punto de inflexión comenzaba con el aumento de los salarios, y con los primeros síntomas de disminución de beneficios; por eso, aunque durante un tiempo se mantuviese todavía muy fuerte la demanda de créditos, los bancos empezaban a darse cuenta de lo arriesgado de su posición, y comenzaban a subir los tipos de interés, o contraer el crédito. Se iniciaba así la crisis

de liquidez, la “carestía de moneda”, como la llamaba Marx, que acabaría por desencadenar una cascada de quiebras.

Una vez que las empresas menos eficientes hubiesen sido expulsadas del mercado, los equipos e instalaciones más obsoletas hubiesen sido descartados, y los obreros hubiesen aceptado moderar sus pretensiones; se darían las condiciones para iniciar la recuperación de la producción. Al mismo tiempo, como se habrán acumulado fondos líquidos inactivos, se podría iniciar una nueva expansión del crédito.

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 sería menor el grado de recuperación del sistema, y mayor su inestabilidad, por lo que su desplome final acabaría siendo inevitable.

Resumiendo, el problema de las crisis tiene que ver con el hecho de que en el capitalismo la producción y el consumo se determinan de modos no solo distintos, sino opuestos. A la tendencia ilimitada de la producción, guiada no por las necesidades sino por la continua valorización del capital, se opone un consumo necesariamente limitado. Eso genera en su seno una tendencia a la sobreproducción de mercancías, respecto a una demanda efectiva capaz de retirarla del mercado, y una sobreacumulación de capital productivo, que cada vez se valoriza peor, o no se valoriza en absoluto.

Marx estaba convencido de que llegaría un momento en que la evolución capitalista terminaría quebrando su propio marco institucional. En su opinión, 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.

## *El idealismo histórico*

### **La sociedad como fenómeno**

En los inicios del siglo XIX, como reacción al espíritu de anarquía que había dejado tras de sí la Revolución, brotaría una actitud de rechazo hacia el espíritu del racionalismo cartesiano, al que se hacía responsable último de esos desmanes. Se rechazaba el afán de clasificar, abstraer, generalizar, deducir, uniformar, calcular y encerrar todo en fórmulas matemáticas. Se acusaba a ese espíritu de haber confundido las ideas abstractas con la realidad de las cosas. En el plano de las teorías sociales, la moral, la economía y la política, ese espíritu había impulsado a la reforma, actuando a partir de esquemas mentales que solo afectaban a la superficie de los problemas, dejando intacto lo más profundo, las fuerzas más profundas que realmente mueve la sociedad y la historia.

Como reacción se proponía una vuelta a la tradición organicista y naturalista de los defensores de la metáfora de la “mano invisible”, la que habían defendido figuras como Burke, Smith y Hume. Era ingenuo pensar que el hombre podría modificar el cauce labrado por las fuerzas de la historia, no parecía sensato que esa fuerza formidable cambiara de pronto su sentido, y se ajustara a los débiles esquemas elaborados por una razón abstracta, y por eso mismo, impotente.

La sociedad y la historia siempre estarían configuradas por un poder absoluto centralizado, que de un modo u otro impondría un orden. Lo más seguro para lograr un gobierno estable, que llevara a la riqueza y el bienestar, era dejarse llevar por el instinto y el prejuicio. Esa especie de fe ciega en las fuerzas ocultas que gobernaban el devenir del fenómeno social era la esencia misma de la sabiduría política.

En lugar del optimismo ligado a la perfectibilidad sin término de la naturaleza humana, había que partir del pesimismo ligado a la continua experiencia de la corrupción de esa misma naturaleza. Más que hablar de tendencia a la armonía, el gozo y el bienestar, como fundamento de la sociedad, había que hablar de la lucha contra el conflicto, el desorden y el malestar. El verdadero fundamento del orden social solo podía ser el poder absoluto, la exigencia de la sumisión incondicional, la imposición de castigos, y la supresión de toda violencia, con otra todavía mayor.

Había que sacralizar el poder, transformar el pueblo en nación mediante una religión cívica y una disciplina férrea, imponer el servicio militar obligatorio, la imposición universal. Sólo así se podría crear un Estado, el único capaz de lograr de modo efectivo lo que se había propuesto la Revolución en sus inicios.

Pero, para que ese Estado fuera efectivamente alcanzable, era imprescindible conocer como funcionaban las fuerzas que de modo oculto gobiernan la marcha de la historia. Pretender aplicar ideas abstractas, y llegar a conclusiones por métodos deductivos era socialmente inútil, perjudicial y destructivo. Antes de pretender cualquier tipo de reforma social había que prestar mucha atención a los fenómenos sociales, a los hábitos lingüísticos, la formación de opiniones y prejuicios, de costumbres e idiosincrasias, y en general, del modo de operar de los procesos que configuran el carácter y las creencias de los hombres.

En el ámbito de lo social solo era efectivo el poder absoluto e incontestable, por eso no se le debía debilitar con ingenuidades racionalistas, sino, todo lo contrario, había que hacer todo lo posible para reforzarlo. Había que apoyarse en la creencia popular en el origen divino del poder. Un modo de proteger su escondida debilidad en la oscuridad de lo mítico, que era sin duda un sólido fundamento para la vida social y política. Ningún soberano tenía fuerza suficiente, por sí mismo, para concentrar en sus manos un poder absoluto, necesitaba del apoyo de la religión o de la esclavitud. Someter los fundamentos del poder a la discusión de los individuos sería lo mismo que destruirlo.

## La filosofía positivista

En este ambiente surgió la figura de A. Comte (1798-1857) que desempeñaría una influencia importante en el posterior desarrollo del método de la ciencia económica. Su principal preocupación era superar el carácter metafísico de la filosofía. Se oponía al pensamiento abstracto, insistía en poner toda la atención en la experiencia social acumulada, en las profundas huellas marcadas en las sociedades por el paso de la historia.

La intuición de la que parte Comte es que cuando los hombres no saben que pensar, tampoco saben como vivir. Había que enseñarles a vivir, enseñándoles a pensar. En la raíz misma de cada grupo social había siempre un modo de pensar, un estado definido de conocimiento intelectual, una determinada visión del mundo. Por ejemplo, un grupo dominado por una visión fetichista del mundo y la vida se comportaba de modo distinto a otro donde dominaba una visión monoteísta de esas realidades. A su vez, del modo de pensar y comportarse surgía el gobierno y el orden de esos grupos sociales. En resumen: la estructura social de una determinada sociedad dependía de las creencias compartidas que la dotaban de fundamento.

Según Comte, los hechos, la marcha de la historia, habían puesto de manifiesto que el fetichismo había sido desplazado por la teología, y ésta por metafísica. En ese inevitable proceso había llegado el momento en que la ciencia desplazase a la metafísica. La historia avanzaba hacía una situación en la que toda la humanidad compartiría la misma concepción científica del mundo. Entonces, de modo natural, de esa unidad mental surgiría un nuevo orden y definitivo social.

Según este esquema, el desenvolverse de la sociedad y de la historia sería el manifestarse de una idea, o mejor dicho, de un espíritu, el “positivo”, que llevaba de modo inexorable a la unidad del conocimiento humano, y por tanto, a la unidad política y social de la entera Humanidad. Se puede decir, que así como el marxismo era un materialismo histórico, el comptismo era un idealismo histórico.

Aunque hasta entonces a la ciencia le había correspondido proporcionar material para dar ese paso hacia la unidad fundamental, ella sola no era capaz de realizar la gran síntesis. Para eso se necesitaba no una nueva ciencia positiva, que ni pretende ni puede llegar a ser una filosofía, sino una “filosofía positiva” única capaz de dar unidad y perfección al conocimiento humano, llevando a la integración y síntesis de todas las ciencias en una visión superior. Para eso, no enfocaría las cosas desde el punto de vista de las cosas, que era lo propio de la ciencia, sino desde el punto de vista del hombre.

Se trataba de lograr una síntesis subjetiva del conocimiento científico positivo desde el punto de vista del hombre y sus necesidades inmediatas. Una filosofía positiva que no se interesaría por los dioses, ni por las causas, sino por los “hechos”. Dejaría a un lado la pregunta por el “por qué” de las cosas, para contestar únicamente a la pregunta por el “cómo” de las cosas. Es decir, trataría sobre leyes, no sobre las cosas, que es lo propio de las ciencias.

El primer paso hacia esa filosofía sería la ampliación de la ciencia positiva a los hechos sociales; es decir, la creación de una ciencia inexistente: la sociología. La última y más



importante de todas las ciencias positivas hasta entonces aparecidas. Su objetivo sería el conocimiento positivo de la sociedad, el más complejo de todos los hechos. Era necesariamente la última de las ciencias ya que su objeto solo podía ser establecido a partir del conocimiento positivo de todos los demás hechos, de los que se encargaban de establecer las otras ciencias. La vida social humana quedaba erigida por Comte en un hecho central y básico, el que dotaba de sentido a todos los demás.

Puesto que los hechos sociales estaban sometidos a regularidades nadie podía modelar la sociedad a su gusto, aunque se le diera la posibilidad de llevarlo a cabo. Solo a través de la sociología sería posible una nueva era de ingeniería social y política. Llegaría el momento en que se podría actuar sobre la sociedad con la misma facilidad con que se podía actuar sobre la materia.

Esa nueva ciencia se dedicaría a estudiar los modos y procedimientos que habría que seguir para alcanzar el progreso y el bienestar definitivo de la humanidad. Debía orientar y reorganizar todas las demás ciencias de modo que su objetivo fuera proporcionar una representación del mundo conformes a las exigencias sociales de la inteligencia humana.

Comte, que se había opuesto a que la ciencia fuese esclava de la Teología, exigía que se convirtiera en esclava de la Humanidad, con el resultado, en ambos casos, de la destrucción de la ciencia. La única justificación para ese modo de proceder no podía proceder de la razón, sino de un sentimiento: el amor a la Humanidad. Una vez más, todo intento de construir una filosofía sin metafísica llevaba a algún tipo de moralismo. De modo paradójico, para elaborar esa visión positiva de la realidad se requería una fe ciega en la inevitable marcha de la historia hacia un futuro intramundano cada vez mejor.

## **Bibliografía**

Brewer, Anthony. *The Marxist Tradition in the History of Economics*. History of Political Economy. 2002; 34(4):361-377.

Bowie, Norman E. *A Kantian Theory of Capitalism*. Business Ethics Quarterly. 1998. special issue. 37-60.

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

Burkett, John P. *Marx's Concept of an Economic Law of Motion*. History of Political Economy. 2000. 32(2):381-394.

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

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.

Fees, Eberthard. *Marx and Ricardo: an explanation of some important misunderstanding*. The European Journal of the History of Economic Thought. 1998; 5(2):276-291.

Fleischacker, Samuel. *Values Behind the Markets: Kant's response to the wealth of nations*. History of Political Economy. 1996. 17(3)

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

Heinrich, Michael. *Crítica de la economía política: una introducción a "El Capital de Marx"*. Madrid. Escolar y Mayo. 2008.

Kolakowski, Leszek. *Main currents of Marxism: its rise, growth, and dissolution. I, The founders II, The Golden Age III, The breakdown*. Oxford. Clarendon Press. 1978.

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. *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  
Reference List

Mandel, Ernest. *La formación del pensamiento económico de Marx : de 1843 a la redacción de El capital, estudio genético*. Madrid. Siglo Veintiuno Editores. 1974.

Mansfield, Harvey C. jr. *Marx on Aristotle: Freedom, Money and Politics*. Review of Metaphysics. 1980. 34(2):351-367.

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

Reuten, Geer. "Zirkel vicieux" or Trend Fall? *The Course of the Profit Rate in Marx's Capital III*. *History of Political Economy*. 2004. 36(1) 163-186.

Rojo, Luis Angel y 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.

Wheen, Francis. *La historia de el capital de Karl Marx*. Barcelona. Debate. 2007.

Reference List

White, Mark D. *Adam Smith and Immanuel Kant: On Markets, Duties, and Moral Sentiments*. College of Staten Island/CUNY. 2009.

Wood, John Cunningham, editor. *Karl Marx's Economics: critical assessments*. London. Croom Helm. 1988.