

La crítica a la economía política
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega
Universidad de Navarra
Pamplona
2010

La recuperación de lo político

Repensar las bases de la revolución

Como consecuencia del fracaso de la Revolución se hacía necesario llevar a cabo una revisión de las razones de dicho fracaso, sobre todo desde el punto de vista de las posturas filosóficas que la habían inspirado; algo que iba a constituir como el hilo conductor de la filosofía alemana y francesa a lo largo del siglo XIX. Esto es lo que, desde el punto de vista de su influjo en el pensamiento económico, expondremos a continuación.

Ese mismo fracaso había dado lugar, de modo más destacado en el seno de la filosofía alemana del siglo XIX, a una añoranza por la cultura griega clásica, o dicho de modo más preciso, por una idealizada polis griega, a la que se consideraba espejo de lo que debía ser la vida en común, un ámbito donde compartir un mismo modo de entender la excelencia en la vida humana.

¿Sería posible volver a reconstruir ese tipo de política en el seno de una sociedad como la moderna, donde ya no era viable el concepto de bien común, sino que lo bueno comparecía 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?

Los inspiradores de la Revolución, especialmente Rousseau, habían tratado de establecer la unión de la razón con la naturaleza, de integrar lo particular en lo universal, de enlazar el individuo con la comunidad. Pero, hasta entonces no habían descubierto que había sido precisamente el haber tomado la subjetividad como único camino hacia la trascendencia, lo que había provocado que el hombre hubiese quedado desarraigado de la naturaleza y de la sociedad. Al haber reducido el hombre a mente pensante se le había enfrentado con una naturaleza que sólo podía considerarse materia estructurada mecánicamente. Se trataba ahora

de buscar un puente que permitiera restablecer la unidad perdida y que, en el plano de la acción política, no llevara a un fracaso tan amargo y sangriento.

El Estado frente a la economía

Surgida como efecto de la crítica de Hume a la posibilidad de cualquier metafísica, la filosofía moral de Kant (1724-1804) pretendía dotarla de un fundamento que no fuese metafísico. Por un lado, compartía el rechazo de Rousseau al intento de sustitución del bien por el interés, llevado a cabo por Hume, pues no podía dar lugar a una moral, sino a algo tan poco convincente como una explicación crematística de la sociedad. Si para explicar la conducta humana se recurría a los impulsos de las pasiones, ámbito de lo necesario e inevitable, la moral quedaba de hecho eliminada y sustituida por una crematística. Algo de lo que se había dado cuenta Smith y había tratado inútilmente de evitar. En el planteamiento de Hume, al individuo sólo le quedaba la posibilidad de comportarse como agente económico, pero no como sujeto moral.

Rousseau se había propuesto sustituir el bien por el sentimiento, por el deseo colectivo de acabar con la desdicha de los más pobres; planteamiento que, como hemos tenido ocasión de ver, estaba en la raíz misma de la violencia plebiscitaria que llevaría al fracaso de la revolución. Kant, a la hora de construir la moral, seguiría una línea muy parecida. Estaba convencido que solo un sentimiento, algo no racional, podía ser el fundamento de la moral. Solo que, en su caso, ese sentimiento no sería colectivo, ni haría referencia a lo que sucediera fuera del individuo, sino que brotaría de su interior.

En cualquier caso la moral era un hecho innegable, aunque no susceptible de justificación racional, de algún modo se justificaba por sí misma. Al dar este paso, al poner el hecho moral por encima de su justificación racional, Kant adoptaba la postura típica de todo moralismo. Pero, ¿por qué existía el hecho moral? Su respuesta fue la existencia de un sentimiento de “deber” que cada hombre experimentaba en su interior, que le impulsaba a llevar a cabo unas cosas y evitar otras.

El sentimiento del deber consistía en la necesidad, reconocida por una mente pensante, de actuar de un determinado modo, con independencia del dolor o el placer, así como de toda experiencia y consecuencia. Algo que solo brotaba de lo más íntimo de cada persona, que constituiría el principio a priori de la razón práctica.

Ahora bien, si el fundamento de la moral brotaba del mismo individuo, con independencia de todo lo que sucedía a su alrededor, se hacía necesario que disfrutara de una libertad absoluta, pues en caso contrario el concepto de “deber” carecería de significado. Pero, en cuanto ser vivo que forma parte de la Naturaleza, el hombre no disponía de ese tipo de libertad, sino que estaba condicionado por las circunstancias del medio. La consecuencia se hacía inevitable, su condición de sujeto moral tendría que provenir del mundo interior a sí mismo.

Para Kant, la acción moral no podía tener como fin un objeto externo, como sucedía en el planteamiento de Hume. Ni tan siquiera el deseo de felicidad podía ser fin de la acción moral, ya que impediría la libertad del sujeto. Dar entrada a un motivo sensible en la acción sería lo

mismo que destruir su libertad y su moralidad. La moral tenía que ser autónoma, para lo cual resultaba imprescindible que la finalidad de la acción brotara del propio sujeto, de su sentido del deber, de lo que Kant llamaba el imperativo categórico, para distinguirlo del imperativo hipotético, típico de la moral heterónoma. Por supuesto, tampoco el sentimiento del deber podía provenir de la voluntad de un legislador.

Las reglas subjetivas de acción, lo que Kant llamaba máximas, estarían dictadas por la razón práctica a cada sujeto. Pero como lo propio de la razón es lo universal, la perfección moral se alcanzaría cuando cada uno “obraría de acuerdo a una máxima que pudiera ser erigida en ley universal”. De este modo proporcionaba una nueva versión de la “voluntad general” según la cual todo sujeto moral sería aquel que “al mismo tiempo fuese legislador y súbdito de la república de las voluntades libres y racionales”.

Kant se vio obligado a reconocer que por un lado estaba la moral, fundada en el sentimiento del deber, ámbito de las leyes, que residía en el interior del sujeto, mientras que por otro lado estaría el derecho, ámbito de las normas impuesta desde fuera. Quedaba así claro que el derecho solo podría ser positivo, es decir, que lo formal primaría sobre los contenidos. Su objetivo no sería “lo qué” debía hacerse, sino “cómo” debía hacerse.

¿De donde provenían las normas del derecho? Su origen solo podía ser el Estado, expresión suprema de una racionalidad abstracta y universal, de una “voluntad general”, única capaz de imponer orden en el ámbito externo de las relaciones entre los hombres que vienen impulsadas por las necesidades.

Ahora bien, si el Estado y el derecho se movían en el ámbito externo de las relaciones impulsadas por las necesidades, ¿cómo a partir de una diversidad de voluntades individuales empíricas podría surgir una “voluntad general” que diera lugar al Estado? En otras palabras, ¿cuál podría ser el origen de la racionalidad universal y abstracta del Estado? La respuesta a esta preguntas no era nada sencilla. Lograr 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 la objetividad de la necesidad externa concreta. A partir de una razón individual, encerrada en sí misma, no había modo de explicar cómo se podría ir más allá del plano de la pura abstracción ineficiente.

Mientras en el planteamiento de Hume había algo así como una mecánica de las pasiones que se conjeturaba de qué modo podría generarse un cierto orden social; en el enfoque de Kant, la moral surgía desde dentro del individuo, por lo que el orden externo solo podía provenir del Estado, que, no se sabía como, tenía que lograr una racionalización de las conductas de todos los individuos. Pero, al mismo tiempo, en cuanto que agentes económicos, situados por tanto en el ámbito de las necesidades, esos individuos eran por definición amorales, incapaces por tanto de generar un orden social. Entre el plano subjetivo de la moral, el orden objetivo del Estado y el caos amoral de la economía, no existían más que abismos insalvables.

Además, si solo una perfecta y absoluta indiferencia ante todo lo externo era manifestación de libertad y moral ¿qué llevaba entonces a los individuos a tomar una decisión? Kant había

dejado planteada una tensión insoportable entre las necesidades del yo empírico y la total indiferencia de la razón universal y abstracta del sujeto moral.

La “mano invisible” al servicio del Estado

Se hacía necesario tender un puente que salvara el abismo entre la teoría y la práctica, entre la sensibilidad y el entendimiento, que ayudara a superar las contradicciones planteadas por Kant. Esto sería la tarea que se propuso llevar a cabo G. F. W. Hegel (1770-1831)

Si las contradicciones entre ideas y hechos, entre moral y economía, eran inseparables de la filosofía, era razonable, pensaba Hegel, que las contradicciones debían constituir la esencia misma de la realidad. A partir de ahí, llegaría a la conclusión de que esas contradicciones solo desaparecerían cuando se hubiera alcanzado una visión unitaria del todo. Se requería por tanto de una nueva filosofía, necesariamente dialéctica, que abarcara, no solo las ideas y las cosas en cada momento, sino el desarrollo completo de la historia. Solo así se llegaría a la verdad, es decir, a la visión de la totalidad.

Según ese planteamiento, la Naturaleza sería la manifestación sensible y externa de una Idea absoluta que a través del desenvolverse de una ley dialéctica se expresaría en el espacio y el tiempo, generando y resolviendo las contradicciones, hasta llegar a la síntesis definitiva. La historia sería por tanto un proceso en el que de modo gradual, pero inevitable, se llegaría a la asunción de lo particular en lo universal, de la Naturaleza en la Razón, alcanzando una situación de suprema racionalidad, que vendría a ser lo que constituía la idea kantiana del Estado.

El sujeto de la historia sería un espíritu o razón absoluta, pero se manifestaría a través del sujeto humano. Del mismo modo que la Idea o espíritu tendía a la plenitud de su manifestación, los individuos alcanzarían la suya, en la medida en que tomaran conciencia de su condición de vehículo del espíritu. Parecía evidente que la razón particular de cada hombre, por sí sola, sería incapaz de llevar a cabo ese proceso, alienada como estaba en cada individuo, nunca sería plenamente autónoma, ni siquiera llegaba al conocimiento de las cosas en sí.

La Revolución francesa, que en su intento de aplicar los diseños de una razón meramente humana, solo había logrado desatar la violencia, el terror y la destrucción. Solo una razón absoluta, autónoma y soberana, haría efectivos sus propios contenidos, sirviéndose de la voluntad de los individuos que, de ese modo, alcanzarían la plena libertad y unidad.

Cuando todo hubiese quedado sometido al plano superior, no de una racionalidad abstracta, como había propuesto Kant, sino de una racionalidad fáctica vital y operativa, como era la del espíritu, se habría alcanzado el final de la historia, la culminación de la perfecta comunidad política.

Con esta nueva visión de la filosofía como totalidad, no se plantearía la incompatibilidad entre la libertad del individuo y la presión de las motivaciones externas. La libertad sería resultado de una especie de selección natural. Impulsada por la manifestación progresiva del

espíritu en la historia, se llegaría a una superación dialéctica de las contradicciones entre todas esas motivaciones externas dando lugar a una auténtica y efectiva “voluntad general”.

De este modo Hegel daba entrada en su filosofía al planteamiento de los ilustrados escoceses, especialmente al de Hume. El Estado surgiría como resultado de una interpretación dialéctica de la “mano invisible”, con lo que quedaría superada la contradicción señalada por Kant entre la mecánica de las pasiones y la racionalidad universal del Estado.

Puesto que el punto de partida había sido la contradicción planteada por Kant entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre el hombre y Dios, Hegel se propuso proporcionar una explicación de la génesis de esas contradicciones, así como el modo de superarlas.

En su opinión, había sido a través de un largo proceso histórico como se habían generado esas contradicciones, que habrían llevado a la “conciencia infeliz” de desarraigo y soledad que abrumaba al hombre de su tiempo. Por otro lado, eso había sido imprescindible para la aparición del individuo moderno, con su conciencia de la libertad.

Según Hegel, ese proceso se había iniciado en la filosofía de Sócrates, había sido acentuado por el desarrollo de la filosofía estoica, para alcanzar su plenitud con la llegada del cristianismo. Este último, habría contribuido de modo decisivo a la aparición de la idea de un Dios lejano, extraño y trascendente, separado de la naturaleza, así como de las obras de la cultura humana.

Habría sido la privatización de la conciencia, llevada a cabo por Lutero, la que había dado lugar a un mundo donde las cosas externas carecían de sentido, donde los individuos se desgastaban y consumían inútilmente, sin posibilidad de perfección ni alegría.

Esa contradicción había alcanzado su cénit en la filosofía de Kant, que había dado expresión a la máxima tensión entre naturaleza y espíritu, entre razón y materia. Había quedado de manifiesto que esa fractura vital tenía sus raíces en una previa alienación epistemológica, en la quiebra entre las cosas y sus representaciones, en la imposibilidad de alcanzar la realidad de las cosas.

Por otro lado, el cristianismo no había aportado ninguna solución a la situación que tan decisivamente había contribuido a establecer. Se había limitado a aconsejar buscar consuelo a las miserias de esta vida refugiándose en las supuestas recompensas de una vida ultra terrena. Actitud que habría dado lugar a una forma “alienada” de moral.

En cualquier caso, había sido preciso llegar a esa situación de máximo desgarramiento o contradicción para que se iniciara el proceso de superación dialéctica que llevaría al alumbramiento de una verdadera y definitiva comunidad política.

Esa superación impulsada desde dentro de la naturaleza y la historia se llevaría a cabo en tres planos distintos. Primero en la vida de cada hombre, plano del espíritu subjetivo. Luego en la vida de las comunidades, plano del espíritu objetivo. Finalmente en la historia de la humanidad, plano del espíritu absoluto.

En la vida de cada hombre, la búsqueda del propio interés fomentaba la cultura y la mejora del propio conocimiento, dando lugar a una imagen cada vez más coherente del mundo y de sí mismo. Generaba un impulso colectivo a cultivarse, a formarse, a adquirir un conocimiento científico, que iría liberando y dotando de carácter moral a un número creciente de individuos.

En la vida de las comunidades se llevaría a cabo la progresiva transformación de lo subjetivo, lo acuciante de las necesidades particulares, en los fines objetivos y superiores de la razón. Un proceso impulsado por derecho y la moral apoyado en la mejora continua de las instituciones. De ese modo, poco a poco, iría surgiendo un orden social creciente. El instrumento decisivo sería el derecho, manifestación de la "voluntad general", esencia misma del Estado, mediación continua entre lo público y lo privado, entre lo subjetivo y lo objetivo.

En cualquier caso el Estado, para Hegel, no era puro diseño humano, sino emanación del espíritu que gobierna la marcha de la historia, la "marcha de Dios a través del mundo". Habría surgido como consecuencia de la superación dialéctica de los conflictos que la satisfacción de las necesidades utilitarias surgen en el seno de la sociedad civil.

El Estado, ámbito de lo moral, de lo racional universal, requería de la sociedad civil, ámbito de la racionalidad instrumental sometida al interés particular, que se mueve por la subjetividad de las pasiones. En el seno mismo de la sociedad civil, a través de sus instituciones básicas: familias, corporaciones y empresas, como mediante un proceso dialéctico se van articulando los intereses particulares con los generales, las necesidades naturales con caprichos artificiales, los deseos de cooperación con las actitudes conflictivas, etc. Unos intereses que nunca cesan de multiplicarse, y que por sí mismos no se pueden orientar al interés público, al bienestar colectivo.

Pero, al mismo tiempo la sociedad civil necesitaba del Estado. Para Hegel, en contraste con la economía política británica, la sociedad civil por sí misma no podría alcanzar sus fines propios. Sin la acción del Estado no sería posible que aflorasen los aspectos universales que subyacen en la vitalidad de sus instituciones básicas, los que resultan indispensables para el correcto funcionamiento de la economía. Sin la burocracia estatal, sin la moderación que ejercen los funcionarios públicos -que para Hegel eran poco menos que sacerdotes profanos- educados en el conocimiento del interés general, y entregados al servicio del interés público, no sería posible la efectiva conciliación de los intereses privados con el general.

La "voluntad general" surgiría por tanto de la conjunción de la vitalidad de la sociedad civil, con la superior racionalidad del Estado. Un resultado no pretendido, ni anticipado por ninguno de los supuestos protagonistas individuales, y por eso mismo, beneficioso para todos. El estudio de este complejo proceso de formación de la "voluntad general", del paso desde el plano de los intereses subjetivos privados al plano del interés objetivo público, sería el objeto propio de la economía política, que para Hegel constituía la ciencia representativa del espíritu del mundo moderno; incluso más que la moderna ciencia de la Naturaleza.

Economía, sociedad civil y Estado

Para los economistas británicos, desde Smith hasta Ricardo, la integración del sistema de necesidades se realizaba por sí misma. La función del Estado debía ser pasiva, se reduciría a garantizar el mantenimiento del mínimo de seguridad legal para que fuera posible el buen funcionamiento de las instituciones básicas, sobre todo la propiedad, sin tomar partido por ningún interés particular. Por contraste, para Hegel, la función directriz del Estado resultaba imprescindible para que la economía pudiera funcionar adecuadamente. El orden social sería resultado de la convergencia de dos lógicas, la utilitarista propia de la economía, junto con la del deber ser, propia del Estado. Sin el concurso activo de la ética del Estado la economía de mercado sería inviable.

Como fundamento de la sociedad civil estaba lo que Hegel llamaba el sistema de necesidades, construido sobre el proceso de intercambios mediante moneda. Ese sistema por un lado simplificaba los modos de dar satisfacción a las necesidades más básicas, al tiempo que no cesaba de multiplicar y hacer aparecer nuevas necesidades, cada vez más artificiales y complejas. De tal modo que en el seno de ese sistema, podía suceder que junto a un lujo refinado, hasta la extravagancia, se dieran situaciones de insatisfacción de las necesidades más elementales, incluso la miseria más terrible. Lo que ponía de manifiesto que el interés privado puro, expresado por medio de la moneda, tenía el peligro, si no era moderado por la ética del Estado, de extremar la polaridad entre ricos y pobres.

Como una especie de mediación entre las necesidades se situaba el trabajo, que para Hegel, por influencia de 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 que, como efecto perverso, no cesaba de ir reduciendo la libertad del individuo, la autonomía de su voluntad. La creciente imposición de la lógica de la división del trabajo, guiada por un destino inconsciente y ciego, iría constituyendo una especie de poder autónomo, que conllevaba la aparición de un proletariado cada vez más extenso, de una masa creciente de obreros retribuidos por bajos salarios, con incertidumbre también creciente sobre la permanencia en sus puestos de trabajo, llevando adelante unas tareas cada vez más monótonas y reducidas. En otras palabras, esa lógica de la eficiencia productiva era la causante de una creciente enajenación del individuo.

Sin el Estado las severas patologías que engendraba lo económico desde lo más básico de la sociedad civil las desigualdades crecientes en la distribución de la riqueza, los 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, engendraría modos no objetivos de competencia y 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, 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.

En lo más alto de la sociedad civil, de algún modo por encima o fuera de ella, se situaba la lógica de la “voluntad general”, la única capaz de llevar adelante la coordinación racional o ética de las necesidades con la división del trabajo, la que llevaban adelante los funcionarios del Estado.

La articulación de necesidades y división del trabajo solo sería posible mediante la propiedad y los contratos, los códigos y procedimientos administrativos, sin los cuales la economía de mercado sería inviable. En otras palabras, sin el continuo concurso de la acción del Estado, sin sus tareas de legislación, administración y gobierno, la sociedad civil colapsaría. Pero, al mismo tiempo, el Estado tampoco sería posible sin el proceso vital que brota desde lo más hondo de la sociedad civil. Sin esa compleja articulación entre lo vital y lo cultural, entre la sociedad civil y el Estado, no habría economía pero tampoco sería posible el verdadero derecho, el que por su propia racionalidad universal tiene fuerza obligatoria.

El cerramiento de la historia

La filosofía de Hegel venía a ser una especie de pseudo teología de la historia, una manera muy peculiar y deformada de interpretar el cristianismo. El espíritu, sujeto absoluto, alienado desde el principio en el mundo, impulsaría de modo dialéctico la marcha de la historia como ocasión para su propia manifestación. A través de la acción de los hombres, el espíritu se auto realizaría, se auto conocería y liberaría de su primitiva alienación en el mundo.

En esta interpretación herética y confusa del mensaje cristiano, el espíritu creador vendría a ser posterior a su propia creación. El pecado original, alienación del hombre, quedaba convertido en el descubrimiento de su subjetividad, de su enfrentamiento con un Dios cada vez más alejado y trascendente, que tendría como consecuencia la generación de una “conciencia infeliz”. La Encarnación y Redención serían el proceso de reflexión inmanente realizada por el espíritu a través de los hombres. Un proceso intramundano, necesario e inevitable, surgido de un designio sobrehumano, que llevaría a la comunidad moral universal, a una especie de cielo sobre la tierra.

La historia y el mundo dejarían de ser el lugar de la revelación de Dios para convertirse en el desvelarse del espíritu que siempre habría estado actuando desde su interior. El final de la historia desembocaría en una ciudad terrena, el Estado, indistinguible de la ciudad de Dios. Lo opuesto a lo que pensaba San Agustín. Se produciría una cancelación del tiempo en el pensamiento, un brusco fin de la historia, un modo de negar la realidad de la Encarnación de Dios. Este apoderarse del tiempo negaba de modo implícito la realidad de la libertad humana. Un intento vano, ya que desde dentro de la historia no es posible llegar a 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 la elaboración de su propia filosofía, que por fin habría sido capaz de desentrañar el sentido de la Historia.

En la filosofía de Hegel, la contradicción sería como la sustancia misma de la que estaba hecha. La verdad sería 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 espíritu 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 espíritu, 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. Planteamiento 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?

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. Pero sí había logrado dar respaldo al liberalismo utilitarista, mediante una especie de interpretación dialéctica de la "mano invisible". 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 filosofía definitiva

Sobre el origen de la alienación humana

El método de Hegel era indudablemente revolucionario pero el resultado al que había llegado no podía ser más conservador: el fin de la historia. No obstante, entre sus discípulos había verdaderos revolucionarios, que se sentían atraídos por el método, pero no aceptaban la solución del maestro. Para uno de ellos, L. Feuerbach (1804-1872) lo que Hegel no había dejado claro era como en el proceso de aparición de la “conciencia desdichada”, de la subjetividad del individuo, se podía llegar a la idea de un Dios trascendente, totalmente ajeno al hombre.

Según Feuerbach, la idea de Dios era consecuencia de una falsa ilusión, de un modo equivocado de analizar las causas de la alienación humana. Puesto que la formación de la conciencia solo podía tener por objeto al hombre mismo, la idea de Dios solo podía ser un modo de referirse a sí mismo, un intento de explicarse sus problemas y contradicciones. No era el hombre creación de Dios, sino al revés, era Dios creación del hombre, al que habría hecho a su imagen y semejanza, como un modo de explicar y superar sus desdichas y limitaciones. Detrás de la idea de Dios solo estaba el ansia de felicidad humana que, para Feuerbach, sería la esencia de toda religión.

No existía por tanto una razón absoluta, un espíritu, que se realizaba a través de los hombres. Solo existían individuos, y solo ellos podían superar sus propias contradicciones. Si de verdad se deseaba salir del pensamiento abstracto y volver al plano de la realidad sensible había que desandar el camino de Hegel.

No había que explicar la realidad mediante la falsa ilusión de un espíritu absoluto, sino proceder al revés, explicar la autoconciencia del hombre a partir de su propia realidad finita e inmediata. Solo así se podría llegar a las causas reales de sus desdichas y contradicciones. Había que despertar al hombre de su sueño religioso y obligarle a resolver sus problemas reales, convencerle de que la teología no podía ser otra cosa que antropología. El hombre debía saber que solo podía contar consigo mismo.

Lo que se había propuesto Feuerbach era acabar con todo sobrenaturalismo, convencer al hombre de que él mismo era la realidad suprema, de que no debía buscar la felicidad por encima de él, sino en él mismo. Proponía la “antropolatría” como la nueva y definitiva religión.

Los hegelianos, que habían pretendido reconciliar lo cambiante de naturaleza con la absoluta inmovilidad de la idea, entendieron que la propuesta de Feuerbach eliminaba el espíritu, por lo que, de la visión de Hegel, solo deberían permanecer la Naturaleza y su desarrollo dialéctico interminable. En tal caso, también había que eliminar la supuesta necesidad de reconciliación, que no había sido más que una ficción. Se necesitaba un nuevo camino para entender la realidad humana.

Cuando K. H. Marx (1818-1883), otro discípulo de Hegel, leyó las tesis de Feuerbach se dio cuenta de lo que representaban y se propuso llevarlas hasta sus últimas consecuencias. En lo sucesivo la filosofía debía abandonar definitivamente el plano de las ideas abstractas, para dedicarse al estudio de la evolución dialéctica de la Naturaleza. Solo por esa vía sería posible dar solución efectiva a los problemas del hombre, detectar las causas reales de su malestar y desdicha y ponerles remedio.

Marx llevaría a cabo una interpretación materialista de Feuerbach, que no le hacía justicia. Frente al burdo materialismo mecanicista del siglo XVIII había sostenido que el materialismo era “el cimiento del edificio de la esencia humana y del conocimiento..., pero no del edificio mismo.” El materialismo de Feuerbach se proyectaba hacia delante, como reconocía el mismo Marx, quien tampoco quería que su materialismo se confundiera con el vulgar y superficial. En su opinión todo lo que existe o es materia o se halla enraizado y estrictamente determinado por algo que es materia. Pero lo más propio del materialismo de Marx es que el orden material de la Naturaleza estaba dotado de Historia, siguiendo una evolución darwiniana, cuya ley era la dialéctica de Hegel.

Así como para Hegel la historia tenía como sujeto la idea, la razón absoluta o espíritu, aunque expresada a través de la Naturaleza y del hombre; en la filosofía de Marx la historia no era más que la evolución dialéctica de la materia en el tiempo, lo que incluía todos los fenómenos biológicos y sociales, enraizados y determinados por la propia materia.

No había sido la privatización de la fe, llevada a cabo por Lutero, como había sostenido Hegel, la que había dado lugar a la figura del individuo encerrado en sí mismo. Se trataba de una falsa explicación. Había sido el poder de unos pocos lo que había dado lugar a las condiciones sociales capaces de engendrar ese tipo de existencia desarraigada e insatisfactoria. 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. Había que dejar de lado la crítica intelectual a la religión y la sociedad, como habían hecho Hegel y 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 en lo sucesivo no debía ser más que análisis económico, único conocimiento científico capaz de llevar a cabo la crítica de las condiciones materiales de producción, a partir de las cuales llegar a aportar una solución. Sería misión de esa nueva filosofía definitiva 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, surgidos de la dialéctica de las fuerzas de la materia, 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, había

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, de modo especial a los obreros, los más directamente implicados en los procesos de producción de las cosas.

Para Marx, la libertad era ausencia de condicionamientos, la posibilidad de disponer de un esclavo que liberase de la labor, de las exigencias de la corporalidad. De lo que ahora se trataba era que el esclavo fuera el capital, el entramado de máquinas y artefactos que le liberarían a los hombres de las tareas más penosas. Marx estaba convencido de que el continuo crecimiento del capital permitiría una producción casi totalmente automatizada, de modo que sería posible disponer de un nuevo *Golem*, siervo construido por el hombre, un esclavo global e impersonal puesto al servicio de toda la humanidad. Influida por la filosofía moral de Kant, consideraba que la libertad del hombre llegaría con el sometimiento total de la Naturaleza, cuando no le tiranizasen sus necesidades, cuando 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?

De acuerdo con su visión dialéctica de la historia, ésta sería una sucesión de continuas pugnas por implantar distintos tipos de división del trabajo, distintos modos de organizar la propiedad y el trabajo. Un sucederse de luchas entre señores y esclavos, entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados. Todo ello consecuencia del empeño colectivo, 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 estructuras 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. Como resultado de ambas surgiría lo que Marx llamaba una superestructura ideológica, un determinado modo de pensar con el que se pretendía una justificación intelectual de las estructuras de producción existentes. En última instancia, no se trataba más que del reflejo en el plano de las ideas de un equilibrio inestable de intereses, de

fuerzas 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 o infeliz” del individuo residía en el sufrimiento del pobre que veía cómo 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 de la Idea 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 la abolición del concepto de propiedad privada.

Una economía dialéctica

Para Marx, puesto que la ciencia económica estaba llamada a ser la nueva filosofía definitiva, la única capaz de transformar la realidad, había que proceder a su crítica como paso previo para asegurar que efectivamente se trataba de una filosofía materialista y dialéctica de la historia. Con este fin comenzó a estudiar la economía política tal como había sido elaborada por los autores británicos de su tiempo –en especial Malthus y Ricardo-. Pronto llegaría a la conclusión de que la economía política no era una verdadera ciencia, sino la ideología propia de la burguesía británica del siglo XIX.

Para que la economía fuese científica tenía que ser materialista y dialéctica, solo así podría explicar la génesis y superación de los antagonismos que impulsaban la marcha de la historia. Solo desde ese enfoque sería posible explicar el funcionamiento de las leyes del suceder de las condiciones materiales de producción, lo que en su opinión constituía el núcleo mismo de la economía.

Aunque en sus inicios la economía política se había planteado como una verdadera ciencia, en el sentido de que había surgido como un intento de explicar la lucha por el poder entre la naciente burguesía industrial y la antigua aristocracia terrateniente, dos modos opuestos de entender la propiedad, el trabajo y las relaciones de producción, pronto se había apartado de ese enfoque científico para convertirse en simple ideología. Sus primeros diseños habían sido deformados para ser colocados al servicio de los intereses de la burguesía, para demostrar que solo el modo de producción capitalista, el dominio de una clase sobre todas las demás, sería

capaz de llevar al bienestar de todos. En esos diseños el afán de acumulación privada, el lucro monetario, era presentado como instrumento inevitable para el logro de la multiplicación de las riquezas de una nación. Al mismo tiempo, esos esquemas fueron empleados como armas contra los intereses de la aristocracia tradicional, que eran presentados como el principal obstáculo al logro del bienestar colectivo. La economía política había sido deformada hasta configurarla 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 más pobres fuera de ese reparto de poder.

La ideología burguesa pretendía presentar como verdadera ciencia lo que no era más que una visión interesada y parcial de la realidad económica. Asustados por las consecuencias de la Revolución, la economía fue reelaborada como un sistema que necesariamente tendía a una situación de equilibrio entre los sujetos sociales en conflicto. Para eso se presentaron como categorías universales necesarias lo que no eran más que aspectos contingentes de unas determinadas condiciones de producción, las propias del sistema capitalista, que más pronto o más tarde tenderían a desaparecer.

La verdadera ciencia económica tenía que centrarse en el estudio de las leyes del devenir dialéctico de los procesos de producción, es decir, permitiría explicar el paso desde unas condiciones de producción a otras. Un cambio que de ningún modo se podía considerar sujeto a leyes fijas e inmutables, independientes de la historia. Esas leyes solo podrían ser conocidas desde dentro de un determinado contexto de relaciones sociales, desde una determinada organización del poder, para un modo determinado de distribuir la propiedad y el trabajo.

Marx dejaba así planteado el problema de la objetividad del método de la economía. De ningún modo 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. No era metodológicamente correcto diseñar modelos de conducta individual y colectiva que se suponían válidos para todo tipo de condiciones históricas. Marx ponía en guardia contra la supuesta autonomía de teorías económicas que dependían de los intereses de clase que representaban sus autores.

En cada una de las condiciones históricas de producción, proceso de sometimiento de la Naturaleza que el hombre llevaba a cabo de modo colectivo, en el seno de sus distintas condiciones sociales y culturales, se generaban contradicciones entre sujetos colectivos enfrentados en defensa de sus respectivos intereses. Agravados con el paso del tiempo llegarían a provocar una situación insostenible; entonces, por superación dialéctica, se produciría la generación de unas nuevas condiciones de producción. A partir de ese momento el mismo proceso comenzaría de nuevo.

El capitalismo no era más que una de las fases de ese proceso de evolución dialéctica de las condiciones de producción. Lo peculiar del capitalismo era el uso de la propiedad privada con vistas a la ganancia monetaria, por parte de un grupo reducido -cada vez más reducido- que buscaba la acumulación incesante de riqueza monetaria. De modo paralelo tendría lugar la aparición y crecimiento incesante de otro sujeto colectivo, el proletariado, aquella parte de la población despojada de la propiedad, a la que cada vez le resultaría más difícil vender su labor

para poder vivir. Se generaría así un antagonismo creciente entre labor y capital que llevaría a la superación dialéctica de las condiciones capitalistas de producción. En el capitalismo, el mercado acababa por desplazar todo otro tipo de relaciones sociales; se impone a todos y para todo vivir como comerciantes, orientar sus vidas al logro de un excedente monetario.

La dinámica del capitalismo

Para Marx, la labor no solo era la fuente del valor económico, como sostenía la tradición de la economía política británica, sino sobre todo, expresión de las fuerzas que brotan de la materia misma e impulsan la marcha de la naturaleza y de la historia. En su raíz la labor habría brotado del esfuerzo fisiológico del cuerpo humano por mantenerse con vida, sería ese esfuerzo el que en último término habría hecho posible la aparición del fenómeno humano.

Lo peculiar del capitalismo consistía en su dinámica de acumulación del capital, a partir de la del beneficio generado por explotación de la labor. Se trataba de un sistema de producción caracterizado por su expansión incesante impulsada por la necesidad del incremento continuo del beneficio. Los economistas británicos no se habían preocupado de explicar la naturaleza del capital y del beneficio, lo habían tomado por un hecho natural, sin que se les hubiera pasado por la cabeza la idea de que en realidad era un artefacto propio de las condiciones capitalistas de producción.

Solo Smith, que había mostrado una mayor sensibilidad por el enfoque histórico y evolutivo de la economía, se había aproximado a la verdadera naturaleza del capital. Se había dado cuenta de que convenía distinguir entre trabajo incorporado, resultado del esfuerzo del obrero que está como inserto en el producto, y trabajo como capacidad laboral que, a través del mercado, es comprado por el capitalista. Mediante esa diferencia había explicado el origen del beneficio mediante el uso cada vez más eficiente de la labor comprada en el mercado. A partir de esa manera de generar el beneficio se hacía necesaria la acumulación incesante del capital, indispensable para llevar adelante la extensión de la división del trabajo y, con ella la multiplicación continua de las riquezas. Algo que describía el funcionamiento de una economía dominada por el principio crematístico de la prosecución de una incesante ganancia monetaria.

Pero Smith había pasado por alto que para establecer las condiciones capitalistas de producción se precisaba de un paso previo, la constitución de la labor en mercancía, o lo que es lo mismo, establecer el mercado de mano de obra, lo cual en opinión de Marx, no era una ley natural sino una imposición política.

En cualquier caso Smith no había llegado a tomar conciencia del carácter dialéctico de la dinámica del capitalismo. No había sido capaz de diferenciar claramente entre la dimensión técnica o natural y la dimensión social de los procesos productivos. En principio bajo todo tipo de condiciones históricas de producción habría que contar con la acumulación de los resultados del trabajo realizado, de tal modo que en todos ellos habría labor y capital, mano de obra e instrumentos de producción. Pero lo específico del capitalismo era haber utilizado el capital no solo como un imprescindible medio de producción, sino sobre todo como un instrumento de control social y político de la propiedad y el trabajo por parte de una clase dominante cada vez

más reducida y poderosa. Con ese fin la acumulación de capital se había puesto al servicio del aumento incesante de los beneficios monetarios.

Los economistas británicos, de modo especial Ricardo, habían considerado el proceso de producción como un sistema fijo e invariable regido por leyes naturales, como las que había establecido Newton para explicar la estructura de la gravitación universal. Eso les llevaría, a la hora de estudiar el capitalismo, a prestar toda su atención a las relaciones de intercambio, sin interesarse por su dinámica interna, que sería precisamente la que según el modo de pensar de Marx, permitiría explicar el cambio incesante desde unas condiciones de producción a otras. No habían considerado la posibilidad de que las leyes de la producción no fuesen fijas e inalterables sino que cambiaran con la marcha de la historia, que estuviesen influidas por la dialéctica de las contradicciones y antinomias que se generaban en el interior de todas las condiciones históricas de producción.

Al haber adoptado esta visión estática de los procesos de producción habían deformado la estructura misma de los intercambios, solo los podían enfocar desde el punto de vista del valor de lo intercambiado, determinado por las supuestas leyes naturales o inmutables de la producción. De este modo podían presentar la igualdad entre el salario percibido y la labor realizada, llevada a cabo en el mercado de mano de obra, como si fuera resultado de unas leyes fijas e inmutables. El capitalismo podía presentarse como un sistema de igualdad y libertad, donde todos los intereses individuales se trataban con la misma consideración científica.

Para llegar a entender el capitalismo, sostenía Marx, resultaba imprescindible proceder a explicar la naturaleza del capital y la génesis del beneficio. Para eso no solo había que adoptar una perspectiva dinámica de la producción, sino examinar desde un punto de vista dialéctico los procesos que impulsaban la distribución del producto entre salarios y beneficios, sin dejarse engañar por la aparente neutralidad de los intercambios de mercado.

El concepto de capital que subyacía en el capitalismo consistía, según Marx, en que el uso de los medios de producción y su acumulación, 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. El proceso capitalista de producción tomaba como punto de partida la moneda, y su objetivo era retornar hacia ella, pero a través de un proceso que tenía como efecto el aumento de la cantidad monetaria inicial. La primera fase consistía en invertir la moneda en salarios, materias primas, equipos e instalaciones, para mediante la explotación de la labor, proceder a generar la ganancia, de donde se obtendría el incremento monetario sobre la cantidad inicial de moneda. La clave para entender este proceso de producción era el modo en que se generaba la ganancia, lo que Marx llamaba la plusvalía, inseparable de este modo de entender el capital.

Una vez convertida en mercancía el valor de la labor, como el de cualquier otra mercancía, dependería de la cantidad de labor socialmente necesario para producirla. En ese sentido el salario sería 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 el capitalismo había convertido la labor en una mercancía muy especial, que era susceptible de dos tratamientos distintos, en el mercado, se la compraba como una potencialidad, como una capacidad que

debidamente utilizada generaba riqueza. Una vez adquirida se incorporaba al proceso de producción, donde se empleaba más allá de lo necesario para la reproducción de la capacidad laboral, dando así lugar a un excedente del que se apropiaba el capitalista.

Por otro lado, las mercancías producidas mediante el uso de la labor se vendían a un precio fijado por la cantidad de labor incorporada. Existía 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, que provenía de la explotación del obrero en el seno de la empresa. Diferencia que Marx llamaba “plusvalía”, de la que se apropiaba el capitalista. En resumen, el beneficio procedía, en último término, del hecho de que el capitalista en el mercado laboral 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.

Como se puede comprobar, en el modo de pensar de Marx era patente la influencia de Aristóteles, pues consideraba el capitalismo como un proceso crematístico sin fin ni medida. Cosa que no sucedería si su objetivo fuese la satisfacción de necesidades concretas, ya que éstas constituirían su medida y su límite. Mediante ese proceso de continua vuelta de la moneda sobre sí misma, pero incrementada en cantidad, el capitalismo pretendía dotar a la moneda de una fecundidad de la que carecía. Debajo de ese modo de producción lo que se ocultaba era un proceso social de dominación de una clase social sobre otra. El resultado era una sociedad orientada al intercambio incesante de mercancías con vista a la ganancia monetaria, de modo que las relaciones sociales quedasen sometidas a las relaciones de mercado, constituidas como un poder independiente frente al que no se podía ejercer ningún control. De ese modo no solo se generaba una forma de dominio de los capitalistas sobre la entera sociedad, sino que se producía el “fetichismo” de la mercancía, al que quedan sometidos todos los individuos, con independencia de la clase social a la que pertenezcan.

Marx no compartía la visión “sustancialista” de los economistas políticos. El valor no era una “sustancia” incorporada “dentro” de una mercancía, sino que estaba determinado por la totalidad de las relaciones capitalistas de producción. El valor era reflejo de una relación social de dominio ocultada bajo la apariencia de una relación de mercado entre mercancías.

Una vez establecida la naturaleza del capital y de la plusvalía, Marx se propuso llevar a cabo un análisis dialéctico de la dinámica del capitalismo. Para eso comenzaría por estudiar qué había detrás del proceso de continua disminución de los beneficios, fenómeno que había llamado la atención a todos los economistas políticos, desde Smith hasta Ricardo.

Para Marx la causa de esa continua tendencia a la disminución de los beneficios se debía a la estructura misma del capital. Del total de la masa monetaria de la que partía el capitalista, había que distinguir la que se dedicaba a salarios, a la que llamaba “capital variable”; de la parte que se dedicaba a la adquisición de máquinas, herramientas y materias primas, a la que llamaba “capital constante”. Según su teoría solo la primera generaba plusvalía o beneficio, mientras que la segunda “no aportaba al producto más que su propio desgaste. En consecuencia, la obtención de beneficios variaría de unas empresas a otras, según fuese la “estructura orgánica” del capital, la proporción entre ambos tipos de capital. De todas maneras a largo plazo, 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 generaban plusvalía. Ningún conglomerado de artefactos, lo que llamaba “trabajo muerto” o inerte, podía constituir una fuente permanente de incremento de valor.

Como el “capital constante” resultaba imprescindible para lograr un uso cada vez más eficiente de la mano de obra, era su continuo aumento la razón última del descenso de los beneficios. Una tendencia al aumento que venía impulsada por la presión incesante de la competencia por lograr mayores ganancias. De ese modo se generaba una disminución relativa del “capital variable” o “masa salarial” respecto del “capital fijo”, con el resultado de la continua disminución de la “tasa de explotación”.

Impulsados por la competencia, ante la necesidad de aumentar el “capital fijo” gran parte de los beneficios monetarios volverían a ser convertidos en la compra de ese tipo de capital, lo que permitía expandir la producción, pero lográndolo con una cantidad de labor cada vez menor en relación al capital total empleado. Se generaba así una continua disminución de la tasa de plusvalía, una parte debida al alza de los salarios, otra parte por el descenso del precio de las mercancías, pero en último término por el continuo descenso relativo de la masa salarial. De este modo, y como un ejemplo más de las inherentes contradicciones del capitalismo, que tanto le gustaba señalar a Marx, desataba una compulsión a seguir acumulando, en un intento vano de evitar lo inevitable, el continuo descenso de la tasa de beneficios. En resumen, para Marx el descenso de los beneficios tenía que ver con la tendencia a la acumulación impar, exigida por el hecho de un concepto de beneficio basado en el principio de explotación de la mano de obra.

Del análisis del descenso continuado de los beneficios se deducía que era típico de la producción capitalista enfrentarse con contradicciones. Por un lado con la necesidad de extender el mercado, para de ese modo dar salida a una producción cada vez mayor y a menor precio, es decir, con menor tasa de beneficio por unidad vendida. Por otro lado, con la necesidad de reducir los costes sociales de producción, al tiempo que aumentar la productividad del trabajo de modo incesante. Finalmente, lograr que en términos relativos, cada vez fuese menor la proporción de obreros necesarios para llevar adelante una producción cada vez más grande, con jornadas del trabajo más largas e intensas.

Como ya vimos en su momento en el planteamiento de Ricardo, la producción no podía crecer de modo explosivo, estaba limitada por el rendimiento decreciente de los procesos agrícolas. A largo plazo, la economía 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 podrían dejar 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 una variable constitutiva 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.

Otra de las múltiples contradicciones del capitalismo era su tendencia inevitable a la concentración creciente del capital, que llevaba a incrementar las dimensiones medias 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. En el seno mismo de la producción capitalista se establecía una relación cada vez más intensa entre acumulación y concentración.

Como el otro lado de la moneda de ese proceso de acumulación y concentración, la marcha del capitalismo provocaba una situación de creciente miseria de los obreros. El descenso continuo de la demanda de mano de obra, llevaba a la formación de una masa creciente de desempleados, lo que Marx llamaba la aparición del “ejército industrial de reserva”, que provocaba el descenso incesante de la tasa salarial promedio. De tal modo que el capitalismo, en la medida en que por un lado triunfaba, en el sentido de que 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 al capital y que acabaría llevando a su destrucción y superación en un nuevo modo de producción.

Este 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 del capitalismo

Las crisis económicas se pueden definir como perturbaciones en el ciclo de reproducción capitalista. Se manifiestan en que de 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. Un síntoma de que el capital se tropieza con dificultades para volver a su forma monetaria inicial, lo cual desvaloriza el capital productivo y la acumulación no solo se frena, sino que disminuye. El resultado es aumento de desempleo, disminución del consumo y una contracción todavía mayor de la demanda. Constituye un rasgo

típico de los modos de producción capitalista que la abundancia de bienes producidos puede llegar a ser un problema.

La moneda, intermediaria indispensable en el incesante proceso de transformación del capital en mercancías y viceversa, parte esencial en el proceso de producción capitalista, desempeña, según 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 el volumen de crédito, y con el volumen de transacciones, que se influían mutuamente de modo muy complejo. De tal modo que el desajuste entre la oferta y la demanda, síntoma de la crisis, tenía sus raíces en el complejo proceso de la relaciones entre las posibilidades de acumulación monetaria y el volumen de crédito existente.

Las fases expansivas de la economía solían estar provocadas por la aparición de nuevos mercados, nuevas oportunidades de negocios, nuevas tecnologías, nuevas necesidades sociales, incrementos de población, etc. En muchas ocasiones esas expansiones surgían de modo repentino e imprevisible, que obligaban a expansiones muy rápidas de la producción, o lo que es lo mismo, a disponer en poco tiempo de grandes volúmenes de financiación. Parte de esa financiación podía provenir del "atesoramiento" previo, pero normalmente había que recurrir al crédito, que se veía sometido a fuertes y rápidas expansiones. Solo así se podía hacer frente a la exigida expansión de la producción, lo cual provocaba un aumento de la demanda agregada y de los precios. En esas fases expansivas los capitalistas se veían obligados a gastar más de lo que ingresaban, pero como las expectativas eran positivas, la oferta monetaria de momento no se contraía sino que tendía hacerse cada vez más elástica, con lo que el tipo de interés crecía menos que la tasa de beneficios. Esto último provocaba que el crédito se hiciese todavía más expansivo, impulsando crecimientos desproporcionados de las inversiones en bienes de capital duraderos, con un aumento cada vez mayor del endeudamiento neto de los capitalistas, con el consiguiente aumento del riesgo incurrido por parte de los banqueros.

El punto de inflexión de este proceso se iniciaba con las primeras presiones al alza por parte de los salarios, un síntoma claro de que pronto se iniciaría la disminución de la tasa de beneficios. A partir de ese momento, a pesar de que durante un tiempo se mantuviese todavía muy fuerte la demanda de créditos, los bancos empezaban a darse cuenta de lo arriesgado de su posición, por lo que reaccionarían haciendo a subir los tipos de interés, o restringiendo el crédito. Se iniciaba así la fase de falta de liquidez, de "carestía de moneda", como la llamaba Marx, que acabaría por desencadenar una cascada de quiebras.

Una vez que mediante ese proceso de quiebras las empresas menos eficientes hubiesen sido expulsadas del mercado, que los equipos e instalaciones más ineficientes u obsoletas hubiesen sido descartados y, que los obreros hubiesen aceptado moderar sus pretensiones salariales, se empezaban a generar las condiciones que llevarían a la recuperación de la producción. Al mismo tiempo, como durante es tiempo se habrían acumulado fondos líquidos inactivos, se podría disponer de ellos para llevar a cabo una nueva expansión del crédito.

Según Marx en el desarrollo sucesivo e inevitable de estas crisis estructurales del capitalismo, los aumentos del capital constante en relación al variable se producirían de modo

cada vez más rápido e inesperado, provocando la obsolescencia cada vez más rápida y extensa de importantes elementos del aparato productivo, con lo que cada vez será menor la capacidad de reacción del sistema a este tipo de dificultades. En otras palabras, cada vez será más difícil llevar a cabo las inevitables reducciones del valor del capital constante, así como reestructurar el capital restante. El sistema de producción capitalista será así cada vez más frágil y mayor su inestabilidad, por lo que su desplome final acabará siendo inevitable.

Resumiendo, el problema de las crisis, según Marx, 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 a la expansión 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.

La sociología como superación de la economía

La complejidad de lo social

En los inicios del siglo XIX, como reacción al espíritu de desarraigo y anarquía dejado tras de sí por la revolución, se fue creando una actitud de rechazo hacia el espíritu del racionalismo cartesiano, al que se hacía responsable último de esos errores y desmanes prácticos. Se empezó a poner en duda que los problemas de la sociedad se pudieran resolver mediante el empeño por encerrar todo en fórmulas matemáticas. No había que confundir el pensamiento abstracto con la realidad de las cosas. En lo que se refiere a la moral, la economía y la política, no se podía llevar adelante reformas a partir de puros esquemas mentales, sin relación alguna con la realidad social existente en cada momento histórico y en cada lugar concreto.

Además, ante el indudable éxito político y económico de la vía empírica y conservadora de los economistas británicos, vencedores de Bonaparte, frente a la vía racionalista y revolucionaria impulsado por los filósofos franceses, se había difundido y afianzado la explicación organicista y naturalista de la sociedad de los primeros, es decir, la visión evolutiva de la sociedad, basada en la mecánica de las pasiones. Para una creciente mayoría el camino más seguro para lograr un crecimiento estable y ordenado para aumentar la riqueza y el bienestar, era guiarse por el instinto y el prejuicio, por las fuerzas ciegas que actuaban en el fondo de la historia. Ahí radicaba la esencia misma de la sabiduría política.

Los intentos de aplicar ideas abstractas a la realidad social, de diseñar reformas sociales por métodos deductivos, se había demostrado socialmente inútil, perjudicial y destructivo. Antes de

pretender cualquier tipo de reforma social lo primero que había que hacer era prestar atención a la génesis histórica de los fenómenos sociales, estudiar como se formaban las costumbres, los hábitos lingüísticos, las opiniones y prejuicios y, en general, todo aquello que ayudaba a configurar el carácter y las creencias de los hombres y el modo de ser de los pueblos.

En lugar del ingenuo optimismo de los revolucionarios que habían intentado construir la sociedad a partir de una supuesta tendencia natural a la armonía, al gozo y bienestar, había que partir de la inevitable tendencia humana al egoísmo o al interés propio. De modo que el orden social nunca podría ser resultado de diseño e intención humana, sino de un ímpetu vital no intencional y no diseñado, que surgía de fuerzas que actuaban a largo plazo en la historia, situadas más allá del control de los hombres.

No había que confiar en el principio democrático sino en un poder absoluto, que exigía una sumisión incondicional, que tenía que ser respaldado por la fuerza, sin admitir discrepancias y sublevaciones. Se requería por tanto sacralizar el poder, transformar el pueblo en nación mediante una religión cívica y una disciplina férrea. Para eso sería un buen instrumento el servicio militar obligatorio, el culto a la patria, o la imposición fiscal universal. Sólo así, como había demostrado Bonaparte, se podría crear un Estado fuerte, el único capaz de lograr de modo efectivo los objetivos de la revolución.

En el ámbito de lo social solo era efectivo el poder absoluto incontestable, que no se debía debilitar con ingenuidades racionalistas, sino, por el contrario, había que hacer todo lo posible para reforzarlo. Había que fomentar y apoyarse en la creencia popular en el origen divino del poder, un modo de ocultar su debilidad bajo el velo 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 y el mito, o de la esclavitud. Someter los fundamentos del poder a la discusión de los individuos sería lo mismo que destruirlo.

La filosofía positivista

Dentro del marco que acabamos de describir, en medio de la restauración de una monarquía que pretendía mantener todo igual, como si nada hubiera sucedido en Francia desde 1789, A. Comte (1798-1857) se propuso demostrar que el antiguo régimen había quedado definitivamente superado, que su sentencia de muerte era resultado de una fatalidad histórica objetiva.

De modo parecido a Hegel, se propuso elaborar una nueva filosofía de la totalidad que superara el carácter abstracto de las filosofías hasta entonces existentes. Su punto de partida era que el desorden social era manifestación externa de la anarquía mental provocado por la superación de la antigua filosofía. Por eso, mientras los hombres no supiesen como pensar, tampoco llegarían a saber como vivir. De lo que no parecían darse cuenta los partidarios de la restauración monárquica era que los viejos caminos habían desaparecido sin que ninguno nuevo hubiera venido a sustituirlos. La restauración solo se consolidaría si fuese una reorganización, el alumbramiento de un nuevo orden social, para lo cual se necesitaba un nuevo modo de pensar.

Para Comte, el problema social era sobre todo un problema de ideas, de modo que la solución solo podía venir por el lado de la filosofía. Así como Descartes había intentado reconstruirla a partir del modelo de la matemática, o Kant lo había intentado siguiendo el modelo de la física de Newton, lo que proponía Comte era hacerlo de acuerdo con la nueva ciencia de la sociología, que en su opinión era como la cima de todas las ciencias.

La sociología, mediante el estudio de la experiencia social, pretendía establecer las leyes que rigen la relación entre las ideas dominantes en un determinado grupo con la configuración del orden social vigente, una leyes dinámicas que solo se podrían descubrir analizando las profundas huellas marcadas en la configuración de las sociedades por las ideas y viceversa. Un nuevo intento de poner la razón práctica como fundamento de la filosofía, que en lugar de un "moralismo", como el de Kant, daría lugar a algo muy parecido: un "sociologismo".

La idea básica era que la configuración del orden social de cada pueblo, en cada momento histórico, venía determinado por su modo de pensar. Era evidente que no era la misma la organización de un pueblo que pensaba de modo fetichista, que la de otro pueblo que tenía una visión monoteísta de la realidad. Por lo pronto, las formas de gobierno, que reflejan el modo en que las partes se integran en el todo, variaban con las distintas visiones compartida de la realidad. De la confluencia del modo de pensar con la forma de gobierno surgían los rasgos propios de cada civilización, en cada momento histórico: sus leyes, su organización política, su actividad comercial industrial, etc. En resumen, la estructura y organización de una sociedad en cada momento histórico venía determinada por las creencias compartidas acerca del mundo, de Dios y del hombre.

Se puede decir que el esquema de Comte es de algún modo el inverso del planteado por Marx. Para este último, era a partir de los modos de producción como se podían explicar los tipos de gobierno, como podía ser el Estado burgués a partir del capitalismo, para que de ambos brotara esa especie de superestructura que era la ideología, una visión intelectual del mundo utilizada para justificar esas mismas condiciones de producción. Se puede por tanto concluir que, así como el marxismo se trataba de un materialismo histórico, el "comtismo" podría ser definido como un idealismo histórico

Según Comte, la marcha de la historia había puesto de manifiesto que la historia avanzaba hacia una situación en la que toda la humanidad acabaría por convertir una misma visión científica y definitiva del mundo. Bastaba con observar cómo el fetichismo había acabado siendo desplazado por la teología, la cual, en un momento posterior, también acabaría siendo desplazada por la metafísica. En su opinión, había llegado el momento en que la metafísica iba a quedar desplazada por la ciencia. Cuando eso ocurriera, entonces, de modo natural, se lograría la unidad mental de toda la humanidad, de la cual surgiría el nuevo y definitivo orden social universal.

Según este esquema, la dinámica o 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, o lo que es lo mismo, a la unidad política y social de la entera Humanidad. Ese "espíritu positivo", presente desde el principio, consistía en

la racionalización progresiva de las visiones del mundo. No era el objeto de la sociología llegar a saber el “por qué” de las cosas que suceden, sino el “cómo” suceden. No le interesaban las causas, sino las leyes, las únicas explicaciones válidas de los sucesos conocibles.

¿Por qué hasta ahora el “espíritu positivo” no había logrado dar una explicación completa del mundo, que fuese aceptada por todos? La respuesta de Comte era que aún existía una parte del mundo, todo lo relacionado con el orden social, que permanecía sometida a la metafísica, es decir, que todavía no había recibido una explicación según “leyes” naturales o científicas. Era precisamente esa deficiencia la que había llevado a los intentos de modelar la sociedad al gusto de los que se hacían con el poder. Era necesario que el “espíritu positivo” se adentrara por fin el ámbito de los hechos sociales, para que surgiera la nueva y definitiva ciencia de la sociología. Solo entonces, del mismo modo que la física positiva había permitido actuar sobre la materia con eficacia y seguridad, en el momento que se conocieran las leyes de la sociología, también se podría actuar sobre la sociedad con la misma eficacia y seguridad.

La sociología vendría a ser 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. Necesariamente tenía que ser 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, que dotaba de sentido a todos los demás.

Pero llegado a este punto, Comte se tropezó con una dificultad. La ciencia, palabra con la que designaba todas las ciencias positivas, desde la matemática a la sociología, pasando por la física y la biología, constituía una representación objetiva de lo que actualmente constituye el mundo, pero era evidente que esa representación no tenía unidad por sí misma. A la ciencia le había correspondido proporcionar material para dar ese paso hacia la unidad fundamental, pero ella sola no era capaz de realizar la gran síntesis. Lo propio del científico positivo es la especialización progresiva, lo cual le aleja cada vez más de la visión unitaria de la realidad. Lo cual ponía de manifiesto la intrínseca heterogeneidad de las cosas, cada una de ellas quedaba estrictamente determinada, pero sin que pudieran constituir un todo. Luego una sociedad, basada en una visión coherente y unitaria de la realidad, no podía basarse solo en la ciencia y en sus leyes deterministas, pero discontinuas, ya que le faltaría unidad y coherencia, por lo que propiamente nunca llegaría a ser una sociedad.

De ese modo Comte llegaría a la conclusión de que para construir la sociedad universal definitiva se necesitaba algo más que ciencia; se necesitaba un nuevo tipo de conocimiento, una “filosofía positiva” capaz de dar unidad y perfección al conocimiento humano, de lograr la integración y síntesis de todas las ciencias en una visión unitaria y superior. Esa filosofía no podía venir por el lado de la ciencia, que seguía el punto de vista disgregador de la objetividad de las cosas; la vía para lograr la unidad tenía que pasar por el punto de vista del hombre.

La nueva filosofía positiva sería una síntesis subjetiva del conocimiento científico positivo, desde el punto de vista del hombre, que es el de sus necesidades inmediatas. La vida social humana pasaba a ser el hecho fundamental desde el que se podría dar unidad a todos los demás aspectos de su pensamiento. Pero esta exigencia de someter todo a las necesidades

humanas conllevaba una violencia y limitación al método propio de las ciencias, a la libertad del conocimiento humano.

Venía a resultar que Comte, que siempre se había opuesto a que la ciencia fuese esclava de la Teología, exigía ahora que se convirtiera en esclava de las necesidades subjetivas de la humanidad, con el previsible resultado, en ambos casos, de la destrucción del método propio de la ciencia. Por otro lado era evidente que las necesidades prácticas de la humanidad no tolerarían mucha exactitud intelectual.

La única justificación para ese modo de proceder era que a la hora de establecer la unidad subjetiva de la ciencia, como no veía cómo podía proceder de la razón, solo podía provenir de un sentimiento: el amor a la humanidad. Pero, al constituir esa deformación del amor en la última fundamentación del positivismo, Comte, lo mismo que Kant, daba primacía a la razón práctica. Una vez más quedaba de manifiesto que todo intento de construir una filosofía sin metafísica llevaba a algún tipo de moralismo. De todas maneras, este mismo hecho ponía de manifiesto que en realidad no se estaba refiriendo al amor, que es inseparable de la verdad, sino a un “espíritu de sentimentalismo”, de vago amor a la humanidad, que es lo que en último término hay debajo del “espíritu positivo”.

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 Steuart 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'Économie 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.

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.