

La crítica a la economía política

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra
Pamplona
2012

El rechazo del utilitarismo

La crítica kantiana a la economía política

Es muy probable que haya sido E. Kant (1724-1804) el filósofo que mayor conciencia haya tenido de los problemas y consecuencias que se seguían del supuesto teológico de una naturaleza humana pura.

Quizás la más importante de esas consecuencias haya sido el enfrentamiento irresoluble entre la razón y la naturaleza, entre la libertad de una voluntad desarraigada y la necesidad de las leyes que rigen los movimientos inexorables de la naturaleza: lo que Hume llamaba “el curso natural” de las cosas. Kant se dio cuenta de que de ningún modo se podía sostener la libertad humana si, como había planteado Hume, el hombre solo podía ser movido por las pasiones, por la atracción externa de las cosas de la naturaleza.

La necesidad inexorable de las leyes de la naturaleza había hecho posible la física de Newton, la ciencia moderna por excelencia, algo que para Kant era resultado del orden impuesto por la razón sobre el caos de sensaciones que el hombre percibe por los sentidos. De tal modo que la ciencia no era más que una representación de la realidad, una ordenación de las sensaciones, que recibe su consistencia lógica de las formas a priori de la razón humana.

El problema se planteaba a la hora de explicar la génesis del orden social a partir de las pasiones, como habían pretendido Hume y Smith, pues el hombre se mueve en el ámbito de la libertad, que para Kant solo podía ser entendida como indiferencia frente a todo lo externo y natural, es decir, no estar sometidos a tendencias internas o externas. Se trataba de saber cómo

se podía construir la moral -el orden social- a partir de la decisión autónoma de la voluntad de cada sujeto, que para nada depende de la realidad sensible y externa. Es decir, sin contar con el deseo de felicidad, clave en la "economía política", o con la voluntad del legislador, esencial en la propuesta de los fisiócratas.

La construcción de ese orden tampoco podía fundarse en la razón, como sucedía con la ciencia de la naturaleza, que imponía un orden necesario, pues eso resultaba incompatible con la libertad. La única solución, pensaba Kant, era apoyarse en un sentimiento, pero no empírico y externo, como la simpatía, sino trascendente e interno, como el del deber, que en su opinión brotaba de lo más íntimo de cada hombre, y que planteaba como una ley a priori de la moral.

Desde este punto de vista, el orden social no se podía fundar en la prosecución del bien, sino en el mero cumplimiento del deber, sin referencia alguna a la felicidad o al bienestar. De ningún modo podría estar fundado en un "hombre amante de lo bueno", sino solo en un hombre cumplidor y "consciente de su deber", que esperaba hacerse acreedor de una felicidad en una vida futura.

A partir de este "sentido del deber" surgían las reglas subjetivas de conducta, las que cada uno se impondría -lo que Kant llamaba "máximas"- fuentes de obligación y por tanto de ley. El problema se planteaba cuando desde el deber subjetivo de cada uno había que llegar al plano objetivo del deber colectivo. Como éste solo podía ser objetivo y universal, que es lo propio del conocimiento racional, la solución de Kant consistió en declarar que el orden social surgiría cuando todos y cada uno se guiasen por aquellas máximas que pudieran ser erigidas en ley universal, en normas o leyes extensibles a todos los hombres.

De ese modo se alcanzaba la paradoja de que la necesidad racional -seguir la norma universal- sería la manifestación más plena de libertad, la realización más acabada de dejarse llevar por el sentimiento del deber.

Pero no solamente eso, sino que se producía además una fractura, pues mientras la moral -ámbito de la obligación- quedaba en lo más interno de cada individuo, en el plano de lo subjetivo, el derecho -ámbito de las normas- vendría impuesto desde fuera, desde la estructura racional de la convivencia posible, desde el plano de lo objetivo y universal.

En este nuevo marco hacer "lo justo" no podría seguir siendo realizar "la cosa" en sí misma considerada, sino más bien determinar el "modo" en que la acción debería desenvolverse desde el punto de vista del orden social contemplado en su totalidad. Dicho de otra manera, lo justo sería el modo en que una acción se acopla al conjunto de normas que aseguran la mayor libertad posible a cada uno, las que respetan el ámbito subjetivo de la moral individual, las imprescindibles para mantener la paz social, o mejor dicho el orden público. Quedaba así planteada una visión negativa y represiva del derecho, cuya única finalidad sería lograr que cada individuo pudiese ejercer "su libertad" dentro del marco fijado por las exigencias del orden público. En resumidas cuentas, el orden social de Kant quedaba sometido a la utilidad colectiva, un resultado no muy distinto del propuesto por Hume o el de Smith.

Vistas así las cosas, el derecho natural para Kant estaría conformado por los principios a priori –los que permiten la ampliación racional de “máximas” subjetivas a “normas” universales– mientras que el derecho positivo sería la expresión de la voluntad concreta de un legislador.

El enfrentamiento entre necesidad y libertad, entre ciencia y moral, había provocado, según Kant, dos modos distintos de explicar el orden social: el planteamiento británico, surgido de la revolución de 1688, que se apoyaba en las necesidades de la naturaleza, y el planteamiento francés de la revolución de 1789, que había pretendido imponer la libertad y la igualdad sin contar con esas necesidades.

En su opinión el planteamiento británico –tanto el de Hume como el de Smith– al estar orientado al logro del bienestar, y desenvolverse por tanto en el ámbito de la necesidad, era intrínsecamente amoral¹, mientras que el de los franceses era irrealizable y llevaba al fracaso.

La propuesta que planteaba como alternativa al fracaso de la revolución era el derecho, fundamento del Estado, expresión suprema de una racionalidad abstracta y universal, manifestación de una “voluntad general”. Solo el Estado sería capaz de imponer orden en las relaciones externas entre los hombres, especialmente entre las urgidas por las necesidades, las propias de la economía política, que por definición tienden al desorden.

No hace falta decir que Kant simpatizaba con los ideales de la revolución francesa y que rechazaba la identificación utilitarista que habían hechos los británicos entre bien e interés, sometiendo la razón a las pasiones, lo que les había llevado a plantear el atomismo contractualista como único fundamento posible del orden social. Consideraba que para la “economía política”, tanto la misma sociedad como la ley no eran más que instrumentos al servicio de los intereses de los individuos más adinerados, los que habían llevado con éxito la “revolución británica”, los que se habían quedado con el monopolio del poder. No simpatizaba con el esquema de las pasiones elaborado por Hume y Smith, que convertían a los hombres en una pieza de la maquinaria de una “mano invisible”, a los que negaba su libertad y privaba de su dignidad.

En su opinión solo el Estado, mediante el derecho, entendido como universalización racional del sentimiento del deber, podría lograr que la sociedad se convirtiera en un ámbito de libertad. La dificultad para lograrlo consistía en responder a las siguientes preguntas: ¿cómo de una multitud de voluntades individuales empíricas podría surgir la “voluntad general” del Estado? ¿De dónde y cómo podía surgir la racionalidad universal y abstracta del Estado? La respuesta a estos interrogantes no era nada sencilla. No podía provenir, como había propuesto Rousseau, de un sentimiento colectivo, pues en tal caso vendría desde fuera del individuo.

Sin embargo solo podía provenir de un sentimiento, pero no podía ser externo sino surgido de lo más íntimo de cada individuo. Ahora bien, ¿cómo unos individuos absolutamente indiferentes a toda motivación externa podían tomar una decisión colectiva? ¿Cómo se podía resolver la tensión entre las necesidades del yo empírico y la indiferencia de la razón universal

¹ Véase, por ejemplo, Rhonheimer, M. (1999), p 61.

y abstracta del sujeto moral? Unas preguntas nada fáciles de contestar. En teoría no había inconveniente en admitir la compatibilidad a priori de la voluntad de todos los individuos, pero ¿cómo se podía llevar a cabo en la práctica, cuando todos se sienten movidos por las necesidades externas y concretas de la vida diaria? A partir de una razón individual, encerrada en sí misma, no se podía ir más allá de la pura abstracción ineficiente.

La asombrosa y un tanto desconcertante respuesta de Kant a esos interrogantes consistió en afirmar que este problema sólo existía desde el punto de vista de la mente humana, no desde el punto de vista de Dios. De esta manera repetía algo que empezaba a ser frecuente en la historia de la filosofía ilustrada: siempre que se llegaba a un enfrentamiento irresoluble entre razón y naturaleza se invocaba a la intervención divina. Hasta este punto estaba Kant dispuesto a llegar a cambio de mantener su apuesta por la radical autonomía de la voluntad, aún a costa de la vaciedad o inutilidad del conocimiento.

Como ya hemos dicho, con su modo de entender el derecho, lo que hacía Kant era tomar prestados los argumentos de los utilitaristas británicos. La racionalidad del derecho de ningún modo sería inmanente sino procedente de una universalidad externa, formal y abstracta, de un diseño de la sociedad que permitiese la compatibilidad de las libertades negativas de todos los individuos. Esta solución no iba más allá de la propuesta por el utilitarismo, ni daba respuesta convincente al modo de armonizar voluntades individuales. El orden social impuesto por el Estado solo podía fundarse en las decisiones arbitrarias de los que tuviesen el poder.

Al carecer de fundamento tanto natural como racional, la idea kantiana del orden social solo era posible si Dios inspiraba directamente a cada hombre ese sentimiento trascendente del deber. En resumen, su afán de mantener a toda costa la radical autonomía de la voluntad le llevó a imponer la total dependencia de su moral de la “fe y la esperanza”, entendidas al modo luterano, o lo que es lo mismo, dejando sin sentido a la razón y a la naturaleza.

El Estado como superación de la economía política

Se puede decir que la filosofía de G. F. W. Hegel (1770-1831) puede ser planteada como un modo de suturar la fractura entre libertad y necesidad, entre moral y economía política, que Kant había expresado tan agudamente, aunque sin darle una solución satisfactoria.

También Hegel simpatizaba con los objetivos de la revolución francesa: lograr que el orden social fuera resultado de una voluntad general; pero en absoluto con los medios que habían empleado para lograrlos. En su opinión los revolucionarios habían fracasado porque habían entendido la libertad como indiferencia frente a la naturaleza, dando por supuesto que podrían someterla a los designios de una razón abstracta y desencarnada. El resultado fue que la libertad irrumpió en la política como negación y superación de lo existente, dando lugar a una actividad negativa y destructora.

Por otro lado, aunque no simpatizaba con los objetivos de la “economía política”, consideraba que sus autores habían acertado al haber entendido la libertad como logro del propio interés, algo subjetivo pero efectivo; por haber prestado atención a las pasiones, evitando

de ese modo el enfrentamiento con la naturaleza, y por haber limitado el papel de la razón a secundar los impulsos de las pasiones.

Ciertamente eso les había llevado a plantear la sociedad como un conjunto de individuos ligados únicamente por lazos de una necesidad, que no cesa de multiplicarse impulsada por la extensión de la división del trabajo. No obstante, conscientes del peligro de desorden implícito en el deseo incesante de logro, habían asignado al Estado una única pero esencial misión: asegurar la inviolabilidad de la propiedad y el cumplimiento de los contratos. El resultado, había sido una sociedad esclava de los deseos, donde el Estado no actuaba en nombre de una voluntad general, sino en el de los intereses de los propietarios monetarios -comerciantes-; que constituía el núcleo de la "Revolución británica".

En opinión de Hegel las dos revoluciones, francesa y británica, habían fracasado por no haber tenido en cuenta que la libertad no está ligada a una voluntad individual, sino a una comunidad ética, a una "voluntad general". Por eso su propuesta era llevar a cabo una síntesis de los principios de ambas, un nuevo modo de compaginar la razón con la naturaleza, la libertad con la necesidad, la política con la economía. Así como Rousseau, desde el punto de vista filosófico, había inspirado la revolución francesa; y Hobbes, junto con Locke, habían preparado el terreno para la construcción de la sociedad burguesa de la revolución británica; le correspondía a él llevar a cabo la reconciliación de ambos enfoques, hacer posible la aparición de la sociedad ética definitiva.

La solución de Kant, aunque había pretendido lo mismo, no resultaba efectiva, pues remitía a la creencia en una misteriosa acción directa de Dios sobre cada uno de los hombres. Además, del mismo modo que los revolucionarios franceses, también Kant se había equivocado al suponer que libertad y moralidad eran la misma cosa.

Hegel tenía muy claro, como lo habían tenido Aristóteles y Hume, que era vano todo intento de construir un orden social desde fuera de una comunidad natural, desde la hipótesis de un individuo aislado.

Por lo tanto, su solución solo podía tener lugar dentro de la historia, como consecuencia de la evolución dialéctica de la comunidad humana. Para eso había que comenzar por estudiar el proceso dialéctico que había desembocado en la aparición de la conciencia del individuo², lo que había llevado a la "crisis del individualismo", de la que tan viva conciencia había tenido Kant.³ Sólo conociendo muy bien esa dialéctica sería posible avistar el "fin de la historia", es decir, el modo de superar ese individualismo y alcanzar un orden cósmico definitivo, una sociedad ética, donde naturaleza y razón, necesidad y libertad, economía y política, estuviesen en total armonía, en la que el hombre sería plenamente libre.

Para Hegel la estructura de esa dialéctica consistía en que el "espíritu" –una conciencia universal y absoluta oculta desde siempre en el seno de la naturaleza–, no había cesado de impulsar el devenir de la historia hacia la reconciliación dialéctica de los opuestos. Un

² La historia de la alienación y la reconciliación del hombre la escribió Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

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

“espíritu” que mediante la acción humana, y a través del desarrollo de la ciencia y de la filosofía, se había ido haciendo cada vez más manifiesto.

Sólo ese “espíritu”, razón autónoma y soberana, era capaz de conducir a todos los hombres hacia la plena y definitiva libertad y unidad, a una perfecta comunidad política al “final de la historia”. Eso explicaba el fracaso de la solución propuesta por Kant, pues la razón humana individual y finita, es incapaz por sí misma de llevar a cabo ese proceso, pues ni es autónoma, ni capaz de conocimiento absoluto.

A través de un proceso dialéctico, con apariencia de selección natural, ese “espíritu” iría llevando el devenir de la historia hacia la formación de una “voluntad general”, a una situación de perfecta compatibilidad entre libertad interior y necesidades externas. Dicho de otro modo, a través de una superación dialéctica del proceso de la “mano invisible” o dinámica de las pasiones, tal como había sido planteada por Hume, se llegaría a la aparición de la racionalidad universal del Estado.

El modo en el que a lo largo de la historia se realizaba la progresiva manifestación del “espíritu”, tenía lugar en tres planos distintos que se articulaban y superponían. El primero sería el plano de la vida de cada hombre -el lugar del espíritu subjetivo-, donde se manifiesta la conciencia natural: el alma o yo reflexivo. El segundo, el plano de la vida de las comunidades políticas -lugar del espíritu objetivo-, donde se haría manifiesta la razón objetiva. El último plano sería el de la historia -lugar del espíritu absoluto-, donde se realizaría la manifestación de la razón absoluta.

En el plano de la vida de cada hombre eran las pasiones las que daban lugar al sentimiento de “lo mío”, a partir del cual se constituye la conciencia de la propia individualidad.

En el plano de la vida de las comunidades -lo que llamaba la “sociedad civil”, y que incluye familias, corporaciones, empresas y ciudades- las pasiones seguían moviendo pero ya no dirigían. Era la educación la que regulaba, la que enseñaba a poner límites a los objetos de deseo. Se descubría que para alcanzar la satisfacción de los deseos se requiere someterse a convenciones racionales surgidas de la experiencia en común. De ese modo, poco a poco, se iba pasando de lo particular a lo universal, de lo contingente a lo necesario, de lo subjetivo a lo absoluto.

Era en este plano donde actuaba lo que Hegel llamaba la “astucia de la razón”, una variante de la “mano invisible” de los utilitaristas, que de modo oculto empujaba la marcha de la historia hacia un proceso de liberación y moralización, de progresivo desarrollo del derecho y la moral, que culminaría en un orden social ajustado a los designios de la razón universal -el Estado- expresión acabada de la acción del “espíritu” en el mundo y la historia.

Aunque la racionalidad siempre estaba presente, pues es inseparable de lo humano, solo se hacía manifiesta en toda su plenitud en el Estado, pues en la familia está como escondida bajo sensaciones y sentimientos, y en la sociedad civil actúa como instrumento de los intereses individuales. Solo en el Estado se alcanzaría la perfecta coincidencia de la conciencia subjetiva con el orden objetivo, esencia misma de la racionalidad, núcleo de una ética universal, donde

“el derecho y la ley se funden”, de modo que ésta última dejaría de ser imposición externa para ser expresión de la propia voluntad individual.

En otras palabras, sólo en el Estado se hacía posible la libertad racional, es decir, la posibilidad de que cada uno pueda realizar su libertad en conjunción con la de los otros; cosa que no sucede en la sociedad civil, donde cada uno puede realizar su propio fin siempre que ignore los fines de los demás.

No obstante, la propuesta de Hegel era que a partir de la sociedad civil, basada en el puro concepto individualista de libertad, donde no se ponen límites a la elección arbitraria de cada uno, acabaría por surgir el Estado, el orden ético, donde las libertades individuales son mutuamente dependientes.

Conviene insistir en que, para Hegel, el Estado surgía de la propia dinámica de la sociedad civil. De modo que a través de un proceso evolutivo desde el subjetivismo individualista se acabaría por desembocar en la objetividad de lo universal. El Estado era, para Hegel, consecuencia y extensión de la propia autoconciencia del individuo, que necesita de los otros para la realización de su propia libertad e identidad.

La sociedad civil era, para Hegel, el ámbito de las necesidades, donde mediante los intercambios y la moneda se van racionalizando los modos de satisfacerlas. En su seno la dinámica de pasiones no cesaba de dar lugar a nuevas y más complejas necesidades, cuya satisfacción exigía nuevas técnicas y organizaciones, provocando un desorden que se manifestaba en que junto al lujo más refinado coexiste a la miseria más terrible.

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

Como se puede ver, Hegel no compartía la visión optimista de la mano invisible que había tenido Smith. En su opinión la pobreza era consecuencia de la sobreproducción industrial, que no encuentra consumidores con el suficiente poder de compra para quedarse con todos los productos ofrecidos por el mercado. De este modo, la pobreza moderna surgía como un concepto dialéctico: expresión de la tensión entre las necesidades creadas por la sociedad civil y su incapacidad para satisfacerlas. Para Hegel, la pobreza moderna conlleva la privación y la exclusión.

Mientras que para Adam Smith la economía era política, en el sentido de que la integración del sistema de necesidades, la unidad de la sociedad civil, se realizaba por sí misma, sin la intervención activa del Estado, que se limitaba a garantizar el derecho de propiedad; para Hegel dicha integración no era posible sin la intervención del Estado. Estaba convencido de que el orden social surgía de la conjunción de dos lógicas que se entrelazaban y se apoyaban

mutuamente: la utilitarista, propia de la economía política, en la que se apoya la sociedad civil, y la ética, la propia del Estado.

En su opinión, sino tuviera lugar la intervención del Estado, las severas patologías que subyacían en 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.

Una articulación de necesidades y división del trabajo que no fuese patológica 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.

En cualquier caso era propio del Estado 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 sería posible la aparición del Estado 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 emergente 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 progresivo 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.

Podemos concluir diciendo que la solución de Hegel en lugar de apelar a la plenitud de la autoconciencia de un Dios trascendente –como había propuesto Kant– recurría a un “espíritu” inmanente, a una conciencia absoluta o universal, que a lo largo de la historia lograría la redención del hombre sobre la tierra.

La “solución” de Hegel podría ser presentada como una “nueva redención” del hombre, como un intento de racionalizar o humanizar la redención cristiana. En su opinión, para liberar al hombre del “individualismo” en que había quedado encerrado, que le mantenía alejado de Dios y de la naturaleza, no era necesaria la encarnación de la persona del Hijo de Dios, sino del “espíritu” en la materia. Dicha encarnación habría tenido lugar desde el origen de los tiempos,

pero que se habría ido manifestando a lo largo de la historia, en la medida en que el hombre, mediante su acción en el mundo, había ido tomando conciencia de sí mismo.

Se podría decir que para Hegel el único modo de redimir al hombre de la materia, la causa de su aislamiento e individualidad, sería convertirlo en "espíritu", aunque fuese a costa de perder su identidad individual. Su "solución" no dejaba de ser más que una explicación mítica de la formación de una "voluntad general", de cómo se podría alcanzar dentro de la historia el ideal de una comunidad universal.

No cabe duda de que Hegel había intentado algo así como una vuelta al idealizado mundo de la polis griega, que le llevaría a volverse hacia un dios pagano, inmanente al mundo, el "espíritu", y a disolver al individuo moderno en el automanifestarse de ese "espíritu" que impulsa la marcha de la historia. Del mismo modo que el hombre antiguo reverenciaba el poder, expresión de la voluntad de los dioses, fundamento de la religión y la política, también el hombre de los últimos tiempos debía reverenciar al Estado, síntesis perfecta entre religión y política. Un intento muy similar al de los estoicos que también habían entendido lo cósmico como fundamento de lo político. Todo esto explica que el Estado tuviera que estar revestido del aura de lo divino, que fuese erigido por Hegel en fundamento de la nueva religión de los modernos.

De este modo Hegel, para quien el hombre podía perfeccionarse por sus propias fuerzas, trascendiéndose en el ámbito de lo divino, volvía a introducir la teología en el seno de la Filosofía. Solo a partir del Cristianismo que afirmaba con mucha fuerza que el hombre estaba destinado a una salvación que trasciende la existencia terrena, que se encuentra junto a Dios, se había procedido a la distinción entre ambas, pues mientras una era consecuencia de un don divino, la otra era resultado del esfuerzo humano.

En el planteamiento de Hegel resulta agobiante el poder creciente del Estado -plano objetivo de la ética- frente a la insignificancia creciente del individuo -plano subjetivo de la intención moral-. ¿Cómo se podía contrarrestar la progresiva imposición del espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo? ¿Cómo se podría evitar la creciente y acelerada imposición del todo sobre las partes, del sistema sobre el individuo, sin que este último acabase por desaparecer?

En cualquier caso el entero sistema de Hegel se mantenía o se hundía junto con el concepto de "espíritu", algo muy difícil de mantener, pues debajo de ese concepto solo estaba el muy 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 que el ser del hombre no coincide con su saber. Confundía el "espíritu" con la mismidad, con la capacidad humana de entrar en sí mismo para pensar su existir como separado del universo. El hombre, creado a imagen de Dios, posee el *logos*, pero de modo analógico o por participación, de ningún modo puede explicarse a sí mismo.

La economía política como filosofía definitiva

Sobre la alienación humana

L. Feuerbach (1804-1872) llegó a la conclusión de que para su maestro Hegel el pensamiento humano era la cima de la realidad; no podía haber nada más allá de ese pensamiento. Modificar el pensamiento era el único modo de cambiar la realidad. Ahora bien, como el pensamiento de cada hombre es algo muy limitado que no puede abarcar la plenitud del pensamiento, tampoco podía transformar la realidad. Por ese motivo la solución que se le ocurrió a Hegel fue absolutizar el pensamiento, convertirlo en un “espíritu”, en un sujeto universal capaz de un saber absoluto y de llevar a cabo un cambio de la realidad. Sería ese “espíritu” el que, a través de los hombres concretos que viven en cada momento histórico, iría configurando la realidad hasta hacerla plenamente racional, idéntica con un conocimiento absoluto. De este modo el pensamiento absoluto -el “espíritu”- adquiriría para Hegel la condición de sujeto, mientras que la existencia de cada hombre pasaba a ser un mero predicado.

De este modo, como sostenía Feuerbach, Hegel había planteado el “espíritu” absoluto como “la esencia del hombre fuera del hombre”. Algo que era consecuencia de la separación que había establecido entre la esencia y la existencia, o lo que es lo mismo, de su inversión epistemológica según la cual el pensamiento antecedía a la realidad.

Feuerbach reaccionó contra el idealismo de Hegel sosteniendo que el pensamiento era una actividad social y comunitaria, de ningún modo individual ni privada, como tampoco absoluto. En su opinión, al hablar de pensamiento había que referirse necesariamente al hombre concreto que piensa, que vive junto con otros en un entorno material. Le gustaba decir que el “hombre que piensa depende del hombre que come”. En su opinión el pensamiento provenía y se formaba a partir de la realidad material, de algo que está “ahí” fuera del “sí mismo” de cada pensador. Sostenía, al contrario de Hegel, que la realidad material externa debía ser el sujeto y el pensamiento, el predicado. Este era el punto de partida de su filosofía materialista, que pretendía ser, al mismo tiempo, un humanismo.

Lo que si compartía con Hegel era la interpretación dialéctica de la historia, pero no en el interior de una mente absoluta y solitaria, sino entre un tú y un yo, en medio de un denso tejido de relaciones mutuas que surgían en último termino de la estructura de la materia.

Por otro lado, pensaba que si Hegel no hubiera procedido a esa inversión epistemológica, se habría dado cuenta de que el surgir de la conciencia subjetiva individual, unida la idea de un Dios trascendente, no era más que un proyectarse de las propias limitaciones de cada hombre en una ficción en donde pensaba quedarían superadas. Se habría dado cuenta de que la idea de Dios -el hombre alienado- no era más que una creación del mismo hombre, y no al revés.

En cualquier caso, pensaba Feuerbach que la filosofía especulativa de Hegel, por estar fundada en una separación radical entre el hombre y la naturaleza, de ningún modo podía explicar y resolver la alienación humana. En su opinión había que volver a sumergir al hombre en la naturaleza, único camino para explicar la autoconciencia del hombre a partir de su propia realidad finita, material e inmediata.

K. H. Marx (1818-1883) quedó muy impresionado por la crítica de Feuerbach a Hegel, así como por su filosofía materialista que hizo suya, pero en su opinión la vía para llegar a una verdadera y efectiva solución al problema de la alienación debía plantearse en el plano de la política, que ni Hegel ni Feuerbach, habían tenido en cuenta. Por eso, partiendo de las tesis de Feuerbach, se propuso llevar adelante una crítica de la teoría del Estado de Hegel.

Para Marx la idea hegeliana de que el Estado moderno era la expresión acabada de lo racional y universal, no era más que una mistificación, un intento de presentar hechos históricos contingentes como predicados de la acción de un sujeto absoluto y oculto. Por tanto, lo primero que había que hacer era estudiar cuál había sido la génesis efectiva de esos hechos históricos, las condiciones sociales que los habían hecho posibles.

Hegel no había tenido en cuenta la génesis de esos hechos y había presentado el Estado como la suprema encarnación de la lógica del “espíritu” sobre la tierra, con lo que se había limitado a diseñar una estrategia para legitimar la reserva del poder llevada a cabo en un momento histórico, por parte de unos pocos privilegiados. Había por tanto que proceder a desacralizar el Estado hegeliano, a desenmascarar esa estrategia; debía quedar claro que el Estado no era más que un aparato de poder al servicio de los intereses de la burguesía, un modo de asegurar una determinada concepción de la propiedad, la que permitía explotar a los más pobres, para apoderarse de la mayor parte de lo producido entre todos.

Consideraba que Hegel no se había equivocado al partir de la sociedad civil como el lugar de confrontación de intereses, pero se había precipitado al pretender que esa confrontación podría ser trascendida y superada por su mistificación de la universalidad del Estado. Eso le había llevado a una falacia, al intento de presentar con apariencia de objetividad y universalidad lo que no era más que el resultado social y organizativo de unos intereses económicos privados. El error de Hegel consistía en haber ignorado la compleja dinámica de las relaciones sociales, la que da lugar a la organización social existente en cada momento, para preocuparse solo de ver el modo de racionalizar la organización social existente en su tiempo.

Eso le había llevado a un extraño dualismo, colocando de un lado la sociedad civil como algo materialista confuso y fuente de desorden, mientras que había situado al Estado en el plano idealista o espiritualista de la claridad y el orden racional. De ese modo, había presentado la alienación del hombre como consecuencia de la tensión provocada por estar situado al mismo tiempo en ambos planos. Un dualismo que ponía de manifiesto que, para Hegel, el Estado y los individuos eran realidades independientes, sin considerar que era precisamente el Estado el que organizaba y determinaba la vida de los individuos. Por eso mismo, el republicanismo del que hacía gala Hegel extremaba la tensión entre los intereses económicos y el bien común.

Para Marx de ningún modo cabía ese dualismo, ni era posible esa separación conceptual entre el individuo y su contexto social. Estaba convencido de que toda concepción atomista del individuo carecía de fundamento filosófico e histórico. Según su manera de pensar, bajo las instituciones políticas de la modernidad se ocultaban los intereses económicos privados de los más poderosos.

Ese dualismo había sido consecuencia de la secularización atea, de donde se había seguido la separación entre economía y política, entre sociedad civil y Estado, entre el burgués y el ciudadano, entre la abstracción individualista del ser humano y su condición de miembro de una comunidad, dando como resultado la conciencia de alienación típica del individuo moderno. El mismo Estado moderno había surgido de la emancipación de la política, de su separación de lo religioso. Un proceso, que según Marx, se había iniciado con la Reforma y culminó con la revolución.

El resultado de esa secularización había sido que la vida privada, una vez que fueron suprimidas todas las restricciones políticas a la propiedad y la gestión económica, había quedado desligada del bien común. A partir de ese momento individualismo económico y *laissez faire* habían pasado a ser la perfecta expresión de la ruptura entre economía y política, entre lo individual y lo común. Ahora bien, al haber transformado la actividad económica -el trabajo- en un fin en sí mismo, había pasado a ser la expresión de la alienación del hombre respecto de los contenidos universales de su existencia.

Al haber tomado Hegel esta separación entre sociedad y Estado como una cuestión de principio, cuando no era más que un hecho histórico contingente, cuyas causas podían ser fácilmente estudiadas; en lugar de lograr una supuesta reconciliación a través del Estado, no hizo más que hacer todavía más aguda esa ruptura y disociación. No solo permanecía sin resolver la dicotomía entre lo racional y lo real, sino que se reforzaba continuamente. Aparentemente la arbitrariedad personal había sido sustituida por el anonimato de la arbitrariedad de la mano invisible, pero oculto bajo la máscara de un falso universalismo permanecía la arbitrariedad de unos pocos: los más poderosos. El Estado hegeliano no había sido más que un intento vano de recuperar el sentido del bien común.

Para Marx, el punto débil del Estado hegeliano residía en el concepto de propiedad en que se fundaba. Al querer hacerlo surgir de la propia dinámica de la sociedad civil, no se había dado cuenta de que en ésta -como ya había señalado Hume- la identidad del individuo, su estatus, venía determinado por su condición de propietario, por lo que de ningún modo la propiedad podía ser considerada un asunto meramente privado. Por lo que, al presentar el Estado como una racionalización de esas relaciones de propiedad, una vez más había incurrido en un consecuencia de su inversión epistemológica: el predicado -la propiedad- había quedado convertida en sujeto. En manos de Hegel la propiedad dejaba de ser un atributo de la ciudadanía, para que la ciudadanía pasase a ser predicado de la propiedad

Hegel había hecho un uso dual, aunque encubierto, del concepto de propiedad. Por un lado, en cuanto fundamento de la sociedad civil, lo entendía de modo individualista y radicalmente privado, pero luego en cuanto fundamento del Estado, mediador de intereses particulares, se daba cuenta de que la propiedad no podía seguir dependiendo de la voluntad autónoma de cada individuo. Con lo que el Estado y la propiedad quedaban ligados de modo patológico e inextricable. El Estado hegeliano reflejaba relaciones de propiedad de manera deforme y pervertida, no era más que una racionalización de la realidad material; lo que luego Marx llamaría una ideología.

La solución de Marx para superar la alienación solo podía lograrse mediante la superación de la idea moderna de propiedad privada, lo que conlleva la desaparición de la idea del Estado moderno o hegeliano. Una superación que de ningún modo podría hacerse a través del Estado, pues resultaría contradictorio.

Una vez que hubo llevado a cabo su crítica a la idea hegeliana del Estado, cuando Marx tomó conciencia de que era lo económico lo que determina en definitiva el ámbito de lo político, orientó toda su actividad filosófica al estudio histórico de los procesos de producción.

A partir de ese momento, Marx llegó a la conclusión de que el núcleo de la filosofía debía ser el análisis económico, el estudio de las condiciones materiales de producción, pues solo a partir de ellas sería posible aportar una solución a las causas reales del problema de la alienación humana. El objeto de este nuevo enfoque de la filosofía sería desentrañar la anatomía del sistema de necesidades materiales de los hombres, base y fundamento de la sociedad civil. Es decir, descubrir las leyes que impulsan el devenir dialéctico de la materia, clave para entender el sentido de la historia, y llegar así a la solución definitiva a los problemas de la humanidad.

Había que proceder a estudiar los procedimientos productivos de cada época histórica, su organización material y técnica, y el modo en que había dado lugar a la moral, la religión, la metafísica. Conocer cómo se habían formado las diferentes ideologías que habían acompañado los diversos modos con los que los hombres habían intentado hacer frente a sus necesidades. El esfuerzo incesante de la humanidad por someter las fuerzas de la naturaleza, y de liberarse del trabajo, era, en último término, lo que impulsaba el devenir de la historia.

De acuerdo con su visión materialista y 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.

Una economía política dialéctica

Puesto que la ciencia económica estaba llamada a ser la nueva filosofía definitiva, el único conocimiento capaz de transformar la realidad, había que proceder a su crítica 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. Pronto llegaría a la conclusión de que la economía política no era una verdadera ciencia, sino que -especialmente en el caso de Ricardo- reflejaba la ideología de la burguesía británica del siglo XIX.

Para que una economía fuese científica tenía que ser materialista y dialéctica, pues solo así podría explicar la evolución de los distintos sistemas de producción. Es decir, la génesis y superación de los antagonismos que se suceden en la marcha de la historia.

Marx no aceptaba una economía basada en una existencia individualista y autárquica. En su opinión toda "robinsonada" era una falacia y un error pues daba por supuesta la existencia de la propiedad privada anterior a la sociedad. Un modo absurdo de tratar a los hombres como seres abstractos sin tener en cuenta sus estatus y condiciones, de despojarlos de los atributos que les dan existencia real. Aceptar el individualismo era admitir la existencia de una esfera de la acción humana totalmente individual y cerrada, dar por supuesto que las relaciones entre los individuos tenían que ser necesariamente antagónicas, que no había posibilidad de una acción solidaria, que los otros debían ser considerados medios de los propios fines.

Reconocía que en sus inicios, como había ocurrido con Adam Smith, la economía política se había planteado como una verdadera ciencia, como una filosofía materialista de la historia que había tratado de explicar la evolución histórica del proceso social de la creación de las riquezas. Pero pronto se había apartado de ese enfoque dialéctico o científico para convertirse en simple exposición de la ideología de la clase dominante. A partir de ese momento, como es propio de toda ideología, había pretendido presentarse como un conocimiento objetivo, cuando en realidad no era más que una visión interesada y parcial de los intereses que se habían impuesto en un momento particular en el devenir de la historia.

Después de la revolución francesa se produjo una revisión de la economía política para convertirla en un sistema de validez universal. Con ese fin se habrían presentado como 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.

En cada una de las condiciones históricas de producción, se daban distintas condiciones sociales y culturales, se planteaban contradicciones entre sujetos colectivos que resultaban cada vez más enfrentados en defensa de sus respectivos intereses. Enfrentamientos que con el paso

del tiempo se irían agravando hasta alcanzar una situación insostenible. Solo entonces, por superación dialéctica, se generarían nuevas condiciones de producción, superadoras de los anteriores antagonismos, para a partir de ese momento iniciarse el mismo proceso de generación de antagonismos crecientes.

Desde este punto de vista 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 se guiaba por la acumulación incesante de riqueza monetaria. Eso llevaba a que el mercado desplazase a todo otro tipo de relaciones sociales, que todos aprendiesen a vivir como comerciantes, con vistas al logro de un excedente monetario. Al mismo tiempo, junto al grupo cada vez más reducido de los capitalistas iría tomando cada vez más fuerza 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 generaba así un antagonismo creciente entre labor y capital, entre capitalistas y proletarios, que llevaría finalmente a la crisis y a la superación dialéctica de las condiciones capitalistas de producción.

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. De tal modo que podía ser definido como un sistema de producción en expansión incesante, impulsado por la necesidad de un incremento continuo del beneficio monetario.

Los economistas británicos no habían prestado mucha atención a la naturaleza del capital y del beneficio, lo habían tomado por un hecho natural. Sólo Smith, que tenía más sensibilidad por el enfoque histórico y evolutivo de la economía, se había aproximado a la verdadera naturaleza del capital. Había distinguido entre trabajo incorporado al producto, y trabajo como mercancía que, a través del mercado, es comprado por el capitalista. Mediante esa distinción el beneficio era resultado de un uso cada vez más eficiente de la potencialidad laboral que el capitalista compraba en el mercado.

Una explicación que exigía, para que no desapareciera el beneficio, la acumulación incesante del capital, pues en caso contrario se paraba la extensión de la división del trabajo, no se podía proseguir en el uso cada vez más eficiente de la labor.

No obstante, Smith había pasado por alto que las condiciones capitalistas de producción precisaban de un paso previo: la constitución de la labor en mercancía, o lo que es lo mismo, la aparición del mercado de mano de obra. Algo que, en opinión de Marx, había sido resultado de una imposición política⁴.

En este sentido, ni siquiera Smith había llegado a tomar plena 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, no se había percatado de la dimensión política que subyace en la división técnica del trabajo.

⁴ Sobre este tema se puede consultar Polanyi, K. (1992).

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, en favor de una clase dominante, la de los comerciantes, que por su propia dinámica tendía a hacerse cada vez más reducida y poderosa.

Después de la revolución francesa, Ricardo se había propuesto quitar protagonismo a la producción, al proceso social de creación de riquezas, para poner el foco de atención sobre el intercambio, en una hipotética situación de equilibrio, cuando una sociedad hubiese alcanzado el máximo de su producción potencial. De ese modo se le hizo posible presentar la economía como un sistema objetivo, fijo e invariable, regido por leyes naturales, que se autorregula. A partir de este enfoque, a la hora de estudiar el capitalismo, se puso toda la atención en el estudio de las relaciones de intercambio, que son estáticas, sin interesarse por la dinámica histórica que había hecho posible la configuración social de esas relaciones de intercambio, que eran precisamente la que, según el modo de pensar de Marx, permitiría explicar el paso desde unas determinadas condiciones de producción a otras.

Había quedado fuera del estudio de la economía la posibilidad de que las leyes de la producción no fuesen únicas, fijas e inalterables, sino que dependieran de la marcha de la historia, que fueran resultado de 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.

Pero, al haber adoptado esa visión estática e intemporal de los procesos de producción, también se habían deformado el modo de enfocar el estudio mismo de la estructura de los intercambios, pues solo podían ser enfocados desde el punto de vista del valor de lo intercambiado, supuesto determinado por unas leyes inmutables de la producción. Desde esta perspectiva el equilibrio entre el salario percibido y la labor realizada, que supuestamente se alcanzaba en el mercado de mano de obra, sería el resultado objetivo e inevitable de unas leyes fijas e inmutables. Dejando en la oscuridad las causas técnicas, sociales y políticas, que a través de la historia habían dado lugar a la configuración de ese mercado de mano de obra. La ventaja era que entonces el capitalismo podía ser entonces presentado como un sistema de igualdad y libertad, donde todos los intereses individuales se trataban con la misma consideración de objetividad científica.

Para Marx, eso era pura ideología y de ningún modo ciencia económica. En su opinión el único modo de entender la verdadera naturaleza del capitalismo, era recurriendo a una explicación dialéctica del origen y naturaleza del capital así como de la génesis del beneficio. Examinar desde esa perspectiva los procesos que han llevado a 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 la naturaleza del capital, tal como lo hacía la ideología capitalista era darse cuenta de que su empleo no estaba orientado a la satisfacción del consumo, al remedio de unas necesidades concretas, sino a la “valorización del valor”, al incremento incesante de una ganancia monetaria.

Lo característico del proceso capitalista de producción consistía en partir de una cierta cantidad inicial de moneda, con el objetivo principal y casi exclusivo de que el resultado final de ese proceso fuese recuperar la cantidad monetaria inicial más un incremento que debía ser el mayor posible. Resultaba entonces clave estudiar la génesis de esa ganancia monetaria, a la que Marx llamaba *plusvalía*, inseparable de un determinado modo de entender el capital.

Para Marx la fuente del valor residía en el uso de la labor. Una vez convertida en mercancía, el valor de la labor -el salario-, como el de cualquier otra mercancía, depende de la cantidad de labor socialmente necesaria para producirla. Dicho de otro modo, el salario pasa a ser equivalente al esfuerzo que permite a un obrero mantenerse y reproducirse, en el marco de las condiciones sociales imperantes.

El capitalismo había logrado convertir la labor en un tipo de mercancía especial, pues era 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 monetario residía en que las mercancías se vendían a un precio fijado por la cantidad de labor que llevaban incorporadas, lo que debido a la división del trabajo, permitía un ingreso muy superior al que le costaba al capitalista comprar la mano de obra. En resumen, con una terminología distinta, el beneficio procedía, de que en el mercado laboral el capitalista adquiría el “valor de cambio” de la fuerza del trabajo, mientras que en la producción se apropiaba del “valor de uso” de esa fuerza de trabajo, que era mucho mayor.

Debajo del modo de este modo capitalista de producción se ocultaba, según Marx, la 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, erigidas en 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.

La dinámica del capitalismo

Una vez que Marx logró establecer esta explicación de la naturaleza del capital y de la plusvalía, se propuso llevar a cabo un análisis dialéctico de la dinámica del capitalismo. Un buen punto de partida era indagar qué había detrás del fenómeno de la continua disminución de los beneficios, algo que había llamado la atención a todos los economistas políticos, desde Smith hasta Ricardo.

Del total de la masa monetaria de la que inicialmente partía el capitalista, había que distinguir la parte que se dedicaba a salarios -el “capital variable”- y la parte que se dedicaba a la adquisición de máquinas, herramientas y materias primas -“capital constante”-. Sólo la primera generaba plusvalía o beneficio, mientras que la segunda “no aportaba al producto más que su propio desgaste”. 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.

Esa distinción entre los dos tipos de capital 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.

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 capitalistas 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 lograba así una 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, para Marx, el descenso de los beneficios tenía que ver con la tendencia a la acumulación imparable, exigida por el hecho de un concepto de beneficio basado en el principio de explotación de la mano de obra.

Como ya vimos en su momento, en el planteamiento de Ricardo, la producción no podía crecer de modo explosivo, pues 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 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.

Marx no dejaba de admirar de modo acrítico el progreso de la ciencia y de las técnicas, que en su opinión hacían imparable 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.

De todos modos la marcha hacia la superación dialéctica del capitalismo no se produciría de golpe, sino mediante sucesivas crisis, cada vez más agudas, de las que sería cada vez más difícil recuperarse. De ese modo se irían agotando las fuerzas compensatorias que se generaban en el interior del propio sistema.

Esas crisis se manifestaban en que llegaba un momento en el que las mercancías producidas no podían ser vendidas, como si de pronto hubiese desaparecido la demanda que hasta entonces las había retirado del mercado. Un síntoma de que el capital se tropieza con dificultades para volver a su forma monetaria inicial, lo cual lo desvaloriza, con lo que no solo se frena la acumulación, sino que empieza a disminuir. El resultado es un aumento de desempleo, una disminución del consumo y una contracción todavía mayor de la demanda. Constituye un rasgo típico de las contradicciones del capitalismo que la abundancia puede llegar a ser un problema para la marcha del proceso productivo.

La circulación de la moneda, indispensable en el proceso de transformación del capital en mercancías y vuelta, es un proceso clave en el desenvolverse de las crisis económicas. Una circulación que depende del volumen de crédito y del volumen de transacciones, que se influyen mutuamente de modo complejo. En opinión de Marx, la acumulación monetaria y el volumen de crédito existente en cada momento era una cuestión decisiva en el desenvolverse de una crisis.

Las fases expansivas de la economía podían ser debido a la aparición de nuevos mercados, nuevas oportunidades de negocios, nuevas tecnologías, nuevas necesidades sociales, a incrementos de población, etc. Se producían entonces expansiones repentinas e imprevisibles que obligaban a tirones muy fuertes y repentinos de la producción, exigiendo grandes volúmenes de financiación en muy poco tiempo. Podría suceder que parte de esas nuevas necesidades de financiación provinieran del "atesoramiento", pero la mayoría provendría del

crédito, que se veía sometido a una fuerte y rápida expansión. El resultado era un fuerte aumento de la demanda agregada, con el consiguiente aumento de los precios.

Los capitalistas se veían entonces 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 a hacerse cada vez más elástica, dando lugar a que el tipo de interés creciera por debajo de la tasa de beneficios. El resultado era que el crédito se hacía todavía más expansivo, llevando a crecimientos desproporcionados de las inversiones en bienes de capital duraderos, con un endeudamiento cada vez mayor por parte de los capitalistas, o lo que es lo mismo, con un incremento del riesgo incurrido por parte de los banqueros.

El punto de inflexión se iniciaba con las primeras presiones al alza de los salarios, síntoma de que pronto se seguiría la disminución de la tasa de beneficios. A partir de ese momento, aunque de momento se mantendría fuerte la demanda de créditos, los bancos empezarían a darse cuenta de lo arriesgado de su posición, elevando los tipos de interés, como un modo de poner restricción al crédito. A partir de ese momento se empezaría a manifestar la “carestía de moneda” -como decía Marx- dando lugar a una cascada de quiebras por parte de aquellas empresas que no podían cumplir con sus compromisos de pago. Se iniciaba así la fase contractiva del ciclo económico.

Una vez que las empresas menos eficientes hubiesen sido expulsadas del mercado, que las otras 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 empezaría a generar las condiciones que llevarían a la recuperación de la producción. Por otro lado, como durante ese tiempo se habrían ido acumulado fondos líquidos inactivos, se podría iniciar una nueva expansión del crédito, dando lugar al inicio de una nueva fase expansiva de la economía.

Según Marx las crisis eran manifestación de las contradicciones propias capitalismo, que exigían un aumento del capital constante en relación al variable, cada vez más rápido e inesperado, provocando la obsolescencia cada vez más rápida y extensa de importantes elementos del aparato productivo. Cada vez sería más difícil hacer frente a estas inevitables reducciones del valor del capital constante, con lo que el sistema de producción capitalista se haría cada vez más frágil e inestable, por lo que su desplome final acabaría siendo inevitable.

La clave de las crisis residía, según Marx, en que dentro del capitalismo la producción y el consumo se determinan de modos no sólo distintos, sino opuestos. La expansión de la producción no se lleva a cabo para hacer frente a unas necesidades concretas y limitadas, sino por el deseo de una continua “valorización del capital”. Como el consumo no puede seguir ese ritmo porque es algo necesariamente limitado, más pronto o más tarde se genera sobreproducción de mercancías. Cada vez se hace más difícil lograr un nivel de demanda efectiva capaz de retirar del mercado esos volúmenes de producción. Se genera así una sobreacumulación de capital productivo, que cada vez se valoriza peor, o no se valoriza en absoluto.

El capitalismo creaba necesidades que no podía satisfacer con lo que cavaba su propia tumba. La economía política creaba unas necesidades cuya satisfacción requería de un mercado mundial que obligaba a todos a seguir el mismo sistema productivo. Impulsa al comercio en todas las direcciones, la universal interdependencia. Y lo que acontecía con la producción material también se repetía en la producción intelectual. Se puede decir que el capitalismo creaba el mundo a su propia imagen.

Dada la universalidad del capitalismo, la sumisión de todos los hombres a la división mundial del trabajo, a formas alienadas de interdependencia humana, la revolución debe emancipar a todos los seres humanos.

Marx estaba convencido de que llegaría un momento en que la evolución capitalista terminaría quebrando su propio marco institucional para hacer aparecer el socialismo.

Del capitalismo al socialismo

Consideraba Marx que el hombre era la totalidad de sus relaciones sociales, de tal modo que solo logrando una sociedad emancipada sería posible un hombre emancipado, en otras palabras, se daría aquella situación en la que se realizaría “la esencia comunista” del hombre.

Mientras persistiera la sociedad civil o economía política, basada en el individualismo, no cesaría de haber una violación sistemática de la sociabilidad del hombre. En ese marco las relaciones sociales se entendían como medios para fines privados, algo externo y yuxtapuesto a la existencia individual, considerado el ideal supremo de vida humana.

Como hemos visto, el camino para lograr una sociedad en la que el hombre no estuviese enfrentado y yuxtapuesto a la sociedad, pasaba por la abolición del Estado hegeliano, y en consecuencia por la superación del concepto de propiedad privada sostenido por el capitalismo. Mientras persistiera el Estado sería señal de que se mantenía la tensión entre lo ideal y lo real, entre los intereses particulares y el postulado de universalidad general.

La desaparición del Estado sería la señal de que se había por fin alcanzado un bien común que sería al mismo tiempo república (*res publica*) o naturaleza compartida, que había quedado superada la dicotomía entre el “yo privado” y el “yo público”, que en lo sucesivo no habría antagonismo entre el hombre y la sociedad. Solo mediante este tipo de socialismo sería posible superar el hiato entre individualismo y colectivismo.

Ahora bien, para Marx, a la superación del Estado se llegaría a través de un largo proceso de transformaciones económicas y sociales, inducidas y reforzadas desde el poder político. Pensaba que la sociedad no se guiaba por una teleología determinista, como la mano invisible de Smith, sino que se iba configurando de modo dialéctico a través de las fuerzas sociales actuantes en cada momento histórico presente; una posición más próxima a la de Hume.

En ese sentido consideraba imprescindible descifrar las tendencias fundamentales que operaban en las sociedades capitalistas pues era el único modo de saber hacia donde caminaba la sociedad futura. En cualquier caso estaba convencido de que el socialismo comunista estaba

como en germen en el seno de la sociedad capitalista. Sería la transformación de las condiciones capitalistas de producción las que darían lugar a la aparición del socialismo, una transformación que surgiría de las propias contradicciones intrínsecas del capitalismo, que se encadenaban las unas a las otras.

Así por ejemplo, el descenso continuado de los beneficios era una de esas contradicciones típicas del capitalismo. Pues, por un lado impulsaba a una continua extensión del mercado – único modo de dar salida a una producción cada vez mayor y a menor precio– pero al mismo tiempo, eso solo era posible a cambio de una menor tasa de beneficio por unidad vendida.

Eso implicaba una reducción continua de los costes sociales de producción, de los salarios, o lo que es lo mismo, un aumento continuo de la productividad. Como resultado cada vez era menor la cantidad de obreros necesarios para llevar adelante una producción cada vez más grande, lo que llevaba a jornadas de trabajo cada vez más largas e intensivas.

Ese 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”–, causante del descenso incesante de la tasa salarial promedio. De ese modo el capitalismo, por un lado triunfaba, en el sentido de que lograba producir un volumen cada vez mayor con un coste cada vez menor; por otro lado generaba una masa creciente de proletarios, de obreros desempleados, que de acuerdo con la dialéctica de la historia se constituiría en la fuerza antagónica del capital, que acabaría llevando a su destrucción y superación en un nuevo modo de producción.

Al mismo tiempo se daba una tendencia a la concentración creciente del capital, al incremento de las dimensiones medias de las plantas industriales, y al aumento del número de industrias o de empresas dependientes de un mismo grupo de propietarios y directivos. Se producía así una extensión cada vez mayor del mercado, hasta adquirir dimensiones mundiales. En el seno de la producción capitalista se establecía así una relación cada vez más intensa entre acumulación y concentración.

El desarrollo de una producción capitalista cada vez más amplia y compleja, con plantas de producción cada vez mayores y mercados cada vez más extensos suponía una combinación de actividades que difícilmente podían ser satisfechas sobre los supuestos de una propiedad estrictamente individual. Las formas de producción capitalistas requieren cada vez mayor interrelación y cooperación, un aumento continuo de la reciprocidad y del trabajo en equipo, lo cual se oponía abiertamente al fundamento teórico de una propiedad individualista. Se daba así una contradicción creciente entre la teoría y la práctica. Se puede decir que cuanto más se desarrollaba el capitalismo, menos se apoyaba en su forma ideal de propiedad individualista.

Todas estas contradicciones eran para Marx una señal de que el capitalismo evolucionaba hacia el comunismo, algo que le parecía paradigmático observando el desarrollo que había sufrido la estructura de la propiedad en la gran empresa capitalista. La industria había alcanzado tal tamaño que era imposible que pudiera seguir financiándose mediante inversiones individuales, por lo que se había hecho necesario el recurso a alguna forma de propiedad en común –como era el caso de la sociedad por acciones– donde se daba la paradoja de una

producción privada sin el control de la propiedad privada. Dicha separación entre propiedad y gestión venía a ser otra forma de alienación; una contradicción más del capitalismo.

Marx sabía que la revolución podía ser necesaria, pero no mediante la acción política –como había sido la francesa– a la que consideraba impotente; para llevar a cabo el cambio social era imprescindible proceder desde las condiciones básicas de la sociedad civil. En definitiva, toda revolución que solo se apoyara en la política estaba condenada al fracaso, nunca podría abatir las murallas de la realidad social.

Bibliografía

Avineri, Shlomo. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1983

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

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.