

# La crítica a la economía política

## Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra  
Pamplona  
2011

---

### *Libertad contra utilitarismo*

#### **La ruptura entre ética y economía**

Cuando leyó a Hume y se dio cuenta del inevitable carácter no analítico de la relación de causalidad, E. Kant (1724-1804) descubriría la debilidad de los fundamentos de la metafísica de las esencias, en la que había sido formado. Algo que por otro lado resultaba evidente, pues si hay algún tipo de relación que la razón no pueda pensar a priori, que se ve incapaz de reducir a puros conceptos, es sin duda la de causa a efecto, ya que es ahí donde la razón se tropieza con el misterio de la existencia. En ese sentido el empirismo de Hume puede ser considerado como una cierta reivindicación de la existencia.

Fue a través de esa lectura de Hume, como Kant se dio cuenta de que la intuición sensible, el plano de los meros hechos, por sí mismos, son ciegos, llevan al escepticismo, como le había ocurrido a Hume, pero también cayó en la cuenta de que el plano de los conceptos, por sí solos, sin la intuición sensible, son cosa vana, no permiten llegar hasta de la realidad de las cosas. Por eso su propuesta, con el fin de superar el escepticismo de Hume, fue introducir entre ambos el plano del entendimiento, a fin de unir permanentemente el plano de la intuición sensible con el plano de los conceptos.

En cualquier caso no cabe duda de que Kant fue probablemente el filósofo que mayor conciencia tuvo de las trágicas consecuencias del desarraigo del hombre respecto de la naturaleza, tan propio del pensamiento moderno. Nunca dejó de tener presente el irresoluble conflicto que ese desarraigo había provocado entre el ámbito de la naturaleza, donde impera la necesidad, y el ámbito de la libertad, donde se desarrolla la voluntad humana. Por ese motivo

buscó por todos los medios el modo de resolver la antinomia entre la libertad y la necesidad natural, sin dejarse en ningún caso someter por la naturaleza, como habían hecho los utilitaristas.

Esto explica que su filosofía estuviese construida a partir de dos hechos que consideraba incontestables, la física de Newton y la obligación moral, que constituían la expresión más manifiesta del enfrentamiento entre la necesidad, ámbito de la leyes naturales, y la libertad, ámbito de la moral. Dos hechos que, por cierto, también había reconocido Hume, pero a los que consideraba carentes de fundamento racional, pues pensaba que sólo se fundaban en la creencia, el prejuicio y la costumbre. Se puede decir que Kant, tratando de superar el escepticismo de Hume, se propuso dotar de fundamento racional a las ciencias naturales, y buscar algún tipo de justificación para la existencia de la moral, ya que en este caso, estaba de acuerdo con Hume en la imposibilidad de dotarla de fundamento racional.

El fundamento racional de las ciencias naturales provenía, según Kant, de que sus conocimientos eran resultado de una síntesis entre algo que ponía el entendimiento y algo que se recibía de la realidad a través de la experiencia sensible. Se podía decir que el conocimiento científico surgía de que la razón imponía su orden en el caos de sensaciones que percibía a través de los sentidos. En este sentido, el logro del conocimiento científico consistía en realizar representaciones de la realidad, que no permiten acceder al conocimiento de la realidad en sí misma, pero que se pueden tomar como verdaderas, en la medida en que reciben su consistencia lógica de las formas a priori de la razón humana.

Como se puede comprobar, para Kant la naturaleza ni enseñaba, ni se mostraba, sino que más bien estaba ahí para ser disciplinada y estructurada por la razón humana, hasta el punto que los objetos exteriores, los cuerpos, no eran por sí mismos, sino en cuanto representaciones nuestras, sometidas a las necesidades internas del pensamiento. En este sentido, no cabía duda de que las cosas podían ser llamadas fenómenos pues su ser consistía en aparecer en forma de representación. No había nada en el espacio que no fuese representación, y lo que de algún modo no estaba en el espacio y no obstante se podía afirmar que existía -lo que Kant llamaba "la cosa en sí"- ni podía ser objeto, ni era "real" para nosotros<sup>1</sup>.

Respecto de la moral, la situación era mucho más compleja, pues según Kant, la base y fundamento era el hecho innegable de la existencia de la obligación. Algo que, en su opinión, sólo podía provenir de la libertad humana, entendida como decisión autónoma de la voluntad, es decir, sin que dependiera nada de la realidad sensible y externa. Quedaba de este modo muy claro que la moral nada tenía que ver con la necesidad natural. Nada externo podía influir en la conciencia humana, ni tan siquiera el deseo de felicidad, ni mucho menos la voluntad del legislador. La obligación, que para Kant constituía el fundamento de la moral, solo podía surgir de modo espontáneo de lo más hondo del ser humano.

Como por ser independiente de toda legalidad externa la moral no podía fundarse en la razón, como sucedía con la ciencia de la naturaleza, necesariamente tenía que apoyarse sobre un sentimiento: el del deber, que brotaba de lo más íntimo de cada hombre, impulsando a hacer

---

<sup>1</sup> Sobre la filosofía de Kant se puede consultar Llano, A. (1999) y Gilson, E. (1965).

unas cosas y evitar otras, con independencia del dolor o el placer, por encima de toda motivación o consecuencia externa.

El sentimiento del deber se convertía así para Kant en ley a priori de la moral, algo así como el principio de la razón práctica, que no provenía de la tendencia hacia Dios, ni de la voluntad del legislador, sino de lo más íntimo de cada individuo. Un sentimiento que calificaba de “imperativo categórico”, para distinguirlo del “imperativo hipotético”, típico de la moral heterónoma.

Era entonces manifiesto que la moral de Kant no se orientaba al bien, que no se podía buscar a través de las tendencias naturales, sino que se orientaba al cumplimiento del deber, algo que nada tiene que ver con esas tendencias.

La ética kantiana partía de la idea de que el hombre era un sistema cerrado, alguien que se ponía a sí mismo, que desvinculado del orden de la naturaleza, se dotaba a sí mismo de su propia ley u obligación. De tal modo que lo bueno vendría a quedar reducido a lo que cada uno siente que debe llevar a cabo, con independencia de lo que suceda a su alrededor. Una ética que se fundaba en una confusión entre la libertad del individuo y su moral. Una ética que de ningún modo podría dar lugar a un hombre bueno, sino, en el mejor de los casos, a un hombre “consciente de su deber”, preocupado por su dignidad, que siente que debe “cumplir con su deber” para de ese modo hacerse acreedor de una felicidad que espera recibir en una vida futura.

Del “sentido del deber” de cada uno, surgen entonces las reglas subjetivas de conducta que cada uno se impone –lo que Kant llamaba máximas-. Ahora bien, como las reglas son fruto de la razón, y como está trata de lo universal, la perfección moral de cada uno consistirá entonces en que su conducta se ajuste a “máximas que puedan ser erigidas en ley universal”.

Lo que Kant estaba proponiendo era que la generalización de las consecuencias lógicas de las conductas subjetivas fuera el criterio para determinar su valor. En otras palabras, que la racionalidad, el valor moral, estuviese ligado al pensar en términos universales, o lo que es lo mismo, a pensar consecuentemente. Por ejemplo, para determinar si el fin que cada uno se propone encaja o no en un sistema universal de fines, lo único que habría que hacer era comprobar si se podía universalizar, sin caer en contradicción. Se llegaba así a la paradoja de que la necesidad racional, lo que no podía ser de otro modo, pasaba a ser la manifestación plena de libertad, la realización más acabada del sentimiento del deber.

Visto desde otro enfoque se puede decir que, para Kant, la virtud sólo podía ser la fuerza racional del hombre que se impone por encima de las desordenadas inclinaciones naturales. Lo cual quiere decir que los fines no residen en la naturaleza, sino en la misma razón. El espíritu no contempla la naturaleza para sacar de ella las leyes subyacentes, sino que le impone las leyes de su razón. El hombre no mira y se habla a sí mismo de la naturaleza, sino que la estructura y la modifica según su pensar. Se trata de alguien que se pone a sí mismo, que actúa como un espontáneo configurador tanto de la naturaleza –la física de Newton- como de sí mismo –le ética de Kant-. Lo que cada uno debe hacer no viene de la naturaleza de la persona, sino de los intereses autónomos de su razón, que se suponen brotan de la actividad del propio espíritu.

Dicho brevemente, la moralidad de Kant no era más que la propia razón humana, consciente de ella misma, y sólo de ella misma.

Según este planteamiento, la ética, ámbito de las leyes, fuente de obligaciones, brotaría de dentro de cada individuo, mientras que el derecho, ámbito de las normas, vendría impuesto desde fuera. De lo que se sigue como consecuencia inevitable que la ley sería subjetiva y el derecho sería positivo. El objetivo de este último no sería “lo qué” debería hacerse, sino “cómo” debería desenvolverse el orden social. El derecho sólo podría ser el conjunto de normas que aseguran la mayor libertad posible a cada uno, las que hacen posible un ámbito subjetivo de moral individual, imprescindible para mantener la paz social u orden público. Una visión del derecho manifiestamente penalista, represivo y negativo: su objetivo se reduciría a que cada persona jurídica pudiese ejercer su libertad sin restricciones, dentro del marco que le fija la utilidad general.

En este marco, el derecho natural sólo podría ser los principios a priori -algo así como la ampliación racional de máximas subjetivas- mientras que el derecho positivo sería la expresión de la voluntad concreta de un legislador.

Era patente que todo el pensamiento de Kant giraba alrededor de una radical separación entre necesidad y libertad, entre ciencia y moral. Consideraba que esa separación había dado lugar a dos visiones distintas del orden social: de un lado la británica, surgida de la revolución de 1688, fundada en las necesidades de la naturaleza, de otro lado la francesa, planteada por la Revolución de 1789, que había pretendido poner la libertad por encima de las necesidades, pero que había fracasado en su intento.

Como buen luterano Kant no era capaz de distinguir entre eudemonismo y hedonismo, confundía la tendencia a la felicidad con la tendencia al placer. En ese sentido, pensaba que la economía, que por principio está orientada a la búsqueda del bienestar, al logro de los bienes sensibles, pertenecía al ámbito de la necesidad, se trataba por tanto de algo amoral<sup>2</sup>.

Solo el derecho, surgido del Estado, expresión suprema de una racionalidad abstracta y universal, manifestación de una “voluntad general”, sería capaz de imponer orden en las relaciones externas entre los hombres, las motivadas por las necesidades, que por definición son las propias de la economía.

Kant simpatizaba con la concepción francesa y no estaba de acuerdo con la identificación utilitarista de los británicos entre bien e interés, entre razón y cálculo, que había llevado a poner el atomismo y el contractualismo como fundamento de la política y el orden social. Le desagradaba esa visión negativa de la ciudad y la ley, a las que considera simples instrumentos utilitarios con vistas a asegurar los intereses, derechos y propiedades de los individuos mejor situados. No simpatizaba con las físicas sociales elaboradas por Hume y Smith, que convertían al hombre en una pieza de la maquinaria de la “mano invisible”, que les negaba la libertad y los privaba de su dignidad. Había que recuperar la visión positiva de la ciudad, el ámbito de realización de la libertad y la plenitud humana.

---

<sup>2</sup> Rhonheimer, M. (1999), p 61.

¿Cómo de una diversidad de voluntades individuales empíricas podría surgir una “voluntad general” del Estado? ¿Cuál podría ser el origen de la racionalidad universal y abstracta del Estado? La respuesta a estas preguntas no era nada sencilla. No podía ser, como había propuesto Rousseau, un sentimiento colectivo, pues tendría que venir de fuera, sólo podía ser un sentimiento, pero surgido de lo más íntimo de cada individuo. Ahora bien, ¿cómo unos individuos absolutamente indiferentes a toda motivación externa podían tomar una decisión? ¿Cómo se podía resolver la tensión entre las necesidades del yo empírico y la indiferencia de la razón universal y abstracta del sujeto moral? 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, frente 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.

La respuesta de Kant a esos interrogantes, su intento de explicar cómo se podían conjugar libertad y necesidad natural, consistió en afirmar que ese problema sólo se planteaba desde la limitada perspectiva la mente humana, pero no vista desde la mente de Dios. Una solución muy propia de su luteranismo, que le llevaba a sostener que la libertad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios, no eran racionalmente demostrables, sólo podían ser objeto de fe. Una propuesta con la que Kant conseguía afirmar la radical autonomía de la voluntad a cambio de la vaciedad del conocimiento.

Al final lo justo quedaba reducido a lo puramente formal y abstracto. De su noción de libertad no se podía derivar una política. Acabaría tomando prestados los argumentos de los utilitaristas y, como hemos visto, explicaría la sociedad como un conjunto de individuos que tratan de ejercer su libertad, de modo que la política sólo puede consistir en poner límites a esa libertad -según una ley universal- para que coexista con la de los demás. Como resultado, la racionalidad no será inmanente sino una universalidad externa, formal y abstracta, que sólo exige la compatibilidad de las libertades negativas de los individuos. Una solución que no va más allá del utilitarismo, que no da respuestas al problema de cómo armonizar voluntades individuales. El Estado acabaría por fundarse en decisiones arbitrarias de los que tienen el poder.

Podemos concluir diciendo que Kant no supo dar respuesta a esas preguntas. Había un abismo insalvable entre la naturaleza y la razón que impedía toda conexión entre la razón teórica y la práctica. No había modo de explicar el propósito y la ejecución de un acto moral. Su ética solo funcionaba si se daba por supuesto la existencia de un Dios responsable de inspirar ese sentimiento de deber. Creer en Dios se convertía así en exigencia ineludible, sin ella la ética kantiana quedaba sin fundamento. Pretender una radical autonomía de la voluntad exigía la total dependencia de la razón práctica respecto de la “fe y la esperanza”, entendidas al modo luterano, o lo que es lo mismo, exigía la destrucción de la razón como tal.

## **El Estado como puente entre la ética y la economía**

Se puede decir que toda la filosofía de G. F. W. Hegel (1770-1831) se orientó a superar la fractura, señalada tan vivamente por Kant, entre libertad y necesidad, entre moral y economía,

entre naturaleza y razón. Consideraba tarea ineludible de la filosofía resolver este tipo de conflictos.

La Revolución francesa había pretendido el reconocimiento de la universalidad de la libertad y la razón. Sus promotores habían pensado que sólo mediante el imperio de la razón se lograría que todos los hombres fuesen libres. Estaban convencidos de que las leyes de la razón podían por sí solas determinar la voluntad general. Habían pretendido que todo estuviera en armonía con la voluntad general, que todos actuaran de acuerdo con las reglas de la comunidad; pero, habían fracasado.

Una de las causas de ese fracaso residía en que a partir de lo abstracto habían pretendido someter lo concreto. Habían entendido la libertad como voluntad de transformar la naturaleza, como disposición a someterla a los designios del pensamiento humano. El resultado había sido que la libertad había irrumpido en la política como negación y aniquilación de lo presente, enfrentada con la naturaleza humana y sus necesidades, dando lugar a una actividad negativa, de furia, destrucción y terror.

Por contraste, los ilustrados británicos habían entendido la libertad como realización del propio interés, algo caprichoso e individualista, que es lo típico del utilitarismo de la sociedad burguesa. Eso había dado lugar a un tipo de sociedad que giraba sobre la idea de un individuo interesado, determinado por sus deseos naturales, o por sus intereses privados, que nada tienen que ver con la razón, pero sí con las pasiones y las necesidades de la naturaleza. No se trataba por tanto de una comunidad, sino más bien de un compacto de individuos ligados únicamente por lazos de necesidad, que no cesaban de multiplicarse impulsados por la creciente especialización de la división del trabajo. Los británicos entendían la libertad como facultad propia de individuos y corporaciones, por lo que la función del gobierno debía limitarse a asegurar la inviolabilidad de la propiedad y los contratos. El resultado, consideraba Hegel, era que habían dado lugar a una sociedad esclava de los deseos naturales, en la que el Gobierno no actuaba en nombre del interés general, sino del interés de los propietarios.

En cualquier caso, ambas propuestas, tanto la francesa como la británica, habían llevado a la ruptura y la alienación de la libertad respecto de las necesidades naturales. Ninguna de ellas había tenido en cuenta que la humanidad no surge de la individualidad natural, sino de la comunidad ética. Por ese motivo, Hegel se propuso elaborar un nuevo enfoque de la filosofía que permitiera reconciliar los principios de la revolución francesa con el utilitarismo típico de la burguesía británica. Sólo mediante una síntesis de ese tipo sería posible un sistema político racional.

Así como Rousseau había sido el que, desde el punto filosófico, había preparado el camino para la Revolución francesa, y Hobbes, junto con Locke, habían preparado el terreno para la construcción de la sociedad burguesa, consideraba Hegel que le correspondía a él llevar a cabo la reconciliación de ambos enfoques, haciendo posible la sociedad ética definitiva.

Acusaba a Kant de no haber sabido resolver la antinomia entre necesidad y libertad, limitándose a afirmar que esa contradicción no residía en lo real sino en la conciencia. Es decir, había culpado a la debilidad de la razón humana, limitada e incapaz de llegar a conocer la

realidad en sí misma. Su solución había consistido en remitir a la apoteosis de la autoconciencia, la propia de un Dios trascendente e inescrutable, en cuya sustancia se asumen y superan todas las contradicciones. De ese modo, la filosofía de Kant había acabado no en conocimiento, sino en creencia. Había acabado por sacrificar la unidad de la racionalidad humana, negando la posibilidad de un verdadero conocimiento.

Además, opinaba Hegel, también se había equivocado Kant al suponer que libertad y moralidad eran la misma cosa, como el desenlace de la Revolución francesa se había encargado de desmentir. Sin el apoyo de una comunidad, de un ethos, la moralidad se convierte en formalidad, o lo que es peor, en algo potencialmente terrible. Algo que de algún modo el mismo Kant había reconocido al insistir en la necesidad de encontrar algún tipo de reconciliación entre libertad y necesidad.

Para que la filosofía pudiera superar el enfrentamiento entre libertad y necesidad debería ser capaz de explicar<sup>3</sup> cómo se había engendrado el proceso que había dado lugar a esa ruptura, sólo entonces sería posible proceder a cerrar esa brecha, y se abriría el camino para volver a situar al hombre en un nuevo orden cósmico unitario, avistando entonces el fin de la historia, el establecimiento definitivo de una sociedad ética, en total conformidad con la razón, donde se realizaría plenamente la libertad, de modo no destructivo de la naturaleza.

Para eso era necesario proceder a convertir la filosofía en dialéctica, único modo de proporcionar una explicación a la génesis y continuo devenir del universo entero, que captase en su eternidad el espíritu absoluto, o lo que es lo mismo, que se convirtiese ella misma en un saber absoluto, en el que quedase superada toda contradicción y antinomia.

De este modo la filosofía se convertiría en historia de la filosofía, en un relato omnicompreensivo de la génesis del conocimiento humano, daría razón de cómo a lo largo de la historia se había ido manifestado el espíritu. Teniendo presente que, para Hegel, el espíritu era lo mismo que la conciencia universal y absoluta, o lo que es lo mismo, el devenir que lleva a la reconciliación de los opuestos: de lo individual y la comunidad, de lo natural y de lo convencional, de lo humano y lo divino. En este sentido, la marcha de la historia sería, para Hegel, la manifestación o parusía del espíritu que de modo dialéctico, superando conflictos y contradicciones, evolucionaba hacia una perfecta y suprema racionalidad, hacia una perfecta y definitiva comunidad ética.

Además, para Hegel, el espíritu, sujeto de la historia, actuaba a través de los hombres, de modo que la plenitud de la autoconciencia vendría a coincidir con la plenitud de la autoconciencia del individuo, del yo. A través de la capacidad pensante del hombre, de la ciencia, la historia y la filosofía, el espíritu se habría ido haciendo cada vez más consciente y manifiesto hasta alcanzar su plenitud en la propia filosofía de Hegel, la que por fin habría sido capaz de desentrañar el sentido de la Historia. La razón humana finita, por sí sola, no puede llevar a cabo ese proceso, pues ni es autónoma, ni está capacitada para llegar al conocimiento de las cosas en sí. Sólo el espíritu, razón autónoma y soberana, sería capaz de llevar a todos los

---

<sup>3</sup> Puede ser conveniente consultar Taylor, Ch. (1983). Ver también M. A. Gillespie, M. (1984).

hombres a la plena y definitiva libertad y unidad, al final de la historia, a la culminación de la humanidad en una perfecta comunidad política.

Con este planteamiento quedaba superada la incompatibilidad entre la libertad interior y las necesidades externas. Mediante un proceso evolutivo de selección natural se llegaría a una auténtica y efectiva "voluntad general". La racionalidad universal del Estado, surgiría de una interpretación dialéctica de la "mano invisible", o de la mecánica de las pasiones, tal como la había planteado Hume.

Hegel rehabilitaba así la noción de orden cósmico como piedra angular de la teoría política. Pero no como un orden que estuviese más allá del hombre, al que tiene que someterse, sino que brotaba de él mismo, que de algún modo él mismo pone, que se funda en su propia autonomía.

Esta manifestación del espíritu, génesis de la conciencia o sentido de lo ético, se llevaría a cabo en tres planos distintos que se articulan y superponen. En primer lugar en la vida de cada hombre -plano del espíritu subjetivo-, en un segundo lugar en la vida de las comunidades políticas -plano del espíritu objetivo- y finalmente en la historia de la humanidad -plano del espíritu absoluto-.

En la vida de cada hombre, se manifiesta la conciencia natural, el alma o yo reflexivo. Se trata de la aparición del individuo cognoscente y deseante, donde surge el sentido de "lo mío", la fuerza más primitiva y motivante último de la historia. En este plano, que es el más básico, es donde surgen necesidades, deseos y pasiones, esencialmente naturales, fuente inmediata de todo lo humano, motor del movimiento de la historia. Surge así la conciencia individual, motivada no por objetivos racionales generales, sino por apetitos particulares.

En la vida de las comunidades, se pone de manifiesto que aunque las pasiones mueven, no dirigen. En este plano se empieza a comprobar cómo los deseos son regulados y dirigidos por la educación, que es la que establece los límites de los objetos de deseo. Es aquí donde se comprueba que la posibilidad de satisfacción de deseos no surge sólo de los deseos, sino de las convenciones racionales propias del todo social. Se hace presente el modo que tiene la razón de marcar la dirección de las pasiones, lo que Hegel llamaba la "astucia de la razón", algo que no sería más que una variante de la "mano invisible" de los utilitaristas. Es a través de ella como el espíritu impulsa la marcha de la historia hacia un proceso de liberación y moralización de la humanidad, hace surgir lo universal de lo particular, lo necesario de lo contingente, lo absoluto de lo subjetivo. Un proceso que culmina dando lugar en una sociedad ajustada a los designios de la razón universal -el Estado- expresión acabada de la acción de Dios en el mundo y la historia.

Como se puede comprobar, para Hegel, las convenciones son algo relativo a la razón, movimientos que conducen hacia la ciencia. Se hace entonces patente la acción del espíritu que va dando lugar a la conciencia general, a la unidad política. El espíritu, como Hegel lo entiende, es el mundo de lo ético o social, dentro del cual subsisten los individuos.



La formación de las comunidades no es por tanto resultado de fuerzas naturales, consecuencia de necesidades naturales, sino del manifestarse del espíritu, de la conciencia colectiva o general que tiende hacia el conocimiento absoluto y la ciencia.

Es en el seno de las comunidades donde se procede a la transformación de lo subjetivo, lo acuciante de las necesidades particulares, en fines objetivos y racionales. Mediante el desarrollo del derecho y la moral se mejoran las instituciones y se va configurando el orden social. Se procede a la aparición de la “voluntad general”, esencia misma del Estado, resultado de una continua síntesis entre lo público y lo privado, entre lo subjetivo y lo objetivo. Algo que no sería puro diseño humano, sino emanación del espíritu que a través de los hombres gobierna la marcha de la historia.

Era por tanto a partir de la sociedad civil, ámbito de la racionalidad instrumental, sometida al interés particular, movido por la subjetividad de las pasiones, como el espíritu, a través de las instituciones básicas como las familias, corporaciones y empresas, articulaba en un proceso dialéctico los intereses particulares con los generales, las necesidades naturales con caprichos artificiales, los deseos de cooperación con las actitudes conflictivas, etc.

La sociedad civil surge del sistema de necesidades, que mediante los intercambios y la moneda va racionalizando los modos de satisfacerlas. Por otro lado, en su seno, empujada por la dinámica de pasiones, no cesan de aparecer nuevas y más complejas necesidades, que dan lugar a nuevas técnicas y organizaciones, pero siempre de modo desordenado, lo que se manifiesta en que en su interior junto al lujo más refinado coexiste a la miseria más terrible.

Como mediación entre las necesidades, habría surgido el trabajo, que para Hegel, como para Locke y Smith, constituía la fuente última del valor. Impulsado por una dialéctica de su continua división, desarrollaba una creciente dependencia mutua que, como efecto perverso, no cesaba de reducir la libertad del individuo, dando lugar a la aparición de un proletariado cada vez más extenso, una masa creciente de obreros mal retribuidos, con inseguridad creciente de permanencia en sus puestos de trabajo, realizando tareas cada vez más monótonas, simples y repetitivas. La lógica de la eficiencia productiva causaba una creciente enajenación del individuo.

Mientras que para los economistas británicos, desde Smith hasta Ricardo, la integración del sistema de necesidades, la unidad de la sociedad civil se realizaba por sí misma, sin la participación activa del Estado, que se limitaba a garantizar un mínimo de seguridad legal, sobre todo protección al derecho de propiedad; para Hegel, la función directriz del Estado resultaba imprescindible para que la economía pudiera funcionar adecuadamente. Estaba convencido de que el orden social era la resultante de dos lógicas: la utilitarista, propia de la economía, en la que se apoyaba la sociedad civil, junto a la del “deber ser” propia de la ética del Estado.

Sin la intervención del Estado, las severas patologías que lo económico provocaba desde lo más hondo 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, especialmente para los más pobres y los más débiles. No aflorarían los

aspectos universales que subyacen en la vitalidad de sus instituciones, indispensables para el correcto funcionamiento de la economía. Sin la burocracia estatal, sin la moderación de los funcionarios públicos, 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 articulación de necesidades y división del trabajo sólo 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.

Había que corregir esos efectos perversos sin eliminar el dinamismo de los deseos y de la ganancia monetaria, imprescindible para mantener el dinamismo propio de la sociedad civil. Pues tampoco el Estado sería posible sin el impulso de ese 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.

La “voluntad general” surgía por tanto de la conjunción de la vitalidad de la sociedad civil, bajo la supervisión de 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; por encima de la moderna ciencia de la Naturaleza.

Como se puede comprobar, el modo en que Hegel pretendía dar solución al antagonismo entre necesidad y libertad, en lugar de apelar a la plenitud de la autoconciencia de un Dios trascendente, como había hecho Kant, consistía en recurrir a un espíritu inmanente, a una conciencia absoluta o universal, al devenir de un doble proceso del ser y conocer, que a lo largo de la historia iría logrando la reconciliación del individuo y la comunidad, de lo natural y lo artificial, de lo humano y lo divino. Es decir, en lugar del “Dios supuesto” de Kant, imprescindible para hacer práctica su visión de la ética, Hegel proponía algo así como un Dios intramundano e inmanente –espíritu o razón absoluta- que avanzaba de modo inexorable con la marcha de la historia hacia el logro definitivo de la libertad humana.

Según esa filosofía la verdad sería el todo, el conocimiento absoluto, la reconciliación final de la naturaleza y el espíritu, cuya realización en el tiempo tendría que ir superando contradicciones, haciendo surgir la unidad del todo. Sólo desde el final de la historia se podría llegar a entender la totalidad y unidad de la verdad. Sólo entonces lo particular, en cuanto parte del todo, resultaría inteligible.

La historia, marcha del espíritu a través del mundo, sería una ruta sembrada de ruinas, resultado de conflictos y contradicciones. Una confrontación y guerra continua que no se pueden considerar accidentales a la marcha de la historia, sino su ley propia. Algo que sucede

tanto en la filosofía, campo de batalla entre ideas, como en la economía y la política, campo de batalla entre los hombres. Sin esa marcha trágica no sería posible la actualización progresiva de la Idea conductora del mundo, la sumisión de los individuos a la unidad del Estado. La guerra y la destrucción acompañaban la ruta del Dios de Hegel sobre la Tierra.

Con este modo de pensar Hegel intentaba recrear el antiguo mundo religioso y político a partir de lo más radicalmente moderno, la idea ilustrada del individuo. Así como 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. Hegel veía el Estado como la conclusión y perfección de la síntesis entre religión y política. Un intento muy parecido al estoico de rehabilitar lo cósmico como fundamento de lo político, que exigía que el Estado quedara revestido del aura de lo divino, para que pudiera ser erigido en fundamento de la religión de los modernos.

La marcha de la historia generaba un contraste cada vez más agobiante entre el poder creciente del Estado -plano objetivo de la ética- y la insignificancia creciente del individuo -plano subjetivo de la intención moral-. Se ponía así 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?

La solución de Hegel a las contradicciones fundamentales de la vida política resultaba muy deficiente, no proporcionaba una vía concreta y efectiva sino que, como Kant, se escapaba al mundo del mero pensamiento, donde pretendía establecer un aparente pero fundamentalmente imaginaria reconciliación entre la necesidad y la libertad. El entero sistema de Hegel se mantenía o se hundía junto con el concepto de espíritu o conciencia como absoluto. En el extraño intento de que el hombre sin poder ir más allá de sí mismo fuese capaz de abarcar todo el universo en su propia autoconciencia. Hegel se olvidaba de algo muy importante, que todo pensamiento piensa algo, que el ser del hombre no es su saber. Se equivocaba al confundir el espíritu con la mismidad, con la capacidad que tiene el hombre de entrar en sí mismo para existir como separado del universo. No era cierto que cuando el hombre se refugiaba dentro de sí mismo, en su autoconciencia, quedase desvinculado del universo entero, encerrado en su mismidad, sino que si entra dentro de sí mismo, como es propio de la persona, es para descubrir la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. Ciertamente que el hombre, creado a imagen de Dios, posee el *logos*, pero como participación de la razón universal, que se halla en el espíritu divino.

## *La economía como la filosofía definitiva*

### **Sobre el origen de la alienación humana**

Consideraba L. Feuerbach (1804-1872) que su maestro Hegel no había dejado claro como en el proceso de aparición de la "conciencia desdichada", el que había dado lugar al nacimiento de la subjetividad del individuo, se conjugaba con la simultánea aparición de la idea de un Dios trascendente, totalmente ajeno al hombre.

En su opinión, la conclusión más coherente era que esa idea de Dios no era más que una falsa ilusión, un modo equivocado de entender la causa de la alienación humana, también por parte de Hegel. La aparición de la conciencia, de la subjetividad del individuo, sólo podía haber tenido como objeto al hombre mismo, luego la aparición de esa idea de Dios sólo podía referirse a sí mismo, como un modo de explicarse sus problemas y contradicciones. Si hubiera sido coherente, Hegel debía haber afirmado que no era el hombre creación de Dios, sino al revés, Dios había sido creación del hombre, hecho a su imagen y semejanza, para de ese modo explicarse y conllevar sus desdichas y limitaciones. Detrás de la idea de Dios solo estaba el ansia de felicidad humana, esencia de toda religión.

No existía por tanto, como sostenía Hegel, un espíritu que se manifestaba y realizaba a través de los hombres, sino que sólo existían individuos, y sólo ellos podían superar sus propias contradicciones. Si de verdad se deseaba salir del pensamiento abstracto y volver al plano de la realidad sensible lo que había que hacer era desandar el camino recorrido por Hegel.

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

Había que acabar con todo “sobrenaturalismo”, convencer al hombre de que él mismo era la realidad suprema, que no debía buscar la felicidad por encima de él, sino en él mismo. La “antropolatría” sería la nueva y definitiva religión.

A partir de Feuerbach, de la visión de Hegel solo debería permanecer la Naturaleza y su desarrollo dialéctico interminable. Para nada hacía falta la supuesta y ficticia reconciliación final en el Estado, se necesitaba un nuevo camino para entender la realidad humana.

K. H. Marx (1818-1883) leyó las tesis de Feuerbach y se propuso llevarlas a sus últimas consecuencias. La filosofía debía abandonar definitivamente el plano de las ideas abstractas, para dedicarse al estudio de la evolución dialéctica de la Naturaleza. Solo así sería posible dar solución efectiva a los problemas del hombre, detectar las causas reales de su malestar y desdicha, descubrir el modo de ponerles remedio.

Para Marx todo lo que existe o es materia o se halla enraizado y estrictamente determinado por la materia, algo dotado de Historia, o más bien de algo así como una evolución darwiniana, cuyo devenir sería la dialéctica de Hegel. Dicho de otro modo, la historia sería la evolución dialéctica de la materia en el tiempo, incluidos todos los fenómenos, desde los biológicos a los sociales, todos ellos enraizados y determinados por la materia.

No habría 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, con conciencia desdichada, sino que había sido el poder de unos pocos el causante de las condiciones sociales

capaces de engendrar ese tipo de existencia desarraigada e insatisfactoria. Como un remedio ilusorio, había surgido el pietismo religioso, que junto a un subjetivismo idealista, había dado 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 y más inmediatos de los hombres. No tenía ningún sentido proseguir en la crítica intelectual a la religión y la sociedad, como habían hecho Hegel y Feuerbach, lo urgente era 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, sólo a partir de ese conocimiento sería aportar una solución eficiente. 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.

Los modos de producción, surgidos de la dialéctica de las fuerzas de la materia, eran los que en último término condicionaban los procesos de organización de la vida social. Había sido a partir de los procedimientos productivos de cada época histórica, con sus modos de organización material y técnica, como había surgido la moral, la religión, la metafísica, y en general todas las ideologías que habían acompañado los distintos modos con los 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 sólo 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. Lo que a los hombres les interesaba era construir un mundo de artefactos materiales, cada vez más eficientes, que les 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, como para los griegos, la libertad era ausencia de condicionamientos, 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 podría liberar a los hombres de las tareas más penosas. Marx estaba convencido de que el continuo crecimiento del capital permitiría una producción casi totalmente automatizada, llegaría un momento en que sería posible disponer de un nuevo *Golem*, siervo sin alma construido por el hombre, un esclavo global e impersonal puesto al servicio de toda la humanidad. Influida por la filosofía moral de Kant, estaba convencido de que la libertad definitiva del hombre llegaría cuando se lograra el sometimiento total de la Naturaleza, cuando ya no le tiranizasen sus necesidades, cuando sólo 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 si ya no tenía que trabajar, ni producir?

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 superaciones dialécticas de enfrentamiento y luchas entre señores y esclavos, entre ricos y pobres, o más en general, entre dominadores y dominados. Todo ello consecuencia del empeño colectivo, siempre conflictivo, por dar solución al problema de las necesidades materiales, por conseguir unos modos de producción que fuesen cada vez más satisfactorios 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. Por encima de ellas surgiría lo que Marx llamaba una superestructura ideológica, un determinado modo de pensar con el que se pretendía proporcionar una justificación intelectual de las estructuras de producción existentes en cada momento histórico. 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. De nada servía explicarle al proletario, como proponía Hegel, que la propiedad privada no era más que un momento dialéctico del proceso que, a través de la acción ética 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 espíritu sobre la tierra, como había pretendido Hegel, era una estrategia para legitimar la reserva del poder por parte de unos pocos privilegiados. 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, que había sido diseñado para asegurar la imposición de una determinada concepción de la propiedad, que permitía explotar a los más pobres, para quedarse con la mayor parte de lo producido en común. Para que llegara la emancipación humana, para que se pusiera fin a la

alienación de los desposeídos, había que comenzar por la destrucción de la concepción burguesa del Estado, para lo cual, como un paso previo e inevitable había que proceder a la abolición del concepto de propiedad privada.

## **Una economía dialéctica**

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 Marx 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 correspondiente a la burguesía británica del siglo XIX, la que se correspondía con los modos de producción de esa época.

Para que la economía fuese científica tenía que ser materialista y dialéctica, solo entonces podría explicar la evolución de los distintos sistemas de producción, la génesis y superación de los antagonismos que continuamente surgen en el seno de la historia, que la impulsan y la hacen avanzar. Sólo desde ese enfoque sería posible llegar a entender el funcionamiento de las leyes del sucederse de las condiciones materiales de producción, que en su opinión debía constituir el núcleo mismo de la economía.

Aunque en sus inicios, tal como ocurría con el enfoque de Adam Smith, la economía política se había planteado como una verdadera ciencia, en el sentido de que trataba de explicar la evolución de la creación de las riquezas a lo largo de la historia, hasta llegar a 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 dialéctico o científico para convertirse en simple exposición de la ideología de la clase dominante. Se fueron deformando los primeros diseños, que habían sido bien enfocados, hasta transformarlos en meras construcciones intelectuales al servicio de los intereses de la clase burguesa, con las que se pretendía demostrar que sólo 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, eran presentados como instrumentos inevitables para el logro de la multiplicación de las riquezas de una nación. Al mismo tiempo, esos mismos esquemas fueron también 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 así acabado por convertirse en un sistema que pretendía resolver en el plano de la pura teoría 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.

Como es propio de toda ideología, la que correspondía a los modos de producción de los que había surgido la burguesía pretendía presentarse como si se tratara de una verdadera ciencia, cuando en realidad no era más que una visión interesada y parcial de la realidad económica, de un momento particular en el devenir de la historia. Asustados por las consecuencias de la Revolución, la economía había sido convenientemente reelaborada hasta

convertirla en un sistema que necesariamente, como sostenía la teoría de la distribución de Ricardo, tendería a una situación de equilibrio entre los sujetos sociales en conflicto. Para eso se habían presentado como si se trataran de categorías universales necesarias lo que en realidad 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 superadas por el devenir dialéctico y materialista de la historia.

La verdadera ciencia económica tenía que centrarse en el estudio de las leyes del devenir dialéctico de los procesos de producción, sólo entonces sería posible explicar el paso desde unas condiciones de producción a otras. La economía de ningún modo, como pretendía la economía política burguesa, era resultado de leyes fijas e inmutables, por encima e independientes de cada momento del devenir de la historia. Las verdaderas leyes científicas de la economía 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, para lo cual era imprescindible disponer de una filosofía de la historia como la que propugnaba Marx.

Quedaba así planteado el problema de la objetividad del método de la economía y, en general, de todas las ciencias sociales. Marx sostenía que de ningún modo se podía aceptar, como habían hecho los economistas burgueses, que se presente la economía como una realidad autónoma que se guiaba por unas leyes y principios inmutables, más allá de la historia, de las circunstancias concretas de cada momento. No consideraba científico ni metodológicamente correcto diseñar modelos de conducta individual o colectiva que se suponían válidos para todo tipo de condiciones históricas. Marx se proponía desenmascarar y poner en guardia contra la supuesta autonomía de las teorías económicas, pues bajo apariencia de neutralidad ocultaban los intereses de clase que representaban los autores de esos diseños teóricos.

En cada una de las condiciones históricas de producción, en cada uno de los momentos del largo proceso de sometimiento de la Naturaleza que la humanidad nunca cesa de llevar adelante de modo colectivo, se va dando lugar a distintas condiciones sociales y culturales, en cuyo seno se plantean contradicciones entre sujetos colectivos que resultan cada vez más enfrentados en defensa de sus respectivos intereses. Enfrentamientos que con el paso del tiempo se irán agravando hasta alcanzar una situación insostenible; entonces, por superación dialéctica, se produciría la generación de unas nuevas condiciones de producción, superadoras de los anteriores antagonismos, para a partir de ese momento iniciarse el mismo proceso de generación de antagonismos crecientes.

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. En su seno, el mercado acaba por desplazar todo otro tipo de relaciones sociales, poco a poco se va imponiendo que todos y para todo aprendan a vivir como comerciantes, es decir que orienten todas sus vidas al logro de un excedente monetario. Pero, al mismo tiempo que va tomando cada vez más fuerza la clase dominante de los capitalistas, también tiene lugar la aparición y crecimiento incesante de otro sujeto colectivo antagónico, el proletariado, aquella parte de la población que va siendo



despojada de la propiedad, a la que le resulta cada vez más difícil vender su labor, la única propiedad de la que dispone para poder vivir. Se genera así un antagonismo creciente entre labor y capital, entre capitalistas y proletarios, que llevará finalmente a la crisis y a la superación dialéctica de las condiciones capitalistas de producción.

## La dinámica del capitalismo

Para Marx, la labor no sólo era la fuente del valor económico, como sostenía la tradición de la economía política británica, sino sobre todo, expresión de las fuerzas que brotaban de la materia que son las que 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.

El rasgo peculiar del capitalismo consistía en su dinámica de acumulación del capital, a partir de la del beneficio generado por explotación de la labor. Podía ser definido como un sistema de producción caracterizado por su expansión incesante, impulsado 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, ni siquiera se les había pasado por la cabeza que ambos eran artefactos propios e inseparables de las condiciones capitalistas de producción.

Sólo 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 queda como insertado en el producto, y trabajo como capacidad o pura potencialidad laboral que, a través del mercado, es comprado por el capitalista. Mediante esa diferencia en el modo de enfocar la labor había proporcionado una explicación del origen del beneficio a partir del uso cada vez más eficiente de la potencialidad laboral que el capitalista compraba en el mercado. A partir de esa manera de explicar la generación del beneficio la acumulación incesante del capital se hacía indispensable, pues en caso contrario no se podría llevar adelante la extensión de la división del trabajo, con lo que pararía la multiplicación continua de las riquezas. Dicho de otro modo, Smith había descrito el funcionamiento de una economía dominada por el principio crematístico de la prosecución de una incesante ganancia monetaria.

No obstante Smith había pasado por alto que para establecer las condiciones capitalistas de producción se precisaba de un paso previo, que había quedado fuera de la perspectiva de la economía política británica, el hecho de la constitución de la labor en mercancía, o lo que es lo mismo, la aparición del mercado de mano de obra. En opinión de Marx, ese hecho no había sido resultado de una ley natural sino consecuencia de una imposición política<sup>4</sup>.

En cualquier caso esa omisión ponía de manifiesto que Smith no había llegado a tomar plena conciencia del carácter dialéctico de la dinámica del capitalismo. Ni tan siquiera había sido capaz de diferenciar claramente entre la dimensión técnica o natural y la dimensión social de los procesos productivos, no se había percatado de la dimensión política que subyace en la división

---

<sup>4</sup> Sobre este tema se puede consultar Polanyi, K. (1992).

técnica del trabajo. En principio, en todo tipo de condiciones históricas de producción, habría que contar siempre con la acumulación de los resultados del trabajo previamente realizado, de tal modo que en todas ellas 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, tanto de la propiedad como del trabajo, por parte de una clase dominante que por su propia dinámica tendía a hacerse cada vez más reducida y más poderosa. Con ese fin, se había impuesto que la acumulación de capital estuviera 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 objetivo, fijo e invariable, regido por leyes naturales, es decir, del mismo tipo que las que había establecido Newton para explicar la estructura del sistema planetario y el modo de funcionar de la gravitación universal. Ese prejuicio les llevaría, a la hora de estudiar el capitalismo, a prestar toda su atención a las relaciones de intercambio, que son estáticas, sin interesarse por la dinámica histórica que las había configurado de ese modo concreto, 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 tenido en cuenta 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, incluido por supuesto el capitalismo.

Al haber adoptado esa visión estática de los procesos de producción habían deformado la estructura misma de los intercambios, resultando que solo podían ser enfocados desde el punto de vista del valor de lo intercambiado, el cual estaba determinado por las supuestas leyes naturales o inmutables de la producción. Una vez adoptada esta perspectiva podían presentar la igualdad entre el salario percibido y la labor realizada, la que supuestamente se alcanzaba en el mercado de mano de obra, como si fuera resultado inevitable de unas leyes fijas e inmutables. Sólo entonces el capitalismo podía ser presentado como si se tratara de un sistema de igualdad y libertad, donde todos los intereses individuales se trataban con la misma consideración de objetividad científica, que era lo que había pretendido tanto Malthus como Ricardo.

El único modo de llegar a entender la verdadera naturaleza del capitalismo, sostenía Marx, era procediendo a dar una explicación dialéctica del origen y naturaleza del capital así como de la génesis del beneficio. Para eso no sólo resultaba imprescindible adoptar una perspectiva histórica de los procesos de producción, sino examinar desde un punto de vista dialéctico los procesos que determinan la distribución del producto entre salarios y beneficios, sin dejarse engañar por la aparente neutralidad de los intercambios de mercado que planteaba la ideología de los economistas británicos del siglo XIX.

La clave para entender el concepto de capital que subyace en la ideología capitalista consistía, según Marx, en que el uso de los medios de producción y su acumulación no está orientado al consumo, a la satisfacción directa de las necesidades concretas, sino a la “valorización del valor”, o lo que es lo mismo, al incremento incesante de la ganancia monetaria. En el proceso capitalista de producción, como en todos ellos, intervienen personas y cosas, necesidades y técnicas, pero lo característico suyo es que toma como punto de partida

una cierta cantidad de moneda, con el objetivo principal y casi exclusivo de retornar otra vez a lo monetario, pero de modo que se de lugar el mayor incremento posible de la cantidad monetaria de la que se ha partido. En ese proceso la primera fase consiste en invertir esa cantidad inicial de moneda en salarios, materias primas, equipos e instalaciones, para mediante la explotación de la labor, proceder a generar la ganancia, único modo de obtener el incremento sobre la cantidad inicial de moneda. Según lo que se acaba de exponer la clave para entender la naturaleza de la producción capitalista es estudiar con detalle cómo se genera esa ganancia monetaria, a la que Marx llamaba *plusvalía*, que consideraba inseparable de un determinado modo de entender el sentido del capital.

Una vez que, mediante el capital, se procede a convertirla en mercancía, el valor de la labor o mano de obra, como el de cualquier otra mercancía, depende de la cantidad de labor socialmente necesaria para producirla. En ese sentido, el salario tendría que ser por tanto el equivalente al esfuerzo que permite a un obrero mantenerse y reproducirse. Es decir, el salario debía ser suficiente para que el obrero se ganase su vida, se pudiera reproducir en el seno de las condiciones sociales imperantes.

El capitalismo había logrado convertir la labor en un tipo de mercancía muy especial, susceptible de dos tratamientos distintos. Por un lado, en el seno del mercado de trabajo, se compraba como mera potencialidad, como capacidad productiva homogénea, al precio que determinaban las condiciones sociales de su reproducción. Por otro lado, una vez adquirida e incorporada al proceso de producción, esa capacidad laboral era empleada más allá de lo necesario para recuperar su precio de mercado, su coste de reproducción social, dando lugar así a un excedente monetario del que se apropiaba el capitalista.

La causa de ese excedente residía en que las mercancías así producidas se vendían a un precio fijado por la cantidad de labor incorporada, muy superior al que le costaba al capitalista comprar la mano de obra. Era por tanto esa 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, la causa de la ganancia del capitalista, o plusvalía. En resumen, con una terminología distinta, 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 el 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 del modo de producción capitalista se ocultaba, según Marx, un proceso social de dominación de una clase social sobre otra, de los capitalistas sobre los obreros. El resultado era la generación de un tipo de 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, que acabarían por erigirse en un poder independiente, frente al que no se podía ejercer ningún control político. De ese modo no sólo se generaba una forma de dominio de los capitalistas sobre la entera sociedad, sino que se producía el “fetichismo” de la mercancía, al que debían quedar sometidos todos los individuos, con independencia de la clase social a la que perteneciesen.

Marx no compartía la visión “sustancialista” del valor que tenían los economistas políticos. No consideraba que el valor fuese algo así como una “sustancia” que quedaba incorporada “dentro” de una mercancía, sino que venía determinado por la totalidad de las relaciones capitalistas de producción. El valor era reflejo de una estructura de relaciones sociales de dominio por parte de una clase dominante que se ocultaba bajo la apariencia de una relación objetiva o de igualdad de mercado entre distintas mercancías producidas con arreglo a supuestas reglas técnicas, también objetivas.

Una vez que Marx logró establecer esta explicación de la naturaleza del capital y de la plusvalía, se propuso llevar a cabo el paso siguiente: llevar a cabo un análisis dialéctico de la dinámica del capitalismo. Con ese fin se propuso estudiar qué había detrás, desde el punto de vista de la dialéctica materialista de la historia, del fenómeno de la continua disminución de los beneficios, algo 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 que necesariamente adoptaba ese modo de usar el capital. Del total de la masa monetaria de la que inicialmente partía el capitalista, había que distinguir primero la parte que se dedicaba a salarios, a la que llamaba “capital variable”, en segundo lugar la parte que se dedicaba a la adquisición de máquinas, herramientas y materias primas, a la que llamaba “capital constante”. De esas dos partes, de acuerdo a su manera de pensar, sólo la primera era la que generaba plusvalía o beneficio, mientras que la segunda “no aportaba al producto más que su propio desgaste”. Eso explicaba que la tasa de obtención de beneficios variaría de unas empresas a otras, en función de la “estructura orgánica” del capital, o proporción entre ambos tipos de capital. De todas maneras, a largo plazo, a través de la competencia entre las empresas, se produciría una redistribución de la “masa de plusvalías”, se igualaría la tasa de beneficios de todas las empresas. Es interesante destacar que, para Marx, el “capital constante”, los equipos e instalaciones no generaban plusvalía. Estaba convencido de que 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, su continuo aumento era, en opinión de Marx, la razón última del descenso de los beneficios. Una tendencia al aumento impulsada por la presión incesante de la competencia por lograr mayores ganancias. El resultado era que se generaba una continuada disminución del “capital variable” o “masa salarial” en relación al “capital fijo”, que era lo que explicaba la continua disminución de la “tasa de explotación”, única fuente posible de ganancia monetaria.

Impulsados por la competencia, ante la necesidad ineludible de aumentar el “capital fijo”, los empresarios se veían obligados a que una gran parte de los beneficios monetarios obtenidos volviesen a ser invertidos en la compra de ese tipo de capital, lo que de ese modo les permitía expandir la producción. Se lograban mayor producción con una cantidad de labor cada vez menor en relación al capital total empleado. Se daba lugar por tanto a una continua disminución de la tasa de plusvalía, en parte debida al alza de los salarios, en parte al descenso del precio de las mercancías, pero en último término, por el continuo descenso relativo de la masa salarial. De este modo, y como una muestra más de las inherentes contradicciones existentes en el seno del capitalismo, que tanto 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. En resumen, se puede decir que, para Marx, el descenso de los beneficios tenía que ver con la tendencia a la acumulación imparables, exigida por el hecho de un concepto de beneficio basado en el principio de explotación de la mano de obra.

El análisis del descenso continuado de los beneficios permitía señalar que era típico de la producción capitalista enfrentarse con contradicciones. Por un lado, creaba la inevitable necesidad de extender el mercado, pues sólo de ese modo se podía dar salida a una producción cada vez mayor y a menor precio, pero al mismo tiempo y ahí residía la contradicción, con menor tasa de beneficio por unidad vendida. Por otro lado, creaba la necesidad de reducir los costes sociales de producción, los salarios, al tiempo que impulsaba a aumentar la productividad del trabajo de modo incesante. Finalmente, no dejaba de empujar a que en términos relativos fuese cada vez menor la proporción de obreros necesarios para llevar adelante una producción cada vez más grande, lo que implicaba jornadas de trabajo cada vez más largas e intensivas.

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 que por su propia naturaleza estaba en continua expansión y cambio, 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 destinadas a ser superadas antes de llegar a realizarse plenamente. Continuamente se generaban oportunidades de ganancia monetaria 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 el progreso de la ciencia y de las técnicas, que en su opinión hacían imparables la marcha del capitalismo. Un progreso que consideraba 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 si se tratara del 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 “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 antagónica al capital, que acabaría llevando a su destrucción y superación en un nuevo modo de producción.

Este proceso de destrucción y 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 que se generaban en el interior del propio sistema. Esto daría lugar a otro elemento muy importante en el esquema que tenía Marx del capitalismo: el estar ligado a 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 empieza a disminuir. El resultado consiguiente es un aumento de desempleo, una 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 para la marcha del proceso productivo.

La moneda, intermediaria indispensable en el incesante proceso de transformación del capital en mercancías y viceversa, parte esencial en el proceso de producción capitalista, desempeñaba, según Marx, una función muy importante en el desenvolverse de las crisis económicas. Desde su punto de vista, el concepto de moneda incluía todos los tipos de obligaciones, desde el circulante hasta los depósitos bancarios, pasando por las letras de

cambio. Su circulación tenía que ver con el volumen de crédito, y con el volumen de transacciones, que se influían mutuamente de un modo muy complejo y difícil de establecer.

Entendía Marx que el desajuste entre la oferta y la demanda, síntoma de la crisis, tenía sus raíces en el complejo y delicado proceso de relaciones entre las posibilidades de acumulación monetaria y el volumen de crédito existente en cada momento.

Las fases expansivas de la economía solían estar provocadas por muy diversos motivos como podían ser la aparición de nuevos mercados, nuevas oportunidades de negocios, nuevas tecnologías, nuevas necesidades sociales, o por incrementos de población, etc. En muchas ocasiones esas expansiones se producían de modo repentino e imprevisible, lo que obligaban a expansiones muy rápidas de la producción, para lo cual se hacía preciso disponer en muy poco tiempo de grandes volúmenes de financiación. En algunas situaciones podía suceder que parte de esas nuevas necesidades de financiación proviniera del “atesoramiento” previamente realizado, pero en la mayoría de los casos no había más remedio que recurrir al crédito, que se veía de este modo sometido a fuertes y rápidas expansiones. Lo cual provocaba un aumento muy fuerte de la demanda agregada, con el consiguiente aumento de los precios.

En las fases expansivas del ciclo económico los capitalistas se veían obligados a gastar más de lo que ingresaban, pero como las expectativas eran positivas, la oferta monetaria no sólo no se contraía sino que tendía hacerse cada vez más elástica, dando lugar a que el tipo de interés creciera por debajo de 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, que como no podía ser de otra manera, iba acompañado de un aumento cada vez mayor del endeudamiento neto de los capitalistas, con lo que no dejaba de aumentar el consiguiente riesgo incurrido por parte de los banqueros.

El punto de inflexión de la fase expansiva de la economía se iniciaba cuando aparecían las primeras presiones al alza 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 todavía se mantuviese muy fuerte la demanda de créditos, los bancos empezaban a darse cuenta de lo arriesgado de su posición, o lo que es lo mismo, empezaban a reaccionar haciendo subir los tipos de interés, como un modo de poner restricción al crédito. De este modo se empezaría a manifestar la fase de falta de liquidez, de “carestía de moneda”, como la llamaba Marx, que acabaría por desencadenar una cascada de quiebras por parte de todas aquellas empresas que no podían cumplir con sus compromisos de pago. Se iniciaba entonces la fase contractiva del ciclo económico.

Desatado ese proceso de quiebras sucesivas, una vez que las empresas menos eficientes hubiesen sido expulsadas del mercado, que las empresas que todavía se mantenían hubiesen desechado los equipos e instalaciones más ineficientes, y que los obreros hubiesen empezado a aceptar que no les quedaba más remedio que moderar sus pretensiones salariales, se empezaban a generar las condiciones que llevarían a la recuperación de la producción. Al mismo tiempo, como durante ese tiempo se habrían ido acumulado fondos líquidos inactivos, se podría disponer de ellos para iniciar una nueva expansión del crédito, que es lo que está siempre al inicio de una nueva fase expansiva de la economía.

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 tendrá cada vez mayor 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 sólo 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.

## **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.

When, 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.