



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La Crítica de la Economía Política en Karl Marx:
racionalidad y discurso crítico

Tesis que para optar por el grado de Doctorado en Filosofía

PRESENTA:

Hugo A. Arredondo Vélez

ASESOR:

Dr. Enrique Dussel Ambrosini (UAM-IZTAPALAPA)

COMITÉ TUTOR:

Dr. Pedro Enrique García Ruiz (FFYL-UNAM)

Dr. Gerardo de la Fuente Lora (FFYL-UNAM)

Ciudad Universitaria, cd. Mx., junio 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

יהוה

**“Y a fuerza de sumar nuestras debilidades
seremos los más fuertes del mundo y de la historia
y de las luchas de la razón”
Roque Dalton**

**A mi maestro y amigo
Dr. Mario Rojas Hernández**

Índice general

Agradecimientos.....	7
Introducción.....	9
PRIMERA PARTE.....	17
I. Hipótesis acerca de la idea de racionalidad en Marx.....	18
1. Racionalidad y realismo objetivo (empirismo).....	18
2. Racionalidad e idealismo.....	25
1.2.1 La certeza sensible.....	30
1.2.2 La percepción.....	33
1.2.3 Fuerza y entendimiento.....	36
1.2.4 Razón y Espíritu absoluto.....	43
3. Racionalidad reproductiva-autoconciente y praxis: superación de la filosofía moderna. ...	46
II. Consideraciones previas: el concepto de racionalidad económica.....	95
2.1 Racionalidad económica: una determinación preliminar del concepto.....	97
2.2 Racionalidad, libertad y las pasiones.....	99
2.3 Egoísmo universal negativo, la simpatía y la justicia.....	110
2.4. Hipótesis sobre el egoísmo universal positivo.....	119
2.5 Egoísmo universal positivo y la economía de mercado.....	145
2.5.1. La libertad natural.....	149
2.5.2. Precio natural y precio de mercado.....	152
2.5.3. Salario, ganancia y renta.....	155
2.5.4. Tres sistemas de economía política.....	171
2.5.5. El sistema de libertad natural.....	177
SEGUNDA PARTE.....	194
III. Hipótesis sobre la <i>racionalidad reproductiva autoconciente</i> , las <i>formas</i> de valor y la codicia.....	195
3.1 El punto de partida.....	195

3.2 De la <i>forma</i> mercancía y el trabajo	198
3.3 La <i>forma</i> de valor	207
3.4 La <i>forma</i> relativa de valor.....	209
3.5 La <i>forma</i> de equivalente.....	215
3.6 La <i>forma</i> total o desplegada de valor.....	219
3.7 La <i>forma</i> general de valor.....	220
3.8 La <i>forma</i> dinero.....	222
3.9 El precio o la <i>forma</i> dineraria.....	225
3.10 La <i>forma</i> de circulación mercantil o la metamorfosis de las mercancías.....	229
3.11 La <i>forma</i> de circulación dineraria, el atesoramiento o la crematística como organizadora de la producción.	233
3.12 La <i>forma</i> capital, el trabajo vivo autoconciente y el <i>plusvalor</i>	240
IV. Efectos negativos	259
4.1 La codicia y sus efectos ‘negativos’	259
4.2 La inversión de los valores.....	260
4.3. La explotación.	264
4.4 La adulteración del pan.	270
4.5 El Desarrollo Técnico.	273
4.6 El desempleo y la pobreza.	285
4.7 Las enfermedades.	289
V. Discurso crítico o razón crítica.	292
5.1 Crítica epistemológica.	292
5.2 Crítica Ética.	303
5.3 Crítica Trascendental o utópica.....	325
Conclusiones	331
Bibliografía.....	340

Agradecimientos

El desarrollo de esta investigación no fue, como muchos piensan, el resultado de un esfuerzo individual sino el concurso de colectivo de muchos esfuerzos que no aparecen y que merecen ser reconocidos.

A mí tutor el Dr. Enrique Dussel le agradezco mucho su acompañamiento en todo este proceso y por su apoyo para que concluyera este ciclo. Agradezco igualmente las críticas al proyecto y al trabajo de investigación. Estoy consciente de mis limitaciones y sé que tendré que esforzarme más para mejorar mi formación académica. En usted tengo un gran ejemplo y tenga la seguridad que en lo que me reste de vida defenderé las justas causas de sus reflexiones por los pobres, excluidos y desamparados del sistema.

Al Dr. Mario Rojas quiero agradecerle todas tus enseñanzas que compartiste conmigo. Gracias por creer en mí a pesar de la gran desventaja académica que arrastre durante años. Gracias también por animarme a seguir adelante y ayudarme a comprender mejor los temas difíciles. Te agradezco tu ayuda desinteresada, tu amistad y tu acompañamiento en todo este proceso no sólo académico. Esta investigación es fruto también de tu esfuerzo, disciplina y compromiso por la vida y la justicia.

A todos mis tutores Dr. Pedro Enrique, Dr. Gerardo de la Fuente, Dr. Carlos Oliva y Al Dr. Mario Ruiz Sotelo les agradezco que se hayan tomado el tiempo para revisar el trabajo y darme sus consejos y recomendaciones.

Quisiera agradecer especialmente a mi familia debido a las circunstancias complicadas por las que he atravesado y que sin su ayuda no hubiera concluido este trabajo. A mi mamá Rosa María Vélez González quien amorosamente tuvo que mudarse conmigo para poder cuidarme en toda mi enfermedad. De verdad que no tengo como pagarte por tanto que me has dado y me has amado. Qué Jehová te bendiga siempre.

A mis hermanos Leticia, Santa, Jesús, Javier, Ana, Enrique y Mauricio les agradezco infinitamente su ayuda desinteresada, no tengo palabras para decirles que tan agradecido estoy con ustedes por sus cuidados y amor que han mostrado hacia conmigo. Igualmente agradezco a mis sobrinos Ivan, Cristian, Jesús y Casandra.

A mi amada esposa Justine, gracias por acompañarme en todo este camino tan difícil para mí. Te agradezco mucho tu compañía, tu paciencia y el inmenso amor que me tienes. Ojalá que dure muchos años nuestro amor y que la vida me permita seguir contigo y compartir nuestros sueños y nuestras esperanzas. Ojalá que también Jehová nos permita ayudar a mucha gente a que lo conozcan. Los dos sabemos que lo que nos une es un vínculo perfecto de amor. Te amo.

A Juan Manuel, agradezco que te hayas dado el tiempo de revisar este trabajo.

Gertrud y Wendy les agradezco su amistad, su ayuda y su cálida compañía.

A todos los compañeros y amigos, Juan José, Katya, Noemí, Jorge Alberto, Bernardo, Gaby, Aldo y Jorge Zúñiga que forman parte de la comunidad pensamiento crítico. Aunque en caminos distintos sigue en pie nuestro deseo por transformar la realidad y crear una nueva humanidad.

A mis amigos, Carlos y Elizabeth, Wendy Marín y Marco, Carlos Ayala, Ofelia, Franky, Luis, Ivan, Guadalupe Hernández, Pepe. Gracias por su amistad, su ayuda y compañía.

Quisiera agradecerle contador José Augusto Sánchez por su ayuda desinteresada y las pláticas siempre edificantes sobre filosofía y su cálida compañía.

Al profesor Valente Mendiola Hernández, Filiberto Cipriano y Horacio, Alfonso Vargas y Francisco Zanabría les agradezco su ayuda y su amistad.

A mis hermanas, la familia Cariño (Magnolia, Stephanie, Hannah y Renata) mi nueva familia, gracias por acompañamiento en todo este proceso.

A los hermanos Fonseca, Valderrey, la familia Ribera, la familia Fraustro, Dufau, Blas. Les agradezco su amor, su ayuda, su consuelo.

Estoy muy agradecido por la Dra. Vera Eunice Robles Pérez que a pesar de las circunstancias adversas se animó a operarme. Gracias por salvarme la vida.

Finalmente quisiera agradecer a la Universidad Autónoma de México (UNAM) por todo el apoyo que me brinda para realizar mis estudios de posgrado.

Introducción

El siglo XX ha sido uno de los siglos más impresionantes en la historia de la humanidad. Por un lado, los grandes avances científico-tecnológicos han elevado el nivel de vida de millones de familias en todo el planeta y han logrado desarrollarse las artes, la industria, el comercio, navegación, la agricultura y las telecomunicaciones, la ciencia, etc. Pareciera que no hay poder humano que detenga este avance en todas las ramas y prácticamente en todos los lugares. A pesar del gran desarrollo económico y técnico no ha sido suficiente para paliar la hambruna y disminuir la pobreza de la mayoría de millones de personas en muchos países -sobre todo periféricos. Por otro lado, el siglo XX también nos ha mostrado el lado más oscuro del modo de producción capitalista. Tres guerras mundiales, golpes de Estado, invasiones, guerras civiles, guerras preventivas, emigración, desempleo, crisis económicas, crisis financieras, crisis políticas, exclusión social, narcotráfico, corrupción, crisis moral, crisis ecológica, etc.

El sistema capitalista que nos aparece como insuperable nos ha convencido de que no existe otra alternativa y que tendremos que aprender a vivir en la *catástrofe*. Si Marx no hubiera aparecido en la historia de la humanidad quizá algunos liberales nos hayan podido convencer fácilmente de que muchos de los problemas de la sociedad capitalista se deben fundamentalmente a los defectos de las pasiones humanas y que un genocidio como la de los judíos, los palestinos o la masacre de muchos pueblos africanos sólo puede tener una explicación desde los instintos de conservación propios de la 'naturaleza humana'. No cabe duda que Marx abrió un sendero más esperanzador para la humanidad, en esto fue muy acertado Bolívar Echeverría. La crisis por la que atraviesa el modo de producción capitalista tampoco pudiera entenderse sin la otra crisis: la del *marxismo*. Este es el problema fundamental por el cual se hace imprescindible volver a releer a Marx. Muchas de las interpretaciones acerca del concepto de *crítica* en Marx vuelven a tener importancia en la medida que podamos explicar qué hizo realmente en su propuesta teórica. Esta *crisis* se expresa pragmáticamente desde el propio socialismo soviético, pasando por la revolución cubana -llevado a cabo por una guerrilla fundamentalmente compuesta por campesinos-, la bolivariana y los movimientos de izquierda que aspiran a la toma del poder y finalmente la izquierda institucionalizada que lleva a cabo las grandes reformas

económicas del gran capital financiero y la izquierda progresista –sobre todo en América latina- que intenta industrializar aún a costa de la destrucción de la naturaleza. Es, por ello, de vital importancia volver a Marx para analizar su propuesta teórica y proponer una alternativa a los problemas que presenta la sociedad moderna.

En muchos textos marxistas, sobre todo los que se difundieron en todo el siglo XX, existen diversas interpretaciones acerca del concepto de *crítica* que hace Marx a la Economía Política Clásica. Algunas de ellas han hecho el intento de reconstruir la propuesta crítica de Marx, entre las cuales, a mi modo de ver, se encuentran las obras de Georg Lukács, Karl Korsch, Carel Kosik, Marcuse, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Dussel, Hinkelammert, entre otros. Son intentos que pretenden dar una explicación de los posibles vínculos con el método dialéctico de Hegel y las tesis de Feuerbach en la mayoría de los casos para dar una explicación acerca del carácter *materialista*. De hecho muchas de las críticas a la actual sociedad capitalista se deben principalmente a la interpretación que suponen está presente en Marx. A pesar de estos intentos por reconstruir el concepto de “crítica” al modo de producción capitalista, me parece que pocos abordan el problema a partir de una categoría fundamental: el concepto de *racionalidad*. Esta categoría a mi modo de ver es fundamental para poder comprender la reconstrucción de la propuesta *crítica* que hace Marx. Algunas de las interpretaciones en el terreno epistemológico donde muchas veces sitúan a Marx más propiamente en el terreno materialista –pensando muchas veces en la oposición que Marx tiene respecto filosofía hegeliana, pero sobre todo a tradición “metafísica” alemana- que se confunde con el “empirismo” y con ello el “naturalismo” en oposición al “racionalismo”. Muchas veces no es muy claro que terrenos está pisando Marx y otras de las veces las interpretaciones asumen como algo claro lo que en realidad es el problema. Lo cierto es que la clarificación de lo que hace Marx es muy importante para saber qué hizo y cómo lo hizo. No sólo por el conocimiento y profundidad de los temas que aborda, sino porque el análisis que hace sobre la sociedad capitalista que ha sido y sigue siendo verdaderamente impresionante. Además, es necesario distinguir que en la “ciencia” económica moderna “contienen”, por decirlo de algún modo, dos planteamientos teóricos dominantes que se distinguen por la manera en como abordan sus investigaciones, sus problemas y el modo como los resuelven. Este tipo de distinciones también incluyen las diferentes estrategias con el que intentan abordar y resolver los problemas, esto es: el marco categorial, conceptual y el modelo ideal. Los

modos de abordar los problemas, las distinciones categoriales y conceptuales, y las estrategias para resolverlos tienen profundas diferencias respecto a distintas concepciones de ciencia, de razón, de moral, de procesos mentales o actos cognitivos, etc. Mi intención a lo largo de esta investigación es hacer explícito las distinciones categoriales y conceptuales y lo que está presupuesto en ellas. Hay que señalar que estas dos corrientes tienen una base común que es necesario dejar bien sentado y que forman parte de una concepción *moderna* del mundo. Esta base común es tratar a la naturaleza y al ser humano como *Objeto*, es decir, llevan dentro de sí la ontología moderna del mundo.¹

Ahora bien, Habermas afirma en su *Teoría de la Acción Comunicativa* que: “el tema fundamental de la filosofía es la *razón*.”² Él pone en el centro de la discusión filosófica el tema de la *racionalidad*. Al reflexionar largo tiempo sobre este problema particular en la filosofía caemos en la cuenta que del mismo modo es *el* tema fundamental de la economía: *la racionalidad (rationalität)*. Del mismo modo Karl Otto Apel nos muestra el problema:

En vista de la indicada radicalidad y ambigüedad del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental, me parece por lo pronto indispensable explicitar el concepto de racionalidad más exactamente de lo que ahora se ha hecho.³

Debido a la crisis actual económica, política, social, ecológica, etc., es necesario hacer explícito los tipos de racionalidad que están presupuestos en las ciencias sociales, pero en particular las que abordaremos en nuestra investigación. Además, Apel ve la necesidad de que la propia razón dé cuenta de sus propios presupuestos de los que parte, es decir, esclarecer un criterio relevante de la racionalidad para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad:

Este presupuesto reside, por lo pronto en que está teoría, en tanto teoría potencial de la racionalidad, tiene que presuponer una forma criteriológicamente relevante de la racionalidad. Como reconstrucción tipológica y como crítica limitante de las formas humanas de racionalidad, en todo caso tiene que poder, por así decirlo, *alcanzar* y

¹ Bautista Segales Juan José; *¿qué significa pensar desde América Latina?*; ed. Akal, Madrid, 2014. Primera parte pp. 19-86. Esta discusión la dejaremos para el último capítulo de la investigación.

² Habermas, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social I*; Trad. Manuel Jiménez Redondo, ed. Taurus, Madrid, 1987, p. 15.

³ Karl Otto Apel; *Estudios éticos: “el problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”*; trad. Carlos de Santiago, ed. Fontamara, México, 1999, p. 14 ss.

legitimar su propia racionalidad ya que si así no fuera, la discusión crítica de la racionalidad perdería desde el comienzo su sentido.⁴

Nuestro filósofo resalta la importancia de *fundamentar* el propio criterio de racionalidad para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad. Sin esclarecer estos presupuestos de los que se parte, la crítica a los tipos de racionalidad perdería, pues, su sentido. En relación a ello, la investigación expondrá primeramente los tipos de racionalidad que están presupuestos en cada una de las corrientes y finalmente la racionalidad crítica.

Ahora bien, la Economía Política Clásica -sobre todo Adam Smith-, a mi modo de ver, construyó todo su sistema de categorías a partir de la racionalidad (*instrumental y estratégica*). Lo mismo sucede en el caso de Hegel; su propuesta filosófica es atravesada por su idea de racionalidad (*autoreflexividad*). Marx a nuestro juicio no escapa de ningún modo a este modo de concebir los fenómenos filosófico-económicos y socio-políticos.

En su libro “El discurso crítico de Marx” Bolívar Echeverría reconstruyó lo que para él significa el *Discurso Crítico*. Es una serie de ensayos entrelazados que intentan descifrar, por decirlo de algún modo, la articulación del discurso revolucionario de Marx. Llama la atención que Bolívar intenta reconstruir el discurso crítico –después de haber planteado el problema de la crisis del marxismo y la izquierda- a partir de unas notas que contienen las tesis de *Feuerbach*. Él supone que Marx deriva de esas anotaciones su materialismo; las cuales contienen una síntesis de lo que serían –hasta ese entonces- las dos corrientes dominantes de la época i.e., el empirismo y el racionalismo. En cierto modo, Bolívar piensa que Marx desarrolla de igual modo un programa de investigación⁵ muy amplio que le permite conocer las propuestas y presupuestos filosóficos de la ideología dominante de la época. Este es el caso del materialismo y el idealismo que es una de sus principales tareas y preocupaciones:

Su preocupación [de Marx] más evidente está dirigida a las virtudes y defectos del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”.⁶

Ahora bien, la preocupación de Bolívar está dirigida principalmente a esclarecer lo que realmente *retoma* Marx de cada corriente:

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Dussel, Enrique; *Hacia una Filosofía Política Crítica*; ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 279-301.

⁶ Echeverría Bolívar; *El discurso crítico de Marx*; ed. Era, México, 1986., p. 22.

Marx habla claramente del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” como horizontes o ámbitos de la aprehensión, como campos de posibilidad del comportamiento teórico, en los que un objeto puede ser “captado” (“gefasst”) o no. Su crítica apunta no tanto al saber producido explícitamente en el discurso científico filosófico moderno, sino precisamente al horizonte de posibilidades cognitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental. Es esta estructura básica del discurso teórico –generalmente implícita o latente pero siempre determinante en todas las formulaciones científico-filosóficas desarrolladas de hecho.- la que es tomada en cuenta por Marx en su juicio crítico sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”; éstos son tratados como las dos modalidades particulares complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.⁷

Según la interpretación de Bolívar tanto el discurso “materialista” y el “idealista” para Marx son dos formas del discurso que son presentados como científico-filosóficos; además, son dos formas de configuración del discurso moderno capitalista. En otras palabras, el “idealismo” como el “materialismo” son dos discursos que justifican la apropiación y explotación de una clase respecto a otra. Ahora bien, según Bolívar, Marx retoma de las dos la parte más “radical”. Sin embargo, a mi modo de ver esos límites que expresa de manera implícita son los que han causado “cierta” confusión. Se trata de hacer explícito que efectivamente esa distinción y límites de las dos corrientes son correctas teóricamente. Uno de los objetivos de esta investigación es esclarecer precisamente esos límites. No es tan claro Bolívar cuando establece los límites que según él hace Marx. Se trata de aclarar qué retoma del materialismo (empirismo) y qué retoma del racionalismo (idealismo) y exponerlo claramente para poder esclarecer qué es lo que pasa en la mente humana cuando llevamos a cabo los actos cognitivos. Bolívar no toma en consideración dentro de su interpretación cuales son esos dos tipos de racionalidad que subyacen en los dos discursos “modernos” y si están justificados. Parece que los dos discursos tienen la misma racionalidad porque ambos son dos ‘discursos’ de la “modernidad”. Ahora bien, supongo que Marx tiene un horizonte de *racionalidad* más o menos acabado, pero que no sólo se basa en dos discursos teóricos relativamente dominantes. Me parece que aunque Bolívar tiene un gran avance respecto al desarrollo y reconstrucción del discurso crítico de Marx existen elementos no tan claros que se deben precisar.

⁷ Ibid., p. 24.

Estos elementos no tan claros son los que se presuponen en los dos discursos de la modernidad. Uno de ellos es la *racionalidad* que esta presupuesta en el materialismo (empirista). La racionalidad que se encuentra presupuesta en este materialismo es la *racionalidad científicista* neutralmente valorativa y la racionalidad teleológica o estratégico instrumental. Una en el plano de la interacción con la naturaleza y la otra en el plano de la interacción humana. Estos tipos de racionalidad suprimen la *autoreflexividad* del sujeto cognoscente. En esta concepción de la razón respecto a los objetos o la interacción con los fenómenos físicos o la naturaleza, igualmente, están desechados los juicios de valor y supone que la razón sólo tiene la función de descubrir la verdad o falsedad. Esto quiere decir que la verdad o falsedad de las proposiciones o emisiones tienen una correspondencia con un referente externo que Hume le llama “cosas reales”; y como los juicios de valor no tienen correspondencia necesariamente con un objeto externo, por tanto, no es objeto de verdad o falsedad y carece de sentido preguntarse por ello. Esto es de suma importancia para poder aclarar de la mejor manera qué significa el materialismo, pero además en qué consiste el racionalismo idealista y cuál es su relación.

Existen, además, algunas preguntas fundamentales que me parece relevante mencionar como una guía de la investigación, ¿cuáles son los tipos de racionalidad que se ponen en juego en la economía política y en la crítica de la economía política? ¿Qué entiende Marx por racionalidad? ¿Es Marx un empirista o un racionalista? ¿Hay realmente una inversión de Hegel? ¿Cuál es el modelo ideal presupuesto en el idealismo? Por otra parte respecto a la economía clásica es importante hacer las siguientes preguntas, ¿qué tipo de racionalidad asume la economía política? ¿Qué relación existe entre la racionalidad, la libertad y las pasiones? ¿Cuáles el modelo ideal presupuesto en la racionalidad técnico-instrumental? ¿Cuál es la moral que está presupuesta en la racionalidad instrumental? ¿Existe alguna diferencia entre el egoísmo, la avaricia y la codicia? Respecto al Marx de el Capital, ¿Cuál es punto de partida de *el Capital*? ¿Cuál es la racionalidad con la que Marx articula las categorías de su discurso crítico? ¿Cuál es el sentido de la exposición de Marx en el Capital? ¿Es la codicia uno de los temas centrales del Capital? ¿Cuáles son los efectos destructivos de la codicia? ¿Cuáles son las categorías éticas que articula Marx en el Capital? ¿Qué entiende Marx por *Crítica* a la economía política? ¿Desde qué presupuesto de racionalidad, ciencia, ética hace la *Crítica*? ¿Qué modelo ideal está detrás de la crítica al capital?

La investigación se divide en cinco capítulos. El primer capítulo lo divido en tres partes. La primera de ellas tiene que ver con la racionalidad presupuesta en el empirismo que denomino *realismo objetivo*; el principal exponente de esta propuesta es David Hume. En la segunda parte explico en qué consiste la idea de racionalidad defendida por el *idealismo*, especialmente en Hegel. En la tercera parte, desarrollo la hipótesis sobre el concepto de racionalidad en Marx como superación de los dos anteriores y que denomino *racionalidad reproductiva autoconsciente de la vida*. En el segundo capítulo, exponemos en qué consiste la racionalidad estratégico-instrumental. Además, articulamos esta racionalidad con la libertad y la voluntad para comprender el papel que juegan las pasiones. Además, explico el modelo ideal presupuesto en el los sistema morales. Apartar de la articulación de estas categorías reconstruimos la propuesta moral de D. Hume y la de A. Smith, es decir, el egoísmo universal negativa y el egoísmo universal positivo. En la última parte de este segundo capítulo reconstruyo la propuesta económica de A. Smith. En el tercer capítulo expongo el punto de partida de el Capital, su nexo interno y el despliegue de las formas de valor que se desarrollan a lo largo de la investigación, desde la forma mercancía hasta la forma capital. La exposición gira entorno a la constitución del capital como categoría fundamental que presupone la codicia, es decir, el atesorador racional. El análisis se centra en el desarrollo del trabajo como una forma de racionalidad productiva. También analizamos el momento central del capital que es donde se crea la riqueza: el trabajo vivo. En el cuarto capítulo exponemos los efectos destructivos de la codicia, es decir, el capital personificado. Allí describimos como el capitalista lleva a cabo su actividad tratando de alargar la jornada laboral con la intención de acrecentar la tasa de plusvalor produciendo con dicha actividad efectos negativos respecto al creador de riqueza i.e., el trabajador. Algunos de los efectos del atesorador racional son la corrupción de los valores, la explotación, los transgénicos, el desarrollo técnico, el desempleo, la pobreza, la prostitución, la migración y las enfermedades. En el capítulo quinto expongo la crítica –o razón crítica– que hace Marx al sistema capitalista en tres momentos: el epistemológico, el ético y el trascendental o utópico. En el primer momento expongo las críticas que hace Marx al punto de partida de la investigación científica y el modo en cómo se debe exponer articuladamente la ciencia ‘crítica’. En el segundo momento expongo las categorías éticas que utiliza Marx para criticar moralmente al capitalismo y que le sirven de criterio para llevar a cabo tal crítica. En el tercer momento exponemos la crítica de Marx al modelo ideal presupuesto en las categorías de la economía política.

También, hacemos explícito el modelo ideal mediante el cual crítica al sistema capitalista.

PRIMERA PARTE

I. Hipótesis acerca de la idea de racionalidad en Marx

1. Racionalidad y realismo objetivo (empirismo)

Primeramente expondremos la racionalidad estratégico-instrumental. Esta racionalidad es concebida como “objetiva” debido al origen de las ideas; es decir que el origen de las ideas tiene un referente externo i.e., que la razón humana es incapaz de *crear* una idea original:

Sin embargo, para convencernos de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos sino reflexionar en dos principios muy obvios. Primero, que la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original [...] Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos.⁸

Hume afirma en el libro primero del Tratado de la naturaleza que la razón no produce, engendra o crea ninguna idea i.e., que la razón no *causa* las ideas sino que su origen se encuentra en un referente externo. Veamos cómo llega a esta afirmación.

Existen algunos antecedentes provenientes de la filosofía natural que nuestro filósofo toma como punto de partida. Ellos se refieren principalmente al modo de proceder respecto al método experimental, ya que era fundamental utilizarlo porque arrojara las leyes que gobiernan el entendimiento humano.⁹ No solamente utiliza el método sino la concepción de razón supuesta ya desde Newton; es decir, que la razón no juega un papel fundamental en la captación del fenómeno sino que sólo a través de los órganos sensoriales o sentidos es como se puede captar las propiedades de los fenómenos físicos, negando tajantemente que la razón juegue algún papel en los actos cognitivos en la captación de los fenómenos físicos. De la misma forma –llevando acabo el “riguroso” procedimiento que hizo que Newton descubriera la ley de gravitación universal- Hume cree que aplicando el mismo procedimiento podrá llegar a resultados similares en los

⁸ Hume, David; *Tratado de la naturaleza Humana*; ed. Tecnos, Madrid, 2005., p. 237.

⁹ Ver Capítulo I; Arredondo Vélez, Hugo; *El sistema de la Economía Política Clásica en Inglaterra: racionalidad, ciencia, moral y economía*; Tesis de maestría en filosofía, UNAM, 2012. Cap. I.

actos cognitivos del entendimiento y en la moral i.e., que la razón debe ser inactiva tanto en asuntos naturales como morales.¹⁰

Nuestro filósofo hace algunas distinciones en el tratado que nos ayudan a comprender mejor su posición. Él sostiene que:

[...] todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de las impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.¹¹

Las ideas a las que se refiere podemos denominarles representaciones (*representation*), imágenes de los objetos que son el resultado de cómo se ve afectada la sensibilidad por la naturaleza a tal punto que llegamos a formarnos una copia de ella. Con ello, sostiene que las impresiones causadas por los objetos externos son la causa única y original de nuestras ideas. Además de que existe una relación causal entre el sujeto y el objeto, existe una relación de correspondencia que sugiere que hay una semejanza de grado entre los objetos y las representaciones de esos objetos, es decir, de las ideas. Del mismo modo, nos sugiere nuestro autor que no hay posibilidad alguna que las ideas tengan otra causa i.e., que es una condición *sine qua non* para todo conocimiento humano. Todo el conocimiento humano comienza necesariamente con una afectación a través de sus órganos sensitivos de los objetos externos, es decir, de la naturaleza. En esto me parece que hay un avance de su parte, al condicionar el conocimiento a dos unidades vinculadas entre sí: el ser humano y la naturaleza. Aquí la naturaleza juega un papel completamente activo dotando a la mente humana de todas las ideas; a partir de las cuales ella puede comenzar a llevar a cabo los actos cognitivos. En cambio, la razón juega un papel completamente inerte, falto de actividad. La única importancia que puede tener es que existe alrededor de ella una multitud de objetos que la afectan.

Las condiciones del conocimiento son tan amplias que no puede ser el caso que tengamos una idea sin impresión previa i.e., que no se puede proceder de manera que tengamos una idea sin una impresión, ya que esto es, en cierto modo, imposible. Por ello, la existencia de objetos como condicionante de las ideas es una condición necesaria:

¹⁰ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 619.

¹¹ *Ibíd.*, p. 47.

Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas.¹²

La existencia de ideas que tendríamos supondría una correspondencia de existencia de objetos en nuestro alrededor. Sería, pues, un primer momento de cómo el ser humano tuvo sus ideas respecto a un referente externo. Ahora bien, una segunda distinción que hace Hume es introducir las ideas complejas, las cuales son ideas que se crean de las impresiones originales:

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división entre SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones e ideas) son tales que no admiten distinción y separación.¹³

Las ideas complejas que se producen a partir de las impresiones originales abonan a una mayor cantidad de ideas que, digámoslo así, administra la mente. Una idea compleja como la existencia de un avión puede corresponderle una impresión original como la mera existencia de un ave como impresión original; de la misma manera la existencia de un apartamento puede sugerir -por semejanza- la existencia de una cueva como primera impresión. Dadas las condiciones de existencia de las ideas, todavía no se ve cómo es posible su conexión entre ellas.

Existe una última distinción. Esta distinción consiste en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Respecto a las impresiones de sensación para nuestro filósofo tienen un origen completamente desconocido; sólo nos explica que el ser humano tiene una estructura que él denomina “natural” que permite que experimentemos placer o dolor y que sea afectada por las impresiones de sensación, pero el origen de esta estructura no tiene explicación. Las impresiones de reflexión son aquellas impresiones -digamos- secundarias que se derivan de impresiones primarias y que surgen con ella, nuevas impresiones que dan lugar a las emociones y las pasiones.

Ahora bien, después que nuestro autor hace un análisis y distinción sobre las ideas explica cómo se logran ‘asociar’ dentro de la mente. Con la multitud de ideas que es capaz de crear, asimilar y archivar la mente, elaboramos el conjunto de pensamientos y

¹² *Ibíd.*, p. 47.

¹³ *Ibíd.*, p. 44.

razonamientos humanos. Las ideas -piensa Hume- no se pueden encontrar desligadas y aisladas. Debe de haber “algo” que permitan su unión o conexión de unas con respecto a otras. Este *algo* que vincula o *une* a las ideas debe de ser la forma en la que la mente humana elabora las ideas. Posteriormente la memoria y la imaginación introducen cierto grado de regularidad y orden de las representaciones. Para nuestro autor la mente asocia las ideas a partir de tres principios fundamentales con las cuales sostiene que opera la mente. Las agrupa en tres modalidades: contigüidad, semejanza y causa y efecto:

Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo y lugar, y CAUSA y EFECTO.¹⁴

Estos principios los confirma nuevamente en las *Investigaciones sobre la Moral*¹⁵. Los principios los confirma con mucha firmeza, es decir, para Hume sólo existen estos tres principios y sólo estos con los cuales la mente lleva a cabo todas sus operaciones de asociación: «[...] afirmo con todo que los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad»¹⁶.

Por “*semejanza*” entiende todas aquellas asociaciones susceptibles de comparación, y que son: la identidad, la relación de lugar y tiempo, la cantidad, los grados de cualidad en común para dos objetos, e.g.: «Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original»¹⁷. La “*contigüidad*” parte del hecho de que la mente humana es capaz de distinguir entre la proximidad entre un objeto y otro, es decir, que se pueden distinguir espacio-temporalmente la cercanía-lejanía entre dos objetos. Siguiendo a Hume: «La mención de la habitación de un edificio, naturalmente, introduce una pregunta o comentario acerca de la demás [...]»¹⁸. Por último, la “*causa y el efecto*” son agrupaciones de ideas simples que la imaginación une e.g.: «[...] y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente.»¹⁹ Éste último principio es el que va a ser más problemático y que lleva a Hume a ponerle mayor atención. Lo que comúnmente entendemos acerca de la relación de causa y efecto, lo

¹⁴ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁵ Hume, David; *Investigaciones sobre la moral*; ed. Lozada, Buenos Aires, 2003, p. 40.

¹⁶ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 156.

¹⁷ Hume, David; *Investigaciones sobre el conocimiento humano*; ed. Altaya, Barcelona, 1994., p. 40.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

expone como la prueba de que un determinado fenómeno sigue *necesariamente* a otro. Observa que en determinados fenómenos la noción de causa y efecto se presenta siempre como la unión de dos objetos siempre unidos entre sí, como inseparables el uno respecto del otro, en todos los casos pasados. Por lo que «la contigüidad es “esencial” a la causalidad»²⁰. Pero en esta conjunción de objetos no se ve impresión alguna que pueda ayudarnos a entender por qué se unen.

El principio de causa y efecto trae consigo una nueva problemática. Ésta surge a partir de una determinada sucesión existente entre un objeto y otro. La *repetición* de esta sucesión entre objetos hace que aparezca en la mente una idea de *creencia* (*to believe*)²¹. La idea de causalidad no es suficientemente explicada sólo con tener dos objetos contiguos. Esta creencia consiste, básicamente, en *suponer* que a determinadas causas le siguen necesariamente determinados efectos —aquí podemos observar el uso de las reglas para filosofar propuestas por Newton. Ahora bien, la idea de causa y efecto es derivada de la experiencia, según Hume. La experiencia no es sino un conjunto de repeticiones pasadas que pueden denominarse también hábitos o costumbre. Si bien la idea de causa y efecto surge al presentarse determinados objetos -en mutua conexión y en estrecha relación constante- producto de una larga costumbre o hábito, la creencia surge en la mente a partir de esta serie de repeticiones, pero ¿por qué? La idea de “causalidad” no está sólo en las impresiones de los objetos contiguos. Decir que dos eventos están relacionados, equivale a decir que dos objetos están conectados *causalmente*. Decir que dos objetos están relacionados causalmente es tener una “*creencia*” de la existencia de una *conexión necesaria*. Lo que pretende mostrar es que no existe impresión sobre la causalidad²². Este es el problema central. No basta que sólo la presencia de objetos en relación estrecha y constante explique la idea de *conexión*. El problema radica en intentar explicar el origen de la causalidad. Nuestro filósofo empirista quiere averiguar por qué los seres humanos están inclinados a *creer* que a partir de determinados casos nos lleva a *inferir* otros. Él quiere explicar el origen de esta inclinación a *creer*, en el origen causal de fenómenos contiguos. La pregunta que está detrás de todo el problema de Hume es, ¿por qué los seres humanos están inclinados a

²⁰ Stroud, Barry; *Hume*; trad. Antonio Zirión; ed. UNAM, México, 2005., p. 67.

²¹ El problema acerca de la “creencia” sólo me interesa mencionarlo, pero para una mejor comprensión y profundización del tema. Ver Stroud, Barry; *Hume... op. cit.*, capítulo IV pp. 103-139 acerca de la creencia.

²² Cfr. Stroud, Barry; *Hume... op. cit.*, capítulo III, pp. 62-102. Para un tratamiento más completo sobre esta idea ver el capítulo de III sobre la causalidad.

relacionar siempre causalmente dos fenómenos? Él piensa que la creencia surge a partir de un determinado número de casos o repeticiones que actúan sobre la mente produciendo esta idea; o, en otras palabras, sostiene que el origen de la creencia se debe principalmente sólo a una larga costumbre:

Por tanto, la diferencia de nuestra conducta, al preferir el número mayor [de repeticiones], no depende de nuestras pasiones, sino de las costumbres y reglas generales.²³

Lo que determina que tengamos mayor seguridad en nuestra inclinación a *creer* se debe fundamentalmente a un mayor número de casos vistos o pasados. Es decir, si por ejemplo, tenemos un conjunto de casos en los que la muerte de un determinado número de personas por cáncer está asociada al consumo de tabaco, esta creencia surge a partir de que el número de casos que observamos es, por decirlo de algún modo, mayor. Si tenemos una muestra representativa (mayor) del tamaño de población para determinar la causa de la muerte por tabaco, esto nos inclinará a *creer* que la causa de muerte de esta población se debe al consumo de tabaco. En casos futuros en los que se presente esta relación estaremos inclinados a *creer* que el futuro será igual que el presente.²⁴ La creencia está basada sobre una cantidad de observaciones empíricas de objetos en estrecha relación. Según el número de casos pasados o de observaciones pasadas estaremos inclinados a creer o no creer. Pero suponiendo que existan un gran número de casos, esta inclinación nos conducirá a creer que el futuro será igual que el pasado. Nuestra creencia estaría igualmente injustificada, ya que no tenemos seguridad sobre el futuro. Y si supusiéramos que así se comporta el futuro, estaríamos creyendo que el futuro es igual que el pasado y estaríamos en un círculo. De la misma manera, si se redujeran el número de casos estaríamos inclinados a *creer* menos en la relación estrecha entre dichos objetos. De determinadas muestras –representativas o no- pasadas, no se sigue que en el futuro se comporte de la misma forma. De esta manera, el método inductivo -como un método válido para hacer ciencia- está totalmente injustificado. Hume es el primero en exponer las limitaciones del método denominado inductivo, pero además puso en evidencia las limitaciones de un método con el que hasta ese momento se había constituido la ciencia empírica moderna newtoniana.

²³ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p., 218.

²⁴ Hume sostiene que un argumento inductivo a favor del Principio de Uniformidad de la Naturaleza (PUN) presupondría que nos moviéramos dentro de un círculo, ya que intentaríamos demostrar lo que presuponemos a la hora de argumentar. Ver sección cuarta de las Investigaciones sobre el Conocimiento Humano.

Lo que está buscando es la impresión *original* o ‘principio’ que explique este fenómeno. Sólo observa objetos relacionados entre sí, dentro de los cuales se concibe una determinada *conexión*; i.e., observa repeticiones a partir de las cuales se hacen *inferencias* de una multiplicidad de casos. Cree que de esta multiplicidad de casos surge la idea de conexión *necesaria o poder*:

Pero supongamos de nuevo que observamos varios casos en que siempre están conectados entre sí los mismos objetos: inmediatamente concebimos una conexión entre ellos, y comenzamos a hacer una inferencia del uno al otro. Esta multiplicidad de casos semejantes constituye, por tanto, la esencia misma de poder o conexión, y es la fuente de la que surge la idea de poder.²⁵

Se trataba de encontrar el principio por el cual la mente humana conecta las ideas y por las cuales todo el conocimiento humano es posible. Esta *conexión necesaria* entre causas y efectos es la base de la *inferencia* de esta relación; mediante el cual, la mente transita naturalmente de una idea a otra y es la base de la “necesidad”. Esta necesidad surge propiamente en la mente mediante los principios de asociación²⁶ y no en los objetos. Entonces, ¿cuál es el origen de la idea de necesidad o conexión o poder? Hume responde: *La costumbre*.

En realidad, en los actos cognitivos y en toda construcción de conocimiento en relación a las impresiones de los objetos; la mente se halla totalmente inactiva y la “deducción” o inferencia respecto a los objetos queda un tanto obscura. Sin embargo, la costumbre (la relación sujeto-objeto en la repetición) es la parte más importante. Esta es la idea fundamental del empirismo y es la base, la columna vertebral epistemológica, del sistema humeano. El origen del conocimiento se encuentra en la costumbre, en el hábito, la repetición:

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso de entendimiento, decimos siempre que esta propensión o entendimiento es el efecto de la *Costumbre*.²⁷

Y lo resume en estos términos:

²⁵ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 245.

²⁶ Para nuestro autor, los principios que operan en la mente humana funcionan como una ley de *atracción* que tiene resultados similares a los del mundo natural i.e., la ley de Newton.

²⁷ Hume, David; *Investigaciones sobre... op. cit.*, p. 66.

La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana.²⁸

Ésta es idea central a la que llega Hume. Es una idea muy sugerente y atractiva con la cual Hume pretende explicar por qué los hombres llegan a conocer la relación entre causa y efecto en los fenómenos.²⁹ A pesar de ello, es claro que su propuesta epistemológica esté encaminada a suprimir la autoreflexión: “La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo de reflexionar”³⁰. Solo quiero llamar la atención respecto a este tipo de materialismo positivista que a mí modo de ver no retoma Marx³¹. Lo esencial de este materialismo empírico-positivista es la negación de la autorreflexión y los juicios de valor, es decir, de la ética. Actualmente es muy difundida esta interpretación sobre Marx a la cual me opongo.

2. Racionalidad e idealismo

El idealismo no se podría entender sin la crítica que Kant hace al “realismo objetivo” de Hume y, en cierta forma, al de Locke. Nuestro filósofo de *Königsberg* lleva a cabo una

²⁸ *Ibíd.*, p. 68.

²⁹ La tesis de Hume fue duramente cuestionada –entre otros- por Kant cuando dice: “Desde los intentos de Locke y de Leibniz, o más bien desde los comienzos de la metafísica, hasta donde alcanza su historia no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya podido ser más decisivo para el destino de esta ciencia que el ataque que le dirigió *David Hume*. [...] *Hume* partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la *conexión de la causa y el efecto*. [...] De aquí concluyo que la razón se engaña con este concepto, que equivocadamente lo tiene por su propio hijo, pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual, fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de allí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia. [...] La cuestión no era si el concepto de causa era acertado, útil e indispensable para todo el conocimiento de la naturaleza; pues de eso nunca había dudado *Hume*. [...] Era cuestión solamente del origen de este concepto, no de lo indispensable que puede resultar el uso [...] Para tratar debidamente este problema, los adversarios de aquél hombre célebre tendrían que haber penetrado muy profundamente en la naturaleza de la razón, en la medida en que ésta se ocupa sólo del pensar puro; lo cual les resulta fastidioso. Por eso idearon un expediente más cómodo para porfiar sin ninguna comprensión, a saber, la apelación al *sentido común*. En verdad, es un gran don de los cielos poseer un sentido recto (o, como se lo ha calificado últimamente, sencillo). Pero hay que dar pruebas de él con hechos, con pensamientos y dichos sensatos y prudentes, y no refiriéndose a él como a un oráculo, cuando uno no puede alegar nada inteligente para justificarse. No apelar al sentido común sino cuando la comprensión y la ciencia se acaban, es una de las invenciones sutiles de los últimos tiempos, que permiten al charlatán más superficial rivalizar tranquilamente con la cabeza más profunda y oponerle resistencia. [...] y mirándolo bien, esta apelación no es otra cosa que remitirse al juicio de la multitud: a un aplauso que hace ruborizar al filósofo, pero que pone altanero y triunfante al ingenio popular.” Cfr. Prólogo a los prolegómenos. Kant, Immanuel: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*; Trad. Mario Caimi; ed. Ágora, Madrid, 1999, pp.18-37.

³⁰ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 172.

³¹ En la interpretación que Bolívar Echeverría hace de Marx el sostiene que Marx es un continuador del empirismo: “Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca así mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo.” Echeverría Bolívar; *El discurso crítico... op. cit.*, p. 26.

tarea fundamental para el idealismo que culminará con Hegel. Esta tarea fundamental es llevar a cabo una revolución que denomina “revolución copernicana”³² que consiste en cambiar el modo en como conocemos los objetos; de tal manera que los objetos pudieran regirse por las facultades de nuestro entendimiento y no que nuestro entendimiento se sujetara al dominio de los objetos. Romper con este paradigma significó romper con los objetos como punto de partida y con ello abandonar la *racionalidad* científicista que negaba al sujeto en los actos cognitivos –como el caso del empirismo- y lo puso como punto de partida de esos actos. Kant sostiene que la experiencia con que se nos dan los objetos supone un conocimiento de conceptos puros *a priori* que presupone un sujeto en los actos de conocer antes de que tales objetos no sean dados a la experiencia. Estas reglas deben siempre presuponerse *a priori* para conformar a todos los objetos. De ahí que piense que «sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas».³³ Esto significa que ahora el conocimiento gira entorno a la estructura de las facultades i.e., que la experiencia sensible de los objetos sólo ocupara un segundo plano. La propuesta de nuestro filósofo tendrá como punta de lanza al “yo trascendental” que acompaña todas nuestras representaciones. Esta *unidad sintética originaria de la apercepción trascendental* será retomada por Fichte y Schelling. Además, no sólo esa unidad originaria acompañará a todas nuestras representaciones sino que «el sujeto pone el *ser* al objeto».³⁴ Ahora bien, Kant negaba la existencia de una cosa *en sí* que pudiera conocerse y con la cual ponía límites al uso de la razón, la cual, se veía envuelta por paralogismos y antinomias; negando, igualmente, la posibilidad de un «sistema de la razón pura».³⁵ Por otro lado, para Fichte todo el sistema kantiano se fundaba en el “yo pienso”. Este será su punto de partida, el “yo pienso”, como “yo absoluto”, como “sujeto”. El yo puro –que acompaña todas nuestras representaciones en Kant- es puesto como condicionante de la conciencia.³⁶ Para Fichte se trataba de una *involución*³⁷ hacia el interior del “yo” individual de cada persona i.e., de una razón que se bastaba a sí misma, una facultad

³² Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, ed. Alfaguara, Madrid, 2002. BXVI-BXVIII

³³ Ibidem.

³⁴ Dussel, Enrique; *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*; ed. Universidad de Guadalajara, tercera edición, México, 1991., p. 43.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibid., p. 44

³⁷ Dussel comprende este concepto de “*involución*” como un regreso o a la conciencia como punto de partida epistemológico, es decir, la relación de la conciencia consigo misma. *Cfr.* Dussel, Enrique; *Método para una filosofía de la liberación... Op. cit.*

que prescinde de los objetos y que «se transformaba en la facultad suprema».³⁸ Es un sistema que no se basaba en la experiencia –en relación con el exterior- sino en un sistema que se desarrolla completamente *a priori*. O en otras palabras se basa fundamentalmente en una experiencia de la conciencia consigo misma dejado en segundo plano los objetos que afectan la sensibilidad. En última instancia es un principio o fundamento que pone al *yo* como *Yo*: el “Yo” es absolutamente puesto. Este es el principio –a la manera cartesiana, pero sin contenido- por el cual debe comenzar la ciencia; es un acto de la pura conciencia.³⁹ En este sentido, para aclarar un poco al respecto de este Yo soy Yo tenemos que explicitar esta identidad. Para Fichte existe un Yo (divisible) al que se le opone un no-Yo, también se le opone un Yo absoluto; de tal manera que la oposición entre el Yo y el no-Yo queda resuelta al interior y en la unidad de la conciencia.⁴⁰ El Yo –dice Dussel- «se pone a sí mismo como determinado por el no-Yo en cuyo análisis consiste la teoría del conocimiento».⁴¹

Por otra parte, la obra más importante de Schelling es el *Sistema del idealismo trascendental*. En esta obra nuestro autor retoma y crítica las tesis fundamentales de Fichte, sin embargo, su propuesta redefine, dentro del idealismo, la *involución* hacia un subjetivismo absoluto.⁴² La propuesta del joven filósofo está dirigida a reformular el Yo que se le opone al no-Yo. El no-Yo queda completamente absorbido por el Yo que se erige como su fundamento y en el cual desaparece totalmente alguna referencia con el mundo externo. En este punto me parece que el mundo externo cumple una función primordial al aportar primeramente las representaciones de los objetos en la mente humana y después se le deja fuera de la lógica del conocimiento. El Yo sólo necesita de sí mismo para poder autofundamentarse como autoconciencia. El Yo –sujeto- sería el principio, fundamento de toda la ciencia, no de una ciencia en particular sino de toda la ciencia en general. Se anticipa a Hegel el principio del saber fundante, el Yo es objeto de reflexión del Yo. El movimiento con las afecciones de la sensibilidad quedaron abstraídas en la experiencia pura de la conciencia; es un Yo que se auto-constituye a partir del conocimiento de sí mismo, se anuncia así la autoconciencia donde el sujeto y el objeto se desdoblan para consigo mismos. En este proceso existe una importancia

³⁸ *Ibíd.*, p. 45.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. Dussel, Enrique; *Método para una filosofía... op. cit.*, pp. 50-52.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibíd.*, p. 53.

mayor del “Yo” en relación al “objeto” que será, a mi modo de ver llevada hasta las últimas consecuencias por Hegel. En suma:

Como conclusión podemos decir que el movimiento dialéctico de Schelling, su método, ha eliminado la cosa en sí y el no-yo, y, por supuesto la experiencia fáctica y cotidiana de un mundo, que es el ámbito del encuentro del hombre ser, para postular en el inicio del mismo pensar la absoluta inmanencia de «una conciencia auto-cognoscente (autoconciencia) que significa ya inicialmente la totalidad totalizada», a la que se retornará por involución.⁴³

Lo que llama la atención en el análisis que hace Dussel acerca de Schelling es que suprime la experiencia fáctica y cotidiana del mundo de la vida. A pesar de esto, me parece que hay avance en Schelling debido a la tarea de fundar el principio como la tarea más importante para nuestro filósofo alemán. Ahondaremos un poco más este abandono de la experiencia y la vida fáctica cuando concluyamos Hegel y Marx. Ahora bien, comenzaremos el análisis de la propuesta de Hegel entorno a la racionalidad e intentaremos hacer explícita esta categoría en relación a nuestras hipótesis planteadas al inicio de la investigación. Hegel es el principal exponente del *idealismo*.

Nuestro autor sostiene que la conciencia *natural* tiene que desarrollarse hasta alcanzar el espíritu absoluto i.e., lo incondicionado. Schelling había partido del principio del “Yo absoluto” sin haberlo fundamentado para constituir las ciencias. Aunque se trata del mismo principio, Hegel se encarga de desarrollar su contenido. En la *Fenomenología*, nuestro filósofo intenta hacer explícito el desarrollo de la conciencia natural hasta la ciencia i.e., el saber absoluto o lo incondicionado.⁴⁴ Nuestra tarea no consiste en reconstruir toda la propuesta filosófica de Hegel sino de reconstruir críticamente el contenido de la racionalidad i.e., la *racionalidad dialéctica*. Esto nos ayudará para poder comprender mejor la tarea que desarrolló Marx.

⁴³ *Ibíd.*, p. 57.

⁴⁴ Lo absoluto es lo incondicionado. Es una entidad que no depende de otra cosa; que se basta a sí misma para poder autofundamentarse: “[...] aquello que no depende de ninguna otra condición antecedente, de ningunos otros supuestos, presupuestos o fundamentos antecedentes, distintos externos a él, sino que él es la condición primera o el principio primero irrecusable de todo pensar y conocer, y de todo ser; de él depende todo lo demás. Por eso es fundamento último, i.e., aquello de lo cual no es posible ir más atrás, de manera que es por eso irremontable; o también es el fundamento primero, i.e., aquello de lo cual depende, y a partir de lo cual se puede desarrollar todo lo demás.” *Cfr.* Pardo Oláquez, José Antonio (coordinador); Hegel, *Filosofía analítica y liberalismo*; ed. Iberoamericana, México, 2016. Ver, Rojas Hernández, Mario; *Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica.*, p.10.

Hegel piensa que el “instrumento” (*der Mittel*) que se utiliza para alcanzar lo verdadero como método de conocimiento, más que alcanzar la verdad, impedirá conocer la verdad de la cosa. La aplicación de cualquier método nos impide ver la cosa como es; es decir, que el instrumento *vela* la verdad de la cosa. De ahí la necesidad de quitar las mediaciones para captar la cosa tal y como es. El instrumento utilizado por la ciencia empírica –señala Hegel– presupone ciertas cosas como verdaderas y concibe al conocimiento como algo independiente del sujeto, i.e., que aquella ciencia cree captar lo *verdadero* de manera *inmediata*. La ciencia (*Wissenschaft*) para nuestro filósofo no capta la cosa de manera inmediata sino que ésta capta su verdad en su desarrollo, su despliegue. La tarea fundamental de la filosofía sería entonces sacudirse la idea de que la cosa se puede captar de manera inmediata y comenzar por desarrollar sus propios contenidos. La exposición de este saber (*Wissen*) que se manifiesta como camino natural de la conciencia, hasta alcanzar lo verdadero como concepto, es la experiencia consigo misma que se pone determinaciones para ir más allá de lo determinado. Es ella misma y sus movimientos los que determinan su objeto y esto mismo es lo que Hegel llama experiencia:

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamara experiencia [*Erfahrung*].⁴⁵

La experiencia es para Hegel una relación de la conciencia consigo misma y es completamente distinta al concepto de *experiencia* del *realismo objetivo*⁴⁶. En ella encontramos a la conciencia experimentándose consigo misma dejando de lado la exterioridad, la cotidianidad. Es una conciencia que se vive, se quiere, se determina en cuanto adquiere contenidos y en cuanto actúa. Esta experiencia consigo misma es, pues, el inicio de la *Fenomenología*. En los primeros capítulos de este libro comienza el desarrollo propio de la conciencia natural a la ciencia. En su desarrollo lo que pone de manifiesto Hegel es el movimiento de la *sustancia* que se va manifestando a lo largo de todo su proceso hasta captarse como tal i.e., como *sujeto*. Esta es la categoría más importante. Este saber (*Wissen*) de sí mismo es la manifestación del espíritu, el ser

⁴⁵ Hegel, G.W.F; *Fenomenología del espíritu*; trad. Wenceslao Roces, Ed. FCE, México, 2006, pp. 58-59

⁴⁶ La experiencia para los empiristas –especialmente en Hume– consiste en una relación sujeto-objeto, en la cual, la autoreflexividad del sujeto queda desterrada; mientras que le atribuyen movimiento, actividad al objeto que afecta nuestra sensibilidad. Es una especie de movimiento absoluto o un movimiento único en los actos cognitivos.

histórico, el sujeto; el desarrollo de la conciencia tiene esta tarea fundamental: el desarrollo de esta sustancia muestra su propia transformación y su manifestación. La *sustancia* es un movimiento de sí mismo, para sí mismo y en beneficio de sí mismo. Es el devenir de un niño (*en-sí*) a un a un hombre maduro (*para-sí*); es el devenir de sí mismo como sujeto. Es el hacerse, el formarse, el desarrollarse, el autoformarse y el autoproducirse. Este espíritu que se muestra en su desarrollo es la ciencia. Hegel divide este desarrollo en varios momentos la certeza sensible, el esto y la suposición; la percepción, la cosa y la ilusión; fuerza y entendimiento, fenómeno o mundo suprasensible. Ahora bien, veamos como desarrolla Hegel estos contenidos.

1.2.1 La certeza sensible. En esta primera manifestación la conciencia vive hundida en el mundo de los objetos:

El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es el mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o de *lo que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato o receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.⁴⁷

El punto de partida de la conciencia es el saber inmediato (*unmittelbare*). Este saber sin mediaciones nos permiten ver la cosa misma (*die sache selbst*) como se nos presenta, es decir, que la conciencia se encuentra frente a la representación (*vorstellung*). Hegel señala que debemos mantener este saber inmediato independiente de todo concepto i.e., que la conciencia se mueve solamente en el plano de las representaciones y la aprehensión (*Wartnehmung*) de éstas. Nuestro filósofo piensa que este movimiento de la conciencia es necesario para poder comprender la cosa en sí misma. En este comienzo, el saber inmediato se nos presenta como un conocimiento muy rico debido a la gran cantidad de objetos y representaciones que afectan a la sensibilidad. Este conocimiento no parece tener límites ya que frente a la conciencia parece ser infinito. Este conocimiento también es el más verdadero debido a que se le presenta de manera “pura” a la conciencia o -como dice Hegel- “en toda su plenitud”. La certeza sensible cree que ha captado lo que “es” de manera inmediata y en esto consiste su verdad. La conciencia *percipiente* tiene al objeto como su verdad i.e., “[...] el hecho de que yo este

⁴⁷ Hegel; G.W.F., *Fenomenología del espíritu... op. cit.*, p.63

conociendo o viendo o tocando ese objeto”⁴⁸. Sin embargo, este saber inmediato también aparece como un conocimiento muy pobre, ya que estas representaciones son representaciones sin contenido y sólo aparecen a la conciencia como un “*esto*”. El ser humano individual, es decir, la conciencia sólo se mueve en el plano de las representaciones individuales porque no se ha captado como algo universal. La verdad de la certeza sensible consiste en tener un *éste* frente a un *esto* y esto constituye su verdad. La diferencia fundamental entre el *éste* y el *esto* reside en que para la certeza sensible aquellos quedan indiferentes frente a esta, es decir, que no aparecen ya como algo inmediato sino como algo mediado (*mittelbare*) i.e., el *éste* es mediado por el *esto* y el *esto* es mediado por el *éste*: “están trabados entre sí, dependen mutuamente” o mejor aún, se condicionan mutuamente.⁴⁹ Esta podría ser la condición del conocimiento en general que el *éste* condicione al *esto* o mejor dicho que uno sea el condicionante y el otro el condicionado; logrando así la condición absoluta que sería el *éste* y el *esto* como condición última del conocimiento en general.

La conciencia pone al objeto como lo verdadero como la esencia –captación de la verdad de modo inmediato-; sin embargo pone al *éste* como lo no esencial, pero que le sirve de mediación. La certeza sensible coloca al *esto* como la esencia de la cosa misma, la conciencia de esta certeza, por decirlo de algún modo, cree que el modo en cómo se halla el *esto* espacio- temporalmente como un *ahora* y un *aquí* puede concretar esta certeza, por eso se le pregunta a la conciencia de esta certeza ¿qué es el ahora (*jetzt*)? Y nos responde el *ahora* es la noche. Sin embargo, esta verdad queda disuelta al siguiente momento cuando el *ahora* es mediodía. Este movimiento nos confirma que el ser de la cosa cambia y que no se puede captar la cosa en cuanto tal. El *ahora* es algo que no permanece, cambia constantemente y sólo podemos decir que es algo *mediado* y que se mantiene independientemente de si es día o noche. Este algo mediado que no es el *esto* ni el día, ni la noche es lo que Hegel denomina universal:

A este algo simple que es por medio de la negación, que no es *esto* ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser *esto* o ser aquello, lo llamamos universal; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.⁵⁰

⁴⁸ Dri, Rubén: *La fenomenología del espíritu de Hegel, perspectiva latinoamericana; intersubjetividad y reino de la verdad, hermenéutica de los capítulos I-IV*; ed. Biblos, Buenos Aires, 2006., p.79.

⁴⁹ Valls Plana, Ramón; *Del Yo al Nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*; ed. Laia, Barcelona, 1979, p. 61.

⁵⁰ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.65.

En un primer momento la conciencia de la certeza sensible cree haber captado el ser de la cosa de manera inmediata. Sin embargo, la conciencia se encuentra que lo que ha captado no es un particular sino un universal; lo sensible es universal y lo enuncia de esta manera. Hegel piensa, a mi modo de ver, que el empirismo cae en el error de que nuestras representaciones son universales cuando son particulares, pero cuando enuncian un particular al mismo tiempo enuncian un universal. No podemos de ningún modo suponer -como el empirismo o el realismo objetivo- que las representaciones particulares sean universales pues eso sería algo imposible e.g., cuando digo “árbol” me puedo representar un abedul, un roble, un pino, un encino, pero mi “representar” no es “universal” sino “particular”. En este sentido el lenguaje es universal cuando enunciamos el concepto o la idea (*Idee*). Lo mismo sucede con el aquí (*hier*) dice Hegel: “el aquí es, por ejemplo, un árbol”⁵¹. El árbol parece cambiar del mismo modo que el ahora, ya no es un árbol sino una casa; sin embargo, la mediación permanece ante la no permanencia del árbol. Lo que Hegel quiere poner de manifiesto con el *ahora* y el *aquí* es que la certeza sensible del esto no se puede captar de manera inmediata debido a que cambia constantemente y, por tanto, la certeza de la cosa se desvanece, con lo cual la única certeza que tenemos es la de la mediación universal que afirma, que niega, que enuncia el esto a través de una mediación, es decir, el éste o yo.

En la primera relación la certeza sensible ponía al esto como lo más esencial, pero ahora las cosas se invierten y lo más esencial es éste. La verdad de esa inversión resulta de que la certeza del esto se debe a “[...] que yo sé de él”⁵² i.e., que la certeza se traslada del objeto al Yo. Con ello, se pone de manifiesto que la certeza sólo se puede alcanzar -a la manera cartesiana- en el Yo pienso. Nuestro filósofo alemán señala que lo que permanece es el “Yo” como universal; es una permanencia respecto a la negación del esto como árbol o como casa, como el ahora y el aquí:

Al decir este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo, al decir yo digo esto yo singular, digo en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular.⁵³

Es universal en la medida que acompaña a todas nuestras “representaciones”, es decir, que acompaña al esto en el momento de la *enunciación* o de la *indicación* (*Zielanzeige*).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.*, p. 66.

⁵³ *Ibidem*.

La indicación del *esto* y de todos los *estos* pone de manifiesto que hay algo más complicado aún. Ya no se trata de que el *esto* sea lo esencial ni que *éste* sea el más esencial sino que la indicación nos muestra la relación entre estas dos esencialidades no esenciales, es decir, que la indicación es el movimiento de la conciencia que anuncia que la verdad de la proposición del *éste* y el *esto* es “la experiencia de que el ahora es universal”.⁵⁴ Es decir, la verdad de la certeza sensible cae, en este sentido, en la indicación i.e., en la enunciación que hace el *éste* respecto al *esto* como universal.

1.2.2 La percepción. Vimos que en la certeza sensible la conciencia quiere captar el ‘objeto’, su esencia, su verdad. Sin embargo, deja de fijar su atención en él y se le olvida el asunto. Empeñada en este proyecto regresa nuevamente a captar la cosa i.e., el *esto*. La percepción, en otro momento, cree captar igualmente el objeto en “toda su plenitud” de manera inmediata. Este movimiento de la percepción trae consigo una nueva tarea: la de “el despliegue y distinción de los momentos”; en cuanto al objeto el desenvolvimiento –si se me permite la expresión- de su ser *esto*. Son dos momentos los que están involucrados aquí el que percibe y lo percibido. Ellos juegan el papel del *éste* y el *esto* en la certeza sensible; del mismo modo son no esenciales el uno respecto al otro en su primer movimiento. La percepción está enfocada a tener como esencial al objeto, el *esto*; ella es lo no esencial. Ahora bien, pondrá más atención en la conformación del objeto que se presenta como «*la cosa de múltiples cualidades*».⁵⁵

El *esto* que es lo superado (*aufheben*) en la certeza sensible, pero es lo sensible de la percepción no ya como un singular sino que su verdad está en la universalidad. El *esto* es aquí también en este momento una nada *determinada*⁵⁶ o con propiedades. Estas propiedades o cualidades del *esto* son universales, pero son a la vez inmediatas y determinadas. Cada propiedad vive para sí misma y es independiente de las demás propiedades, cada propiedad se afirma negando todas las demás. Viven indiferentes las unas de las otras; es un “*relacionarse consigo mismas*”⁵⁷. El *esto* es una “*unidad*”

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 68.

⁵⁵ *Ibíd.*, p.71.

⁵⁶ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica I*; trad. Rodolfo Mondolfo; ed. Solar Hachette, Buenos Aires; 1948., pp. 141-144.

⁵⁷ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.72.

simple”⁵⁸ donde conviven o se relacionan aquellas propiedades, o “un conjunto simple de muchos”⁵⁹, pero a su vez son universales:

Esta sal es aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee también determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple aquí, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene ningún aquí distinto de la otra, sino que cada una de ellas se haya siempre en el mismo aquí que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí, no se afectan las unas con las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno a lo otro el sabor salino, etc., sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la coseidad que las reúne.⁶⁰

Lo que pone de manifiesto Hegel es que las propiedades del esto o la coseidad no pertenecen sólo al objeto sino que son igual que el ‘esto’ universales. Lo que llama la atención es que es una unidad indiferente⁶¹ i.e., una cosa en la que existen muchas propiedades totalmente distintas las unas de las otras y que se niegan las unas de las otras, sin embargo, ellas pueden relacionarse las unas con respecto de las otras sin afectarse y viviendo en comunión en una unidad indiferente manteniendo las cualidades independientes en un ‘en tanto que’ (*solange*) como medio universal que mantiene la separación y la independencia de las propiedades, pero dentro de la unidad. Puede ocurrir en la percepción que pueda equivocarse al atribuirle “propiedades” que no corresponden a la cosa. La percepción cree captar un particular, pero en realidad se trata de un universal y cae en la *ilusión*, pero esta inexactitud corresponde más bien a la percepción que a la coseidad.

La conciencia en el momento de la percepción intenta captar la cosa como es nuevamente y nuevamente se encontró que las propiedades de la cosa son universales. El objeto de la percepción capta sólo *uno*, sigue en el momento de lo sensible, lo más esencial. Aquí el que percibe es lo menos esencial así como ocurría con la certeza sensible cuando consideraba al éste como lo menos esencial. La conciencia percipiente queda perpleja ante el conjunto de contradicciones (no lógicas sino dialécticas) en las

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Hegel introduce el *también* como una unidad universal que reúne la multiplicidad de cualidades que conviven entre ellas, pero son indiferentes las unas de las otras.

que se encuentra la coseidad; « [...] capta la diversidad del objeto, sus propiedades»⁶², pero no logra, por decirlo de algún modo, captar lo que “es”; «Cuando se cree haber aprendido la cosa de una misma manera, ella se revela de otra»⁶³. La conciencia perceptora en su empeño de querer captar lo que ‘es’ de manera inmediata ha captado la cosa, el esto o la coseidad como algo en el que no puede tener certeza debido a la complejidad del percibir. Desiste en su intento de querer captar lo verdadero de la cosa y regresa como el hijo prodigo a la seguridad de su casa i.e., «la conciencia se ve de nuevo empujada hacia sí misma [...]»⁶⁴. La conciencia comienza a caer en la cuenta de su percibir y que las contradicciones que encontraba en la cosa son contradicciones que había en la conciencia e.g., la unidad y la diferencia, lo singular y lo universal, etc., por ello, “lo que antes atribuía a las cosas ahora se atribuye así [...]”⁶⁵. Con ello, Hegel señala que:

En la percepción se dan también, ahora diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros. [...] Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros [...]. Somos nosotros, por consiguiente, el médium universal en el que esos momentos se separan y son para sí.⁶⁶

Nuevamente la certeza de la cosa se haya en el éste o el que percibe; es el médium universal que lleva a cabo el momento de la percepción. La conciencia todavía no es plenamente conciente de que la objetividad no se puede alcanzar en la percepción, ya que sigue en el plano de las representaciones. La conciencia cree que « [...] la verdad cae así, sin más fuera de ella.»⁶⁷, sin embargo, « [...] diríamos que el objeto es de suyo subjetividad.»⁶⁸. La objetividad es sujeto, subjetiva (aunque no subjetivista); la conciencia llega a esa conclusión, pero aún no lo sabe. Este segundo modo de comportarse de la conciencia respecto al objeto la conduce a otro movimiento que es la unión de éstos últimos. La conciencia ve en estos movimientos de lo esencial y lo no esencial, es decir, lo percibido y lo que percibe todo el movimiento del objeto. Ahora bien, la cosa es una unidad diferenciada, es un para sí respecto a cada una de las

⁶² Dri, Rubén: *La fenomenología del espíritu de Hegel, perspectiva latinoamericana... op., cit.*, p. 99.

⁶³ *Ibíd.*, p. 100.

⁶⁴ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.75.

⁶⁵ *Ibíd.*, p.77.

⁶⁶ *Ibíd.*, p.76.

⁶⁷ Hyppolite, Jean; *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*; trad. Francisco Fernández, ed. Península, Barcelona, 1974., p. 104.

⁶⁸ Valls Plana, Ramón; *Del Yo al Nosotros... op., cit.*, p. 65.

cualidades que posee, pero también es un para otro, es decir, ‘otra’ cualidad que ya no sólo es para sí, sino para *otra* cualidad. La ‘otra’ cualidad es ‘otra’ cosa indiferente, pero que son en una unidad relacionadas con un ‘también’ y el ‘en tanto que’. Cada cualidad se determina así misma como una cosa totalmente diferente de otra cualidad, en este sentido vale decir que *omnis determinatio est negatio*.⁶⁹ La conexión con otra cualidad abandona las sendas del ser para sí, para ensancharse en el ser para otro, por ello guarda la cosa la contradicción entre el ser para sí y el ser para otro:

[...] el objeto es más bien, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí. Es para sí, reflejado en sí, un uno; pero este para sí, este ser uno reflejado en sí se pone en unidad con su contrario, el ser para otro, y, por tanto, sólo como superado, dicho de otro modo, este ser para sí es tan no esencial como aquello que debiera ser solamente lo no esencial, a saber el comportarse con otro.⁷⁰

El objeto supera el momento de la percepción en la universalidad. Aquellas cualidades que dejaba ver la percepción pretendían captar lo verdadero de manera inmediata, sin embargo, esas cualidades que pertenecen a un singular resultan ser ahora universal absoluto y es cuando Hegel señala que entramos al reino del entendimiento. La universalidad que capta la percepción se sigue moviendo en el ámbito de las puras representaciones y, por tanto, es una universalidad *sensible* carente de contenido. La conciencia percipiente cree en este momento que capta contenidos sólidos, pero son meras representaciones, las cuales, serán superadas en el siguiente momento de la conciencia.

1.2.3 Fuerza y entendimiento. Este apartado está dividido en tres momentos: la fuerza, lo interior, la infinitud. En la percepción la conciencia arribó a lo universal incondicionado que seguirá siendo para la conciencia su objeto; la conciencia lo ha captado como concepto, aunque ella misma todavía no se ha captado como concepto. Ha captado el objeto en sí, pero no para sí. En el universal incondicionado la percepción hallaba la unidad del *ser para sí* y el *ser para otro* que poseen el mismo contenido, pero sólo en la forma o apariencia de la cosa. Ahora bien, el objetivo de la conciencia es captar los momentos de ese universal incondicionado como esencia de aquellos contenidos.

⁶⁹ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, pp. 146-147.

⁷⁰ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.79.

Hegel retoma nuevamente la experiencia de la percepción del apartado anterior. Recordemos que la conciencia tiene como objetivo al *universal incondicionado*. Quiere captar lo que ‘es’, la esencia del objeto. Ahí se encuentra con un movimiento que acontece al interior del objeto; en un momento, la multiplicidad de las materias independientes pasa a su unidad; en otro estas materias independientes pasan a su despliegue. Este movimiento al interior del universal incondicionado es lo que denomina *fuerza (kraft)*:

Dicho de otro modo: las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta a ser de modo inmediato su despliegue, el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama fuerza: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su exteriorización; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve repelida hacia sí, o la fuerza propiamente dicha.⁷¹

La *fuerza* es un movimiento de las materias independientes que en su despliegue o expansión se exteriorizan (*zaigen*); en otro movimiento, las materias independientes se ven repelidas a su unidad nuevamente. El entendimiento capta solamente el movimiento de dichas materias independientes, en este sentido, “[...] hemos llegado al concepto, la realidad que se automueve”⁷². Aunque el entendimiento ha captado el movimiento o juego de fuerzas –señala Hegel- encontró su concepto, pero no su realidad. Es claro que este movimiento es un movimiento de la percepción todavía, pero aquí se muestra sólo como el movimiento de la fuerza. Ahora bien, lo que se presenta como *fuerza* es lo *uno* y las *materias independientes*, es decir, que la unidad y la multiplicidad conviven ambas en la fuerza. La fuerza es la suma de dos momentos independientes, el primero de ellos es la expansión de las materias independientes y el segundo el retorno a sí a lo uno de esas materias independientes. Entonces son dos momentos independientes y no uno. De lo que se trata es que el entendimiento logre captar esos movimientos. Las *materias independientes* (movimiento de exteriorización) es lo solicitado y Lo *uno* (movimiento de retorno así o fuerza repelida) es lo que solicita. Los dos momentos de las la *fuerza* son médium universal, ya que la solicitada sirve como medio a la solicitante y la solicitante sirve como medio a la solicitada. Aquí se constituye la condición y lo condicionado i.e., una condición absoluta respecto a dos momentos: el solicitante y

⁷¹ *Ibíd.*, p. 84.

⁷² Dri, Rubén: *La fenomenología del espíritu de Hegel* op. cit., p.111.

solicitado. Ambos son dos momentos de la misma fuerza, pero se intercambian lo uno en lo otro: “Parece que son dos fuerzas: acción y reacción, solicitar y ser solicitado, repeler y ser repelido; pero es una sola fuerza con dos momentos. Estamos en la antesala del concepto.”⁷³ Al entendimiento le cuesta trabajo captar el movimiento de la fuerza por ello lo solidifica o bien como dice Dri lo fluidifica. El *tránsito* (*durchgang*) de lo uno a lo otro en el juego de fuerzas es lo que hace complejo el trabajo para el entendimiento. No obstante en el movimiento de la fuerza desaparece lo uno en lo otro, se contraponen y se *superan* lo uno en lo otro. La esencia de la fuerza significa un constante desaparecer y en este movimiento deviene lo real (*wirklichkeit*); y es cuando ya entramos en el terreno propiamente de la razón aunque todavía no para sí. En este momento la conciencia ha fijado la atención en el movimiento del juego de fuerzas, pero ahora el entendimiento quiere penetrar más en lo *interior del fenómeno*.

El interior del fenómeno Hegel lo divide a su vez en: a) el mundo suprasensible; b) la ley, como diferencia y homonimia; y c) la ley de la pura diferencia o el mundo invertido. a) Ahora bien, la conciencia fija al juego de fuerzas como lo mediato del fenómeno, pero ahora pone el acento sobre la esencia o su interior i.e., su concepto. La *fuerza* como universal incondicionado es todavía un momento del entendimiento que se encuentra aún en la mera representación de aquella como sustancia; ahora la conciencia quiere captar la fuerza como concepto: “[...] lo interior de las cosas como interior, que es lo mismo que el concepto como concepto”⁷⁴. Hegel señala que el entendimiento y lo interior del fenómeno no son sino otro momento desarrollado de la *fuerza* que es un constante desaparecer. Sin embargo, el entendimiento quiere captar de manera inmediata lo interior como algo fijo, pero se encuentra que el juego de fuerzas es movimiento de lo *negativo*; su superación consiste en su movimiento negativo desarrollado⁷⁵. Este juego de fuerzas es lo que constituye el interior del fenómeno y es su eterno desaparecer y su manifestación.⁷⁶ El entendimiento fija su atención en la totalidad del fenómeno, pero ahora se va a concentrar en la fuerza en sí misma, es decir, en una especie de micro-dialéctica del juego de fuerzas mismo. En este sentido lo que se

⁷³ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁴ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.88.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁶ Dri señala que “es capital aquí la diferencia entre *Schein* (apariencia) y *Erscheinung* (manifestación o fenómeno). El *Scheinen* o parecer, aparecer, mero mostrarse, es un momento del *Erscheinen* o manifestarse totalmente, presentarse, mostrarse.” Lo que indica que la *fuerza* es un desaparecer del fenómeno aunque la apariencia de éste es sólo su manifestarse. *Cfr.* Dri, Rubén: *La fenomenología del espíritu de Hegel Op. cit.*, p.118.

busca es el *interior* del *interior* del fenómeno o verdadero interior. Ya entramos, pues, en el mundo-suprasensible. Aquí Hegel deja ver que el entendimiento es el interior del fenómeno utilizando un simple silogismo. La conciencia ve el interior del fenómeno todavía como algo independiente de ella y no se reconoce en él. El interior es ese juego de fuerzas que analizábamos más arriba que establece contacto con el entendimiento y que es una ‘representación’ de lo negativo. La superación de este resultara ser lo positivo o lo universal. Finalmente lo suprasensible es el fenómeno como fenómeno – como dice Hegel- en el sentido que todavía falta ir más allá del fenómeno. b) Para la conciencia el juego de fuerzas sólo es el interior simple, el solicitar y lo solicitado, lo activo y lo pasivo. Cuando el solicitante llama, por decirlo de algún modo, al solicitado, éste se exterioriza. En ello encontramos la forma como solicitante y solicitado; y el contenido como negación y mediación entre el solicitante y el solicitado. Llega a la conclusión que el tránsito entre el solicitante y lo solicitado es la *diferencia* como ‘diferencia universal’ y, en este sentido, es la ley de la *fuerza*. La ley es el resultado del movimiento mismo del juego de fuerzas, es la diferencia universal, es decir, el *cambio* es su *esencia*⁷⁷. Ésta está en el interior del fenómeno y aparece como esencia aquietada, fija:

El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hayan precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata.⁷⁸

Este tranquilo reino de leyes como esencia del mundo suprasensible se presenta como lo verdadero del fenómeno i.e., la verdad para la conciencia. Hegel señala que no se trata de *una* ley sino de muchas o de una *multiplicidad* de leyes las que se encuentran en el *interior*, pero para la conciencia esta multiplicidad de leyes están reunidas en una sola *ley*. Así quedan agrupadas en una sola ley:

[...] como la ley única que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y la del movimiento celeste no expresa en realidad las dos. La unificación de todas las leyes en la atracción universal no expresa más contenido que el mero concepto de la ley misma, que aquí se pone como algo que es.⁷⁹

⁷⁷ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.92.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 93.

El entendimiento ha descubierto una ley, pero la crítica de Hegel va en el sentido de que una sola ley pueda captar la totalidad de fenómenos como realidad. Es una ley espuria, ya que es un concepto vacío o falto de contenido. Hegel ve en la ley de Newton sólo un momento del desarrollo de la conciencia y, como tal, un concepto que queda encerrado en la pura representación de la ley o a la pura sensibilidad. Recordemos que la ley aparece como algo quieto, pero la conciencia hundida en su terquedad quiere seguir buscando en el interior: “el movimiento [lo dialéctico] debe penetrar la ley”.⁸⁰

En la ley se presentan dos momentos. El primero es el movimiento donde las diferencias se muestran como momentos independientes. El segundo momento es ser retornado a sí o el concepto de *fuerza* que atrae hacia sí las diferencias y que tiene la propiedad de exteriorizarse. Esta propiedad (exteriorizarse) –señala Hegel- ‘le es necesaria’⁸¹ (*Notwendigkeit*), pero en cuanto tal esta necesidad no es necesaria en si misma sino que su necesidad le viene de afuera i.e., que le es externa. En realidad a las diferencias les son indiferentes sus diferencias lo cual quiere decir que la primera necesidad era «una falsa necesidad o una necesidad disfrazada»⁸². Este movimiento que representa la esencia de la fuerza es, pues, necesario, pero sólo para el entendimiento. De ahí que la necesidad no es externa sino interna. La distinción de los momentos y la necesidad de ellos es lo que Hegel denomina *explicación*. La explicación es el movimiento de la distinción y la necesidad de *relacionar* lógicamente los momentos de la Fuerza o Ley: “En la cosa misma no nace con este movimiento nada nuevo, sino que el movimiento sólo se toma en consideración como movimiento del entendimiento.”⁸³

El último momento de este pequeño apartado es el *mundo invertido*. En él señala Hegel que el entendimiento ha fijado como ley del fenómeno mismo al movimiento i.e., que el juego de fuerzas donde las diferencias se mostraban como diferencias independientes y el retorno a sí mismo de esas diferencias; en realidad se trataba de lo *mismo*. No existen en cuanto tal, tales diferencias de ese independizarse o repelerse y ese retorno a sí. Nuestro filósofo introduce con esto una segunda ley: « [...] esta nueva ley expresa más bien el convertirse lo igual en desigual y el convertirse lo desigual en igual»⁸⁴. En la primera ley mostraba el movimiento de la ‘Fuerza’ o la ley interior que es el

⁸⁰ Dri, Rubén: *La fenomenología del espíritu de Hegel* op. cit., p.127.

⁸¹ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.94.

⁸² *Ibíd.*, p. 95.

⁸³ *Ibíd.*, p. 96.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 97.

movimiento. En esta segunda ley pone en juego la segunda e.g., el independizarse de las materias independientes, la expansión y el retorno a sí, lo repelido y lo que repele son lo mismo. Con esta segunda ley se supera la primera, ya que lo desigual, pasa a ser igual a sí mismo o lo homónimo. Lo mismo ocurre en el primer mundo suprasensible -señala Hegel- ahí había un mundo quieto de leyes, en el segundo mundo (el interior del interior) hay movimiento. De esta manera esta segunda ley es el *mundo invertido*.

En el primer mundo suprasensible se trataba del reino quieto de las leyes; el segundo se trata de la ley del movimiento o mundo invertido. En aquél mundo la ley era lo que permanecía igual, en éste -la ley y sus diferencias- son lo contrario del primero. Ambos mundos son iguales a sí y desiguales respecto del otro, se repelen el uno al otro. Del mismo modo, tenemos que en el segundo mundo supra sensible donde gobierna el movimiento o la inversión, la diferencia (*unterschied*) es una diferencia interna. La inversión del segundo mundo suprasensible tenemos que alejarla de la representación sensible como se concibe en el primer mundo supra sensible, es decir, debemos considerarlo únicamente como el movimiento puro de las diferencias: «Hay que pensar el cambio puro o la contraposición en sí misma, la contradicción.»⁸⁵ Las diferencias son lo puesto de lo opuesto, es decir, el cambio que se opone al cambio o infinitud (*Unendlichkeit*). A través de la infinitud -ley interna- todos los momentos han sido recogidos en ella i.e., las materias independientes y su retorno a sí o como lo homónimo que se repele así mismo. Hegel sostiene que la infinitud que es el movimiento interno de lo homónimo y su negación es el ‘alma del mundo’, ‘la esencia de la vida’, ‘la sangre universal’. Es una infinitud igual a sí misma⁸⁶; se relaciona consigo misma⁸⁷; es el desdoblamiento de sí misma, es decir, su *ser* en su ser *otro*. Este ser otro es su término desdoblado pero opuesto al primero, a su ser primero. Se supera su ser, en su ser otro, pero sigue siendo lo mismo. Es una infinitud inquieta -diría Hegel- del desdoblarse a sí misma que surgió libremente del interior de la ley. No es más que la conciencia que explica el movimiento de la conciencia o, mejor dicho, el movimiento que explica el movimiento. La conciencia que explica el movimiento de la conciencia es la autoconciencia (*selbsterkenntnis*). La autoconciencia es la conciencia que explica el movimiento de la conciencia que se ha captado como concepto. En toda esta explicación la conciencia sólo se refiere a sí misma:

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 100.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 101.

⁸⁷ *Ibíd.*

En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma.⁸⁸

Toda la explicación que se ha expuesto no es sino la explicación que la conciencia hace consigo misma; parecía entregada a los fenómenos fuera de ella, pero al final estaba entregada hacia consigo misma. Era el movimiento de la conciencia que como espejo se refería el movimiento de sí misma, en su desarrollo, en su despliegue. Parecía que explicaba el movimiento del interior del fenómeno pero sólo explicaba su propio movimiento. Al captarse como objeto de ese movimiento la conciencia es *para sí* misma:

Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto. Yo lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro.⁸⁹

El movimiento que capta el movimiento es el desdoblamiento de lo homónimo como algo diferenciado, ya no referido al interior del fenómeno sino al interior que mira el interior del fenómeno. En el interior que mira el interior del fenómeno el Yo se pone como objeto del Yo, el yo soy yo no es más que la autoconciencia donde se supera a Fichte y a Schelling. Es la primera categoría que se alcanza o el 'yo absoluto' que se fundamenta. La conciencia de un objeto es necesariamente autoconciencia; es la conciencia que tiene conciencia del objeto. La verdad del objeto pasa necesariamente por el lado del sujeto. No hay nada que ver en el interior del fenómeno; lo que hay es *sujeto*. Es la primera categoría a la que llega Hegel en el desarrollo de estos capítulos donde la conciencia se desarrolla y se desdobra para conocerse a sí misma a través del conocimiento de los objetos. No hay tal objetividad independiente del ser humano, toda objetividad pasa necesariamente por la subjetividad –que no subjetivismo–. Este realismo subjetivo llega a conclusiones opuestas a la propuesta empirista, pero que en un determinado momento el realismo objetivo o empirismo juega un papel fundamental

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 103.

⁸⁹ *Ibíd.*

en el momento de la conciencia, pero sólo como un momento más. Veremos más adelante como son retomadas estas dos propuestas por Marx.

1.2.4 Razón y Espíritu absoluto. Para objeto de nuestra investigación sólo nos resta esclarecer lo que Hegel concibe como razón. Aunque a lo largo de la fenomenología lo deja entrever es en el tercer capítulo donde plantea el tránsito del entendimiento a la razón. La conciencia que se capta a sí misma como autoconciencia es el concepto que se capta como su concepto i.e., la autoconciencia que se sabe a sí misma como concepto. Además, la autoconciencia se sabe a sí misma por medio de otro, es decir, el objeto; ya que ella se identifica con el objeto, es una objetividad *subjetiva* y, por tanto, universal: “[...] universalidad y objetividad que está siendo en y para sí: razón”⁹⁰. La idea de razón es la superación de la conciencia y la autoconciencia, pero consiste fundamentalmente en “[...] la oposición que se da entre concepto y realidad en general, cuya unidad es la idea”⁹¹. La razón es la idea que permanece, entonces, entre la conciencia y el objeto exterior a ella i.e., que la razón es “la simple identidad de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad”⁹². El concepto del objeto se desvanece en el objeto y es cuando la subjetividad queda atrapada –si se me permite la expresión- en el objeto y es ahí cuando se encuentra la objetividad. En este sentido, la objetividad es universal cuando el concepto del objeto se desvanece y corresponde al objeto:

Si llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto.⁹³

Ahora bien, la razón avanza y se desarrolla segura de sí misma. La realidad como tal es comprendida conceptualmente y, por tanto, es la razón, el *demiurgo* del mundo: “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el *idealismo* el concepto de la razón”.⁹⁴ La razón aparece ya como la realidad del mundo a partir de la reflexión que lleva a cabo consigo misma y no se trata de que la razón sea una verdad entre otras verdades sino que es la *única* verdad realmente que se ha auto-

⁹⁰ Hegel; G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; trad. Ramón Valls Plana; ed. Alianza, Madrid, 2005., p. 482.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.107.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

fundamentado. La razón no se mueve mediante representaciones⁹⁵ sino mediante conceptos, no es posible en ningún caso que la realidad sea no comprendida conceptualmente. La esencia misma de la razón es el concepto i.e., el espíritu que se manifiesta y es lo que Hegel denomina ciencia (*Wissenschaft*): “Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*.”⁹⁶ Ahora bien, ¿qué es la razón? La razón es pura autoreflexividad, es el pensar que se piensa a sí mismo conceptualmente y que ella misma es su *autoproducción*. En esto consiste el espíritu: que “el espíritu es pensamiento”⁹⁷. Esto es la columna vertebral del pensamiento de Hegel que somos seres humanos autorreflexivos “lo absolutamente decisivo estriba en caer en la cuenta de que el espíritu consiste en caer en la cuenta. En percatarse. En pensar. El espíritu no es nada a parte de sus vivencias mismas.”⁹⁸ De ahí se sigue que la tarea de la razón sea desarrollarse y autofundamentarse, autoproducirse. En esto consiste el espíritu absoluto o incondicionado o, si se quiere, lo lógico:

Lo absoluto es, entonces, lo lógico, i.e., un sistema de categorías (de conceptos puros) que se autodespliega o se autodesarrolla y se autofundamenta. De acuerdo con Höle, “el programa del sistema” de Hegel consiste en que el principio más elevado de la filosofía trascendental debe de ser una estructura irremontable que se autofundamente a sí misma de forma reflexiva (para todo el idealismo alemán, esta estructura es la subjetividad).⁹⁹

⁹⁵ Aquí el entendimiento se distingue de la razón en cuanto a que la realidad son meras representaciones o formas carentes de todo movimiento y desvinculadas las unas respecto a las otras: «Hegel distingue claramente entre entendimiento y razón. La función específica sería delimitar, definir, resaltar o recortar elementos de la realidad a manera de clasificar la misma por medio de conceptos determinados. Este acto del entendimiento nos permitirá establecer el modo en el que nos relacionamos con la realidad. Ahora bien, el problema que ve Hegel en el entendimiento es que su contacto con la realidad es irremediamente fragmentado pues lo hace siempre por medio de formas fijas que se contraponen unas a otras como irreconciliables. Al tratar de generar conocimiento, el entendimiento fragmenta la realidad y pierde contacto con ella en su totalidad. Para Hegel no podemos quedarnos simplemente a ese nivel porque hacerlo nos condena a asumir siempre un punto de vista particular y subjetivo, o para decirlo en otros términos, no nos permite conocer verdaderamente o conocer la realidad en sí misma. Al contrario del entendimiento, la razón no parte de la experiencia, ni de ningún presupuesto o elemento que le sea dado exteriormente y por tanto no se constituye a partir de una división u oposición entre la conciencia como sujeto y el mundo como objeto, sino que ellas misma se da a sí misma como su propio contenido y por ello se constituye como absoluta e incondicionada. En este sentido Hegel deduce que es necesario elevarse por encima del entendimiento hacia la razón para resolver la comprensión fragmentaria de la realidad y poder resolver las aparentes contradicciones a través de una comprensión verdadera y sistemática de la realidad.» Ver Colmenares Lizárraga, Katya; *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación: elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. Ed. Autodeterminación y la muela del diablo; La paz, 2015., p. 28.

⁹⁶ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.471.

⁹⁷ Miranda, José Porfirio; *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*; ed. UAM-I; 1989, p. 81.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Pardo Oláquez, José Antonio (coordinador); *Hegel, Filosofía analítica y liberalismo... op. cit.*, p. 15.

La tarea fundamental de la razón consiste fundamentalmente en autofundamentarse no debido a un capricho de la razón sino a la *necesidad lógica* que inauguró la ilustración y que es el parteaguas de la modernidad: la demostración. La razón (*Vernunft*) consiste en demostrar la relación lógica-conceptual que existe entre las cosas i.e., la demostración de la relación lógica entre los contenidos y, la relación lógica y presupuesto de los que parte la misma razón. Cuando se desarrollan estos contenidos podemos decir que entramos a la autorreflexión pura de la relación de los contenidos, moviéndonos pues, en los terrenos de la razón. Ahora bien, otra característica de esta razón consiste fundamentalmente en ya no concebir los fenómenos independientes o separados o disgregados entre sí sino que ella los ve como algo unificado, como una unidad inseparable o como momento de ellas, de esta manera lo plantea Hegel en la ciencia de la lógica:

La naturaleza del pensar especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en el tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra en tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve así misma, es el concibir juntos los pensamientos en su infinitud –la relación hacia sí misma, pero no la inmediata, sino la infinita.¹⁰⁰

La razón, el pensar, no concibe los momentos independientes sino en su unidad. El papel de la razón consiste en pensar los momentos no como separados, sino como momentos de lo mismo. A diferencia de la ciencia empírica que construye sus categorías de manera superficial y solo las relaciona entre sí de manera coherente, pero no necesaria, Hegel piensa que la manera de construir las categorías tiene que ser de manera lógica, i.e., mostrar su necesidad interna entre categorías y mostrar los momentos en su unidad de cada una de ellas. En esto consiste fundamentalmente el concepto de razón en Hegel que Marx retomara, a mi modo de ver, para sus investigaciones.

¹⁰⁰ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, p. 194.

3. Racionalidad reproductiva-autoconciente y praxis: superación de la filosofía moderna.

A finales del siglo XVII las ciencias se desarrollaron en todos los terrenos, pero en especial la Economía Política. A mediados del siglo XIX Marx se encuentra frente a tres principios que se han constituido tanto en la filosofía como en la economía. Estos principios son completamente distintos en cuanto al desarrollo de su propuesta epistemológica. El problema al que se enfrenta Marx tiene que ver con cuál de ellos debe comenzar la ciencia económica crítica naciente, cómo vincular esos principios entre sí y cuál de ellos tiene validez universal o cuál está fundamentado o debe fundamentarse. Adam Smith, David Ricardo y Hegel son los autores donde centra toda su discusión sobre los puntos de partida de toda ciencia y de la ciencia económica en particular.

En primer lugar, en Adam Smith encontramos que como resultado de aplicar el método experimental –anteriormente usado por Hume- el *propio interés* egoísta (virtud) es el principio que explica todo el comportamiento humano en el terreno económico. Para nuestro economista escocés este principio podía dar cuenta de una multiplicidad de acciones resultado de los *instintos*. Este principio es un principio ‘puesto’ o ‘extrínseco’ a la manera de Hegel, el cual se pone como algo verdadero captado inmediatamente. El defecto de este principio es que no se encuentra fundamentado, es decir, no se encuentra la condición última o condición absoluta. La totalidad de las categorías son el resultado del propio interés y de la interacción social, es decir, la construcción de las categorías por parte de Adam Smith parten del propio interés egoísta que es la parte más superficial del fenómeno. Es la manera más tosca y vulgar de concebir los fenómenos económicos, el intercambio es, pues, el comienzo:

Quien propone a otro un trato le está haciendo una de estas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que desees, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtendremos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.¹⁰¹

¹⁰¹ Smith Adam; *investigación sobre la naturaleza y causas de la riquezas de las naciones*; trad. Gabriel Franco; ed. FCE, México, 1987, p. 17.

Es el interés egoísta (virtud) -como impulso de los instintos de conservación- lo que es la principal causa del intercambio y es un principio que explica la división del trabajo y la extensión del mercado, el precio natural, etc. El resorte de todas las acciones y, en especial, la economía moderna es acorde a aquel principio porque tiene relación con las acciones económicas. Es el más regular de todas las acciones humanas, por eso ocupa el lugar de la ley de gravitación universal. A la par de este principio, aparece otro completamente distinto i.e., el trabajo. Para Smith la importancia de la teoría del valor queda relegada a un segundo plano, sin embargo, tiene una importancia clave en su análisis de la riqueza. En el siguiente capítulo regresaremos a desarrollar más el análisis sobre Smith y el tipo de racionalidad presupuesta (racionalidad-estratégico-instrumental). Ahora bien, Marx crítica este principio que ha desarrollado el fundador de la economía política:

El contrato es el resultado en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto a poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno sólo dispone de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. (*Die ienzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bring, ist die ihres Eigennutzes. Ihres Sondervorteils, ihrer privatinteressen*) Y precisamente porque sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo.¹⁰²

El único resorte que mueve a los hombres es su propio interés egoísta, su ventaja personal -dice Marx. Él niega que este principio sea el único móvil del ser humano i.e., niega que el ser humano sólo se mueva por los instintos sin interesarse por los demás. La manera de derivar este principio -el método experimental- es de igual manera criticado. Lo que nos interesa resaltar en estas líneas es que para Marx el principio de la Economía Política en manos de Smith es sólo aparente. No hay que olvidar que este principio atraviesa todas las categorías de la Economía Política y que no puede comprenderse lo uno sin lo otro. Ahora bien, no sucede lo mismo con Ricardo. En segundo lugar, Marx reconoce de Ricardo el haber tenido la claridad no sólo de

¹⁰² MEW 23., p. 190. / Marx Carl; *El Capital*; T. 1., Vol. 1; trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 1975, p. 214.

oponerse al propio interés egoísta como principio que explica todas las acciones de los hombres en los actos productivos, sino que fue una gran aportación de Ricardo haber descubierto otro principio, otro punto de partida, otro fundamento distinto del propio interés con el cual explicar los actos productivos en la economía y revolucionar la Economía Política como ciencia social:

Ahora bien, los sucesores de A. Smith, cuando no representan la reacción contra él de modos de concebir anteriores y ya superados, pueden seguir adelante libremente en sus investigaciones de detalle y en sus consideraciones y ver en A. Smith su base, bien porque se apoyan en la parte esotérica, bien porque, como casi siempre hacen, mezclan y confunden la una con la otra. Pero Ricardo se interpone, por último, y grita a la ciencia: ¡Alto ahí! El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués –de la comprensión de su trabazón orgánica interna y de su proceso de vida- es la determinación del valor por la fuerza de trabajo. (*Ricardo aber tritt endlich das dazwischen und und ruft der Wissenschaft: Halt! Zu. Die Grundlage der Ausgangspunkt der Physiologie des bürgerlichen Systems –des Begreifens seines innren organischen Zusammenhangs und Lebensprozesses – ist die Bestimmung des Werts durch die Arbeitszeit.*) De esto parte Ricardo, obligando ahora a la ciencia a dejar su pacotilla anterior [el propio interés] y a rendir cuentas de [cómo y] hasta qué punto las restantes categorías desarrolladas, expuestas por ella –las relaciones de producción e intercambio- corresponden a ese *fundamento*, a este punto de partida o se hallan en contradicción con él, hasta qué punto, para decirlo en términos generales, la ciencia que se limita a reproducir las formas de manifestarse el proceso corresponde al fundamento sobre el que descansa la concatenación interna, la fisiología real de la sociedad burguesa o que forma su punto de partida y cómo se comporta, en general, ante esta contradicción en el movimiento aparente y el movimiento real del sistema. Tal es, en efecto, la gran importancia histórica de Ricardo para la ciencia, razón por la cual el superficial Say, a quien Ricardo le había minado el terreno, da rienda suelta a su ira en la frase de que “se ha empujado a la ciencia al vacío, bajo el pretexto de ampliarla”. Y con este merito científico se halla estrechamente relacionado de que Ricardo pone de manifiesto y proclama la contraposición económica entre las clases –tal como se la revela la concatenación interna-, con lo que capta en su raíz, en la economía, la lucha histórica y el movimiento de desarrollo. De ahí que Carey lo denuncie como el padre del comunismo.¹⁰³

La importancia de Ricardo consiste, pues, en haber descubierto otro principio, otro fundamento (*Grund*) desde el cual se debe fundamentar la ciencia económica. Encontrar

¹⁰³ Marx Karl; *Teorías de la Plusvalía II*; trad. Wenseslao Roces; ed. FCE, México, 1980, p. 146.

otro principio significa construir nuevamente las categorías que sacan a la luz el verdadero “No-Ser” del fenómeno ya que la Economía Política de Smith y sus continuadores se quedaron sólo en el ámbito de la apariencia “Ser”. Con ello Ricardo irrumpe en la historia de la ciencia denunciando las causas originales de la riqueza, la pobreza y revolucionado la Economía Política al ser el primero en sacar a la luz la lucha entre las clases. Marx le reconoce los grandes avances y méritos a Ricardo. Él retomara *críticamente* este principio, ya que en Ricardo se encuentra el defecto –al igual que Smith- de haber concebido el trabajo como una entidad *ahistórica*¹⁰⁴. Además, encuentra en este economista el intento de justificar la relación de las categorías unas con otras de manera superficial como si las categorías estuvieran separadas las unas de otras, es decir, se encuentra todavía en el ámbito del entendimiento del fenómeno-; lo mismo que Adam Smith. La manera de establecer los principios de modo inmediato como Spinoza y Leibniz sin ninguna justificación es el modo como inician sus investigaciones Ricardo y Smith. Por otro lado, la manera de tratar *ahistóricamente* al trabajo es el ‘gran defecto’ del método de Ricardo. Marx recupera críticamente el principio y la construcción de las categorías a partir de este nuevo fundamento. Aunque no desecha por completo las categorías de la Economía Política, sino más bien reconoce que en ellas se capta realidad i.e., que en ellas hay un avance en la ciencia economía naciente.

En tercer lugar, tenemos al idealismo alemán en su principal representante: Hegel. Parece ser ya incuestionable la influencia de Hegel en Marx, sin embargo, las interpretaciones sobre este punto son inacabables respecto a tal influencia y *cómo* la asume. En nuestra interpretación pensamos que existe una *paradoja* respecto a cómo retoma Marx a este autor. Ésta consiste en que Marx reconoce a Hegel, pero a su vez lo niega; es decir, hay una *ruptura/continuidad* respecto a la propuesta hegeliana. Trataremos de aclarar más esta postura. Nuestro filósofo alemán difiere del método utilizado por Hegel así como su principio del que parte:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el

¹⁰⁴ El método de Ricardo puede resumirse de este modo: “A primera vista se comprende tanto la justificación histórica de este modo de proceder, su necesidad científica en la historia de la economía, como también su insuficiencia científica, insuficiencia que no se manifiesta tan sólo (formalmente) en el modo como se expone, sino también que conduce a resultados erróneos, puesto que salta eslabones intermedios y trata de demostrar directamente la congruencia de las categorías económicas entre sí.” *Cfr.* Marx Karl; *Teorías de la Plusvalía... op. cit.*, p. 145.

nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo (*Demiurg*) de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. (*Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte Materialle*).¹⁰⁵

Lo que Marx pone de manifiesto es que el modo de proceder hegeliano, es lo opuesto respecto a su propia idea del proceso del pensar. Le crítica la afirmación de que la ‘idea’ resultado del proceso del pensar es el principio de lo *real* i.e., que lo real es una manifestación directa del pensar o, mejor aún, su manifestación externa. La tesis hegeliana consiste fundamentalmente en afirmar que para referirnos a cualquier objeto siempre y necesariamente tenemos que mediar conceptos, es decir que la conciencia que capta los objetos mediante conceptos deviene siempre autoconciencia; y la razón da cuenta siempre de los conceptos fundamentales (categorías) con lo que se captan los fenómenos científicos, en este caso el movimiento de la conciencia. La idea es resultado de todo este proceso, es decir, la realidad (*Wirklichkeit*) es un producto de la razón, ya que ésta es su exteriorización. Marx se opone a esta posición, pero, entonces, ¿a qué se refiere Marx con la *inversión* de Hegel o ponerlo de pie? Aquí comienza la dificultad, ¿en qué sentido se opone Marx a Hegel? Marx continúa:

Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué a coquetear aquí y allá, en capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel (*Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet [...]*), en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia o conciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés (*Sie steht bei ihm auf dem Kopf*). Es necesaria darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (*Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken*).¹⁰⁶

En realidad poner de pie a Hegel significa una *ruptura* epistemológica respecto a cómo debemos proceder cuando llevamos a cabo nuestros actos cognitivos o los procesos del pensar. La dialéctica en Hegel es una dialéctica lógico-conceptual, en cambio Marx la concibe como un momento histórico-dialéctico. Marx señala que la dialéctica hegeliana esta ‘mistificada’ en el sentido de que oculta el verdadero ‘Núcleo Racional’, es decir,

¹⁰⁵ MEW 23., p. 27. / pp. 20-21.

¹⁰⁶ MEW 23., p. 27. / p. 20.

otro principio que es el trabajo (vivo) que igualmente mistifican las relaciones sociales capitalista i.e., la codicia y la explotación, etc. Nos detendremos un momento para aclarar qué significa el ‘Núcleo Racional’:

Primera definición. “Núcleo Racional” designa el hontanar ético-filosófico (meta-físico), implícito en el pensamiento de Marx, que siendo lo más abstracto, contiene los conceptos fundamentales de todo el pensamiento de Marx. Desde este horizonte se construye la “matriz generativa” económica –que con respecto al “núcleo racional” es más concreta. Es el momento filosófico por excelencia, implícito. Es la estructura primera construida desde donde se interpreta la realidad –no sólo la “realidad capitalista” o lo meramente económico, sino otras regiones reales. No es un “núcleo” de donde se deduzca el resto – Marx se defiende de poseer un supuesto “núcleo”; nosotros le estamos dando otro sentido aquí.¹⁰⁷

Enrique Dussel sostiene que existe en Marx un “núcleo racional” desde donde discute ético-filosóficamente con Hegel, por eso le denomina el ‘momento filosófico por excelencia’. Según la interpretación de Dussel ese ‘momento’ es fundamental para poder explicar la *inversión* de la dialéctica hegeliana. El terreno de esa discusión se sitúa en el plano ontológico. Para nuestro filósofo argentino-mexicano:

Hegel comienza en su lógica por el “Ser” -opuesto a la “Nada” como su contrario-, que “deviene” en “Ente”. Mientras que Marx comienza por el “No-Ser”, que igualmente es la “Nada”, el cual sin embargo “crea” el “Ser” siendo subsumido el creador como mediación, es decir, como “Ente”.¹⁰⁸

Ahora bien, Dussel confronta en el terreno ontológico el punto de partida o comienzo de la ciencia. El método utilizado por él es la analéctica con el cual intenta discutir ontológicamente con Hegel. Para él, el comienzo en Marx es a partir del “No-Ser” o la “Nada”. Hegel comienza la ciencia de la lógica con la categoría más abstracta –es decir, sin contenido- que es el Ser, la ‘Nada’ se le opone al ‘Ser’, es su negación. Esta interpretación está ligada a la hipótesis de la “creación” defendida por Schelling según la cual el ser humano es el “absoluto creador”. Dussel señala que esta hipótesis del ser humano creador es retomada por Marx y llevada al terreno antropológico y económico. En la nota a pie de página aclara que la hipótesis de Schelling no es ya una historia de la

¹⁰⁷ Dussel, Enrique; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; ed. Siglo XXI, México, 1990, p. 348 ss.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 350-351.

relación hombre-divinidad sino es la historia de la relación hombre-naturaleza. En el nivel más abstracto Dussel señala que Marx hace uso de las categorías lógico-conceptuales con las cuales Marx desarrolla su discurso teórico a partir del “No-Ser” mostrando que Marx desarrolla una lógica implícita en el Capital. Lo que Dussel quiere mostrar con la hipótesis creacionista es que la esencia del “Ser” es el ‘el valor que se valoriza’ y no la fuente creadora:

La Esencia es el Ser (el valor que se valoriza), pero comportándose “en-relación-con” otro término, como Identidad (ante la diferencia) y Fundamento (ante lo fundado). Por ello el valor originario (pero en realidad: todo valor) no surge de la “Esencia” del capital (sino desde su fuente creadora: el trabajo vivo). [...] Así pues, la estructura fundamental del “Núcleo Racional” podría resumirse de la siguiente manera: el “No-Ser”, como Fuente “creadora” del “Ser” de la totalidad, del sistema concreto e histórico, está más-allá (trascendental) del “Fundamento”. Esta fuente creadora trascendental, anterior y en la exterioridad del sistema, crea el “Ser”.¹⁰⁹

Lo que Dussel quiere mostrar con todo este análisis es que Marx descubrió un nuevo principio o fundamento que es, en cierto sentido, encubierto por el fundamento propuesto por Hegel. Es decir que el Fundamento principal no es la ‘razón’ sino el ‘trabajo vivo’. Éste es el origen de los valores, de la riqueza. De ahí debe partir el análisis ontológico. Es por ello que el ‘trabajo vivo’ está al servicio del ‘valor que se valoriza’ *invirtiendo* los fundamentos. Hay que aclarar que Dussel piensa que si se parte del “Ser” el resultado será un fundamento falso i.e., ‘el valor que se valoriza’ ocultando el verdadero fundamento que es el ‘trabajo vivo’. De ahí que el punto de partida sea necesariamente el “No Ser”. Lo que me interesa resaltar de este autor es que el fondo de la discusión de Marx con Hegel es una discusión ontológica. Aunque implícitamente se está discutiendo puntos de partida, principios, tipos de racionalidad. Tenemos dos puntos de partida que según Dussel se contraponen; del mismo modo la racionalidad dialéctica se contrapone a la racionalidad reproductiva. A mi modo de ver, estos dos principios no se contraponen en el sentido de que uno supere (*aufheben*) al otro. Ya veremos como el análisis que hace Dussel acerca de los principios y la discusión ontológica tiene serias deficiencias a la hora de fundamentar su principio.

El desarrollo de la Economía Política como ciencia ya tenía un avance considerable, sin embargo, Marx veía los estragos que la revolución industrial había causado a la

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 356.

naturaleza y al ser humano. En sentido estricto, la realidad social de Alemania e Inglaterra, así como de otros países europeos capitalistas quedaba intacta al parecer con la dialéctica hegeliana y su Estado ‘racional’. Lo que más bien aparecía era una *irracionalidad* (racionalidad estratégico-instrumental) del Estado dominada por la burguesía. Marx ve necesario replantear los procesos del pensar, ya no desde una dialéctica universal y abstracta –lógico-conceptual que borra las diferencias en cuanto a los modos de producción- sino desde la especificidad de las relaciones capitalistas i.e., desde la exposición crítica y dialéctica de las categorías de la Economía Política que justifican la apropiación del plusvalor. Con ello, Marx realiza una revolución en el modo de proceder en el proceso del pensar, es decir, que las categorías económicas con que se capta la realidad es justamente algo muy particular del modo de producción capitalista y, por tanto, *no* es universal. Se trataba de conceptos (categorías) con pretensión de validez universal lo que se proponía la Economía Política; Marx cree que además de referirse sólo a ese modo de producción específico, son conceptos ‘ideológicos’ i.e., sólo aparentes. Esto representa para la historia de la filosofía y la economía una revolución semántico-conceptual que anuncia ya a Marx como precursor de Heidegger.

A mi modo de ver, Hegel había desarrollado la dialéctica a tal punto que el movimiento del fenómeno resultaba ser, a la inversa, el movimiento de la conciencia. El desarrollo de este movimiento desemboca en la autoconciencia y posteriormente en la razón o lo incondicionado. En este desarrollo dialéctico Hegel *abandona* por completo el movimiento de la cosa o fenómeno y absolutiza el movimiento de la conciencia. Lo que Marx deja entre ver es precisamente este abandono del movimiento del fenómeno que consideraba fundamental y de suma importancia para comprender la realidad ‘real’ (*Wirklichkeit*). El constante movimiento de la conciencia se encuentra estrechamente ligado al constante movimiento de los fenómenos y, con ello, igualmente, de los significados. Hegel –a mi juicio- relego el constante movimiento de la cosa (fenómenos) debido a la concepción de ser humano como un ser humano puramente reflexivo abstracto, contemplativo:

En Hegel el ser humano sólo tiene valor como ser abstracto pensante, como autoconciencia (*abstraktes denkendes Wesen, als Selbstbewusstsein*). Hegel habría ignorado la objetivación real del hombre, la apropiación real de su esencia objetiva y con ello, la

actividad humana habría sido reducida a la actividad contemplativa: “[Para Hegel] el saber es el único acto de la conciencia [...] saber, es su único conocimiento objetivo.”¹¹⁰

Hegel captó al ser humano en su movimiento de la conciencia como un *ente* puramente contemplativo. Solamente en este proceso es como puede llegar a ser autoconsciente. En la introducción de la ciencia de la lógica el mismo Hegel señala que la ciencia de la lógica es una ciencia abstracta y que necesitará del contenido hallado en una ciencia particular como es el caso de la Economía Política. Marx no niega que seamos autoconscientes sino que, en realidad, el ser humano está ligado más a actividades productivas que contemplativas, es decir, que sus principales preocupaciones estén ligadas todavía más a sus necesidades y que, con ello, este abocado más a la interacción con lo natural. El mismo Aristóteles vio ligado, igualmente, al ser humano al ámbito pragmático-productivo que al ámbito teórico-contemplativo.¹¹¹ La ciencia económica surgió como resultado de la pobreza, agudizada por los monopolios nacientes. La pobreza fue un problema socio-político y moral en el que Marx está inmerso. De ahí que haya comenzado a estudiar a profundidad el comienzo fáctico¹¹² de esta nueva ciencia.¹¹³ Marx concibe a la ciencia económica burguesa como ideología, en el sentido de que los principios y categorías de los que parte son sólo aparentes y no captan el movimiento *real* del fenómeno. Lo que esta ciencia naciente pretende es validar una teoría universal que a ojos de Marx es dudosa, debido a que el modo de producción capitalista es consecuencia de un proceso histórico resultado de las convenciones humanas y no de leyes naturales.

¹¹⁰ Pérez Cortes, Sergio; *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*; ed. UAM, México, 2013, p. 187.

¹¹¹ Sólo cuando el ser humano fue capaz de desprenderse de las *necesidades primarias*, entonces pudo *reflexionar* sobre otros aspectos de la vida, e.g., la ciencia. Pero los hombres que llegaron a hacer ciencia eran sólo aquellos que de alguna manera habían ‘superado’ las necesidades primarias y que era considerado ya como un privilegio: “A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio” Aristóteles; *Metafísica*; ed. Gredos, Madrid, 2008, p. 73.

¹¹² A mi modo de ver, el comienzo fáctico no sólo debe considerarse a partir del diálogo que sostiene Marx con Hegel sino también el diálogo que sostiene también con los economistas clásicos, sus categorías y sus puntos de partida, ya que aunque Hegel era un autor fundamental, los autores de la naciente Economía Política eran los dominantes en esta rama. Cfr. Katya; *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación... op. cit.*, ver la segunda parte sobre la inversión de la dialéctica de Hegel en el capital.

¹¹³ Es el contexto histórico, pues, lo que le da sentido al desarrollo de la ciencia naciente: “[...] la ciencia, en última instancia, es una actividad humana que surge en una realidad socio-política e histórica específica y se hace para una realidad socio-política e histórica específica; porque en los hechos no se hace ciencia o filosofía por una necesidad lógica o teórica, sino que la necesidad lógica encuentra precisamente su relevancia ante la necesidad humana de buscar la verdad para vivirla en el ámbito de lo social y de lo político.” *Ibid.*, 24.

Ahora bien, la concepción de Marx sobre el ser humano dista mucho de la de Hegel, ya que ve al ser humano activo, arrojado al mundo, ocupado más en actividades relacionadas con la satisfacción de sus necesidades que en actividades contemplativas o aisladas:

Vemos, en efecto, en primer lugar, que el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, sólo se le representa al hombre como medio para una la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar la existencia física (Denn ersten erscheint dem Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit*, das *produktive Leben* selbst nur als ein *Mittel* zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz). Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que engendra vida. En el tipo de la actividad vital se contiene todo el carácter de la especie, su carácter genérico del hombre, y la actividad libre y conciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece como *medio de vida*.¹¹⁴

La principal preocupación del ser humano es satisfacer sus necesidades inmediatas, mantenerse vivo. La actividad del ser humano está fuertemente ligada a la interacción con la naturaleza, por ello Marx considera al ser humano más ligado a actividades práctico-productivas. Ahora bien, la Economía Política pretendió justificar sus categorías a partir de los instintos o el propio interés egoísta. Marx no niega por completo las *categorías* de la Economía Política, pero *si* su principio; se propone retomar esas categorías y exponer críticamente el movimiento real de la producción capitalista y de la creación de riqueza i.e., del capital a partir de aplicar el Método dialéctico a la economía: “*el método de análisis empleado por mí no había sido empleado a cuestiones económicas [...]*”¹¹⁵. Al parecer Marx hace un análisis minucioso de los puntos de partida de las corrientes dominantes en la Economía Política y en la filosofía para poder establecer bien su principio en la nueva ciencia *crítica*. Lo importante para Marx es sacar a la luz el principio que explica el comienzo de la ciencia económica *crítica* y con ello dismantelar los discursos ‘científicos’ de la época que justifican el *robo* y el *saqueo* estructural i.e., la apropiación de plusvalor. Finalmente, es a partir de la creación de la riqueza o plusvalor donde Marx encuentra un criterio mediante el cual evaluar el papel que desempeñan los discursos científicos, políticos, religiosos, del derecho etc., que se crean alrededor del *excedente* en el modo de

¹¹⁴ MEW; *Ergänzungsband Schriften bis 1844; Berlin, Dietz, 1973 p. 516.* / Marx, Karl; *Escritos de Juventud: Manuscritos Económico-filosóficos de 1844; FCE, México, 1987., p. 600.*

¹¹⁵ MEW 23., p. 31. / p. 21.

producción capitalista y en la historia de toda sociedad, para mostrar desde ahí la función que cumplen aquellos discursos i.e., la súper estructura:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real donde se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político, e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia.¹¹⁶

Marx piensa que las ‘relaciones de producción’ se construyen a partir de una ‘vida material’ i.e., de la creación de riqueza; Además, se construyen diferentes discursos que justifican su apropiación. La función de estos discursos es ocultar el *robo* que se hace a espaldas de la sociedad, y dependiendo la función que cumple el discurso dentro del atraco es como se remunerara a cada discurso. La brutalidad de la burguesía jamás pudo llegar por sí sola a desarrollar tales discursos, por ello echó mano de los ‘intelectuales’ que aportaron los ‘conceptos’ para poder justificar en cada rama de la ciencia el robo estructural. La hipótesis que Marx desarrolla consiste en encontrar la causa *real* de la riqueza para desde ahí poder mostrar la falsedad de las categorías de las que parten los discursos científicos. En el caso de Hegel no es que el *concepto* producto de la razón sea falso sino que el desarrollo de la conciencia y la autoconciencia hasta llegar a la razón es un discurso científico que surge a partir de determinadas relaciones sociales que corresponden a un tipo de sociedad, por lo cual, tendrá que evaluar la función que cumple alrededor de la apropiación de la riqueza. En suma, invertir a Hegel significa haber encontrado otro principio –en el terreno de la economía- del que debe partir la ciencia particular naciente para después tener un criterio (la producción y apropiación del plusvalor) que le permita evaluar cualquier discurso que justifique o no el robo de plusvalor. Esto es lo que considero es la *ruptura* de Marx contra Hegel.

Ahora bien, el ser humano activo, es decir, un ser humano necesitado y hundido en el ser de la vida productiva, lo lleva a pensar que el principio de la ciencia –económica- debe ser el trabajo y no los *instintos* ni la Idea abstracta en sí. Por ello, parte del trabajo como principio fundante de la economía; esto lo retoma de Ricardo, pero Marx va más

¹¹⁶ Marx, Karl; *Contribución a la crítica de la Economía Política*; ed. Siglo XXI, México, 2000, pp. 4-5.

allá de él. El trabajo lo concibe distinto a Ricardo respecto al método y a la fundamentación. Marx intenta fundamentar el principio para poder tener una base firme y con pretensión de validez universal para desarrollar su teoría del valor –esto lo analizaremos más a profundidad en el tercer capítulo. Aquí es donde sostengo que hay una continuidad con Hegel.

A partir de su concepción de ser humano activo y necesitado, no aislado, sino como un ser humano comunitario –genérico- arrojado a la satisfacción de sus necesidades inmediatas es como Marx parte para fundamentar el principio en economía:

El animal forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia (Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins). Despliega una actividad vital conciente (Er hat bewußte Lebenstätigkeit). No es una determinabilidad con la que directamente se funda. La *actividad vital conciente* distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales (Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit). [...] El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre, en cuanto que, no limitándose a contemplarse intelectualmente como en la conciencia, sino viéndose activo y laborioso, se ve realmente duplicado y, por tanto, dentro de un mundo creado por él.¹¹⁷

El ser humano a diferencia de los animales se distingue de la naturaleza por su ‘voluntad’ (*Wollens*) y su ‘conciencia’ (*Bewußtseins*). Marx niega que seamos iguales a los animales, es decir, que seamos puro instinto como lo hace Smith y sus continuadores. Tampoco somos mera contemplación intelectual (*Bewußten intellektuel*) a la manera de Hegel sino que el ser humano es un animal activo y laborioso, conciente (autoconciente). Esta distinción es importantísima para fundamentar el principio en economía, ya que Marx ve en el hombre activo y laborioso la superación del empirismo y el idealismo. Esto solo lo bosquejó en los manuscritos del 44, pero no es hasta el *capital* donde regresa a mostrar esta distinción fundamental:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que

¹¹⁷ MEW; *Ergänzungsband Schriften bis 1844; Berlin, Dietz, 1973 p. 516.* / Marx, Karl; *Escritos de Juventud op., cit.* pp. 600-601.

distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente* (*Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war*). El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural (*Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen [...]*); en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un cambio aislado. Además de forzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención.¹¹⁸

La distinción entre la mejor abeja y el peor maestro albañil nos sugiere ya la distinción entre el ser humano y los animales. La peculiaridad de la distinción que hace Marx es muy importante respecto al aporte que hace el ser humano al transformar la materia. Señala que el hombre imagina (*Vorstellung*) o idealiza (*idealisieren*) previamente la forma de la materia y después en el proceso de trabajo, la plasma o la materializa en el objeto. Es decir, que la distinción última entre el ser humano y los animales¹¹⁹ consiste en que los seres humanos *cambian la forma de la materia* para apropiarse de lo natural e incorporarlo a su proceso vital. No sólo cambiamos la forma de lo natural sino que las cambiamos mediante las *leyes de la estética*.¹²⁰ Pareciera que esta sería la distinción fundamental, pero introduce el verbo *saber* (*Wissen*) que nos sugiere que Marx considera al ser humano como un animal que cambia la *forma* de la materia autoconscientemente y que el proceso de trabajo en la interacción con la naturaleza esta mediado siempre y necesariamente por la autorreflexión. No obstante, el “trabajo vivo” que *forza* los órganos según su voluntad para un determinado fin y se impone en los actos productivos de la apropiación de lo natural no se da de manera separada de la

¹¹⁸ MEW 23., p. 192-193. / p. 216.

¹¹⁹ Esta misma tesis la sostiene Carol C. Gould: “mi tercera tesis es que en su idea de autocreación por medio del trabajo como la característica fundamental del ser humano”. Carol C. Gould; *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*; ed. FCE, México, 1983, p.11.

¹²⁰ Para Marx el cambio de la forma de lo natural no sólo se hace respecto a un cambio de forma per se sino que responde a las ‘leyes de la belleza’ (*den Gesetzen der Schönheit*). MEW; *Ergänzungsband Schriften bis 1844; Berlin, Dietz, 1973 p. 517.* / Marx, Karl; *Escritos...op. cit.*, p. 601.

autoconciencia. Podríamos afirmar que el principio que Marx ha establecido y que lo distingue de los demás teóricos de la economía y de Hegel respecto a los puntos de partida es haber descubierto un nuevo punto de partida en la ciencia económica naciente i.e., el *trabajo vivo*. Porfirio Miranda crítica a Marx –y a Habermas entre otros- haber asumido la racionalidad medio-fin que es la racionalidad estratégico-instrumental como la distinción fundamental entre el ser humano y los animales afirmando que estaban distraídos: “cuando dictaminaron que el fabricar instrumentos distingue al hombre del animal”¹²¹. Tiene razón Porfirio cuando afirma que “la distinción entre el hombre y el animal es la racionalidad”¹²², no obstante, difiere de su posición ya que Marx si dice que la racionalidad (autoreflexividad) es la distinción básica entre los hombres y los animales por lo que la racionalidad instrumental no es lo que Marx entiende. Esto quiere decir que no es el propio interés egoísta, ni el trabajo solamente puesto, ni la autoconciencia abstracta el principio o punto de partida para el estudio de la economía sino el trabajo autoconsciente que inaugura en Marx su concepto de *racionalidad* como un concepto de *racionalidad productiva autoconsciente*. A mi modo de ver esto es lo que Marx retoma de Hegel y lo va a *fundamentar* en el capítulo sobre la teoría del valor-trabajo. Para mi esta es la continuidad respecto de Hegel. Veamos cómo nuestro filósofo alemán hace esta distinción en la ciencia de la lógica:

La destinación del hombre consiste en la razón que piensa: el pensar en general representa su simple *determinación*, y por medio del mismo el hombre se distingue de los animales, él es pensamiento *en sí*, en cuanto a su mismo pensamiento se distingue también de su ser-para-otro, de su propia naturalidad y sensibilidad, por cuyo medio el hombre está en conexión inmediata con otro. Pero el pensamiento está también *en él*; el hombre mismo es pensamiento, existe como pensante, y el pensamiento es su existencia y realidad; además en tanto el pensamiento está en su existencia y su existencia está en el pensamiento, éste es *concreto* y tiene que tomarse con un contenido y un relleno; es razón pensante, y de este modo constituye la destinación del hombre.¹²³

La constitución y determinación del hombre consiste en ser pensante y esto es lo que lo distingue de los animales. Hegel muestra que tal constitución le es necesaria, es decir, es lo que constituye al ser humano. Marx, a mi modo de ver, retoma esta *cualidad*

¹²¹ Miranda, José P; *Racionalidad y Democracia*; ed. Sígueme, Salamanca, 1996, p. 16.

¹²² *Ibíd.*, p. 15

¹²³ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, p. 159.

(Qualität) del hombre como la concibe Hegel y muestra la misma distinción en el Capital:

El valor, prescindiendo de su representación meramente simbólica en el signo de valor, sólo existe en un valor de uso, en una cosa. (El hombre mismo, considerado en cuanto simple existencia de fuerza de trabajo, es un objeto natural, una cosa, aunque una cosa viva (*lebendiges*), autoconciente (*selbstbewußtes*), y el trabajo mismo es una exteriorización *a modo de cosa* de esa fuerza.)¹²⁴

Marx piensa que la autoreflexividad al igual que Hegel es la característica sui generis del ser humano. Aquella siempre está presupuesta en los planteamientos de Marx. Y aunque reconoce, digamos el principio, parece que Marx lo minimiza al igual que Dussel. Hay cierta obstinación de éste filósofo por no reconocerle a Hegel sus contribuciones.

Ahora bien, el ser humano, en la interacción con lo natural, es decir, en el proceso de trabajo -que es transformación y apropiación de lo natural- es autoconsciente de su objetivo. Éste es donde concentra toda su voluntad y, por el cual, desgasta sus órganos:

El hombre hizo su vestimenta mediante milenios, ahí donde lo forzaba a ello la necesidad de vestirse, antes de que nada llegar a convertirse en sastre. Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo [autoconsciente] es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana (*Als Bildnerin von Gebrauch swerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln*).¹²⁵

El objetivo que se traza el ser humano al transformar lo natural es reproducir su propia existencia, su vida. Por ello toda actividad productiva orientada a un fin –que es la reproducción de la vida- siempre y necesariamente estará mediada por el *trabajo vivo*

¹²⁴ MEW 23., p. 217. / p. 245.

¹²⁵ MEW 23., p. 57. / p. 53.

autoconciente. De ahí que Marx coloque al trabajo como principio universal, o mejor dicho, con pretensión de validez universal como principio que explica todas las actividades productivas y que debe de ser el comienzo de la ciencia económica naciente. Ahora bien, las actividades productivas se encuentran estrechamente ligadas a la hipótesis de la ‘autocreación’ que es compartida, en cierto sentido, por Carol C. Gould y Enrique Dussel. La primera sostiene que:

Para Marx, el trabajo es una actividad de *autocreación*, o sea una actividad en la cual los individuos se crean a sí mismos o llegan a ser lo que son. Esta autocreación, sin embargo, no sucede de inmediato, sino más bien por medio de la interacción con otros individuos y con la naturaleza. Marx califica a esta actividad como objetivación.¹²⁶

Según nuestra filósofa, Marx defiende la autocreación como resultado del trabajo en la interacción entre los hombres y en relación del hombre con la naturaleza. Esta descripción sobre Marx está relacionada del mismo modo con la transformación que el sujeto lleva a cabo cuando transforma la naturaleza; es decir, la actividad de transformar objetos lleva implícita una distinción, la cual, sostiene que en la interacción entre el ser humano y la naturaleza se da una transformación de lo natural al ser transformada por el ser humano, pero de la misma manera el ser humano se transforma al transformar la naturaleza. Esta distinción es lo que Marx comprende como objetividad i.e., la transformación de lo natural por parte del ser humano es una autotransformación de su subjetividad. Ahora bien, la interacción con lo natural presupone como tal un objetivo, es decir, que toda producción es apropiación de lo natural:

“Actividad viva y orientada a un fin...”¹²⁷

Es una actividad cuyo fin es la de cambiar la forma de los objetos o apropiación de lo natural para incorporarlo a su proceso vital. Al incorporarlo a su proceso vital implica que el cambio de forma de lo natural -como actividad humana- resulta en algo que no existía antes en la cosa:

“Una actividad que pone valores...”¹²⁸

La actividad humana al interactuar con lo natural no sólo cambia la forma de lo natural al transformar la naturaleza sino en el ámbito económico adquiere un significado

¹²⁶ Carol C. Gould; *Ontología social de Marx...op. cit.*, p.74.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 79 (Citada de Marx)

¹²⁸ *Ibidem.*

completamente diferente; es decir, al crear formas también crea valores. Así, el valor es resultado de la actividad del trabajo o trabajo objetivado que se distingue de la “fuente” como creadora de valor:

“La fuente viva de valor”¹²⁹

El trabajo pone valor en el objeto, pero el trabajo como ‘fuente viva’ de valor no tiene valor. Esta misma distinción la hace Dussel en la interpretación que hace sobre Marx¹³⁰. Ahora bien, siguiendo con nuestra autora, el trabajo como autocreación del ser humano no es una hipótesis que Marx haya inventado sino que la retoma de la Física de Aristóteles:

Tanto para Marx como para Aristóteles los objetos producidos se distinguen de los objetos naturales en que su forma les es dada por trabajo, que transforma la naturaleza de acuerdo con sus propósitos.¹³¹

La comparación que hace Carol es de suma importancia para el análisis sobre Marx, ya que pone de relieve lo *común* que hay entre Marx y Aristóteles respecto a los objetos naturales y los objetos producidos por el trabajo. Según su interpretación la hipótesis de la autocreación le es atribuida a Aristóteles y posteriormente a Hegel. La diferencia que hace Marx con Aristóteles respecto a la transformación de los objetos naturales y los objetos producidos es lo de mayor importancia:

[...] para Marx no sólo es la sustancia o material natural, sino también el *valor* lo que se preserva a través de estas transformaciones. O sea, cuando el trabajo elabora las materias primas dándoles formas sucesivas, (por, ejemplo, el algodón que se tuerce para convertirlo en hilo, y luego se teje para transformarlo en tela), el valor del algodón es preservado a través de estas transformaciones sucesivas. Pero la característica del proceso de trabajo para Marx es que el valor original no sólo es preservado sino acrecentado.¹³²

Aristóteles sólo hace la distinción sobre los objetos naturales y los objetos producidos. Marx va más allá de la distinción y muestra como a partir de la transformación de los objetos producidos por medio del trabajo se logra *conservar* ‘valor’ cuando se cambia la forma de los materiales. Lo que Marx descubre es que a lo largo de todo el proceso de transformación de los materiales no sólo se logra conservar ese valor sino que se

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Dussel, Enrique; *El último Marx (1863-1882)... op. cit.*, p. 334 ss.

¹³¹ Carol C. Gould; *Ontología social de Marx...op. cit.*, p.80.

¹³² *Ibid.*, p. 81-82.

acrecenta. Nuestro filósofa americana resalta, pues, la importancia que hay en la hipótesis de la autocreación y el desarrollo del valor en el proceso de trabajo que lleva a cabo la transformación de lo natural.

Ahora bien, reconstruiremos la hipótesis del ‘creacionismo’ de Dussel. Nuestro filósofo hace unas distinciones importantes respecto a niveles de abstracción:

De allí que para clarificar este aspecto [filosófico y económico], y no para complicarlo innecesariamente, deberemos de distinguir tres niveles de abstracción, a los cuales llamaremos: el “núcleo racional” ético filosófico implícito, la “matriz generativa” económica también implícita, y el nivel de abstracción en el que se sitúa la elaboración teórica del capital.¹³³

El análisis de Dussel tiene relevancia debido a que quiere explicitar los presupuestos que se encuentran ocultos en la elaboración teórica de *El Capital* de Marx. Propone tres niveles de profundidad en su análisis: el “Núcleo Racional”; la “Matriz Generativa” y la “elaboración del Capital en su nivel abstracto”. Ahora bien, parte de dos definiciones que de alguna manera corresponden a su interpretación y sin estas definiciones no se entendería la comprensión de su interpretación. La primera de ellas comprende la ontología¹³⁴ como el horizonte de comprensión de los ‘entes’; es decir, la existencia fáctica o realidad fáctica. La totalidad, en este sentido, toma como objeto de comprensión al “Ser” o sea “el valor que se valoriza” -señala nuestro autor- como fundamento del capital. Es el ‘Ser’ del capital, el ‘valor que se valoriza’, el ‘ente’ que se propone analizar. La segunda definición corresponde a una comprensión de la metafísica completamente distinta a como se comprende en filosofía. Para Dussel la metafísica debe de comprenderse en otro sentido completamente distinto i.e., metafísica –con guion- significa una posición crítica frente a lo ontológico. Es decir, que la ‘meta-física’ es la negación de la ontología o, mejor dicho, se coloca en una posición crítica frente al “Ser”, el ‘valor que se valoriza’:

Es una posición “crítica” ante lo ontológico (o la ontología), transontológico, que parte no “ser”, sino de la “realidad real” (para expresarnos como Marx) del otro, del pobre, del “trabajo vivo”.¹³⁵

¹³³ Dussel, Enrique; *El último Marx (1863-1882)... op. cit.*, p. 334 s.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 334. “[...] lo ontológico expresa una referencia con la totalidad.”

¹³⁵ *Ibid.*, p. 335.

Meta-física significa, entonces, la negación del “Ser”, es decir, oposición al Capital que se pone como fundamento, encubriendo y negando el fundamento verdadero que es el ‘trabajo vivo’ -más adelante veremos que esta es la “exterioridad” que se opone a la totalidad. Estas distinciones le sirven a Dussel para plantear uno de los problemas que intentamos resolver más arriba. Se trata de aclarar la *inversión* que hace Marx respecto a la dialéctica hegeliana. Por ello plantea que existe de manera implícita una lógica en el Capital de Marx donde intenta resolver en parte el problema acerca de si Marx es idealista o materialista; o si Marx era filósofo o economista. Ahora bien, vamos a la primera hipótesis de Dussel. El sostiene que hay una lógica implícita en el Capital de Marx y que para ello haya que captar su ‘Núcleo Racional’ que define como:

El hontanar ético-filosófico (meta-físico), implícito en el pensamiento de Marx, que siendo lo más abstracto, contiene los conceptos fundamentales de todo el pensamiento de Marx. Desde este horizonte se construye la “matriz generativa” económica –que con respecto al “núcleo racional” es más concreta. Es el momento filosófico por excelencia, implícito. Es la estructura primera desde donde se interpreta la realidad –no sólo la “realidad capitalista” o lo meramente económico sino otras regiones reales.¹³⁶

La lógica *implícita* en *El Capital* de Marx es el lugar original donde se construyen las categorías más fundamentales, este, es pues, el hontanar ético-filosófico según Dussel, el “núcleo racional”. Ahí se construyen todas las categorías filosóficas que subyacen a las categorías económicas que son el resultado de las primeras categorías que Dussel reconoce. Recordemos que en la ciencia de la lógica Hegel comienza por el “Ser” la categoría más inmediata, abstracta y sin contenido. Con ella deduce las demás categorías i.e., la “Nada”, el “devenir”, el “Ser determinado”, la finitud, la infinitud, lo uno, lo múltiple, la magnitud, la medida, la condición, lo condicionado, etc. Para Dussel, Marx no procede como procede Hegel sino que sostiene que Marx comienza con el no “No-ser”:

A fin de comprender el tipo de comparación entre Hegel y Marx que efectuaremos, cabe una aclaración previa. Si Marx hubiera escrito una lógica –y a Engels le expresó el deseo de hacerlo, pero a nivel de panfleto popular- en el sentido de Hegel, hubiera debido comenzar por el “No-ser” y no por el “Ser” como hace Hegel [...].¹³⁷

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 348.

¹³⁷ *Ibíd.*, p.336.

Esta expresión de Marx: “Si Marx hubiera escrito una lógica, hubiera debido comenzar por el No ser” le hace pensar a Dussel que el punto de partida de una “Crítica de la Economía política” posible debe ser el “no Ser” i.e., la exterioridad, el pobre, el desamparado, excluido, sojuzgado, etc. La nueva lógica implícita en el Capital podría ser una respuesta a la lógica de Hegel según nuestro autor. Me parece en este punto que esa frase sólo cabe como una frase ‘retórica’ que Marx nunca justifica y Dussel no logra con su interpretación resolver el problema desde el método analéctico sino más bien enreda el problema y lo vuelve más complicado al intentar introducir su método. Al intentar articular una especie de lógica respecto a la totalidad y exterioridad que el llama ‘analéctica’, sin embargo, el intento de Dussel, si uno lo observa con atención, está muy alejado de la lógica de Hegel, ya que la articulación de sus categorías sólo se queda en el ámbito de la reflexión extrínseca (*Die äußere Reflexion*). Las reflexiones de Dussel lo llevan a analizar, pues, esa lógica implícita en la que está situada la discusión con Hegel, sin embargo, en el plano lógico –digamos hegeliano- el “Ser” habría engendrado la “Nada”, es decir el “no Ser”, esto, por supuesto, sería inconcebible para Dussel ya que:

Mientras que Marx comienza por el “No-ser”, que igualmente es la “Nada”, el cual sin embargo “crea” el “Ser”, siendo subsumido el creador como mediación, es decir, como “Ente”.¹³⁸

Dussel no admite que el “Ser” sea el creador del “No-ser”, es decir, que el principio (Ser) hegeliano sea creador del “trabajo vivo” como No-ser. Continúa Dussel:

Creemos que esta diferencia no pudo ser descubierta ni por Bloch ni por Habermas, aunque estudiaron a Schelling, porque les faltó elaborar el pensamiento Schellingiano desde la hipótesis de la “creación” –tema de fondo de la filosofía de la revelación; de manera que lo que Schelling situaba en referencia “Absoluto” *creador*, Marx lo situará antropológicamente y económicamente con respecto al “trabajo vivo” *creador*.¹³⁹

Para Dussel el que *crea* el “Ser” es el No-ser y no al revés, por ello, introduce la hipótesis Schellingiana sobre la ‘creación’, según la cual, se coloca al ser humano como creador donde la “Nada” aparece como creadora del “Ser”. Lo que Dussel quiere decir es que en el comienzo de la lógica hegeliana ya aparece invertida la relación porque mistifica la fuente creadora del ‘Ser’ que aparece como fundamento del No-ser. Para

¹³⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹³⁹ *Ibidem*.

nuestro filósofo, tal inversión tiene consecuencias epistemológicas que terminan por afirmar que el “Ser” es “el valor que se valoriza”. Ahora bien, la hipótesis de la creación –según esta interpretación- está directamente influenciada por Schelling en su Filosofía de la revelación de donde sólo se transita a partir de Feuerbach; el tránsito de la reflexión de la relación hombre-divinidad a la relación hombre-naturaleza. Este movimiento se efectúa en el plano lógico de la reflexión ontológica, es decir, la lógica de Hegel donde Dussel reconoce que es el “núcleo racional” primero y desde donde se construyen todas las categorías económicas. Situemos, pues, este plano más profundo donde se construye toda la discusión en lo lógico-ontológico. Respecto al No-ser como fuente originaria nos dice:

La “Esencia” [...] es el “Ser” (el valor que se valoriza), pero comportándose “en relación con” otro término, como Identidad (ante la diferencia) y Fundamento (ante lo fundado). Por ello el valor originario (pero en realidad: todo valor) no surge desde la “Esencia” del capital (sino desde su fuente creadora: el trabajo vivo).¹⁴⁰

La discusión ontológica, en el terreno del punto de partida, trae como resultado que se afirme el “Ser” y se niegue la fuente -digámoslo así- verdadera. Con todo, lo que Dussel quiere mostrar es que si se parte del “Ser” se terminara ocultando la verdadera fuente creadora: el trabajo vivo. Es el trabajo vivo (No-ser) lo que crea el Capital (Ser), este es el meollo del asunto con Dussel. Pero, ¿qué crea el trabajo vivo? Nuestro autor aclara que lo que hace el trabajo vivo es crear de la “nada” del capital “nuevos valores”. Ahora bien, pasemos a la segunda definición:

“Matriz generativa” indica la estructura regional, económica, que como horizonte categorial fundamental, abstracto y primero –pero ya económico, y *no universal* como el “núcleo racional”- Marx usa de hecho (aunque también se encuentra *implícito* en su pensamiento), y que permite desarrollar el concepto de capital y construir las categorías necesarias. Es una “matriz” que origina (“generativa”) y ordena el movimiento total de *El Capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad.¹⁴¹

En otro momento del análisis, nuestro autor sostiene que la Matriz generativa es un momento más concreto, es decir, el ‘trabajo vivo’. El No-ser, no Capital, no valor, no fundamento es ahora la ‘fuente’ creadora de valor. Dussel distingue entre ‘fundamento’ (*Grund*) que se desarrolla en el nivel ontológico, aunque nos aclara que este es

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 356.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 348.

reservado para ‘el valor que se valoriza’ y ‘fuente’ (*Quelle*) que está más allá del fundamento. El análisis de Dussel lo lleva a afirmar que Marx sostiene que ‘La única *fuelle* del plusvalor es el trabajo vivo’¹⁴². Es decir, para clarificar a este complicado autor, el fundamento del plusvalor no es el capital, el valor que se valoriza, sino el trabajo vivo. Con ello, queda claro que aunque el ‘trabajo vivo’ sea la ‘fuente’ ocupa el lugar, el origen, el principio generador del plusvalor. Nuestro filósofo hace una distinción más. En cuanto al trabajo vivo –señala–; éste no tiene valor *per se* sino que sólo produce valor objetivo (materializado), trabajo muerto o trabajo objetivado, por ello, lo que tiene valor es la capacidad de trabajo o fuerza de trabajo. Esta última distinción hace énfasis en que el valor de la ‘fuente’ va más allá del fundamento, es decir, no tiene valor. Ahora bien, según Dussel, el trabajo vivo sirve a Marx de hilo conductor para la construcción de todas las demás categorías económicas hasta alcanzar el concepto de capital o, mejor dicho, como determinaciones del capital. Quizá sea éste lo más relevante de la investigación de Dussel, haber descubierto el principio mediante el cual Marx construyó sus categorías económicas. No solamente Dussel lo considera de la mayor importancia, sino que éste es el punto de ruptura de Marx con Hegel. Digamos que la *inversión* de la dialéctica hegeliana se da en un lugar distinto de la *razón*, por ello, considera nuestro autor que Marx es superior a Hegel por haber descubierto *otro* fundamento. Partir de éste nuevo principio cambia por completo la comprensión de la realidad *real*. Cambia los contenidos de las categorías que permitieron denominar ‘plusvalor’ a la ‘ganancia’; es decir, son dos categorías que se refieren a la misma entidad, pero cada una de ellas responde a diferentes principios de las que parten i.e., la ganancia corresponde al ‘propio interés’ y el plusvalor al ‘trabajo vivo’ ambas corresponden al excedente. La ganancia que se da en la mera apariencia aparece como la causa del plusvalor, ocultando la causa verdadera, esto es, el trabajo vivo. Esta mistificación que causa la ganancia se debe, pues, porque el punto de partida -que es la búsqueda del propio interés como principio que explica toda la conducta humana, los actos productivos y el intercambio- es falso. Todas las categorías construidas a partir del falso principio resultarían encubridoras de la fuente original.

Ahora bien, a diferencia de Dussel pienso que la solución al problema de la inversión de Hegel se resuelve de manera diferente a como ha tratado el problema. Debido a la introducción del modo de análisis o método utilizado por Dussel que se refiere

¹⁴² *Ibid.*, p. 374.

fundamentalmente a considerar que toda *totalidad* origina la *exterioridad*; el introduce este modo de análisis y lo aplica en el plano ontológico y económico para mostrar así, la mistificación de la realidad por parte de la filosofía dominadora moderna. Partiré de lo que Dussel llama “el núcleo racional” que es el nivel filosófico-ontológico por excelencia. A contracorriente de lo que señala Dussel acerca del punto de partida en el análisis de Marx, el cual afirma que Marx parte del No-Ser, pienso que Marx si comienza por el ‘Ser’, veamos como parte Marx en el Capital:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.¹⁴³

El análisis de la riqueza que comienza en el capital, a mi modo de ver, comienza por la apariencia de esa riqueza que aparece en la sociedad capitalista. La apariencia de la riqueza se manifiesta (*erscheinung*) como un “enorme cúmulo de mercancías”, es decir, está apariencia de la riqueza es falsa, sólo es su primera manifestación. Es decir, que en el comienzo de *el Capital* Marx parte del ‘Ser’ como apariencia de la riqueza para penetrar en los diferentes momentos de la reflexión para mostrar la esencia del capital. Con el desarrollo de la investigación Marx llegara a descubrir que la esencia de la riqueza es el ‘trabajo vivo’ (y la naturaleza) como condición absoluta de todo valor y de toda riqueza. El punto de partida de *el Capital* es el “Ser” la mercancía como apariencia de la riqueza; el “No-Ser” se da como el momento de más profundidad de la reflexión donde se encuentra la condición absoluta. Este momento de la reflexión es la reflexión determinante (*Die bestimmende Reflexion*) que es la que descubre la esencia del capital y es la que unifica lo diverso y logra el traspaso (*Übergehen*) de todas las categorías, económicas en este caso. Bolívar Echeverría en su interpretación que hace del capital acerca del “Examen de la apariencia”¹⁴⁴ también comprende el comienzo del capital como la apariencia de la riqueza, es decir, como el *Ser* del ente como mera apariencia. Ahora bien, a mi modo de ver el ‘No-ser’ que defiende Dussel; Marx lo ubica en el capítulo V del capital que sería la parte de la Esencia. Lo que Dussel intenta hacer es articular el principio descubierto por Hegel y el principio descubierto por Marx. El primero en el ámbito de la filosofía como una ciencia en general y el segundo principio desde una ciencia particular que es la economía. La *relación* existente entre el principio

¹⁴³ MEW 23., p. 49. / p. 43.

¹⁴⁴ Echeverría Bolívar; *El discurso crítico... op. cit.*, pp. 64-85. Capítulo sobre el punto de partida sobre el capital.

desarrollado por Hegel en la ciencia de lógica y la fenomenología del espíritu (Lo que Dussel llama Ser) y el principio descubierto por Marx en el capital, o sea, 'el trabajo vivo' (No-Ser) es el punto problemático. Me parece un poco extraña la manera de articular estos dos principios que aparentan ser contradictorios el uno respecto del otro; uno en el plano filosófico y otro en el plano económico; uno general de todas las ciencias, uno particular en la ciencia económica; uno en nivel aparente y otro en el nivel de la Esencia. No comparto el modo en cómo trata de articular Dussel estos dos principios. Me parece que Dussel queda atrapado en el modo en como relacionar los puntos de partida en Marx y Hegel para mostrar una supuesta superioridad del primero respecto al segundo. Ahora bien, en mi opinión el nivel en el que tenemos que ubicarnos es el de la Esencia que desarrolla Hegel en la Ciencia de la Lógica. Ahí me parece que se debe de dar la articulación de los dos principios o del Ser y el No Ser. Se busca, pues, una relación entre dos *principios*, uno en una ciencia en general (la autoreflexividad) y otro en una ciencia particular como es la economía (el trabajo vivo). La dialéctica hegeliana parte siempre de la apariencia del fenómeno, el 'ente' del que se trata es el origen, las causas o fundamentos del entendimiento; en el caso del principio que desarrolla en la fenomenología del espíritu, muestra la necesidad de los momentos que desarrolla hasta alcanzar el momento más desarrollado que es la autoconciencia. Esto se da en el interior del fenómeno, es decir, que el principio no es algo que en un primer momento se haya captado de manera inmediata, sino que más bien el mismo desarrollo mostró que sólo a través del desarrollo de la conciencia se pudo alcanzar cuando el movimiento de las leyes del movimiento puso de manifiesto el movimiento de la propia autoconciencia. En el caso de Marx es parecido, ya que en el Capital Marx expone el desarrollo de las formas del valor desde la forma mercancía hasta alcanzar la forma capital. En este desarrollo alcanza su momento más importante en el 'trabajo vivo' que es el momento esencial de la producción de riqueza. Tampoco lo inmediato de la riqueza es lo verdadero sino que aparece en el desarrollo de las formas de valor. La forma en la que se desarrollan las determinaciones de el Capital y las determinaciones de la conciencia hasta alcanzar su momento determinante hasta el desarrollo del principio, me hace pensar que el momento de la articulación de los dos principios se deben de ubicar en el momento de la esencia, ubicado en la ciencia de la lógica de Hegel. Ahora bien, para ello tenemos que exponer el problema de la articulación de los principios dentro del momento de la Esencia. Hegel, al exponer las determinaciones de

la conciencia, en la fenomenología se encuentra que hay una multiplicidad de leyes reunidas por una ley que es la ley de gravitación universal:

Pero, en cuanto que no es la ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinabilidad, con lo cual se da una *multiplicidad* indeterminada de leyes. Sin embargo, esta multiplicidad es más bien, ella misma, un defecto, pues contradice el principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la *unidad universal* en sí. De ahí que tenga que hacer coincidir las múltiples leyes en una *sola* ley, por ejemplo en la ley según la cual la piedra cae o en la que rige el movimiento de las esferas celestes concebidas como una sola ley. Pero, en esta coincidencia, las leyes pierden su determinabilidad; la ley se torna cada vez más superficial, con la que se encuentra, de hecho no la unidad de estas leyes determinadas, sino una ley que elimina su determinabilidad; cómo la ley única que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y la del movimiento celeste no expresa en realidad las dos. La unificación de todas las leyes en la atracción universal no expresa más contenido que el *mero contenido de la ley misma*, que aquí se pone como algo que es. [...] el entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal como tal, pero sólo ha descubierto, de hecho, el *concepto* de la *ley misma*, algo así como si declarara *que toda realidad es en ella misma conforme a la ley*. La expresión de *la atracción universal* tiene, por tanto, gran importancia en cuanto que va dirigida contra esa *representación* carente de pensamiento para lo que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible.¹⁴⁵

La crítica de Hegel a Newton va dirigida a mostrar que la ley de gravitación universal agrupa una multiplicidad de leyes, las cuales, responden a una sola ley i.e., que no hay una unidad de lo diverso sino que Newton concibe una multiplicidad de leyes reunidas en una sola, es decir, que ve las leyes independientes la una de la otra y sólo están relacionadas bajo una reflexión meramente externa sin mostrar la necesidad lógica entre ellas. Para Hegel, a mi modo de ver, se trata de unificar todas las leyes en una sola ley, o mostrar con la reflexión determinante o como se traspasa la una respecto de la otra y mostrar desde ahí la unidad de las leyes que se muestran como momentos o determinaciones de una sola ley. Newton, pues, queda atrapado aun en la *reflexión extrínseca* con lo que concibe la multiplicidad de leyes como independientes unas de otras y la relación que establecen respecto la ‘ley’ que las unifica sólo es superficial. Me parece que Dussel en su intento de articular los dos principios o *leyes* queda atrapado

¹⁴⁵ Hegel; G.W.F., *Fenomenología... op. cit.*, p.92.

todavía en el entendimiento donde concibe los dos principios como independientes el uno respecto del otro, es decir, no muestra su relación lógica. En realidad en su explicación sobre la articulación del Ser y el No-Ser se muestra sólo una reflexión externa. Es decir, sólo se queda en *un* momento de la reflexión. Veamos la cosa más de cerca.

Lo que Dussel intenta articular son, a mi modo de ver, dos principios que se derivaron de la razón dialéctica. Se trata de dos “entes” completamente distintos el uno del otro. Uno en el terreno de la filosofía y otro en el terreno de la economía. Uno en una ciencia en general y otro en una ciencia particular. Marx concibe los dos fenómenos de igual manera como Dussel; es decir, que éste trata de hacer explícitos los planteamientos de Marx. Aunque, a mi modo de ver, Marx no profundiza del todo en el problema, lo plantea, pero no lo resuelve. Dussel –al igual que otros marxistas como Bolívar Echeverría, Michael Heinrich, etc.- dejan del lado el problema- se esfuerza por articular estos dos principios al interior de su método (la analéctica), pero no el de Hegel que plantea en la ciencia de la lógica.

Hegel distingue tres momentos que articula en la ciencia de la lógica: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Estos momentos son articulados como momentos de la reflexión que se desarrollan a lo largo de su discurso ‘científico’. A mi modo de ver, hay dos fenómenos o entes que hay que considerar. Para Hegel el problema que intenta resolver es encontrar el principio último que explica todos los actos cognitivos a lo largo de la fenomenología del espíritu. Analiza tres momentos que ya expusimos con anterioridad y que son la certeza sensible, la percepción y la fuerza y el entendimiento. Esto le ayuda a desarrollar a Hegel los diferentes momentos de la conciencia hasta encontrar la autoconciencia que sería el ‘núcleo racional’ del que habla Dussel y que retoma de Marx. El núcleo racional, pues, es el demiurgo del mundo, el momento más elevado de la reflexión y que es la autoconciencia donde se da la articulación lógica de las categorías. Ésta es el principio que explica todo los actos cognitivos que llevamos a cabo cuando reflexionamos sobre algo, es decir, que siempre mediamos necesariamente *conceptos* para referirnos a cualquier ‘ente’. De ahí que el concepto de objetividad en Hegel sea la correspondencia entre el ‘concepto’ y el ‘objeto’. Comienza con la apariencia del fenómeno, en este caso, el conocimiento *inmediato* pasando por la mediación que es el Yo. Se eleva, por decirlo de algún modo, la reflexión hasta encontrar la esencia del fenómeno que es la autoconciencia y después

el concepto. Los momentos de la reflexión son la conciencia, la autoconciencia y la razón que es el momento determinante cuando los momentos de la propia reflexión son pensados en *unidad* y como momentos de una y la misma determinación del ‘Ser’ y que *traspasa* todos estos momentos. La conciencia, la autoconciencia y la razón son determinaciones del ‘Ser’ en su ‘ser otro’, es decir, son lo mismo. Este principio desarrollado en la fenomenología del espíritu es el resultado de todo un proceso que hace la conciencia consigo misma hasta que alcanza el ser para sí de sí misma. Un resultado del análisis de la reflexión que hace Hegel de los actos cognitivos es encontrar un principio último del conocimiento; es decir que encontró un principio condicionado que le permitió postular su principio de manera última i.e., que no puede haber ningún acto cognitivo sin *sujeto* ni *naturaleza*. El sujeto y la naturaleza son la condición última del conocimiento.

Ahora bien, Marx procede de manera similar en el *Capital*. Comienza con el examen de la apariencia i.e., del *Ser*. En el caso del ente a analizar es la riqueza a partir de la mercancía que es la apariencia de esa riqueza. Marx desarrolla los momentos del desarrollo de la riqueza que se encuentran encerrados en la mercancía y que se van desarrollando en la forma simple de valor, la forma desplegada de valor, la forma total de valor, la forma dinero, las forma de circulación mercantil, la forma de circulación dineraria hasta alcanzar la forma Capital. Marx encuentra otro principio que está encerrado en la mercancía que es el trabajo. Y encuentra el ‘trabajo vivo’ como el origen de la riqueza en la sociedad capitalista. De igual modo, Marx encuentra un principio, pero que no se encuentra solamente postulado sino que encuentra el principio que explica todo el valor y el origen de toda la riqueza. Esta condición absoluta como principio en economía es que no puede existir valor si no hay trabajo y naturaleza. La condición última es, pues, el ‘trabajo vivo’ y ‘naturaleza’ como condición del valor y la riqueza.

Para efectos de nuestro análisis encontramos dos principios en dos ciencias completamente distintas, una general y una particular: la filosofía y la economía. Son dos principios que poseen cada uno sus propias condiciones. Estos dos principios se ubican en el momento de la ‘Esencia’ de los ‘entes’ de cada rama del conocimiento i.e., en filosofía respecto al conocimiento y en economía respecto al conocimiento de los actos productivos. Lo intentaremos resolver, pues, en el lugar que ocupa la esencia en la ciencia de la lógica de Hegel que es la parte dos, i.e., la doctrina de la Esencia; debido a

que en los dos principios se ha llevado acabo todo el desarrollo de la razón dialéctica con la cual en el momento de la esencia se encontró la ‘autoconciencia’ y el ‘trabajo vivo’. La articulación de estos dos principios se debe de dar, pues, en ese momento de la reflexión y mostrar desde ahí el verdadero fundamento absoluto con lo cual se podrá resolver el problema que hemos planteado. De hecho la articulación de estos dos principios fue planteada ya por Hegel:

Al aceptar que la lógica sea la ciencia del pensamiento en general, se entiende con ello que este pensamiento constituye la pura forma¹⁴⁶ de un conocimiento, que la lógica hace abstracción de cualquier *contenido* y que el llamado segundo *elemento* (*Bestandstück*), que pertenecería a un conocimiento, es decir la *materia* (*Materie*), debe de ser ofrecido trayéndolo de otra parte. De este modo la lógica, como si esta materia del todo independiente de ella, debería de presentar las condiciones formales del conocimiento verdadero, sin contener por sí mismo la verdad real; y tampoco podría ser el camino para alcanzar la verdad real, justamente porque el elemento esencial de la verdad, esto es el contenido, se encontraría fuera de ella.¹⁴⁷

‘La lógica’ es un pensamiento abstracto en general (formal); y hace abstracción de cualquier contenido (*Inhalte*) particular. Éste por lo tanto no pertenece a la lógica sino a una rama de la ciencia particular –que sería la matriz generativa-, es decir a la economía política. Lo que Hegel pone de manifiesto es que ‘la lógica’ –o núcleo racional- es un conocimiento en general para la validez del pensamiento; mientras que la Economía Política es la rama particular de la ciencia que le dará a la lógica el contenido particular de una ciencia naciente. Por lo tanto, el Núcleo Racional y la Matriz Generativa son dos momentos de la reflexión que todavía se hallan de manera *extrínseca* uno frente al otro sin ninguna relación. Son independientes el uno respecto del otro; son una unidad indiferente, excluyente. La verdad real (*Wirklichkeit*) es la unión de lo inmediato negado, i.e., la unidad del Núcleo Racional y la Matriz generativa o mejor dicho, la autoconciencia y el trabajo vivo. Ahora bien, intentaremos reconstruir el argumento de manera más detallada.

Hegel hace algunas distinciones sumamente complicadas, pero de una importancia capital para su análisis que nos permiten comprender toda su argumentación dentro del libro de la “Esencia” en la ciencia de la lógica. Él distingue tres momentos de la

¹⁴⁶ Forma pura.

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F; *Wissenschaft der Logik I*, p. 35/ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, p. 18.

reflexión. La reflexión que pone, la reflexión extrínseca o que presupone y la reflexión determinante:

En primer lugar, es reflexión que pone; en segundo lugar, produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto, y es así reflexión extrínseca; en tercer lugar, empero, elimina esta presuposición, y en cuanto, en la eliminación de la presuposición, al mismo tiempo presupone, es reflexión determinante.¹⁴⁸

Estos tres momentos de la reflexión son en realidad grados de profundidad en el análisis de los 'entes'. La reflexión que pone (*Die setzende Reflexion*) es una reflexión inmediata respecto a la apariencia del fenómeno, lo inesencial. Es el conocimiento superficial del fenómeno; es decir, ocupa el lugar que el empirismo da a la manifestación o captación de lo 'verdadero' de manera inmediata:

Ella es un poner, puesto que es la inmediatez, puesto que es la inmediatez como retorno. Efectivamente no está presente en otro, ni tampoco algo a partir del cual o hacia el cual ella pueda volver; por consiguiente ella existe sólo como volver o como lo negativo de sí misma. Pero además, esta inmediatez es la negación eliminada y el retorno en sí eliminado. La reflexión en su carácter de eliminación de lo negativo, es eliminación de su *otro*, es decir de la inmediatez. Puesto que por ende, es la inmediatez como un volver o un fundirse de lo negativo consigo mismo, es también negación de lo negativo como negativo.

Para Hegel el primer momento de la reflexión es un 'poner' (*setzen*), es decir, es un poner de un 'algo' para captar 'algo'. De ahí que esta inmediatez se considere como verdadera porque se capta lo que 'es' de manera *inmediata*. En este momento de la reflexión, además, sólo está relacionada consigo misma sin relacionarse sin ningún 'otro' momento. Es un indiferente respecto a otro que es lo negativo. Lo negativo en este sentido, ya no es un negativo de 'algo' respecto a algún 'otro' sino que es un independiente relacionarse consigo mismo. Ahora bien, la eliminación¹⁴⁹ (*aufgehobene*) de esta inmediatez es lo negativo. Sin embargo, como no hay 'otro' donde se supere lo negativo; este volver a sí o relacionarse consigo mismo es lo negativo de lo negativo, es decir lo positivo puesto. La reflexión como un *poner* es lo positivo del Ser es el comienzo del movimiento de lo positivo a lo negativo y la superación de estos

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 25/22

¹⁴⁹ La palabra eliminar (*aufgehobene*) la traducimos como superación que capta mejor el sentido de lo que quiere decir el autor.

momentos que poco a poco iremos reconstruyendo. Este movimiento de lo positivo es un movimiento del *Ser* hacia la *esencia*. Esta reflexión que pone como lo positivo transita a otro momento de la reflexión que es la reflexión que presupone o la reflexión extrínseca.

La reflexión como reflexión absoluta es la esencia que aparece en sí misma, y presupone para sí solamente la apariencia, es decir, el ser puesta; como reflexión que presupone es, de inmediato, sólo reflexión que pone, pero la reflexión extrínseca o real, se presupone como superada, como lo negativo de sí misma.¹⁵⁰

En segundo lugar, la reflexión que presupone (*Die äußere Reflexión*) es de igual modo una reflexión que pone, pero este ‘poner’ se da en un segundo momento de la reflexión. La reflexión que pone transita así a *otro* momento que es una reflexión que presupone; es un momento más profundo de la reflexión donde el presuponer es ‘algo’ que no se encuentra de manera explícita en el poner, pero que se encuentra implícitamente. El presuponer, pues, es un poner del poner, es decir, la pura *negatividad* que se da como resultado del movimiento de lo positivo hacia lo negativo o, mejor aún, del ‘Ser’ hacia la ‘Esencia’. Lo que quiere decir Hegel de manera abstracta es que el poner es un concepto que se *pone* para captar ‘algo’; al captar este ‘algo’, ‘otro’ ‘algo’ se le opone, es decir, lo negativo del primer poner. Así el poner del poner, es decir el presuponer es la superación de lo inmediato y que sirve como mediación del poner; con ello el presuponer se pone como lo superado del primer poner. Hegel lo expone de este modo:

Sin embargo, al considerar más detenidamente el modo de proceder de la reflexión extrínseca, se observa que en segundo lugar, ella es un poner inmediato, que por lo tanto se convierte en lo negativo o determinado. Pero en seguida la reflexión es también la eliminación de este poner suyo; en efecto ella presupone lo inmediato; y al negar, es la negación de esta negación suya.¹⁵¹

Para aclarar todo lo que hemos expuesto hasta aquí acerca de la manera de proceder de Hegel; la reflexión que pone en su inmediatez y positividad es el movimiento de la reflexión respecto a un *ente* con el cual su primera manifestación es captada bajo un concepto, por ejemplo, lo finito, es lo inmediato del fenómeno, es decir, la apariencia de este ente. A la primera manifestación de lo finito le presupone su negatividad o sea lo

¹⁵⁰ Hegel, G. W. F; *Wissenschaft der Logik I*, p. 28/ Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, p. 25. De aquí en adelante citaré primero la versión alemana seguido de la edición en español.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 29/26-27

que lo presupone i.e., lo infinito. Éste es la negatividad de la reflexión que presupone y, por tanto, es la negación de lo finito. En este movimiento de la reflexión tenemos, pues, una relación entre la reflexión que pone y la reflexión que presupone; es una relación entre lo finito y lo infinito como una mera relación extrínseca. Además, esta reflexión contiene más determinaciones implícitas las cuales hay que poner de manera explícita. Dos determinaciones de esta reflexión son la igualdad y la diferencia:

Este pensamiento opina que la razón no es más que un bastidor, en el que ella coliga y entreteje mutuamente, en forma extrínseca, urdidumbre, es decir, la identidad, con la trama, vale decir, la diferencia; o bien que de nuevo, al analizar, extrae ahora especialmente la identidad, y *luego de nuevo también* obtiene la diferencia *al lado de ella*; es decir, opina que sea ahora un poner una igualdad, luego también de nuevo un poner una desigualdad-poner una igualdad, haciendo abstracción de la diferencia, poner una desigualdad, haciendo abstracción de poner la igualdad.¹⁵²

La identidad (*Die Identität*) y la diferencia (*Der Unterschied*) forman una unidad diferenciada; la identidad es una igualdad consigo misma y la diferencia es una desigualdad consigo misma respecto a la identidad; es una unidad excluyente que muestra dentro de la identidad, una diferencia. Es decir, por un lado, la igualdad y la diferencia forman una identidad o igualdad; y, por el otro, lo diferente es diferente porque no es igual a lo otro o sea a la identidad. En este caso, lo que Hegel quiere poner de manifiesto es que la identidad y la diferencia son dos conceptos que no se pueden comprender por sí mismos sino a partir de su opuesto. Ahora bien, la reflexión extrínseca consiste en este caso en ver la identidad y la diferencia como cosas diferentes la una de la otra, es decir, como *independientes*. Esta independencia resulta de no encontrar alguna relación entre la identidad y la diferencia. Los diferentes, pues, -como dice Hegel- son indiferentes el uno respecto del otro.

En tercer lugar, la reflexión determinante (*Die bestimmende Reflexion*) es una reflexión que supera (*aufheben*) la reflexión que pone y la reflexión que presupone. La reflexión determinante es, según mi interpretación, la reflexión fundamental porque la razón aquí *unifica* todo lo diferente:

¹⁵² *Ibíd.*, p. 39/37

La reflexión determinante es en general la unidad de la reflexión que pone y la reflexión extrínseca.¹⁵³

El sentido de lo que quiere decir Hegel en la reflexión determinante es que la reflexión no ve, digamos, las cosas separadas como la reflexión extrínseca sino que unifica los momentos independientes en una unidad-diferenciada, es decir, que la reflexión determinante traspasa (*übergehen*) su *Ser* en su ser ‘otro’, es decir, sus momentos. Ya no ve una identidad excluyente sino una *identidad diferenciada*. Este momento de la reflexión es un superarse en un otro, es la negación de la negación como momento de la superación de la reflexión que pone y la reflexión que presupone en la reflexión determinante:

Así que, en la determinación reflexiva, hay dos lados que sobre todo se distinguen. En primer lugar, la determinación reflexiva es el ser puesto, la negación como tal; en segundo lugar, es la reflexión en sí. Según el ser puesto ella es la negación como negación; esto constituye su unidad consigo misma. Pero es tal [unidad] sólo en sí, o sea es lo inmediato en cuanto se elimina en él y es el otro de sí mismo. Por lo tanto la reflexión es un determinar que permanece en sí mismo.¹⁵⁴

La reflexión que pone, la reflexión que presupone y la reflexión determinante no son distintas reflexiones sino una unidad en sí que se diferencian por sus diferentes momentos de la misma reflexión. Como se trata de una unidad diferenciada no se tratan de diferentes cosas sino de *lo mismo*. La reflexión determinante no es sino la constitución de la determinación de la reflexión hasta que aquella es alcanzada. En este sentido son lo mismo, es decir, son determinaciones de la misma reflexión, sólo que la reflexión va desarrollándose ella misma consigo misma y no es más que la relación consigo misma desarrollándose. Es una y la misma unidad reflexiva determinada, para el empirismo la reflexión sólo que queda en el ámbito de la apariencia nunca, pues, puede ser el *Ser* puesto lo verdadero sino que es el vulgar sentido común que no demuestra nada sino que sólo oculta el verdadero fundamento de los actos cognitivos. La reflexión determinante es, en una palabra, el ‘todo’ y sus ‘momentos’ que son lo mismo y que son *atravesándose*, el uno respecto al otro, como unidad de lo idéntico consigo mismo:

¹⁵³ *Ibid.*, p. 32/29

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 34/31.

Ellos se destruyen, por cuanto se determina lo idéntico consigo mismo, pero en esto más bien se determina como lo negativo, es decir, como un idéntico consigo mismo, que es relación con otro.¹⁵⁵

Más adelante aclara mucho más en qué consiste la reflexión determinante. El punto más importante de esta reflexión determinante es cuando mira a todos los momentos en unidad. Además, cada momento de la unidad indiferenciada comienza a superarse, dejando atrás la razón extrínseca y es cuando los momentos son atravesados el uno al otro:

[...] cada uno en su independencia, se elimina a sí mismo; cada uno representa en absoluto el traspasar, o más bien, el transferirse así mismo en su contrario.¹⁵⁶

Cada lado en su unidad consigo mismo es su independencia, pero encuentra su superación en ‘otro’ [momento], es decir, en su opuesto o su negación. Ahora bien la superación de *sí mismo* en *otro* se da en el traspasar, (*Das Übergehen*) al transferirse (*Das sich Übersetzen*) un contenido en otro contenido caemos en la cuenta en que es una identidad o igualdad consigo mismo, diferente en la forma, pero en igualdad de contenido. Es decir, que cuando se traspasan contenidos hablamos de que son lo mismo i.e., son momentos de una misma determinación de la reflexión.

Ahora bien, a mi modo de ver, estos tres tipos de reflexión son los que Hegel va desarrollando a lo largo de toda la ciencia de la lógica y en cada momento de la reflexión. Es simplemente una reflexión muy profunda acerca de los fundamentos de la ciencia (dialéctica) que desarrolla Hegel y que Marx comprenderá muy bien los momentos de la reflexión aplicados en *El Capital*.

Ahora bien, después de reconstruir los tres tipos de reflexión veamos cómo se pueden articular los dos principios tratados aquí i.e., el trabajo vivo y la autoconciencia. En las esencialidades y determinaciones de la reflexión Hegel introduce –continuando con el análisis de los tipos de reflexión- la cantidad y la cualidad como momentos de la reflexión extrínseca, ya en el libro de la apariencia trato el tema de la cantidad como primer momento del fenómeno que no puede existir sin cualidad. Aquí regresa a ese análisis no para repetir lo mismo, sino en un plano más profundo de la reflexión, estamos en el nivel de la esencia:

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 67/65.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 67/64.

Todo tiene una cualidad, una cantidad, etc. En efecto, el ser o existir; el ser determinado, etc., son como determinaciones lógicas en general, predicados de todo.¹⁵⁷

A mi modo de ver estas proposiciones necesarias que plantea Hegel con pretensión de universalidad todavía se encuentran en el terreno de lo abstracto, de lo formal. Habíamos visto que esa parte *formal* carecía de un *contenido* concreto que debía ser traído de las ciencias particulares -en nuestro caso la Economía Política-, de tal modo que la Forma y el contenido sea una unidad indisoluble. El principio que era fundante en la economía era el ‘trabajo vivo’, la corporalidad viviente como le denomina Dussel. La corporalidad es, digamos, un contenido (vivo) que tiene cualidades. No puede existir ‘corporalidad sin cualidad’. El trabajo vivo como corporalidad tiene, pues, una cualidad que es extraída de una ciencia general que como habíamos visto se trataba de la Autoconciencia o Núcleo Racional. La autoconciencia es una cualidad distintiva y sobresaliente que distingue a los seres humanos de los animales. A nuestro juicio, el ‘trabajo vivo’ como corporalidad y la ‘autoconciencia’ representan para nosotros el Contenido y la Forma que nos permiten comprender la unión entre el Núcleo Racional y la Matriz Generativa. A su vez, representan la unión entre la ciencia en general y la ciencia particular. Por lo que los dos principios que se desarrollaron tanto en la filosofía y en la Economía Política son dos principios que entran en una identidad diferenciada. Todavía faltan varios momentos de la reflexión aquí sólo estamos en un primer momento. La unidad diferenciada abstracta necesitaba, pues, de un contenido concreto o material. Ahora bien, la unidad diferenciada forma así la oposición (*Der Gegensatz*):

Lo positivo y lo negativo constituyen así los lados de la oposición que se han puesto independientes. [...] Cada uno es en sí mismo su otro; cada uno tiene su determinación en otro; cada uno se refiere así mismo, sólo como refiriéndose a su otro. Esto tiene un doble aspecto: cada uno es relación a su no ser como superación de este ser otro en-sí; de ese modo su no-ser es sólo un momento en él. [...] por consiguiente cada uno existe sólo porque su no-ser existe, y precisamente en una relación idéntica.¹⁵⁸

La Corporalidad y la Autoconciencia son lo positivo y lo negativo; en cuanto tal, son los lados que son independientes el uno respecto al otro, sin embargo, cada uno es sí mismo en su *otro*, es decir, no se puede comprender el uno sin el otro; no se puede comprender la *corporalidad* sin la *autoconciencia*. La reflexión que pone sería la

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 36/34

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 32/54

corporalidad y la reflexión que presupone sería la autoconciencia como momentos de la oposición:

Las determinaciones, que construyen lo positivo y lo negativo, consisten pues, en que lo positivo y lo negativo son, en primer lugar, momentos absolutos de la oposición; su subsistir es inseparablemente una única reflexión; es una única mediación, en que cada una existe por medio de su no-ser de su otro, y por consiguiente por medio de su otro o sea de su propio no-ser.- Así ellos son opuestos en general; o sea cada uno es sólo su opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente.¹⁵⁹

El trabajo vivo como ‘corporalidad’ de lo humano y la autoconciencia como cualidad o facultad de la razón son la oposición absoluta, son una identidad indiferente. Cada una de estas determinaciones no puede existir sin la otra, pero lo más importante y lo más fundamental es que cada una sirve a la otra como mediación, es decir, que no se puede entender la una sin la otra. La importancia de esto radica en que la corporalidad sirve como mediación a la autoconciencia y la autoconciencia sirve como mediación de la corporalidad. En la corporalidad se encuentra, pues, su oposición, es decir, su negación. Pero a su vez esta negación también es válida si la autoconciencia se pone como la oposición de la corporalidad, también como su negación. Sería pues la negación de la negación o su negación recíproca como constituyente de lo positivo y lo negativo formando así la contradicción (*Der Widerspruch*).

La contradicción consiste, pues, en esa diferencia que se contienen en los momentos de la reflexión. Los dos momentos, lo positivo y lo negativo, se superan entre sí siendo ellos indiferentes el uno del otro. En la oposición de estos momentos cada lado es indiferentes el uno respecto al otro, además, son mediación el uno respecto al otro. Cada lado está determinado en sí mismo, independientes e indiferentes, excluyéndose recíprocamente, son en suma, dos momentos independientes de la reflexión. Cada momento, como ya habíamos comentado, son una unidad excluyente indiferenciada. Lo positivo y lo negativo como contradicción, pero también formando así su propia superación i.e., el fundamento:

La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia de la unidad de lo positivo y lo negativo. [...] Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 57/55

negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas y conservadas en el fundamento. El fundamento es la esencia en tanto identidad positiva consigo, pero una identidad que al mismo tiempo se refiere a sí como negatividad, y que se determina a sí y se convierte en un ser-puesto excluido.¹⁶⁰

La superación de la contradicción entre lo positivo y lo negativo es el fundamento (*Der Grund*). La contradicción es el impulso o movimiento, vitalidad de las cosas que se ponen en juego en la reflexión. Ellas se mueven por la contradicción que expresa mejor la realidad ‘real’ de las cosas y no como el empirismo que muestra las cosas sin relación con su opuesto, la vacua reflexión del pensamiento holgazán. La esencia (*Das Wesen*) de este fundamento consiste en esa *dualidad* que convive como una *unidad* diferenciada o una unidad que es constituida con dos diferentes momentos, en contradicción constante, como tensos el uno del otro. El fundamento en sí y lo que se construye sobre él son dos cosas diferentes que conviven, si se me permite la expresión, como una tríada que surge como independiente de la dualidad de la contradicción i.e., el ser-puesto.

El análisis nos conduce a que la corporalidad, el ‘trabajo vivo’ y la autoconciencia son la esencia del fundamento. Aunque aparece como indiferente la una respecto de la otra, como opuestos, como positivo y negativo, como contradicción constituyen una misma unidad. La esencia de esta unidad es ser corporalidad y autoconciencia. La dualidad que se condiciona cada una según su determinabilidad consigo mismas. Ahora bien, el fundamento en cuanto total tiene igualmente tres momentos de la reflexión, es decir, la reflexión que pone, la reflexión que presupone y la reflexión determinante. Cada una de ellas son momentos de la reflexión que se necesitan para comprender y fundamentar el fundamento:

El fundamento en primer lugar, es el fundamento absoluto, en el cual la esencia, ante todo, está como base en general para la relación fundamental; pero más exactamente se determina como forma y materia, y se da un contenido. En segundo lugar, es fundamento determinado, como fundamento de un contenido determinado; y en cuanto la relación fundamental, en su realización, se convierte en extrínseca a sí misma en general, traspasa en la mediación que condiciona. En tercer lugar, el fundamento presupone una condición; pero la condición presupone igualmente un fundamento; lo incondicional constituye su

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 69-70/67

unidad, la cosa en sí, que, por la mediación de la relación que condiciona, traspasa a la existencia.¹⁶¹

El fundamento absoluto (*absoluter Grund*) se constituye como la esencia (*Wesen*) que en su negatividad es idéntica consigo misma. Lo negativo, como hemos visto, es lo idéntico consigo mismo, lo positivo, igualmente es lo idéntico consigo mismo; en su relación que establecen ambos constituyen una misma identidad. Lo idéntico entre lo positivo y lo negativo, forman una identidad o 'ser puesto'. Aunque la reflexión que pone sólo ve en el *ser puesto* la identidad de lo positivo y lo negativo. Se trata todavía de un fundamento formal, en el cual el fundamento sólo es un fundamento aparente. La esencia de este fundamento, la identidad de lo positivo y lo negativo, es sólo un momento de la esencia, pero no la esencia fundamental ya que la identidad de lo positivo y de lo negativo sólo representan una relación biunívoca en la cual estos dos lados de la identidad se presenta como la esencia del fundamento, dejando fuera algo que todavía no está puesto en la identidad o que cae fuera de la identidad. El otro momento de la esencia es la relación entre el fundamento (*des Grundes*) y lo fundado (*des Begründeten*), es decir, su relación con el ser puesto que cae fuera de la identidad del fundamento. Para aclarar, el fundamento se constituye en lo positivo y lo negativo como unidad diferenciada, pero esto queda, digámoslo, sólo en un momento de la reflexión, es decir, lo puesto, presupone 'algo'; o sea que el fundamento que se había constituido, en lo positivo y lo negativo, como esencia del fundamento ha quedado relegado a un segundo plano porque lo positivo y lo negativo presuponen 'otro' fundamento. Por lo que ahora lo positivo y lo negativo como primer momento de la esencia pasan a ser ahora lo fundado como la *identidad negativa* y el fundamento que es lo que estaba presupuesto como identidad positiva es ahora el verdadero fundamento y la esencia de la Forma. Entonces estamos frente a lo puesto y a lo presupuesto de lo positivo y lo negativo, es decir, la identidad positiva frente a la identidad negativa como identidad del fundamento y de lo fundado y la esencia de la forma de esta nueva identidad. La forma y la esencia son lo mismo, es decir, la forma sólo es la apariencia de la esencia, o mejor aún, es la exteriorización de ésta. Por ello, la esencia es materia. La materia y la forma se identifican, sin la materia no hay forma y sin la forma no hay materia. La forma no puede existir en sí misma sin la materia y la materia no puede existir en sí misma sin la forma. La independencia de la forma y la materia cada una en

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 82/81

sí misma son una abstracción del pensamiento, la materia sin forma no existe al igual que la forma sin materia; la forma, por si sola, no se puede abstraer de la materia como dice Hegel: « (No es posible tocar, ver, etc., la materia –lo que se ve y se toca es una determinada materia, es decir una unión de la materia y la forma.)¹⁶²». A lo que va Hegel es a mostrar que la materia y la forma constituyen una identidad:

Forma y materia están así determinadas la una como la otra, sin ser puestas recíprocamente, sin ser fundamento una de otra. [...] Por consiguiente, la materia tiene que ser formada, y la forma tiene que materializarse, vale decir, tiene que darse, en la materia, la identidad consigo o a subsistencia.¹⁶³

Así, para concluir este apartado sobre la reflexión que presupone respecto a los fundamentos podemos señalar que la forma y el contenido se presuponen recíprocamente, además de condicionarse. Esta condición es lo que llama Hegel fundamento absoluto que es la unidad de la forma y la materia. Ahora bien, esto es relevante para nuestro análisis debido a que el fundamento es el ‘trabajo vivo’ y la ‘autoconciencia’; es decir que ambas forman una identidad donde se presuponen recíprocamente como unidad indiferente. Lo más importante y sobresaliente para la ciencia es que lo que Hegel nos está diciendo es que la verdad de la cosa no está en la forma o en la materia sino en la *unión* de ambas. Con ello, los análisis que sólo parten de la apariencia de un *concepto* independiente, como reflexión que pone, sin considerar lo presupuesto en ese análisis es, pues, una reflexión parcial e incompleta además de superficial como son los análisis del empirismo.

Ahora bien, en segundo lugar, veremos actuar a la reflexión que presupone o reflexión extrínseca. Hegel introduce aquí el fundamento formal (*Der formelle Grund*), el cual parte de un contenido determinado y que es la base para la forma. Es una identidad *negativa* consigo misma y que se ha convertido en el *ser puesto*. Lo que el análisis de Hegel nos permite comprender que de esta *unidad negativa* que surge de la oposición de lo positivo y de lo negativo, *presupone* ‘otra’ cosa que se encuentra fuera de la identidad, pero que ella misma forma ‘otra identidad’ que llamaremos positiva. De esta manera, la identidad positiva que sería lo presupuesto tiene como mediación la identidad negativa:

¹⁶² *Ibid.*, p. 88/87.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 82/pp.88-89

Esta mediación negativa entre el fundamento y lo fundado es la característica mediación de la forma como tal, es decir, la mediación formal. Ahora bien, los dos lados de la forma, puesto que uno traspasa al otro, se ponen así en común en una única identidad como superados; y de este modo presuponen esta identidad. Ésta (la identidad) es el contenido determinado, al que por tanto se refiere por sí misma a la mediación formal, como al mediador positivo. Éste (el contenido) es lo idéntico de ambos; y dado que ellos son diferentes, pero cada uno en su diferencia, es su relación con otro, tal identidad es su subsistir, es decir, el subsistir de cada *uno* como el *todo* mismo. De esto resulta que en el fundamento determinado se halla lo siguiente: en primer lugar, un determinado contenido está considerado por *dos lados*; una vez, cuando está puesto como fundamento, y la otra vez cuando está puesto como fundado. El contenido mismo es indiferente respecto a esta forma; está en las dos, en general, sólo como una única determinación.¹⁶⁴

Hay que clarificar a este complicado autor. Como mencionábamos arriba, a mi modo de ver, hay dos identidades que forman una única identidad. La primera identidad tiene una esencia que es lo positivo y lo negativo como una identidad negativa que tendría dos sentidos. Una negatividad respecto al contenido y otra negatividad respecto a la forma. Respecto al contenido porque es una identidad negativa entre lo positivo y lo negativo como un convivir de los indiferentes en unidad. En cuanto a la forma porque ese contenido concreto de lo positivo y lo negativo respecto al contenido de lo fundado forman una negatividad respecto al fundamento, es decir, es una negatividad respecto al contenido del fundamento y lo fundado y respecto a ‘otro’ contenido concreto de lo fundado. Aunque parece que se trata de dos contenidos –el del fundamento y lo fundado- en realidad son el mismo contenido, pero aún no se capta como lo mismo sino que la reflexión que presupone los ve como contenidos independientes e indiferentes. De igual manera, hay dos esencias, una en un contenido concreto que es el fundamento como positivo y negativo y otra esencia respecto al fundamento y lo fundado. Ambas reflexiones sobre esta relación nos hace pensar que aunque se trata de dos cosas distintas son en realidad sólo una relación formal:

Ahora bien, puesto que, en el fundamento determinado, el fundamento y lo fundado son ambos la forma completa, y su contenido, a pesar de ser determinado, es uno y lo mismo en ambos, el fundamento no está todavía determinado en sus dos aspectos; es decir, estos dos aspectos no tienen contenido diferente. La determinación es sólo una determinación

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. pp.96-97/pp. 95-96

simple, no es todavía una determinación que haya traspasado a los dos lados, el fundamento determinado se presenta sólo en su forma pura de fundamento formal.¹⁶⁵

Lo que Hegel quiere mostrar es que en cuanto a la forma y el contenido, respecto al fundamento y lo fundado, la reflexión extrínseca sólo capta ‘dos’ contenidos, como cosas diferentes. Sin embargo, no son, pues, distintas determinaciones del contenido sino que el contenido de esas determinaciones es:

La relación de fundamento y fundado se escurre como una forma extrínseca sobre el contenido, que es indiferente respecto a esas determinaciones. Pero, de hecho, los dos no son extrínsecos uno respecto al otro; en efecto el contenido es lo siguiente: la identidad del fundamento consigo mismo en lo fundado, y de lo fundado en el fundamento. El lado del fundamento se nos ha mostrado ser él mismo algo puesto, y el lado de lo fundado se nos ha mostrado ser él mismo un fundamento; cada uno de ellos en sí mismo representa esta identidad del todo. [...] Cada uno tiene así un contenido diferente respecto al otro.¹⁶⁶

El contenido de esta relación es una identidad formada por dos entidades el fundamento consigo mismo en relación a lo fundado y la relación entre lo fundado y el fundamento. El problema que se presenta, pues, es que existen dos fundamentos: el fundamento y lo fundado. Ambos momentos tienen un contenido diferente respecto a la identidad que forman. Sus contenidos son indiferentes recíprocamente cada determinación se establece por sí misma, cada una es un relacionarse consigo misma, pero de manera inmediata. Pero también es un relacionarse con respecto a otro como mediación. Digamos, para aclarar, la relación entre el fundamento y lo fundado sólo se analiza de forma extrínseca; sin embargo, este relacionar entre ellos se conserva en relación el uno con el otro. La relación entre ambos consiste en que en lo fundado se *conserva* el fundamento y en el fundamento se conserva lo fundado. El ‘conservarse’, pues, todavía no se aclara en la reflexión extrínseca sino en la reflexión determinante. Ahora bien, este tipo de relación del conservar nos ha hecho explícito que el contenido del fundamento y lo fundado: “resulta así la unidad de un doble contenido”¹⁶⁷.

La reflexión extrínseca como fundamento extrínseco, pues, articula diferentes contenidos y la relación entre el fundamento y lo fundado. La articulación en este tipo de reflexión se da en dos niveles: uno a nivel de contenido y otro a nivel de la forma, en

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 97-98/97

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 102-103/pp. 101-102

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 103/102.

esto consiste su relación fundamental. Esto sería, pues, la relación formal. El fundamento y lo fundado forman pues dos entidades; la corporalidad o ‘trabajo vivo’ y la autoconciencia son lo fundado sobre el fundamento, forman así una identidad indiferente, se relacionan cada una consigo misma la una respecto a la otra. Ambas contienen un contenido diferenciado, pero constituyen, pues una identidad. Por otro lado, existe el fundamento que se constituye fuera de esa identidad, pero que forma con la identidad negativa otra identidad en la que todavía se ven como independientes la una con respecto a la otra debido a la reflexión extrínseca.

En tercer lugar veamos la reflexión determinante o fundamento integral. Aquí el sentido de lo que quiere mostrar Hegel es la unificación o integración de las partes en el todo. La razón pone, en un segundo momento presupone, es decir, separa las cosas, los conceptos, los contenidos y la forma, en un tercer momento, la razón los integra o *une* todo como una identidad absoluta. Esta integración se da al nivel del *traspaso* de las categorías:

El fundamento formal traspasa al real, como ya se mostró; los momentos de la forma se reflejan en sí mismos; son un contenido que está por sí y la relación fundamental contiene un contenido particular como fundamento, y uno como fundado. El contenido constituye, la identidad inmediata de los dos lados del fundamento formal; así estos tienen un único e idéntico contenido.¹⁶⁸

El fundamento integral (*Der vollstadige Grund*) es la superaci3n del fundamento formal y el fundamento real; a mi modo de ver, y así lo he manejado, la reflexi3n que pone y la reflexi3n que presupone y su superaci3n de 3stas que es la reflexi3n determinante se llevan a cabo en el 3mbito de la fundamentaci3n. Lo que caracteriza este tipo de reflexi3n determinante en el 3mbito del fundamento integral es el ‘traspaso’ (*übergehen*); es decir, la integraci3n de los momentos en el todo i.e., la constituci3n de una identidad de la *identidad*. La uni3n del contenido de la identidad del fundamento y el contenido de la identidad de lo fundado, pues, forman un 3nico contenido o mejor dicho, forman una 3nica identidad con un solo contenido y que la forma solo expresa la exteriorizaci3n de ese contenido, es decir, son lo mismo. Lo mismo es expresado en el devenir del Ser, es decir, no son m3s que determinaciones del *Ser* que se van determinando y manifestando en su desenvolvimiento en su ser para sí. La relaci3n que

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 97-98/110

se establece respecto al fundamento y lo fundado es una *relación fundamental total*; lo fundado sirve como mediación al fundamento y el fundamento sirve de mediación a lo fundado formándose así ‘una mediación que condiciona’¹⁶⁹. La condición (*Die Bedingung*) es pues el último momento de la reflexión que nos permite comprender el desarrollo de Ser consigo mismo hasta alcanzar, digamos, la verdad última que, según nuestra interpretación, es la condición absoluta. Respecto a la articulación de nuestros dos principios, a mi modo de ver, la reflexión que pone sería pues el trabajo vivo y la reflexión que presupone sería la autoconciencia, en esto consiste su relación fundamental. Ambas son lo fundado respecto de su fundamento y se presuponen recíprocamente. Ellas igualmente se traspasan recíprocamente, es decir, son corporalidad o ‘trabajo vivo autoconciente’ o ‘autoconciencia corporal’. De ahí que su contenido diferenciado no es diferenciado sino que se trata de un mismo contenido que se exterioriza como diferente, pero al traspasarse recíprocamente la reflexión determinante capta ya no contenidos diferentes sino el mismo contenido. Ya no hablamos, pues, sino de una forma y un contenido que forman lo fundado como fundamento. Sólo falta la relación fundamental entre el fundamento real y lo fundado, pero esto se da en la condición. Ahora bien, ¿en qué consiste la condición? La condición se constituye porque:

El fundamento es lo inmediato y lo fundado es lo mediado. Pero aquél es reflexión que pone; como tal se convierte en un ser-puesto y es reflexión que presupone. Así se relaciona consigo mismo como con algo superado, con un inmediato, por cuyo medio él mismo es mediado. Esta mediación, como progresar de lo inmediato hacia el fundamento, no es una reflexión extrínseca, sino, tal como ha resultado, la propia actividad del fundamento, o, lo que es lo mismo, la relación fundamental, como reflexión en la identidad consigo misma, es también esencialmente reflexión que se hace extrínseca. Lo inmediato, al que se refiere el fundamento como a su proposición esencial, es la *condición*; el fundamento real es, por ende, esencialmente condicionado. La determinación, que él contiene, es el ser-otro de sí mismo.¹⁷⁰

La constitución de la condición está formada por dos momentos fundamentales. El fundamento que aquí es lo inmediato y la mediación que es lo fundado. Aquí el orden que lleva la reflexión que pone, la que presupone y la reflexión determinante siguen el orden del análisis. Ahora bien la superación de la reflexión que pone y la que presupone

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 112/112

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 113/112

es la reflexión determinante. Se trata del mismo 'Ser' desplegado o desarrollado o, mejor aún, son determinaciones del Ser mismo, ora como condición, ora como condicionado y su superación como condición absoluta o incondicionada. Es, efectivamente una reflexión que se desarrolla hasta alcanzar el 'fundamento absoluto' gracias a la reflexión fundamental que es la relación entre el fundamento y lo fundado. El fundamento en este momento es el fundamento real (*Der reale Grund*) que es como dice Hegel "esencialmente condicionado"; esto significa que la esencia del fundamento real es ser condición de sí mismo en su ser 'otro'. Esto quiere decir que el fundamento es absolutamente condición que se condiciona en su ser 'otro'. Este ser *otro* es lo fundado como condición condicionada. La condición y lo condicionado todavía están bajo inspección de la reflexión extrínseca, se miran como algo distinto y son indiferentes la una de la otra. Y, aunque las dos condiciones forman una *unidad* es una unidad indiferente, excluyente porque se excluyen recíprocamente, sin embargo, como identidad diferenciada es una unidad excluyente. Esta reflexión extrínseca en el ámbito de la condición establece una relación que todavía el entendimiento la ve como cosas independientes la una con la otra. Se trata pues de entender que se forma una identidad que pone i.e., la corporalidad o trabajo vivo y la autoconciencia. Ellas se condicionan recíprocamente como identidad negativa. A su vez ellas presuponen otra identidad digamos 'positiva' respecto a la identidad original. La reflexión extrínseca terca en su reflexionar sólo ve condicionantes independientes, sin embargo, no es capaz de superar este momento, aunque cada una es un momento de la totalidad que es la identidad:

La condición, por ende, es la forma total de la relación fundamental; es el ser en-sí de esta relación que se presupone; pero, con esto es también un ser-, y su inmediación consiste en lo siguiente: convertirse en un ser-puesto, y rechazarse de sí misma de tal manera, que también ella perece, al ser fundamento que se convierte en un ser-puesto y con esto también en un fundado, y así ambos son una y la misma cosa.¹⁷¹

En la relación fundamental encontramos, pues, la condición que pone y la condición que presupone; ora como inmediación, ora como mediación. Son la condición positiva frente a la condición negada, la contradicción de la condición que se resolverá en la condición siguiente, pero aquí Hegel anuncia la 'condición absoluta' donde ambos momentos representan lo mismo. Finalmente, la exposición ha girado en el movimiento dialéctico de la constitución de la condición donde podemos mostrar la condición

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 116/116

absoluta como conocimiento absolutamente verdadero en torno a la articulación de los principios, pero ahora en el último momento es cuando la reflexión determinante atraviesa la condición y lo condicionado para mostrar la esencia de la condición:

Los dos lados del todo, condición y fundamento, son así una única unidad esencial, sea como contenido, sea como forma. Ellos traspasan por sí mismos uno al otro, o considerados como reflexiones, se ponen a sí mismos como superados, se refieren a esta negación suya y se presuponen recíprocamente. Pero esto, al mismo tiempo, es una única reflexión de ambos; su presuponer, por consiguiente, es también sólo uno; su reciprocidad traspasa más bien en lo siguiente: que ellos presuponen su única identidad como su subsistir y su base. Está, él único contenido y unidad formal de ambos, es el verdadero incondicionado, la cosa en sí misma.¹⁷²

La condición y lo condicionado forman una identidad con el mismo contenido y con la misma forma, en este sentido son la mismidad del Ser desarrollado en diferentes momentos, los cuales se constituyen como momentos de una totalidad, es decir, la misma identidad. En el contenido de ambos momentos se traspasan recíprocamente y se presuponen el uno al otro, es decir, no se puede pensar el fundamento sin lo fundado y no se puede pensar lo fundado sin el fundamento. Se *conserva* así el fundamento en lo fundado y lo fundado en el fundamento. Es el mismo contenido y la misma forma, por ello, ya no hablamos de un fundamento y lo fundado como dos formas distintas e indiferentes sino que ya hablamos de *un* solo fundamento que está formado por el fundamento y lo fundado, es decir, que no son dos cosas sino la misma. El fundamento consiste, pues, en una identidad constituida por el fundamento y lo fundado. A mi modo de ver, sería no sólo una condición absoluta o incondicionada, sino una *identidad absoluta e incondicionada*. La corporalidad y la autoconciencia como condicionado forman una unidad con el fundamento. Se trata de dos momentos fundamentales: el primero la corporalidad y la autoconciencia como la identidad condicionada tiene otro momento que es la condición. Por lo que se trata de dos identidades la una positiva y la otra negativa que forman *otra* identidad que es el fundamento real. El sentido de lo que quiero decir es que ya no se trata de dos identidades, la positiva y la negativa, sino de una sola identidad como fundamento último incondicionado. Ya no se trata de dos fundamentos, el fundamento y lo fundado, sino de uno solo i.e., que, por decirlo de algún modo, los dos principios son *uno* sólo con el fundamento. Por lo tanto ya no se

¹⁷² *Ibíd.*, pp. 117-118/117

trata de la corporalidad o trabajo vivo y la autoconciencia sino que ahora es *trabajo vivo autoconciente* como unidad de los contenidos y de la forma. Ya no son dos fundamentos sino uno sólo. El fundamento o principio es, pues, el trabajo vivo autoconciente como *la verdad incondicionada última*. El fundamento está constituido por *dos* principios que son *uno* debido a la reflexión determinante.

Ahora bien, respecto a los ‘tipos de racionalidad’ respecto a este tema es que en realidad no existe, ya por un lado, la racionalidad reproductiva y, por otro, la racionalidad filosófica reflexiva, sino que se trata de la misma racionalidad, es decir, una racionalidad reproductiva autoconciente. Hay que *integrar* los tipos de racionalidad. Marx en realidad lo que hizo en el Capital es llevar a cabo una reflexión en los actos productivos. Marx es más hegeliano que Hegel. A mi modo de ver, la inversión de Hegel sólo representa un análisis parcial extrínseco tanto para Marx como para Dussel. La finalidad de la ciencia, pues, es encontrar la *condición absoluta* en todas las ramas de las ciencias particulares, es decir, se trata, como lo veremos más adelante, de fundamentar los principios de los que parte la ciencia en general y las ciencias particulares.

Por último quiera hacer una reflexión acerca de las críticas que hace Hegel respecto al fundamento inmediato, es decir, sin ninguna justificación respecto su origen.

El espinosismo es una filosofía defectuosa, por cuanto en ella la reflexión y su múltiple determinar son un pensar extrínseco. La sustancia de este sistema es una única sustancia, una única totalidad inseparable.¹⁷³

Hegel crítica al espinosismo por su manera de proceder respecto a la sustancia (Wesen). En este caso la sustancia refiere al fundamento (Grund). Señala que su propuesta es defectuosa por el hecho de que se trata de una reflexión extrínseca, es decir, que sólo existe un fundamento único que funciona como una totalidad. Se trata pues que la reflexión extrínseca no encuentra en la sustancia espinosiana ninguna relación con un ‘otro’. Esto quiere decir que la reflexión extrínseca sólo concibe el fundamento aislado y lo establece como la esencia o causa última del fenómeno. Para Hegel la ciencia no procede de esa manera ya que el modo de proceder espinosiano sólo se queda en un momento de la reflexión extrínseca sin alcanzar el fundamento absoluto como condición

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 195/197

condicionante sino que el fundamento sólo es algo ‘puesto’ sin ninguna relación con un ‘otro’:

Los conceptos, que Spinoza da de la sustancia, son los conceptos de la causa de sí misma – es decir, que es aquélla, cuya esencia contiene en sí la existencia, y que el concepto de lo absoluto no necesita del concepto de otro, por el que tenga que ser formado.¹⁷⁴

La causa única sin relación con ‘otro’ es el defecto de la filosofía de Spinoza. Además la existencia ‘aparece’ sin ningún presupuesto lógico sino que es presentado sólo como algo inmediato o empírico. La esencia y la existencia, en este sentido, aparecen, pues, sin ningún movimiento lógico de lo opuesto o la negatividad lógica i.e., que el fundamento ‘absoluto’ es un fundamento que no necesita de su presupuesto y que por sí sólo puede operar como principio del *ente*. Para Hegel es imposible la existencia de un fundamento sin relación de su presupuesto, es decir, sin ninguna relación con su ser ‘otro’. El fundamento de cualquier ente es una condición absoluta, es decir, un fundamento que tiene relación con lo fundado o, mejor aún, un condicionante que condiciona o la unidad de dos conceptos que se condicionan recíprocamente. Este mismo defecto lo encuentra en Leibniz:

La falta de reflexión sobre sí, que tiene en sí la exposición de lo absoluto de Spinoza, tal como la doctrina de la emanación, está integrada en el concepto de las mónadas de Leibniz. [...] La mónada es solo un uno, un negativo reflejado en sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo múltiple diverso en ella no sólo ha desaparecido, sino que está conservado de modo negativo.¹⁷⁵

Para Hegel las mónadas leibnizianas tienen el mismo defecto que la propuesta filosófica de Spinoza. Lo absoluto en la mónada de Leibniz consiste en que es *uno*, es decir, no existe relación con un ‘otro’ o sólo es un negativo consigo mismo. La mónada -como fundamento- es la ‘totalidad’ del ‘contenido’ del mundo, es decir, que como fundamento o sustancia positiva es la causa de la totalidad del mundo. Por lo que la ausencia de relación con su presupuesto, la carencia de un fundamento condicionado es la principal causa de la crítica de Hegel por tratarse de una reflexión extrínseca.

Ahora bien, en nuestra exposición acerca de los principios de los que parte la filosofía y la Economía Política, caemos en la cuenta que el modo de proceder es parecido. Tanto

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 196/198

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 198/200

en la filosofía moral como en la Economía Política parten de principios que contienen la reflexión extrínseca; es decir que el ‘propio interés’ tanto negativo como positivo es un principio que resulta de la reflexión extrínseca que fundan sus principios sin considerar su relación con un ‘otro’. La condición condicionante como fundamento resulta ser una crítica epistemológica que a mi modo de ver posee y aporta mejores argumentos respecto a la fundamentación que el fundamento ‘puesto’ solamente. De igual modo, David Ricardo parte del trabajo como fundamento o principio que explica los actos productivos. Lo sorprendente de esto es que hasta Marx parte de principios absolutos fundados en la reflexión extrínseca cuando considera el ‘trabajo vivo’ como causa última del fenómeno sin relacionarlo con un ‘otro’. Aunque Marx en su exposición lo dice de manera implícita, a mi modo de ver, sigue considerando la autoconciencia separado del trabajo vivo. Dussel de igual modo no escapa a esta comprensión de los fenómenos cuando establece su ‘principio vida’ que establece como un principio empírico en el cual carece de relación con otro i.e., su presupuesto o lo que presupone que es lo que hemos tratado de resolver. Él defiende esta posición cuando define lo económico como actividad productiva entre el hombre y la naturaleza separada de la autoconciencia.¹⁷⁶ Este esfuerzo por fundamentar su Principio vida: “[...] la vida se transforma en el primer criterio de verdad (aún del conocimiento teórico, y evidentemente del práctico y del económico)”¹⁷⁷. Aunque el filósofo Dussel afirma que es el primer criterio de verdad se trata, a mi modo de ver, de un criterio autoconsciente (para distinguirlo de la vida en general)¹⁷⁸. En otras partes Dussel defiende la distinción fundamental del hombre respecto a los animales, sin embargo, la considera separada de su principio.¹⁷⁹ Por otro lado, Hinkelammert cae en este modo de concebir los principios cuando establece su condición vida-muerte:

¹⁷⁶ Aunque Dussel introduce una relación entre los seres humanos que denomina praxis sigue en pie el argumento. Cfr. Dussel, Enrique; *16 Tesis sobre Economía Política: interpretación filosófica*; ed. Siglo XXI, México, 2014, p. 14.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 20.

¹⁷⁸ En el empirismo de Hume no existe tal diferencia entre los hombres y los animales; no tiene empacho en meterlos en el mismo costal, es decir, dentro de la *racionalidad instrumental* medio-fin: “Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la que las bestias poseen pensamiento y razón igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escapan nunca al más estúpido e ignorante. Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intensión, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia autoconservación, a obtener placer y evitar dolor.” Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 261.

¹⁷⁹ “El *homo sapiens* tiene una constitución física natural peculiar: es una corporalidad viviente con capacidad cerebral de conciencia y autoconciencia sobre sus actos.” Ver *Ibid.*, pp. 18-19.

Pero la vida no se puede afirmar si no es afirmándose a la vez frente a la muerte. Una afirmación de la vida sin esta afirmación frente a la muerte es una afirmación vacía e inefectiva. Vivimos afirmando nuestra vida frente a la muerte y en el ser humano esta afirmación se hace conciente. Que haya vida es resultado de esta afirmación.¹⁸⁰

Aunque Hinkelammert considera implícito en su principio que la vida presupone la autoconciencia, lo que se necesitaba era mostrar que la condición vida-muerte es una condición absoluta, sin embargo, en nuestro autor esa condición es relativa. Se trata, pues, de mostrar la relación de los dos principios para no quedarse solamente en el ámbito de la reflexión extrínseca. La vida, en cuanto tal, es una abstracción que muestra una generalización de la existencia de todo 'lo vivo'. La vida autoconciente del ser humano se termina justo cuando no se tiene conciencia de la propia existencia i.e., de la muerte. La muerte, pues, es la ausencia de autoconciencia¹⁸¹, la vida por lo tanto es inseparable de la conciencia y no se puede entender la una sin la otra como condición absoluta. No sólo hay que desarrollar la vida sino la conciencia, es decir, la conciencia de la propia existencia entendida como corporalidad-autoconciente. Y no sólo desarrollar la conciencia en general sino el desarrollo de los valores éticos que permitan el desarrollo de las dos entidades condicionantes, tanto materiales como espirituales. En la modernidad, se reproduce la vida también, pero sólo la de unos cuantos y se desarrolla la conciencia, pero en el sentido capitalista, es decir, en la búsqueda de la de los placeres o la ganancia. De lo que se trata, pues, es de encontrar un fundamento último irremontable para toda argumentación racional que no caída en autocontradicción performativa de manera que se enuncie una proposición del tipo que 'siempre' que argumentemos estemos reconociendo *in actu* no solamente normas éticas validas, sino que aquél que argumenta ya adquirido los nutrientes necesarios y el desarrollado su conciencia para argumentar éticamente.

Los tipos de racionalidad que se pusieron en juego nos permitieron comprender la importancia de fundamentar los tipos de racionalidad, a mi modo de ver, la *racionalidad reproductiva autoconciente* de Marx nos abre la puerta para poder fundamentar la

¹⁸⁰ Hinkelammert, J. Franz y Mora Jiménez Henry; *Hacia una economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la economía*; Ed. Tecnológica de Costa Rica, Cartago, 2008, p. 27.

¹⁸¹ "Porque los vivos tienen conciencia de que morirán, pero en cuanto a los muertos, ellos no tienen conciencia de nada en absoluto, ni tienen ya más salario, porque el recuerdo de ellos se ha olvidado. También, su amor y su odio y sus celos ya han perecido, y no tienen ya más porción hasta tiempo indefinido en cosa alguna que tenga que hacerse bajo el sol." Eclesiastes 9:5-6

relación entre el ‘trabajo vivo autoconciente’ y la *racionalidad reproductiva autoconciente*.

II. Consideraciones previas: el concepto de racionalidad económica

El capítulo anterior se centró en los tipos de racionalidad que sostienen la filosofía y la ciencia económica en particular y que de ellas se derivan principios distintos con los que construyeron sus respectivos sistemas de categorías. En la Economía Política clásica y la crítica de la Economía Política, ya más claramente, ‘compiten’ dos puntos de partida o principios y dos tipos de *racionalidad* que subyacen a esos principios. Un tipo de racionalidad –la estratégico-instrumental- que subyace en la Economía Política clásica se expresa en dos hipótesis: la del egoísmo universal negativo (vicio) y el egoísmo universal positivo (virtud). La otra *racionalidad* –reproductiva autoconsciente- es la que Marx desarrolla en el capital, la cual, abordaremos en el tercer capítulo. La hipótesis que defiende en este capítulo es que la racionalidad científicista en el ámbito de los objetos se traslada, por decirlo de algún modo, al ámbito de la interacción humana i.e., la moral; y después transita a la economía. La racionalidad científicista que se presenta como supresión de la *autoreflexividad* y como *neutralmente valorativa* se convierte en racionalidad teleológica¹⁸² o racionalidad estratégico-instrumental y es con la que se construyen las categorías morales y económicas de la naciente Economía Política. Para ello me centro en las propuestas de David Hume como principal exponente del empirismo así como del egoísmo universal negativo y Adam Smith como principal exponente del egoísmo universal positivo y como precursor del capitalismo. Me centro en A. Smith porque, a mi modo de ver, es el que logra sistematizar la propuesta moral de todos los moralistas de su época y tiene el mérito de vincularla con la economía. Además, Smith construye un sistema completo de categorías morales y económicas, a diferencia de Ricardo que carece de un sistema de categorías morales. Ahora bien, de las dos hipótesis que mencionábamos arriba que son dominantes y fundamentales con pretensión de validez universal que se explicitan en la Economía Política clásica –y yo agregaría neoclásica- de mejor manera en la siguiente proposición: ‘todo el ser humano se guía por el propio interés egoísta (virtud)’. Pero hay una tercera hipótesis que se ubica dentro del egoísmo universal positivo y consiste en que ‘la búsqueda de mejorar la propia condición o comodidad’ –que es un *eufemismo* que utiliza Smith para denominar a la *avaricia*¹⁸³ (*avarice*)- que es moralmente “buena” y es una “virtud”

¹⁸² Apel, Karl Otto; *Estudios... Op.cit.*, 2004.

¹⁸³ La *avaricia* es el deseo desequilibrado de acumular dinero para atesorarlo. El avaricioso tiene una actitud pasiva respecto a la acumulación de la riqueza. Según Smith: “En definitiva, no se desea el dinero

porque trae consigo efectos “positivos” a la sociedad. Estos efectos se deberían de traducir en el desarrollo de la industria, el comercio, el transporte, las comunicaciones, las artes, la ciencia, etc., encaminados a satisfacer todas las *necesidades (needs)* y *deseos (wishes)* humanos de cualquier índole para alcanzar un *estilo* de vida impuesto por el modelo de vida burgués. Este *modelo* de vida está puesto de manifiesto en el modo de vida del *Príncipe*, un hombre lleno de comodidades y lujos de toda índole, que es la manifestación de una concepción, de un modelo, de una idea de ser humano, de un *modo* de estar en el mundo. Hoy día esta idea de ser humano se expresa en el modo de vida del “mercader”, del “empresario” i.e., *el homo-economicus*: “el hombre vive así, gracias al cambio, convirtiéndose en cierto modo, en mercader, y la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una sociedad comercial”¹⁸⁴. Es un hombre que todas sus decisiones están dirigidas a cálculos de pérdida o ganancia o, mejor dicho, de cálculos dirigidos a maximizar placer y evitar el dolor. El *sistema* de la Economía política sostiene que la *codicia*¹⁸⁵ (*greed*) conduce necesariamente a este estilo de vida trayendo consigo una “armonía” en la que se beneficia toda la sociedad. Adam Smith es el precursor de esta propuesta y, a mi modo de ver, es el principal *interlocutor* de Marx. Toda la Economía Política clásica gira entorno a esta construcción. Smith sistematizó el intento de muchos filósofos moralistas por descubrir las leyes que regían el comportamiento humano. El propio interés egoísta y la avaricia como “virtudes” humanas y no como “vicios” es la gran “revolución moral”¹⁸⁶ de la época; es el *principio* (o fundamento real en el sentido de Hegel, o mejor aún, la reflexión

por el dinero mismo, sino por lo que con él se puede comprar”. El dinero, en este sentido, no es una finalidad en sí misma sino una mediación que persigue el ser humano para poder acrecentar su comodidad. Cfr. Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*; trad. Gabriel Franco; ed. FCE, México, 1987, p. 387.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁸⁵ Para Marx la *codicia (die Geiz)* es la avaricia (*die Habsucht*) específicamente capitalista –es el atesorador racional (*ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner*)-, se diferencia de la avaricia, atesorador insensato (*der verrückte Kapitalist*), en que ésta es activa, es decir, el capitalista no atesora el dinero sino que lo lanza a la circulación y lo mantiene en continuo movimiento, acrecentando rápida e ininterrumpidamente la acumulación de dinero. Cfr. Karl Marx, *das Kapital* I, W 23, p. 168. También, Marx, Karl, *El capital*, trad. Pedro Scaron, Ed. Siglo XXI, México, 1976, p. 187. Citaremos de aquí en adelante la traducción en alemán y la edición en español respectivamente.

¹⁸⁶ Smith es el primero que advierte esta ‘revolución cultural’ no en el sentido en que la historia ha tratado los acontecimientos políticos de China del siglo XX sino a una revolución moral ‘silenciosa’ que ha pasado inadvertida para los economistas y para los filósofos de la época: “Una de las revoluciones más importantes hacia la prosperidad económica de los pueblos se llevó a cabo por dos clases de gentes, a quienes jamás se les ocurrió la idea ni el meditado fin de prestar semejante servicio a sus coterráneos. La satisfacción de la vanidad más pueril fue el único motivo que guió la conducta de los grandes propietarios, en tanto que los mercaderes y artistas obraron con miras a su propio interés, consecuencia de aquella máxima y de aquel mezquino principio de sacar un penique de donde se pueda. Ninguno de ellos fue capaz de prever ni pudo imaginar la gran revolución que fueron obrando insensiblemente la estulticia de los unos y la laboriosidad de los otros”. Smith, Adam: *La riqueza de las naciones... op. cit.*, p. 372.

extrínseca) que explica todo el comportamiento humano y la columna vertebral de toda su argumentación moral y económica. Su propuesta está atravesada con otras categorías como la libertad, la concepción de ciencia, de moral, de ser humano, etc. Karl Otto Apel le denomino la *racionalidad* sistémica¹⁸⁷. Es aquí donde comienza la dificultad. Se trata de exponer estas categorías y su articulación lógica para poder comprender lo que hizo la Economía Política y cómo lo hizo. Debemos de tomar en cuenta todo esto para poder exponer la *Crítica* que hace Marx a toda la Economía Política y que esto nos permita –posteriormente- extender esta *Crítica* a toda la economía neoclásica.

2.1 Racionalidad económica: una determinación preliminar del concepto.

Nuestro análisis comenzará primeramente con David Hume y, después, cómo Adam Smith asumió esta idea de racionalidad de manera explícita e implícita. Según esta propuesta –moral y económica-, la racionalidad *estratégico-instrumental* es la *única* racionalidad que existe negando cualquier otra, pero ¿Qué es la racionalidad técnico-instrumental y la racionalidad-estratégica? La racionalidad técnico instrumental consiste en que:

[...] se es racional (o más racional) en cuanto se encuentren o apliquen los mejores *medios*, es decir, los más adecuados o eficientes, para lograr determinados fines.¹⁸⁸

Primeramente, a este tipo de racionalidad se le puede denominar, también, “*racionalidad con arreglo a fines*”¹⁸⁹ o “*racionalidad medio-fin*”¹⁹⁰. De esta racionalidad se derivan las distinciones arriba mencionadas. Esta racionalidad, como nos explica Mario Rojas Hernández, no tienen ningún criterio ético ni valorativo, e.i., no tiene criterios para decidir “fines” ni “valores” últimos. La ciencia no se puede declarar ante este tipo de proposiciones, ya que no son objetiva y empíricamente demostrables. El establecimiento de los fines expone, queda relegado al subjetivismo individualista o de grupo. Todo queda relegado a los *intereses* individualistas. Ahora

¹⁸⁷ Apel, Karl Otto; *Estudios éticos... op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁸ Rojas Hernández, Mario; *Racionalidad ética y responsabilidad del conocimiento social y humanista*. De Próxima aparición., p. 7.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

bien, es cierto que la ética y los valores quedan desterrados de los juicios de “hecho”; yo defiendo que los fines son relativamente ‘percibidos’ y, en última instancia, valorativos. Estos se refieren -desde la escuela clásica hasta la Neoclásica- a que el fin último de todos los agentes económicos es la maximización de la *utilidad (utility)*, es decir, el placer. Buscar placer es lo moralmente bueno. Con ello *no* se suprime la moral sino *se impone* otra moral, la moral burguesa. Esto lo aclararemos a lo largo de la investigación. En segundo lugar, la *racionalidad estratégica* es:

[...] la posición de que en la comunidad política, en la interacción humana, todo es luchar por el poder; todo se reduce a manipulación de las fuerzas políticas de la situación con el fin de ganar en la lucha por la imposición de mis o nuestros intereses y preferencias; el conocimiento lo es sólo de lo necesario y útil para la conservación y ampliación de poder; las acciones dirigidas a la lucha y búsqueda de poder, y la comprensión que se tiene de las mismas, no requieren ni recurren a consideraciones morales.¹⁹¹

La interacción humana se reduce a la lucha por el poder político -en nuestro caso económico- prescindiendo de los juicios morales. En economía esta racionalidad se expresa en la teoría de la elección racional y la competencia entre agentes económicos e.g., la teoría de juegos. El tipo de interacción humana está siempre atravesada por relaciones de poder (dominación) a la manera de Maquiavelo, Hobbes y Foucault¹⁹². Smith considera a esta racionalidad estratégica muy vinculada a la racionalidad instrumental, es decir, a la riqueza: ‘La riqueza, como dice Mr. Hobbes, es poder’¹⁹³. No nos detendremos mucho a abordar como acontece esto dentro del terreno económico sino sólo lo suponemos como una racionalidad que está vinculada a la racionalidad instrumental. Ahora bien, nos interesa saber qué está implicado en este tipo de racionalidad económica y qué se presupone efectivamente en ella. En la tradición de la filosofía moral hay muchos filósofos moralistas que tratan el tema del interés egoísta (vicio), sin embargo, yo partiré fundamentalmente de uno en particular por la manera peculiar de cómo trata el tema: *David Hume*. Él intenta buscar los principios generales de la moral a partir del denominado *Método Experimental (experimental method)*. La aplicación del método tendrá que arrojar necesariamente los principios que expliquen

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹² *Cfr.* Foucault Michel; *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*; trad. *Surveiller et punir*; Ed. Siglo XXI, México 1975. A mi modo de ver es la exposición más acabada de la racionalidad estratégica.

¹⁹³ Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; trad. Gabriel Franco; ed. FCE, México, 1987., p. 32.

toda la conducta humana; esta es una necesidad *sine qua non* que debe de llamar la atención, ya que es la primera vez en la historia de la filosofía moral que se echa mano del método experimental con el que Newton obtuvo grandes éxitos en el terreno de la física.¹⁹⁴ De ahí que desarrolle una idea más o menos acabada de lo que entiende por *racionalidad*. Hume reconstruyó el concepto de *racionalidad* en dos aspectos. El primero de ellos se refiere a la investigación en torno a los objetos que ya analizamos en el primer capítulo y se refiere fundamentalmente a una *racionalidad* neutralmente valorativa que pretende captar lo que “es” del fenómeno sin mediar juicios de valor:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consisten a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón.¹⁹⁵

Esta concepción de la razón respecto a los objetos deja de lado los juicios de valor y supone que la razón sólo tiene la función de descubrir la verdad o falsedad. Esto quiere decir que la verdad o falsedad de las proposiciones o emisiones tienen una correspondencia con un referente externo que Hume le llama “cosas reales”; y como los juicios de valor no tienen correspondencia necesariamente con un objeto externo, por tanto, no es objeto de verdad o falsedad y carece de sentido preguntarse por ello. Por lo menos en los actos cognitivos la razón no tiene ninguna influencia, es decir, es sólo pasiva respecto a las impresiones i.e., «*la razón no puede engendrar nunca una idea original*»¹⁹⁶. Esta posición ha sido muy criticada¹⁹⁷, pero sigue siendo la dominante en las ciencias duras y en las ciencias sociales. El segundo se refiere a la investigación de los fenómenos propiamente humanos que lleva a cabo en el análisis de la moral. En esta investigación aunque en sentido estricto sea el mismo concepto de racionalidad es una racionalidad que se refiere a la interacción humana o “acciones humanas”.

2.2 Racionalidad, libertad y las pasiones

¹⁹⁴ Cfr. Arredondo Vélez, Hugo; *El sistema...* UNAM, 2012.

¹⁹⁵ Hume, David; *Tratado de la Naturaleza...* *Op.cit.*, p. 619.

¹⁹⁶ Arredondo Vélez, Hugo; *el sistema...* *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁷ Rojas Hernández, Mario (coordinador); *La filosofía de José Porfirio Miranda: Contribuciones críticas en torno a su obra*; Ed. Itaca, México, 2011.

El libro de las pasiones es clave para poder comprender el libro sobre la moral en el Tratado. En primer lugar, Hume intenta exponer las causas de las pasiones y, en segundo lugar, el origen de la moral. El libro sobre las pasiones es un libro que intenta exponer una teoría moral *diferente* al racionalismo, que pretendía constituir la moral sobre por encima de la razón al de las pasiones. El sentido del segundo libro sugiere que las pasiones –como dice Hinkelammert- sirven como puente para explicar el tercer libro sobre la moral, pero no sólo eso. También el libro segundo intenta «*construir un modelo ético alternativo frente al racionalismo*».¹⁹⁸ La tesis central del segundo libro es que la *Voluntad (Will)* es causada por los *instintos* (de reproducción y conservación) que es una estructura natural de placer-dolor que no tiene explicación¹⁹⁹. De esta manera enuncia su retórica afirmación: «*la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas*»²⁰⁰. Lo que motiva la *acción* es una estructura natural de placer o dolor (las pasiones) y no la razón. Esta tesis sólo puede ser comprendida bajo el significado y papel que le da Hume al concepto “razón”, pero sobre todo al concepto de “*libertad*” y “*Voluntad*”. Él Intenta explicar el origen de las acciones humanas en general; así como sucede en la naturaleza física - una uniformidad en el comportamiento de determinados fenómenos-, así sucede en el comportamiento humano. Esta es una de las características más importantes que puedan destacarse dentro del desarrollo de las investigaciones de Hume; intentar introducir el método experimental para poder explicar los principios que describe las acciones humanas. Aunque parezca que entre la gran cantidad de acciones existe un caos, Hume cree que existe una regularidad. Él sostiene que toda acción humana debe tener la misma naturaleza, es decir, las mismas causas -aquí sigue operando la regla newtoniana de que a causas similares le siguen efectos similares. El cree que dentro de la gran diversidad de las acciones humanas -dentro de las cuales existen una gran variedad de conductas- podría parecer que existe un caos; sin embargo, el cree que dentro de esta diversidad existe una *regularidad* que está basada en hechos pasados y que se puede constatar. Del conjunto de acciones pasadas podemos *inclinarnos a creer* (por inducción) en el futuro comportamiento de las acciones humanas. De éstas, pues, se

¹⁹⁸ Cfr. Hume, David; *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*; ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 14.

¹⁹⁹ Para Hume: “[...] Además del bien y del mal, o en otras palabras, del dolor y del placer, las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto, enteramente inexplicable”. Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 591.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 561.

puede deducir cierta *necesidad* –lógica-²⁰¹ y una *inclinación a creer* en una conexión necesaria respecto a los hechos pasados. Esta *necesidad lógica* la deduce del método experimental que debería de arrojar los principios que explican todo el comportamiento humano. La *necesidad* derivada de la regularidad que existe en los fenómenos físicos debe ser de la misma naturaleza en las acciones humanas. Supongamos a una persona que me saluda todos los días por la mañana, me saluda hoy; entonces estaré inclinado a *creer*, por todos los hechos pasados, que esta persona me saludará mañana. Si la persona que me saludo ayer, me saluda hoy; no se sigue necesariamente que me saludará mañana. Quizá la persona no me quiera saludar mañana. Es aquí donde se encuentra la dificultad. Hume se encuentra con el problema de explicar en qué consiste *la libertad* humana.

Si partimos del hecho de que a partir de ciertas observaciones pasadas podemos *inferir* que tal persona se comportará de determinada manera, esto quiere decir que su comportamiento futuro se sigue *necesariamente* de sus comportamientos pasados. Si la persona que nos saluda todas la mañanas, lo ha hecho *regularmente*, esto quiere decir que *estaré inclinado a creer* que lo hará la mañana siguiente. Entonces, parecería que en este caso la libertad quedaría anulada o, en sentido estricto, un individuo no sería libre; ya que no habría, por decirlo de algún modo, margen de maniobra para no actuar de otra manera. Debido a la necesidad, la conducta de aquella persona tendría que ser la misma en todos los momentos. Lógicamente, la necesidad nos conduciría necesariamente a concluir que esa persona no es libre, ya que la necesidad *suprimiría* la libertad. La *necesidad* suprimiría, en este caso, también a la *Voluntad*²⁰² y, en este sentido, a la *libertad*. Es decir, no habría posibilidad de que la persona tenga la “libertad” de no saludarnos. Aunque las acciones que hagamos dependan del “mayor número de casos”

²⁰¹ Hume afirma que: “Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol y del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que este un carácter común a la especie humana. El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad que fluyen de ellos, y de esta uniformidad se forma la esencia misma de la necesidad” Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 546.

²⁰² Santo Tomás afirma que la *Voluntad* es una facultad del alma. Es decir, que la voluntad es una cualidad de la razón: “1. Dice Agustín en *V De Civ. Dei*: si algo es necesario, no es voluntario. Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Por lo tanto, nada de lo que desea lo desea necesariamente. 2. Más aún. Según el Filósofo, las potencias racionales se orientan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como se dice en *III De Anima*, la voluntad está en la razón. Por lo tanto, la voluntad no está determinada a nada necesariamente. 3. Todavía más. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Por lo tanto, el acto de la voluntad no puede ser necesario.” *Cfr.* De Aquino, Santo Tomás; *Suma Teológica I*; trad. Damián Byrne, O, P; ed. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2001, pp. 746-753.

la inclinación a creer sería la misma. Sin embargo, el razonamiento de Hume lo conduce hacia otro lado. En sentido estricto, *todo* lo que sea necesario *no es* libre. Los instintos no pueden ser, en modo alguno, *voluntarios* sino involuntarios –que van contra nuestra voluntad. Puedo elegir qué comer y cómo comerlo, pero *no puedo elegir* tener hambre. De ahí que los instintos sean algo necesario y, por tanto, involuntarios. Lo contrario acontece en Hume. Él sostiene que la necesidad y la voluntad pueden ser compatibles:

[...] el hecho de que una acción sea causada o necesaria en virtud de sus antecedentes es perfectamente compatible con el hecho de que esa acción sea libre.²⁰³

La voluntad como sostiene Santo Tomás y Aristóteles no puede ser causada por otra entidad que no sea la *razón* (autoconciencia). Lo que es necesario, siguiendo el argumento, es irracional. Lo que es libre es lo voluntario, ya que la libertad se identifica con la voluntad. Siguiendo en sentido estricto el modo en cómo Hume sigue su razonamiento tendría que haber concluido que la necesidad y la voluntad son cosas opuestas, sin embargo, él necesitaba justificar la compatibilidad entre necesidad y voluntad, ya que era fundamental para justificar sus hipótesis sobre las pasiones y posteriormente justificar la moral. Como lo reconoce Barry Stroud, la libertad y la necesidad así entendidas deja «una enigmática laguna en este punto en la explicación de Hume»²⁰⁴. La voluntad es una facultad de la mente y, en este sentido, debería tratarse de una acción encaminada a contrarrestar los instintos, pero para Hume: «[... *la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición...*]».²⁰⁵ La voluntad para Hume no es, por tanto, una facultad de la mente sino una cualidad de los instintos, de la necesidad ¿Cómo hace factible, pues, que la *libertad* y la *necesidad* puedan resultarle compatibles? Él sostiene que la libertad suprime la necesidad y ésta a las causas, por tanto, sería lo mismo que el *azar*:

De acuerdo con mis propias definiciones, la necesidad juega un papel esencial en la causalidad y, por consiguiente, como *la libertad* suprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que *es exactamente lo mismo que el azar*.²⁰⁶ (Las cursivas son mías)

²⁰³ Stroud, Barry; *Hume... Op.cit. Pág.* 205.

²⁰⁴ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 207.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 560.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 550.

En la incapacidad de poder justificar mediante el método inductivo la libertad de las acciones da un rodeo al argumento *suprimiendo* la libertad. Entonces, como no puede *articular* esa relación concluye que la *libertad* es sinónimo del *azar*. De esta manera la libertad es: «*Libertad de espontaneidad*»²⁰⁷. Lo que pone de manifiesto al identificar la libertad con el azar es que la libertad es un hecho fortuito, casual, accidental, es decir, que no tiene ninguna explicación.²⁰⁸ Es algo distinto entender que la libertad condiciona la necesidad, pero de ninguna manera la suprime. De cualquier forma, la interpretación de Hume es la que retoman los liberales y la imponen con sangre y espada. De ahí que la idea de “libertad natural” tome fuerza y sea el argumento central del liberalismo que sería la doctrina que defiende que el ser humano guía su conducta mediante los *instintos*. Sin embargo, también identifica los instintos con la voluntad, es decir, con la libertad. Libertad, azar y voluntad son lo mismo. Se sigue que de ellas tenga que derivarse el origen de las acciones. Hume sostiene que el origen, el resorte, la causa de las acciones son las pasiones, o sea, los *instintos* y, por ello, no puede ser nunca la *razón*. En sentido estricto, la causa de las acciones es una estructura natural, esto es: el placer o el dolor. El placer y dolor (las pasiones, los instintos) son la causa eficiente de las acciones.

Ahora bien, si la razón no es causa de la volición y de las acciones entonces, ¿qué papel desempeña? Hume señala que la razón desempeña una función menos importante de la que los racionalistas le habían asignado. El sostiene que la razón jamás podría causar los instintos, pero sí puede dirigirlos. Es decir, la función que la razón desempeña es sólo de dirección de los impulsos hacia un determinado fin:

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. [...] Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De dónde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer.²⁰⁹

²⁰⁷ Stroud, Barry; *Hume... Op. cit.*, p. 206.

²⁰⁸ La concepción que tiene sobre el libre albedrío es algo totalmente distinto a lo que se entendía o se entiende. Hume piensa que el libre albedrío no juega ningún papel fundamental en las acciones humanas, ya que el resorte de las acciones son los instintos: «En tercer lugar, hemos visto que el libre albedrío no tiene papel alguno en lo que respecta a las acciones de los hombres, como tampoco lo tiene en sus cualidades». *Cfr.* Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 806.

²⁰⁹ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 560.

La causa de los impulsos que motivan las acciones no es la razón sino la estructura natural. Según Hume la razón *sólo* dirige los instintos, es la única función que tiene.²¹⁰ Sin embargo, no es la única función que tiene sino también puede contener los instintos. Esto es clave para poder desarticular el *sofisma* de Hume. Realmente sus argumentos entorno a la necesidad, la voluntad y la libertad están totalmente injustificados. La *racionalidad* que defiende tenía que ser pertinente a la idea de *libertad y voluntad* que estaba planteando. La racionalidad instrumental no puede ser entendida de manera aislada sino sólo articulada con la idea de necesidad, voluntad y libertad. Después de haber justificado con antelación estas ideas, lo que ahora va a explicar son las *pasiones*. Hume intenta dar una explicación sobre las pasiones a partir de las impresiones originales. Lo que pretende mostrar es que todas las pasiones responden a las impresiones originales a partir de la estructura original que surge en el alma de los hombres y que no tiene explicación. Esta estructura original es el placer y el dolor.

Él distingue entre pasiones (impresiones) originales o directas, y pasiones (impresiones) indirectas o de reflexión. Esta distinción que hace bien podríamos denominarla *causal* ya que de ellas se derivarán el resto de las pasiones. Asimismo esta distinción es similar a la hecha en el libro primero entre impresiones e ideas. Las pasiones originales son impresiones que surgen –como dice Hume- en el alma. Este tipo de pasiones se deben, principalmente, a la propia constitución de los cuerpos, es decir, responden a una estructura profunda la cual sólo hace su aparición cuando los cuerpos se ven afectados por algo externo. Este tipo de pasiones (impresiones) originales no tienen explicación, o bien, no explica su causa. Solamente se limita a decir que «*Las pasiones directas surgen de manera inmediata a partir del placer o del dolor*»²¹¹. Las pasiones secundarias o de reflexión tienen su origen en las pasiones originales, pero por la interposición de una idea. Así como las percepciones se dividen entre impresiones e ideas, de las cuales las segundas tienen su origen en las primeras, Hume subordina las pasiones secundarias a las primarias. De las pasiones secundarias o de reflexión distingue entre pasiones (impresiones) violentas y serenas:

²¹⁰ La noción sobre el papel de la razón es perfectamente clara: « [...] *la razón consiste en algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afección*». Para nuestro autor, la razón no causa las acciones y, por tanto, jamás puede evitar o producir una acción. La razón no puede nunca *producir* o *evitar* los instintos, las pasiones como el egoísmo y la avaricia *no se pueden evitar*. Cfr. Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 619.

²¹¹ Estudio introductorio de José Luis Tasset Carmona, Hume, David, *Disertación sobre... Op. cit.*, p. 23.

Las impresiones de reflexión pueden dividirse en dos clases: *serenas y violentas*. El sentimiento de la belleza y la fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenecen a la primera clase. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda.²¹²

La diferencia entre ambas radica fundamentalmente en el carácter “vivencial” de las pasiones. Las emociones son menos violentas que las pasiones. Si, por ejemplo, una caminata por el bosque con el canto de los pájaros provoca emociones relativamente suaves a diferencia de una noticia inesperada, i.e., por la muerte de un familiar cercano que sería una pasión violenta. Lo mismo sucede cuando al observar –siguiendo a Hume- a una persona que pinta un cuadro, la experiencia que siente el observador es de un placer suave. Por el contrario, la cólera que se desata cuando un par de ladrones despoja a otra persona de sus bienes.

Mencionábamos que las pasiones directas son originadas por el dolor o placer. Para Hume el dolor es lo malo y el placer es lo bueno. De ahí derivará que: «*La esencia misma de la virtud consistirá, según esta hipótesis, en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor.*»²¹³. De esta primera distinción deriva las pasiones de deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación, confianza. Es importante señalar que las distinciones entre pasiones directas e indirectas son un poco ambiguas, sin embargo, para esclarecer este punto retomamos la explicación que nos ofrece Tasset. Él señala que Hume al hacer esta distinción de pasiones directas e indirectas, llama «pasiones directas» a todas aquellas que surgen o « [...] tienen su origen no en mi placer o dolor previos, sino en un instinto natural enteramente inexplicable»²¹⁴. Este punto espinoso de la explicación de Hume lo intenta resolver Norman Kemp Smith –según Tasset- diferenciando a las pasiones primarias de las secundarias a partir de llamar a las primeras no nacidas del placer y del dolor (si entendemos «pasiones directas» a aquellas que de modo directo nacen a partir de un placer o dolor previos o anteriores); y a las segundas -«pasiones indirectas»- surgidas del placer y del dolor. Desde mi punto de vista, una forma de esclarecer este problema era llamar a las primeras –las pasiones primarias- pasiones *a priori* (presuponiendo siempre la estructura de placer y dolor en el ser humano) y a las segundas *a posteriori*. La segunda distinción, las pasiones indirectas

²¹² Hume, David; *Tratado de la naturaleza...* Op. cit., p. 388.

²¹³ *Ibid.*, p. 414.

²¹⁴ Estudio introductorio de José Luis Tasset Carmona, Hume, David, *Disertación sobre...* Op. cit., p. 22.

tienen como referente último las pasiones directas, pero éstas, a diferencia de las primeras, son mediadas por otro tipo de cualidad. Estas cualidades no son sino las pasiones de orgullo y humildad, amor y odio que son las pasiones básicas. Las otras pasiones como ambición, vanidad, envidia, belleza, fealdad, piedad, malicia, generosidad, etc. son de menor importancia, ya que éstas se derivan de las pasiones básicas. Dentro de estas distinciones, hay que señalar lo que es propiamente el objeto de una pasión y lo que es su causa. La causa de las pasiones secundarias es la mediación que existe entre éstas y el objeto. Es decir, la idea que las despierta o excita; su objeto – a dónde apuntan las pasiones. Esta distinción nos permite ver que *«la pasión se encuentra de este modo situada entre dos ideas: la primera es la causa o principio productivo de la pasión; la segunda es producida por la propia pasión y es la que constituye su objeto»*²¹⁵. Me parece más esclarecedora la explicación que da Tasset sobre el origen de las pasiones secundarias al citar a Terence Penelhum:

En el caso de las pasiones directas podemos deducir que creía que la causa y el objeto eran lo mismo, en el caso de las pasiones indirectas son distintos porque estas pasiones no nacen sólo de la percepción de alguna cosa o cualidad, sino que requieren mi conciencia con la persona con la que ésta se halla en relación: en el caso del orgullo y la humildad se tratará de sí mismo, en el amor y odio, de alguna otra persona. Éstos son los objetos de las pasiones en la medida en que son distintos de las causas.²¹⁶

Para aclarar, entonces, las pasiones directas tienen el mismo origen. Este origen es uno mismo (“yo”). Las pasiones indirectas tienen como referente alguna otra persona. Por un lado, se trata de las pasiones de orgullo y humildad, y todas aquellas pasiones que se derivan de éstas, como lo son la vanidad, ambición, etc. Por otro lado, se trata de las pasiones de amor y odio, y todas aquellas pasiones que se derivan a partir de su segunda causa. En relación al orgullo y la humildad tenemos que su causa principal es el “yo”. Hume da una larga explicación a este problema de la identidad personal o “yo”²¹⁷. Las

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 24.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 25.

²¹⁷ Para objeto de esta investigación no profundizaremos sobre este problema. Sólo nos limitaremos a decir que la creencia en una entidad fija o “yo” donde residen o llegan las impresiones es una creencia falsa, ya que no existe como tal un “yo”. En todo caso, la multiplicidad de impresiones son acompañadas a lo largo del tiempo por una gran cantidad de *yos* o *haz* de *yos* que acompaña a todas las representaciones) Respecto a la idea del “yo” Hume sostiene que no tiene una impresión original. Según su planteamiento inicial para adquirir una idea tiene que haber una impresión correspondiente. Sin embargo, la idea de yo que tenemos de nosotros mismos, nos parece como si fuera una idea que tenemos toda nuestra vida, pero entonces la impresión original del yo tendría, en consecuencia, que ser algo

pasiones excitadas son las del orgullo y la humildad, pero su objeto apunta a en uno mismo. Además de ser el orgullo y la humildad pasiones directas –dice Hume- éstas tienen por objeto el “yo”. El “yo” es expresado en el sentido de que existe una sucesión de ideas e impresiones relacionadas, de las cuales tenemos memoria y conciencia. Es fundamental esta idea del “yo” ya que sin éste no es posible sentir orgullo ni humildad. Aunque el “yo” sea el objeto de las pasiones de orgullo y humildad, jamás podrá ser la causa de estas pasiones. Hume señala que las propiedades o características –del yo- son algo natural además de original:

En primer lugar, es evidente que estas pasiones [orgullo y la humildad] están determinadas a tener por objeto el yo, esto por una propiedad que es no solamente natural, sino también original. Dada la constancia y la regularidad de sus operaciones, nadie puede dudar de que esta propiedad no sea sino natural.²¹⁸

¿Qué entiende por el “yo”? Se refiere fundamentalmente a una estructura física (empírica) con cualidades o características peculiares, las cuales son naturales, además de originales. Pero, además, sin estas cualidades o características no es posible sentir orgullo y humildad. Justamente, las causas fundamentales de estas pasiones no poseen mayor explicación que no sea la *natural*. Por un lado, expone las pasiones de orgullo y humildad; investiga su origen o causa y sostiene que la causa de las mismas tiene como referente último el placer y el dolor (“yo”) ocasionado primeramente por las cualidades de la “mente” y que se extienden a las cualidades del “cuerpo”:

Toda cualidad valiosa de la mente, sea de la imaginación, del juicio, memoria y disposición; esto es, el ingenio, buen sentido, instrucción, valor, justicia, integridad, etc.,

constante e invariable también. Pero –como dice Stroud- está impresión no existe. Entonces, si tenemos i.e., una impresión de un objeto x, esta impresión se da en un tiempo y espacio determinados, entonces se trata de una impresión singular. Si tenemos, por otro lado, las impresiones $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ en un tiempo $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$ vemos que, en ninguna de estas impresiones singulares proviene el “yo”. Por lo que, si tenemos impresiones singulares en tiempos y espacios diferentes; y en ninguna de ellas tiene la impresión del yo, entonces «la idea del yo no proviene de los sentidos». Solo se observa una regularidad de percepciones, pero esto sólo es un *haz* de percepciones diferentes que se observan en una secuencia. Por lo que, la identidad del “yo” y de los objetos externos sólo es una creencia que no está justificada sino que sólo ocurren en la imaginación de los hombres. Por lo tanto, la idea de sustancia fija e invariable o “yo” es una creencia infundada que resulta del extravío de la imaginación. Stroud, Barry; *Hume... Op. cit.*, pp. 169-200.

²¹⁸Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 394.

son causas de orgullo, mientras sus opuestos lo son de humildad. Y no se limitan estas pasiones a las cualidades de la mente sino que se extienden también a las del cuerpo.²¹⁹

Hume cree que existen ciertas cualidades de la “mente” que permiten a los individuos experimentar orgullo o humildad. Es decir, las cualidades personales como buen sentido, valor, justicia e integridad, inteligencia, prudencia, sensatez, etc., provocan o causan orgullo en las personas que las poseen, pero no sólo eso, sino que se extienden a las cualidades del cuerpo, por ejemplo, poseer buen cuerpo o tener un cuerpo atlético, tener tal o cual color de piel, de cabello, de ojos, de nariz, etc., todas estas cualidades permiten al individuo experimentar eso que se llama *orgullo*. En el caso de la humildad se supondría las características opuestas, es decir, respecto de las cualidades de la mente, que las personas posean cualidades negativas (defectos) como cobardía, falta de atención, mala memoria, pereza, imprudencia, insensatez, etc. Respecto de las cualidades del cuerpo, que sea obeso, con un determinado tipo de piel, de cabello, de ojos, de nariz, etc., desagradables al observador. En ese sentido, algunas cualidades de la mente y del cuerpo producen orgullo además de placer por un lado; y por el otro, las otras cualidades de la mente y el cuerpo producen humildad además de dolor. Con ello, pone de manifiesto que el orgullo y la humildad son causados por el placer y el dolor. Las pasiones de orgullo y humildad son fundamentalmente causadas por el placer y el dolor, ya que «*si eliminamos el placer y el dolor, no queda en realidad ni orgullo ni humildad*»²²⁰. No sólo las cualidades de la mente y el cuerpo son las causantes del orgullo y la humildad, sino existe otra característica que causa esas pasiones. Las cualidades de los objetos externos son otro elemento más con los cuales los hombres pueden experimentar orgullo u humildad. Sus casas, su país, sus riquezas, sus mascotas, etc., son también objetos de los cuales los hombres se sienten orgullosos o humildes y de los cuales, por lo tanto, también experimentan placer o dolor. Una casa bien amueblada, bien pintada, bien limpia, bien ubicada y bien construida sería una causante de orgullo. Por el contrario, una casa mal ubicada, sucia, mal construida sería una causante de humildad. Un perro fino nos causa orgullo, mientras que uno callejero nos produce humildad. Tener un amigo bien posicionado en el gobierno -para algunas personas- sería causa de orgullo, mientras que un vago como amigo nos causaría humildad. De la misma forma, las otras pasiones tienen las mismas causas que el

²¹⁹ *Ibid.*, p. 393.

²²⁰ *Ibid.*, p. 402.

orgullo y la humildad. Parece que en este primer caso, la causa y el objeto son la misma cosa; sólo que están intermediados por una “idea” de la pasión. Por otro lado, expone las pasiones de amor y odio. Aquí, por ejemplo, las pasiones ya no tienen por objeto al “yo” sino a alguna “otra” persona. Este “Otro” ahora es el objeto de la pasión y es del que se deriva el amor y el odio. Mientras que, respecto al orgullo y la humildad, somos plenamente conscientes de estas pasiones -ya que el referente es uno mismo- somos plenamente conscientes de nuestras acciones, pensamientos y sentimientos; en el caso del amor y odio no somos conscientes porque se trata de otra persona cuyos pensamientos, acciones y sentimientos desconocemos. Para Hume, las mismas cualidades que producen el orgullo y la humildad causan amor y odio:

Por consiguiente, y dado que las mismas cualidades que producen orgullo y humildad causan amor u odio, todos los argumentos utilizados para probar que las causas de aquellas pasiones excitan un placer o dolor independiente de la pasión, serán aplicables con igual evidencia a las causas de estas otras pasiones.²²¹

Todas las pasiones indirectas se deducen a partir de las pasiones directas. En general podemos afirmar que todas las pasiones arriba mencionadas encuentran una explicación a partir de la estructura original. El placer y el dolor son, en este sentido, la causa real y eficiente de todas las pasiones. Todas las pasiones en última instancia apelan a esta estructura original. Hume expone cómo todas las pasiones se pueden explicar a partir de esta estructura. El conjunto de pasiones abordadas, el amor y el odio, la benevolencia y la cólera, el orgullo y la humildad, todas ellas son causadas por el dolor y el placer. El vicio (*vice*) y la virtud (*virtue*) son causados por el placer y el dolor, así lo placentero resulta ser virtuoso y lo doloroso resulta ser un vicio.

Ahora bien, algunas cualidades de la mente y del cuerpo son causas de orgullo, pero no solamente ellas. También son causas de orgullo la propiedad y las riquezas. Hume señala que estas cosas son de suma importancia para poder explicar la justicia considerada como una virtud. La propiedad posee la cualidad de tener dentro de ella un conjunto de objetos que pueden, de alguna manera, proporcionar placer y, por lo tanto, orgullo. De ahí que se refiera a la esencia misma de la riqueza como: « [...] *el poder*

²²¹ *Ibíd.*, pp. 459-459.

de procurar los placeres y comodidades de la vida»²²². La riqueza está relacionada con el dinero, por lo que el dinero sólo posee relevancia en cuanto está asociado a las comodidades y placeres de la vida.²²³ La propiedad y la riqueza tienen gran relevancia ya que la justicia está vinculada a estas cualidades de las cosas. Al parecer todavía no puede articular de manera coherente su sistema debido todavía a la incompreensión y articulación de ciertas categorías. Sin embargo, sigue buscando cual podría ser el principio que explique la conducta humana que esté relacionado con la propiedad y la justicia.

2.3 Egoísmo universal negativo, la simpatía y la justicia

Hay una *pasión* que es la más regular y es un *principio* que puede explicar *todas* las acciones humanas: *el interés* egoísta universal:

El interés [propio o egoísmo] es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar.²²⁴

Es la primera vez en la historia de la filosofía que se hace explícito el *principio*. Ya antes Mandeville, Hobbes, Locke y otros habían explicado el móvil de las acciones humanas, pero es la primera vez que este principio es derivado del método experimental, lo que lo elevaba a estatus científico (cientificista-empírico-positivista). David Hume se refiere al interés propio y al interés general que se impone por *utilidad pública* como resultado del método y como un principio capaz de explicar todas las acciones humanas. Ahora bien, esta pasión -egoísmo económico universal-²²⁵ pretende explicar el modo fundamental de *todas* las acciones, pero particularmente las que se relacionan al *acto económico*. También el propio interés es denominado *amor propio*, *provecho personal*, *propio placer*, *la propia auto-conservación etc.* Cuando en economía o en cualquier otra rama de las ciencias sociales se refieren a este fenómeno, adquiere casi siempre un significado económico. Como se trata de un instinto natural y una inclinación muy generalizada entre los seres humanos, el interés propio o la propia

²²² *Ibid.*, p. 437.

²²³ *Ibid.*, p. 432.

²²⁴ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 726.

²²⁵ Rojas Hernández, Mario; *¿Egoísmo universal o razón e inter-acción ético-críticas? Un argumento trascendental contra la tesis del egoísmo universal.* De próxima aparición., p. 3.

auto-conservación, auto-preferencia nos dejan en claro que es el resorte de las acciones humanas y que no *se pueden contener* sino sólo *dirigir*, según la hipótesis de Hume. La *racionalidad instrumental* o *racionalidad medio-fin* es clave para comprender esta pasión. Es un instinto –de conservación-, una pasión de la naturaleza humana como la mayoría de las pasiones que hemos tratado más arriba. En sentido estricto, no es posible que nada lo pueda contener salvo un interés más fuerte. Aunque se imponga un interés más fuerte siempre habrá otros intereses que se impongan y así sucesivamente. Ahora bien, ya vimos que el resorte de todas las acciones son las pasiones, el propio interés es una de tantas pasiones, pero es el *instinto* con más regularidad. Ahora tenemos que ver en que consiste el interés propio y su finalidad. El interés propio tiene como finalidad la propia autoconservación, para ello necesita satisfacer determinadas necesidades básicas como son el alimento, la habitación, la casa y el vestido, etc., como estos satisfactores no los podemos obtener de manera directa necesitamos de la mediación del dinero, de la riqueza que es la que nos permitiría satisfacer estas necesidades, sin embargo, para Hume la finalidad consiste en procurarnos también los placeres: «*La esencia misma de la riqueza consiste en su poder de procurar los placeres y comodidades de la vida*».²²⁶

El poder de procurar los placeres y comodidades de la vida es la finalidad del *propio interés egoísta*. Todos los seres humanos tenemos una inclinación no a satisfacer nuestras necesidades sino a procurarnos las comodidades y placeres de la vida, es decir, nuestros *deseos*. Estas cualidades de la riqueza nos inclinan, del mismo modo, a simpatizar con ella. El rico (o avaricioso en nuestro caso), en este sentido, encuentra placer en atesorar dinero, ya que le da el poder y la posibilidad de procurarse todos los placeres y comodidades de la vida. Los seres humanos estamos inclinados a apreciar las riquezas de las personas ricas y a admirarlas por su condición material. Llama la atención que las personas con esta condición material sean admiradas por la mayoría y que, por este motivo, el resto de las personas se sientan inclinadas a conseguir o procurarse un medio parecido de vida. La *simpatía* juega un papel fundamental en esta inclinación. Por lo tanto, debemos detenernos a explicar este principio antes de continuar con nuestra exposición. ¿Qué es la simpatía? Es la inclinación a acompañar por medio de la *imaginación* (*imagination*) los sentimientos de los demás. Es decir,

²²⁶ Hume, David; *Tratado de la naturaleza...* Op. cit., p. 437.

acompañar al otro en su sentimiento o ponerse en el lugar del otro, o ponerse en los zapatos del otro. Este proceso es fundamentalmente un acto cognitivo:

Conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación [...], [...] la simpatía surge de principios asociativos de semejanza y contigüidad, y, sobre todo, del parentesco y el trato que son una especie de causalidad.²²⁷

La simpatía surge a partir de la contigüidad; al comunicar nuestros sentimientos a los demás transmitimos una idea “vivaz” de nuestras afecciones. Por lo que nuestro interlocutor por medio de la imaginación se hace una idea vivaz también, pero más *tenue* de esas afecciones. Cuando hemos recibido una noticia inesperada de la muerte de algún familiar cercano –diría Hume- no podemos sino imaginar la desdicha y los pesares por los que atraviesa la familia, pero sólo experimentamos estos pesares más suavemente que los que realmente han experimentado tal acontecimiento. En otras palabras, tenemos la misma idea sólo que más *tenue* o menos “viva”. La simpatía es un principio, una facultad de la mente que nos permite experimentar los sentimientos de los demás; con los cuales, podemos acompañar a la persona con cualquier pasión ante su dicha o su desgracia. En este sentido, la simpatía es « [...] *un muy poderoso principio de la naturaleza humana*». ²²⁸ Ahora bien, la simpatía nos acompaña ante todas las pasiones, sin ella no es posible representarnos lo que les sucede a los demás; es una condición *sine qua non* que nos permite transmitir nuestros sentimientos y emociones por medio de una comunicación muy “vivida”:

El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza, o el del placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas.²²⁹

David Hume le da un lugar casi tan importante como al propio interés; la simpatía es el principio que anima a todas las pasiones y permite la transmisión de sentimientos. Se trata todavía de una reflexión extrínseca, es decir, todavía ve los principios inconexos e independientes e indiferentes uno respecto del otro. Debido a que la simpatía acompaña

²²⁷ *Ibid.*, p. 439.

²²⁸ *Ibid.*, p. 817.

²²⁹ *Ibid.*, p. 497.

a todas nuestras pasiones, nuestro filósofo empirista, intenta vincular este principio con la propiedad y la riqueza. Dentro de los objetos que causan orgullo y humildad existen dos que tienen ciertas cualidades: *la propiedad y la riqueza*. Estos dos objetos tienen características o cualidades peculiares; por lo cual, las personas las desean o tienen fuertes inclinaciones a poseerlos. Por ello, la relación más común y que más promueve la pasión de orgullo es la *propiedad*. La propiedad no es más que « [...] *una relación tal entre una persona y un objeto, que permite a aquélla el libre uso y posesión de éste, sin violar las leyes de la justicia y equidad moral, mientras que se lo impide a cualquier otra persona*»²³⁰. La importancia de la propiedad radica en que otorga al propietario la libertad de actuar según convenga sobre los beneficios o el disfrute de los bienes que se obtienen de ésta. Es decir, que la propiedad es una *forma* de riqueza. Hablar de la propiedad nos conduce al propietario, por eso, adquiere una posición tan importante en el rango dentro de las clases. ¿Por qué la propiedad tiene tales efectos? La propiedad guarda consigo una relación muy estrecha con los placeres y comodidades de la vida. La posibilidad de adquirirla tiene una influencia importante para los humanos, ya que con ella podrían proveerse de todos los medios de subsistencia. De igual modo, el dinero ejerce la misma influencia, ya que su tenencia no es riqueza en sí misma, sino sólo cuando tiene relación con los placeres y comodidades de la vida. La riqueza en su forma de propiedad o de dinero tiene gran influencia en los sentimientos de los hombres y una fuerte inclinación por su posesión, ya que existe siempre la posibilidad latente, aunque lejana de procurarnos ese placer. De este modo, los hombres experimentan simpatía y aprecio por quién posee poder o riquezas y desprecio por aquellos quienes son pobres:

La satisfacción que sentimos gracias a las riquezas ajenas y el aprecio que guardamos por quienes las poseen pueden ser atribuidos a tres causas distintas. Primera: a los objetos que poseen, tales como casas, jardines, carruajes; estas son cosas que, siendo agradables de suyo, producen necesariamente un sentimiento de placer en todo el que las contempla o considera. Segunda: a la esperanza de obtener ventajas del rico o poderoso, por hacernos éste partícipes de sus posesiones. Tercero: a la simpatía que nos hace formar en la satisfacción de quienes nos rodean.²³¹

²³⁰ *Ibíd.*, p. 430.

²³¹ *Ibíd.*, pp. 490-491.

De las tres causas por las que el ser humano se ve inclinado a la obtención de riqueza y siente aprecio por quienes poseen tal riqueza, la simpatía es la que más influencia tiene en este fenómeno. Cuando se aprecia a una persona por sus riquezas; se participa en los sentimientos del propietario, de tal forma que, si la sólo idea de los objetos agradables despierta en el observador simpatía, entonces, el principio simpatía es el principio mediante el cual se participa de los sentimientos del rico y esto hace que se tome parte de su placer. Hume concluye que en la sociedad existe una fuerte inclinación a simpatizar con la riqueza, es decir, con la propiedad y el dinero.

Ahora bien, esta inclinación a poseer propiedades y riquezas se convierte en el *fin* último de todas las acciones humanas. Todos los seres humanos comienzan a intentar adquirirlas por todos los medios posibles y, de este modo, el *propio interés* egoísta de los hombres se convierte en el único móvil y en una pasión muy fuerte que puede ser destructiva de la sociedad. El propio interés egoísta considerado como un *vicio* tiene efectos negativos hacia la sociedad:

Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos *naturales* de aquel apetito.²³²

Más adelante dice:

Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad.²³³

Ahora bien, es claro que el propio interés egoísta de los hombres, si se deja en perfecta libertad, es destructor de la sociedad. Como se trata de una pasión muy fuerte no hay posibilidad de detenerla, ya que es un instinto natural. Hume supone un estado de la sociedad donde no hubiera escasez sino abundancia de tierra o propiedades y donde estuvieran plenamente satisfechas todas nuestras necesidades. En ese estado de cosas

²³² *Ibid.*, p. 647.

²³³ *Ibid.*, p. 661.

parecería que florecieran todas las virtudes humanas y la justicia sería innecesaria en estos casos:

Supongamos que la naturaleza ha dotado a la raza humana con tan pródiga abundancia de todas las comodidades externas que, seguro de todas las circunstancias, sin ningún cuidado o actividad de nuestra parte, todo individuo se encuentra completamente dotado de todo lo que su apetito más voraz pueda desear o de lo que su más lujuriosa imaginación pueda querer o pretender. [...] No es necesaria ninguna faena laboriosa, ni agricultura, ni navegación. La música, la poesía y la contemplación constituyen su único quehacer, y la conversación, la alegría, la amistad, su única diversión. [...] Parece evidente que en semejante estado de felicidad han de florecer todas las otras virtudes sociales y han de recibir un aumento diez veces mayor, pero jamás se habría soñado en la prudente y celosa virtud de la justicia. [...] Como en este caso la justicia sería totalmente inútil, haría las veces de una odiosa ceremonia y jamás podría figurar en la lista de las virtudes²³⁴

En un estado de plena abundancia con propiedad absoluta para todos, florecen todas las virtudes de los hombres; por lo que es innecesaria la *justicia*, el derecho. Nuestro filósofo ve en el florecimiento de las virtudes una innecesaria *invención* de la justicia, los hombres pueden vivir sin conflictos y desarrollar sus capacidades en un estado de plena abundancia. Sin embargo, el estado en el que se encuentra la sociedad supone otro estado donde hay poca o nula propiedad, existe escasez y las necesidades de los hombres no están satisfechas, se hallan en un estado caótico en el cual están amenazados los hombres unos con otros, ya que todos intentarán satisfacer sus necesidades, e intentan apropiarse de los bienes y propiedades de otro, es la guerra de todos contra todos:

Supongamos que una sociedad cae en la indigencia de todos los menesteres generalmente necesarios, al punto de que el máximo trabajo y frugalidad no pueden evitar que perezca la mayoría y que todos se encuentren en una miseria extrema. Creo que se admitirá fácilmente que, en esta emergencia tan apremiante, las leyes estrictas de la justicia serán suspendidas y darán lugar a motivos más fuertes, como necesidad y auto conservación. [...] Supongamos igualmente que, por destino, un hombre virtuoso cayese en una sociedad de forajidos, alejado de la protección de las leyes y del gobierno. ¿Qué conducta debería

²³⁴ Hume, David; *investigación sobre la moral*, Trad. Juan Adolfo Vázquez, Ed. Losada, 2003., pp. 45-46.

de seguir en esta triste situación? El virtuoso ve que prevalece una rapacidad desesperada, que se desatiende la equidad, que se desprecia el orden y que hay una ceguera tan estúpida en lo que se refiere a las futuras consecuencias, que inmediatamente debe tomar la resolución más trágica y concluye destruyendo número y disolviendo toda sociedad restante. [...] ¿Qué es la ira y la violencia de la guerra pública sino una suspensión de la justicia entre las partes beligerantes que perciben que esta virtud ya no les sirve para nada ni les proporciona ninguna ventaja? Las leyes de la guerra que luego suceden a las de la equidad y la justicia son reglas calculadas para *la ventaja y utilidad* de ese estado particular en el cual se encuentran ahora los hombres.²³⁵

La destrucción de la sociedad sería casi inevitable cuando el *propio interés* egoísta de los hombres o su inclinación a la auto-conservación son muy fuertes. En un escenario de esta naturaleza ningún individuo podría sobrevivir debido a la rapacidad y voracidad humana respecto a la propia auto-conservación. En un Estado donde prevalezca el egoísmo y la avaricia bajo condiciones de una escasez extrema, es necesaria la protección de la propiedad. En este sentido, la justicia tiene su origen gracias a la existencia de la *utilidad pública*, ya que procura el orden social y la regulación de la propiedad: «*De aquí las ideas de propiedad se hacen necesarias en toda la sociedad civil; de aquí la justicia deriva su utilidad para el público y de aquí surge su mérito y su obligación moral.*»²³⁶ Hume halla así en las posesiones, la escasez, el egoísmo y la poca solidaridad con los demás hombres el origen de la justicia. Es decir, la justicia tiene su origen en el *propio interés*. La única manera de “contener” el impulso es con la misma pasión. Es decir, el propio interés sólo puede ser contenido por otro interés más fuerte. El deseo vehemente de adquirir posesiones es controlado con un deseo más fuerte. Esta es la única manera de controlar los instintos de los seres humanos. Dirigiendo su comportamiento, se puede controlar ese impulso natural. El *interés general* hace las veces de un interés más fuerte que el interés particular de tal modo que es el que se impondrá para mantener una relativa estabilidad social y política. Ahora bien, la justicia es el origen del artificio que las convenciones humanas han establecido:

²³⁵ *Ibid.*, pp. 48-50.

²³⁶ *Ibid.*, p. 51.

Al contradecirse la pasión natural de interés, no puede llegar a sus metas concretas sin poner este artificio que limita esta pasión de interés. Ese es, según Hume, el origen de la justicia que explica la propiedad.²³⁷

De acuerdo con Hinkelammert la “regla de estabilidad de la posesión” aparece como la expresión más acabada de la *justicia*. Con ello, desaparece la destructividad del propio interés egoísta. Él justifica en cierto sentido que Hume tenga razón en relación al establecimiento de la justicia. Esto es así porque el propio interés es destructivo para la sociedad, ya que sigue siendo considerado un *vicio* que tiene *efectos negativos*. Por ello, la tesis de Hume –según Hinkelammert- es que «la propiedad es inevitable por una deficiencia del ser humano»²³⁸. Siguiendo con esta idea, la propiedad inevitable a la que se refiere Hume es la propiedad concebida bajo el capitalismo, es decir, la propiedad privada, no obstante: «*De la imposibilidad de un mundo como totalidad sin propiedad no puede «derivarse» la propiedad de tipo capitalista*».²³⁹ El problema consiste en que la propiedad a la que se refiere Hume es la *propiedad privada* de tipo capitalista. Esto nos hace pensar que para nuestro autor empirista la propiedad privada es algo inevitable para el ser humano, pero sobre todo sin considerar que existen varios tipos de propiedad en distintas sociedades como la propiedad comunitaria en algunas comunidades indígenas. Hume piensa que la propiedad privada es el tipo de propiedad por excelencia y que es válido para cualquier sociedad. Sin duda, esto resulta ser evidentemente falso. A juicio nuestro lo que quería nuestro filósofo era también, de alguna manera, justificar la apropiación de la tierra que para la época era necesario debido al dominio británico y a la invasión de este en varios países. A mi modo de ver, Smith es más claro que Hume cuando dice que el sistema judicial se hizo para defender a los ricos de los pobres. De igual manera, la justicia se impuso para defenderse de los que no tienen propiedad, es decir, de los despojados de toda propiedad.

Quisiera llamar la atención finalmente en otro aspecto de la propuesta moral de Hume. Él denomina a la justicia como una “virtud artificial” que es común a todo el género humano:

²³⁷ Hinkelammert, Franz; *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*; ed. Euna, Costa Rica, 2005., p. 196.

²³⁸ *Ibid.*, p. 202.

²³⁹ Dussel, Enrique; *Política de la liberación: historia mundial y crítica*; Ed. Trota, Madrid, 2007., p. 334.

En tercer lugar, podemos confirmar aún más la anterior proposición: que las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres.²⁴⁰

Lo que quiere decir con *virtud artificial* es que la *justicia* es un *invento* de los hombres para traer a raja tabla a los intereses individuales movidos por los instintos (pasiones) que no se pueden contener o en otras palabra, es una *convención* entre los hombres. Esto en sentido estricto es falso, veamos por qué. Según la hipótesis de nuestro filósofo empirista, el origen de las virtudes o los vicios es el placer o el dolor; ya que todo aquello que nos cause dolor es un vicio y lo contrario –en este caso el placer sería la causa de la virtud. Todas las pasiones en sentido estricto pueden ser viciosas o virtuosas según sus afirmaciones; por ejemplo, el orgullo nos produce placer por eso es una virtud, la humildad nos produce dolor por eso sería un vicio. De este modo, la justicia tendría que ser una pasión, un impulso natural que nos causa placer y, por tanto, sería naturalmente una *virtud*. Los hombres tendrían que tener una inclinación natural a la justicia en sentido estricto, además de ser una virtud, su origen tendría que ser un impulso natural que no se podría contener, pero no es así. De ahí que Hume, como ya es su costumbre, intenta introducir un concepto distinto de virtud, la llama “virtud artificial” porque se impone por la fuerza, en contra de los instintos del propio interés egoísta. No niego que la justicia sea una “virtud” y que pudiera ser producto de una convención “natural”, sino que no se sigue de los argumentos que el mismo ha aportado. Anteponer un interés más fuerte no detiene las inclinaciones sino impone las inclinaciones más fuertes; pero sigue siendo destructivo de la sociedad. De ahí que la idea del *interés público* o *interés general* resulte una *quimera* porque al final siempre se impondrá la inclinación –a acumular riqueza o propiedades- más fuertes o un interés particular o de grupo más fuerte. Esta idea de que el Estado defiende el interés general resultaría difícil de creer porque equivaldría a decir que existe un hombre o grupo de hombres que no tienen inclinaciones o intereses particulares hacia la propiedad y las riquezas; y que quieren contener o detener esta pasión en nombre de la representación de todos. Sin embargo, Hume cree que debido a que todos tienen esta inclinación y observan los efectos negativos de egoísmo universal destructivo de la sociedad no habría otra explicación más contundente de la invención de la *justicia*. Así, todos los

²⁴⁰ Hume, David; *Tratado de la naturaleza...* Op. cit., p. 667.

hombres por simpatía aprueban la imposición de la virtud denominada justicia permitiendo el tránsito de la obligación natural a la moral.

2.4. Hipótesis sobre el egoísmo universal positivo

La Teoría de los Sentimientos Morales (TSM) de Adam Smith fue escrita en 1759. La segunda obra más importante la publicó diecisiete años más tarde: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de las Riquezas de las Naciones* (RN) fue publicada en 1776. Con ella se establece el antecedente más acabado del surgimiento de la Economía Política Clásica como ciencia. Estas dos obras constituyen, por decirlo de algún modo, la conexión o puente entre la filosofía moral y la Economía Política. Los antecedentes de la Economía Política se encuentran en la filosofía moral. Éstas son las únicas obras que Smith publicó en vida. Según algunos intérpretes existe una estrecha relación entre las obras publicadas y el programa desarrollado en Glasgow. Este programa contemplaba la teología natural, ética, derecho y economía. Probablemente éste era el proyecto que intentaba desarrollar Smith durante toda su vida y que permitiría una mejor comprensión, si se estudia todo el programa. La propuesta moral de Smith se encuentra ubicada a mediados del siglo XVIII. Se puede decir que el fenómeno moral de la época no escapa a la observación de Smith. No sólo surge como reacción a la concepción de que en el propio interés egoísta de las personas era un *vicio*²⁴¹. La intención de Smith es descubrir los “principios” morales que subyacen en la sociedad. Ahora bien, el descubrimiento de los principios morales sólo los puede hallar mediante el método experimental al igual que Hume; su objetivo era introducir el *Método Experimental* en los temas morales. La intención de usar el método era presentar una teoría científica de la moral. Una teoría moral empírica, “neutra” y ‘objetivamente’ válida para todos. Esto permitía de algún modo cerrarle la puerta a cualquier resquicio teológico o metafísico. Esta misma fue la empresa de Adam Smith. A mi modo de ver, Smith logra comprender el problema que Hume había comenzado y que no había tenido buenos resultados. Esta característica acerca del uso del método no es casual para la época. Para los autores del siglo XVIII esto era imprescindible. La manera de proceder de las ciencias -y con ella la filosofía moral- debería de ser de manera similar en cómo

²⁴¹ La palabra proviene del latín ‘*vitium*’ que significa daño moral o físico causado por las acciones humanas. En el ámbito de la economía podría entenderse daño o perjuicio moral o físico que se produce a la comunidad i.e., que pone en riesgo la vida en general.

procedía la filosofía natural. Lo que intento hacer Smith era algo similar a lo que hizo Newton en el terreno de la física. El modo de proceder consistía básicamente en la descripción del fenómeno moral que era algo que podía comprenderse de manera inmediata mediante la observación empírica y proceder a buscar las reglas –o comportamientos regulares- hasta encontrar los principios generales que permiten construir el sistema de comportamiento moral. Este modo de proceder nos permite comprender las intenciones de Smith. La observación de estas características del proyecto smithiano las observo muy bien Méndez Baiges:

La teoría de los sentimientos morales tiene el propósito de exponer una ciencia newtoniana de la moral en la cual la simpatía aspira a jugar el mismo papel que la gravedad desempeñaba en la teoría de Newton.²⁴²

La importancia de explicar el mayor número de fenómenos morales con un único *principio* fue de la mayor importancia para Smith. Era fundamental dar una explicación lo más clara y sencilla que se pudiera. En este sentido, el papel del propio *interés egoísta* (virtud) al igual que la *simpatía* como principios que explican esa gran cantidad de fenómenos morales es una de las características de la teoría de los sentimientos morales. La filosofía moral aplica el método como un instrumento confiable que debe de arrojar las causas últimas del comportamiento moral. El método experimental es, ante todo, empirista. Cualquier análisis sobre la moral que ocupara otro método para hacer investigación sobre los fenómenos morales, en este sentido, era infundado. El método experimental debería de arrojar las verdaderas causas del fenómeno moral. Esto es lo que diferencia a los sistemas de Hume y Smith del resto de los autores morales de la época. Realmente es algo innovador porque no se trataba de dar sólo *una* explicación sino *la* explicación del fundamento del comportamiento moral. Esto trae como consecuencia que después de su explicación acerca de los fundamentos de la moral, el resto de las opiniones acerca de moral son meras curiosidades de los filósofos. Se deduce que la aplicación del mismo método trae consigo una epistemología en común, sólo que A. Smith no tiene una propuesta sino que la asume de manera implícita al retomar algunas categorías y principios con los que Hume desarrollo su propuesta

²⁴² Méndez, Baiges, Víctor, *el filósofo y el mercader: filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*; ed. FCE, México, 2004, pág. 142.

moral.²⁴³ Del mismo modo se deduce su concepto de *racionalidad* –estratégico-instrumental- respecto a la supresión de la autoreflexividad y la neutralidad valorativa, además de los instintos como resorte de las acciones humanas. A pesar de que esto sería algo lógico y evidente, en las obras de estos autores se pueden apreciar importantes diferencias. Pero en sentido estricto asumen el mismo concepto de racionalidad. A mi modo de ver, Hume es más cuidadoso y detallado en su exposición que Smith. Éste realmente le da poca importancia al problema epistemológico.

Ahora bien, hay tres sistemas morales que Smith llama: “Sistemas morales que hacen del sentimiento el principio de aprobación”. Estos tres sistemas morales son el de Hutcheson, Hume y Smith. De estos tres sistemas morales el que más se le parece es el de Hume. El sistema moral de Hutcheson no lo abordaremos, sólo me interesa resaltar que a la simpatía le llama *benevolencia moral*. El sistema moral de Hume basado en la aprobación -que tiene como principio la simpatía- consiste básicamente en que en la virtud artificial denominada justicia se armonizan todos los intereses de los individuos. Smith propone un sistema moral basado, de igual modo, en la aprobación –que parte del principio simpatía-, sin embargo, para él lo que hace armonizar todos los intereses es la virtud denominada ‘*el mejoramiento de la propia condición o comodidad*’. Las diferencias entre los distintos sistemas morales las expone en sección III del capítulo VI:

Existe otro sistema [Hume] que intenta explicar el origen de nuestros sentimientos morales a través de la simpatía, pero que es diferente del que he procurado exponer. Es el

²⁴³ Existen muy pocas referencias explícitas en la *teoría de los sentimientos morales* respecto a las obras de Hume. Pareciera que Hume y Smith son dos autores totalmente independientes y que sus investigaciones nada tienen que ver, la una respecto a la otra. Hay más referencias explícitas de Smith respecto a Hutcheson que respecto a Hume. Sin embargo, estos tres autores tenían una relación estrecha –incluso de amistad. Es difícil creer que Smith no haya conocido las obras de Hume. Cuando uno lee las dos obras de estos autores puede observar que existen tantas similitudes, que nos hace pensar que Smith tenía razones muy fuertes para no citar explícitamente a su amigo. A mi modo de ver, existen dos que me parecieron las más relevantes. La primera de ellas se debe a que el *Tratado* de Hume es una obra realmente mal escrita. Este defecto de la obra es ampliamente reconocido, incluso por el mismo autor. A lo largo del *Tratado*, uno puede observar muchas contradicciones y problemáticas que el autor no resuelve. Entre ellas podemos encontrar el problema del mundo externo, el problema de la inducción, de la existencia del “yo”, la libertad, etc. En este sentido, Smith pudo haber guardado distancia del tratado para no verse comprometido con ciertas ideas que asume de Hume. La segunda razón se debe a que el escepticismo de Hume era bastante rechazado por el contexto de la época. Sobre todo por la iglesia católica que lo consideraba un enemigo de las creencias religiosas debido a su escepticismo. Cualquiera de estas dos razones pudiera explicar los motivos por los que Smith omite en sus escritos a Hume. Incluso pudieron ser las dos o alguna otra que desconozca.

que defiende que la virtud consiste en la utilidad y explica el placer con el que el espectador pondera la utilidad de cualquier cualidad por la simpatía con la felicidad de aquellos afectados por la misma. Esta simpatía es diferente tanto de aquella [Hutcheson] a través de la cual asumimos los motivos del agente como de aquella por la cual compartimos la gratitud de las personas beneficiadas por sus actos. Es el mismo principio por el cual aprobamos una máquina ingeniosamente diseñada. Pero ninguna máquina puede ser objeto de ninguna de estas dos últimas simpatías mencionadas. He hecho alguna referencia a este sistema en la parte cuarta de esta obra.²⁴⁴

Al inicio del capítulo hice explícito el contenido del sistema de Hume respecto a su propuesta moral. En él la simpatía juega un papel relativamente importante, pero no tanto como el de Smith. Para Hume la simpatía es «la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación»²⁴⁵. Este sentido de la simpatía presupone los principios de semejanza y contigüidad que están relacionados con las relaciones de parentesco. En la simpatía, pues, no dejan de estar presente los principios de asociación de la mente propuestos en el libro I. La fuerza de las impresiones y su vivacidad dependen de la comunicación de los sentimientos. Del mismo modo, la simpatía es aquí un proceso más intuitivo que auto reflexivo, pero parece ser que lo que realmente causa la simpatía es la imaginación que es en última instancia la asociación de ideas de semejanza y contigüidad. Sin ella, no es posible que podamos ponernos, por decirlo de algún modo, en los zapatos del otro:

Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surge más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Esta es la naturaleza y causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos.²⁴⁶

La simpatía sólo es un proceso que se da en el ámbito de la imaginación. Es una facultad de la mente, pero a diferencia de Smith, está presupuesto todo el desarrollo epistemológico desarrollado en el libro I sobre el entendimiento mientras que Smith asume la simpatía como principio, pero sin ninguna justificación epistemológica,

²⁴⁴ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*; Trad. Carlos Rodríguez Braun, ed. Alianza, Madrid, 2004, p. 553.

²⁴⁵ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... Op. cit.*, p. 576.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 442.

simplemente la asume como una facultad de la mente que tiene gran influencia sobre el espectador. La simpatía en cuanto tal no tiene un significado concreto, pero si cumple varias funciones: a) es un hábito constante de ponernos sentimentalmente en los zapatos del actor:

Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentimientos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición y concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor.²⁴⁷

Para Smith como carecemos de la experiencia de los sentimientos de los demás sólo podemos *recrear, representar o reconstruir* la situación de lo que sienten los demás mediante la facultad de imaginar. Es la *actividad* de la imaginación la que permite copiar de nuestras propias experiencias las sensaciones que sienten los demás. A mi modo de ver, Smith tiene razón en este punto. El ser humano recrea mediante un *esfuerzo* imaginario una situación que le es ajena. De sus propias impresiones y experiencias recrea cualquier situación. La simpatía es un hábito de la imaginación; es pura actividad creadora y recreadora, constructora. Está actividad recreadora “ideal” de la simpatía sólo se da primordialmente en el espectador: simpatizar es imaginar.

Ahora bien, el primer sentido que Smith le da a la simpatía es el esfuerzo imaginario. Este esfuerzo no está mediado por la autoreflexión sino es la pura actividad de la imaginación. A Smith no le interesa resaltar que se trata de principios de asociación como la contigüidad y la semejanza como en el caso de Hume. A la explicación acerca de las operaciones del entendimiento humano Smith le llama «mera curiosidad filosófica». Lo que hay que resaltar en este punto es que la imaginación es una facultad de la mente y, por tanto, es una actividad reflexiva. Por otra parte, la simpatía tiene otro

²⁴⁷ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos...* *Op. cit.*, pp. 49-50.

significado; b) La simpatía es correspondencia de sentimientos o reciprocidad sentimental entre un actor y un espectador:

La simpatía, aunque su significado original fue quizá originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión.²⁴⁸

Smith sostiene que la simpatía es una forma de *transferencia* de sentimientos. Con ella, el actor, por medio de la comunicación, hace todo lo posible por comunicar de manera muy “viva” sus sentimientos al espectador. Tiene que esforzarse por transferir bien esos sentimientos, ya que sino el espectador puede no simpatizar con él. El espectador también se esfuerza por reconstruir en su imaginación esos sentimientos. Pero parece que aquí, no participa sólo el esfuerzo imaginario del espectador sino el esfuerzo del actor por comunicar sus sentimientos. De ahí que otras veces, se refiere a la simpatía como «correspondencia de sentimientos». La simpatía implica, en este sentido, reciprocidad. Cuando se da esta correspondencia de sentimientos “brota” la simpatía. En ese momento, cuando el espectador fue capaz de recrear o reconstruir por medio de su imaginación los acontecimientos y sentir –aunque en una medida algo menor- los mismos pesares brota la simpatía como una correspondencia de sentimientos. El actor se siente satisfecho por el esfuerzo y el actor también. Además de esta correspondencia de sentimientos que proporciona la simpatía “mutua”, también se logra obtener un sentimiento placentero o doloroso. Muchas veces, la simpatía no siempre es un sentimiento placentero, ya que uno puede simpatizar con el dolor de una persona. Sin embargo, simpatizar con el dolor del otro, al mismo tiempo, nos proporciona placer al comunicar esos sentimientos y ser correspondido. En este segundo significado de la simpatía lo que determina la correspondencia es, en última instancia, el placer y el dolor. Los sentimientos de correspondencia son acordes con está racionalidad instrumental-calculadora de placer-dolor. En sentido estricto, la simpatía es la correspondencia de sentimientos que brotan en el pecho del actor y del espectador, sea la pasión que sea siempre que se experimente sensaciones placenteras. Simpatizar implica reciprocidad.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 52.

c) Un tercer sentido que posee la simpatía, además de los otros dos sentidos es que: la simpatía es *armonía*. Esta se logra cuando los sentimientos del actor y del espectador pueden colocarse a un nivel más o menos similar. Es decir, cuando la transferencia de sentimientos ha sido efectiva a tal grado que las dos partes se hayan satisfechas con la situación. Esto sucede cuando el actor logra transmitir, moderando su lenguaje y sus emociones -si se me permite la expresión-, eficientemente sus sentimientos. Por otro lado, el espectador se esfuerza por medio de la imaginación a reconstruir los acontecimientos de manera fiel apelando a sus propias experiencias. Ambos logran “transmitir” y “reconstruir” eficientemente las emociones a un nivel más o menos similar de manera que logran armonizar sus sentimientos. Estos tres sentidos de la simpatía pueden aclarar lo que Smith entiende por este principio.²⁴⁹

La simpatía está estrechamente ligada con la proximidad de las personas. Si la persona es muy cercana sentimos una mayor simpatía con ella, por ejemplo, con mis padres. Nos duele más el dolor de una persona cercana que el dolor de una persona que se encuentra a millones de kilómetros de nosotros. Por ello, si la persona es un pariente lejano, un vecino, un connacional o un extranjero la simpatía va disminuyendo el afecto. En otras palabras, la inclinación que tenemos a simpatizar se debe al grado de afectividad y cercanía con las personas. Ahora bien, la simpatía en Hume sólo se queda en el ámbito del espectador. Smith la lleva más allá del ámbito del espectador involucrando al actor y al paciente. Para Hume la simpatía es simpatía con la *utilidad-interés-placer*- contemplado, individual sólo como espectador. Para Smith la simpatía implica reciprocidad placentera o dolorosa para el espectador, el actor y el paciente. La coincidencia en ambos es que la simpatía es un principio fundamental para explicar la moral. La simpatía como facultad de la mente es la que permite juzgar las acciones de los seres humanos respecto al placer-dolor de esas acciones. Es un principio mediante el

²⁴⁹ Comparto en este sentido, las interpretaciones de Germán Gutiérrez y Víctor Méndez Baiges. Mi exposición asume parcialmente las suyas. Sólo intente exponerlo de una manera más lógica que la de ellos. Por esta razón las tres interpretaciones pueden ser complementarias. La única diferencia que hago es explicitar el comparativo con la simpatía de David Hume. Para Germán Gutiérrez, la simpatía se coloca en dos momentos: 1. La simpatía es un vínculo afectivo e imaginario, en otras palabras, sentimiento que concuerda. 2. La simpatía es identidad entre dos sentimientos entre el actor y el espectador, es decir, sentimiento de agrado por la concordancia. 3. El sentimiento de agrado por la concordancia misma. Ver capítulo I. Gutiérrez, Germán, *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, ed. Universidad Iberoamericana, 1996. Para el caso de Víctor Méndez Baiges, la simpatía se coloca en tres momentos igualmente: 1. La situación mental de ponerse en la situación del otro. 2. La operación de hacer una comparación entre la emoción del agente y la emoción del espectador. 3. Al resultado de la comparación de ambas emociones. Méndez, Baiges, Víctor, *el filósofo y el mercader...* *Op. cit.*, Ver capítulo III.

cual se puede evaluar y juzgar; aprobar o desaprobar las acciones de los hombres. Además, para nuestros filósofos empirista-moralistas la moral es más sentida que juzgada, es decir, el origen de los juicios morales es el sentimiento y no la razón. En este sentido, lo que hace actuar a los seres humanos es el *instinto*, las pasiones. El instinto no lo podemos evitar, sólo es dirigido por la razón calculadora a su maximización o minimización de placer-dolor. La libertad natural²⁵⁰ supone ya que nos movemos en el plano de los instintos.

Ahora bien, Smith hace una reconstrucción moral teniendo como referente el “espectador imparcial”. En el análisis de los sentimientos morales siempre tiene presente el juez dentro del pecho. Este juez examina con sumo cuidado las *pasiones* que son practicadas por la comunidad; observa cuando éstas son rechazadas o aceptadas por la misma comunidad. Al analizar las pasiones encuentra que algunas pasiones tienen una mayor aceptación y otras que tienen un amplio rechazo. Según Smith la pasión del “propio interés” o “amor propio” es ampliamente rechazada por la comunidad por ser considerada un *vicio* en el sentido de que trae consigo perjuicios para la población. Por otro lado, descubrió que es ampliamente aceptado “el mejoramiento de la propia condición o comodidad” por la mayor parte de la comunidad. Es decir que la gente veía con buenos ojos que una persona pudiera acrecentar sus bienes para vivir más cómodamente. Este deseo incesante de buscar el mejoramiento de la propia condición es una forma en la que se expresa la *avaricia*²⁵¹. La avaricia es un deseo vehemente por

²⁵⁰ Smith señala que la libertad que nadie planeo ni la invento sino que es producto de algo *espontáneo* debe de quedar *libre* de cualquier control gubernamental y debe ser protegida por las leyes. La libertad natural es originada por un impulso natural que tiene su origen en una estructura natural –que no tiene explicación. Los sentimientos o pasiones son originados por una estructura natural que dan origen a la moral. La propuesta moral basado en la aprobación está constituido sobre la libertad “natural” y sobre una estructura “natural” que son las pasiones. La racionalidad-instrumental presupuesta en este sistema supone que el resorte de las acciones humanas es el *instinto* encaminado a maximizar placer. Ahora bien, Smith sólo asume la libertad natural como algo evidente que no necesita mayor explicación: “Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas” Quedar en ‘perfecta libertad’ supone moverse en el plano de los instintos como el egoísmo y la avaricia, quitando los obstáculos morales y legales que impidan ese movimiento. Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; trad. Gabriel Franco, ed. FCE, México, 1987., p. 612.

²⁵¹ Dice Pablo: “Entonces, ¿qué diremos? ¿Es pecado la ley? ¡Jamás llegue a ser eso así! Realmente, yo no habría conocido el pecado sino habría sido por la Ley; y, por ejemplo, no habría conocido la codicia si la Ley no hubiera dicho: “No debes codiciar”. ” Romanos 7:7. Esta Ley a la que se refiere Pablo es la ley mosaica que dice: “No debes *desear* (*lo'thaj-módh*) la casa de tu semejante. No debes desear la esposa de tu semejante, ni su esclavo, ni su esclava, ni su toro, ni su asno, ni *cosa alguna* que pertenezca a tu semejante” Éxodo 20:17. Para precisar más estos conceptos tanto la avaricia como la codicia son dos pasiones (deseos) respecto a objetos concretos, pero también se refiere al dinero así como lo señaló Marx

adquirir²⁵² más de lo que necesita el ser humano. Sin embargo, la búsqueda de la propia comodidad sólo puede ser satisfecha mediante el dinero. Por ello, los seres humanos no anhelan el dinero en sí mismo sino lo que pueden comprar con él. En consecuencia, la forma en la que se expresa la avaricia es la búsqueda de dinero por cualquier medio. El deseo de mejorar la propia condición o aumentar las comodidades es ampliamente aceptado, pero rechazado al mismo tiempo por la moral que rige a la comunidad. De ahí que Smith analice los argumentos que sostienen que esta pasión es perjudicial a la comunidad. Después de analizar los argumentos en contra, procede a analizar -que yo diría *desprejuiciar*- la avaricia. Un intento de ello es mostrar que el interés propio o la búsqueda de mejorar su propia condición no están opuestos al interés público. Lo que va a mostrar es que la *avaricia* no es un *vicio* sino una *virtud*. Es una virtud que hace florecer la industria, el comercio, las artes y las ciencias, etc. La Riqueza de las Naciones es un intento por demostrar que la avaricia y la competencia entre los avariciosos no es un vicio sino una virtud porque incrementa el crecimiento material de las riquezas de un país.

El actor y el espectador. El actor es el que lleva a cabo la acción o es el agente de la acción. El espectador es quién observa la acción, quien la valora. Un sentido de la simpatía en Smith es la actividad propia de la imaginación que recae principalmente sobre el espectador. El agente o actor se esfuerza por comunicar con los colores más vivos los sentimientos al espectador. Cuando observamos a una persona que se golpea la cabeza es natural que el espectador se imagine el tremendo dolor del golpe. Se imagina lo que estuviera sintiendo él mismo si estuviera en la situación del afectado. En su rostro se pueden observar las gesticulaciones que nos hacen imaginar lo que está sintiendo. Una persona furiosa que descarga su malestar ante su acompañante despierta la curiosidad del espectador. El espectador se imagina las causas de tan desafortunado acontecimiento e imagina el tremendo destino de aquél acompañante. A pesar de que el espectador puede recrear en su imaginación determinadas situaciones, en algunas otras,

en el Capital. En el sentido que lo utiliza Smith “la búsqueda de mejorar la propia condición o comodidad” es un eufemismo para ocultar la codicia. Haremos una distinción más precisa sobre lo que es el egoísmo, la avaricia y la codicia.

²⁵² Quisiera aclarar que el propio interés egoísta, la avaricia y la codicia tienen en común que son deseos respecto a los objetos (propiedades, carros, personas, dinero, etc.). Aunque el egoísmo y la avaricia tienen en sí una actitud pasiva respecto a la riqueza, la codicia tiene, por el contrario, una actitud activa respecto a la riqueza y acumulación. Ahora bien, la distinción entre estas pasiones sólo es de grado y es una línea muy delgada entre el deseo de procurarme los bienes para la satisfacción de mis necesidades, el deseo de atesorar con fines de satisfacer deseos futuros y el deseo de invertir, mantener y acrecentar lo atesorado.

tiene dificultades en este ejercicio. Un ejemplo de ello es la muerte o que un hombre logre simpatizar con una mujer embarazada. En estas circunstancias –como sostiene Germán Gutiérrez- hay límites para el ejercicio imaginario. Ahora bien, de cualquier pasión que pueda despertar el actor brotará una pasión similar en el pecho del espectador. Si existe correspondencia o reciprocidad del sentimiento, entonces brota la simpatía. Esta correspondencia de sentimientos –según Smith- puede ser un motivo de placer. El actor se siente satisfecho si logra despertar esos sentimientos en el pecho del espectador. Si se logra este objetivo, entonces el espectador se sentirá satisfecho con la acción del agente. El espectador hará un juicio sobre la acción del actor en este caso. Si las pasiones las pondera correctas entonces le parecerán justas y apropiadas. En caso contrario le parecerán injustas e inapropiadas. Si la acción del agente logra hacer que el espectador experimente sensaciones similares, si logra que valore sus pasiones como justas, podremos decir que las aprueba. Aprobar las pasiones de otro implica que estamos de acuerdo. Decimos que es propia y justa su manera de proceder:

Si al adoptar el caso en nuestro ánimo vemos que los sentimientos que estimula coinciden y concuerdan con los nuestros, necesariamente los aprobamos como proporcionados y adecuados a sus objetivos; en caso contrario, necesariamente los desaprobaremos como extravagantes y desproporcionados.²⁵³

Aprobar las pasiones de una persona es lo mismo que decir que simpatizamos con ella: Simpatizar es aprobar. El espectador está dispuesto a simpatizar con el actor si su acción la considera como apropiada, con buen juicio; además, debe ser una acción que le provoque placer al espectador, entonces el espectador aprueba la acción del actor.

Por un lado, si aprobamos alguna acción (que es originada por una pasión), decimos que esa acción es propia. Lo propio es lo conveniente, lo adecuado. En este sentido actuar con propiedad es actuar correctamente. A quien actúa correctamente lo aprobamos, así si vemos en la calle un accidente automovilístico donde se encuentran personas en mal estado y observamos a una persona ayudando a salvaguardar la vida de los heridos, esa acción merece nuestro aplauso. Por lo tanto, decimos que actuó correctamente. Si por el contrario esta persona aprovecha el fatal acontecimiento para hurtar las pertenencias de los heridos, esa acción merece nuestra censura y la

²⁵³ Smith, Adam; *La teoría de los sentimientos... op. cit.*, p. 65.

reprobamos. Actuar incorrectamente es desaprobado las acciones. La primera acción es merecedora de recompensa, la segunda de castigo. Quien determina el premio o castigo en última instancia es el espectador. El espectador es el juez que juzga las acciones correctas o incorrectas. Al juzgar las acciones también determina si el actor es merecedor de premio o castigo. El juez determina en última instancia lo que es moralmente correcto si se sujeta al placer-dolor como criterio de discernimiento. Aunque el juicio del espectador es la última instancia no deja de ser un juicio muy subjetivo. El actor o agente de la acción actúa bajo la inspección del juez. En este sentido, el actor se ve en la necesidad de moderar sus acciones a partir de que es observado. Sus acciones ya no serán, si se me permite la expresión, naturales. Ello se debe a que sus acciones están encaminadas a buscar la aprobación del juez. Quiere su *reconocimiento*. Ya no es el actuar por el actuar mismo, sino actúa buscando el reconocimiento del juez o sea su propio interés.

Por otro lado, el actor o agente está siempre bajo la mirada del espectador. Sabe que su reconocimiento es fundamental para justificar su manera de actuar. Debido a la importancia que adquiere el espectador para aprobar nuestro modo de actuar, el actor se imagina espectador. Se imagina *a priori* el juicio de su acción. Se imagina que él es juez. Así, el actor analiza su modo de actuar y puede ponderar si la acción que va a realizar será aprobada o desaprobada. Smith señala que nosotros mismos no podemos ver nuestras propias acciones. Para ello necesitamos representarnos una situación en donde analice *a priori* mi modo de actuar, analizar mis propios sentimientos y móviles. Analizo cómo me vería si yo fuera el espectador. También valoro si las motivaciones que me llevan a actuar serán compartidas por el espectador imparcial. Es decir, me represento en la imaginación ser actor y ser juez:

Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos esos casos yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos con relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuese un espectador. El primero es el juez; el

segundo, la persona juzgada. Pero que el juez y el procesado sean en todo iguales es tan imposible como que la causa fuese en todo igual al efecto.²⁵⁴

El espectador hace un doble esfuerzo imaginario por representarse una situación en la que va a llevar a cabo una acción en la que es observado por el espectador. Analiza los posibles efectos de la acción en el espectador. Pondera si la acción provocará determinados efectos placenteros o dolorosos al espectador. Determina de esta manera su accionar. Si al final del análisis concluye que su acción será aprobada, entonces actuará. En consecuencia, Smith establece la importancia del análisis, ya que el espectador *imaginario* es indulgente hacia el actor, pero el espectador *real* será lapidario. Por esta razón, es sumamente importante valorar bien los pormenores de la acción. Lo que hace el juez dentro del pecho es juzgar la acción del actor por anticipado. La juzga antes de que sea juzgada. El tribunal de la conciencia determinará si la acción será moralmente correcta, y por lo tanto, aprobada por el espectador real. Ahora bien, el espectador imparcial -el juez dentro del pecho- es clave para comprender la propuesta moral de Smith. Lo fundamental radica en que los juicios del espectador imparcial están basados en la conducta del actor o agente de la acción. Si el agente de la acción llega a comprenderlo tendrá que moderar sus pasiones a un nivel que permita tener la aprobación del espectador. Sí, estando a las orillas de un río observamos que un niño se está ahogando, el actor ponderará si resuelve ir al rescate del menor o quedarse quieto. Se imagina todos los aplausos y halagos de los que será objeto, si lo rescata con bien. Sabe que su acción la aprobará el espectador imparcial. Si se acobarda y deja que el niño se ahogue se topará con el juez que juzgará duramente su cobardía.

El actor o agente *modera* sus pasiones con el objetivo de ser aprobado por el espectador imparcial. En este sentido, parece que hay una especie de “autocontrol” o “autodominio” de las pasiones. No es que el agente modere sus pasiones en sí mismas sin ninguna finalidad. Las modera por la necesidad de ser aprobado. Smith sostiene que el agente de la acción tiene la necesidad de ser aprobado. Esto significa que Smith –a mi modo de ver- asume una posición rousseauniana del *reconocimiento*, la búsqueda de reconocimiento del espectador imparcial y real. Para lograr la aprobación del espectador *real* primeramente tenemos que obtener la aprobación del juez dentro del pecho. Eso requiere que el actor debe buscar primeramente la auto-aprobación del espectador

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 225.

imparcial para después buscar la aprobación del espectador real. De ahí la importancia de que el actor desarrolló su autodominio:

Cuando se requiere poco autocontrol, habrá también poca auto-aprobación. El individuo que apenas tiene un rasguño en un dedo no puede aplaudirse mucho aunque parezca olvidar inmediatamente esa desdeñable contrariedad. El hombre al que una bala de cañón arranca una pierna y un momento después habla y actúa con su habitual tranquilidad y sangre fría ejerce un grado de autocontrol mucho mayor y por eso naturalmente experimenta un nivel mayor de auto-aprobación mucho más elevado.²⁵⁵

‘El individuo que le da igual el rasguño de un dedo a la destrucción del mundo’ -frase utilizada por Hume-²⁵⁶ sugiere que la razón es indiferente ante cualquier pasión, cualesquiera que sean los medios para alcanzar sus fines y esto traiga consigo un fracaso en la acción y en los fines. Sin embargo, sí a la razón –instrumental- le es indiferente al espectador imparcial no le es del todo indiferente porque su finalidad es la aprobación del espectador. Habría que *moderar* las pasiones si se quiere una mayor auto-aprobación. Al individuo que no le interesa mucho el autocontrol, tampoco obtendrá una mayor auto-aprobación. Smith sostiene que el actor prefiere un mayor *autocontrol* por una mayor auto-aprobación. La contención resulta ser un problema debido a que las pasiones no las podemos ‘contener’ sino sólo ‘dirigir’. La contención para Hume se realiza por la *fuerza del espíritu* o *fortaleza del ánimo* (!), pero no es la razón. Parece que Smith no comprende bien esta contradicción. Las pasiones humanas no las podemos controlar sino sólo las podemos dirigir. En todo caso el autocontrol sólo es factible si la razón contiene las pasiones. Si no es la razón –estratégico-instrumental- la que contiene el impulso de los instintos, entonces ¿quién es? Hume, en este sentido, tiene más claro que Smith la importancia de justificar el problema de la *contención*. El espectador imparcial, clave de la construcción del sistema moral de Smith, es sospechoso porque tiene que apelar a la *continencia* que en Smith queda completamente injustificada.

Dentro de una gran cantidad de pasiones existe una que destaca porque la comunidad tiene una fuerte inclinación a simpatizar con ella. Esta pasión es la tristeza, la melancolía. Smith señala que el espectador tiene una fuerte inclinación a simpatizar con

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁵⁶ Hume, David; *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 563.

la aflicción del actor al contrario de una inclinación muy débil a simpatizar con el júbilo o bienaventuranza del actor. A pesar de ello, Smith señala que la inclinación por el júbilo y el gozo del actor, si no está mediada por la envidia, es más intensa que la aflicción:

La conclusión obvia que parece caer naturalmente por su propio peso, entonces, es que nuestra propensión a simpatizar con la tristeza debe de ser muy fuerte y nuestra inclinación a simpatizar con la alegría debe de ser muy débil. A pesar de este prejuicio, sin embargo, me arriesgaré a afirmar que cuando no hay envidia, nuestra propensión a simpatizar con el gozo es más intensa que nuestra propensión a simpatizar con la aflicción, y que nuestra simpatía hacia la emoción grata se aproxima mucho más al vigor de la que es naturalmente sentida por las personas principalmente interesadas que la simpatía que concebimos con la ingrata.²⁵⁷

Smith sostiene que a pesar de los “prejuicios” por la fuerte inclinación por simpatizar con el afligido se simpatiza más con el gozo y júbilo del actor. Esta afirmación de Smith me parece muy forzada ya que en sentido estricto se simpatiza más por las desgracias del actor que por su gozo o buena fortuna. Lo que intenta poner de manifiesto es que existe un fuerte inclinación de los seres humanos más hacia al placer que hacia el dolor. Esto es evidentemente falso, no es sino un sofisma. Sin embargo, pensemos en que la simpatía con el gozo y el júbilo es más fuerte. La *envidia* es desear o apetecer los bienes ajenos, sin embargo, si simpatizamos con el gozo y la buena fortuna del actor la envidia está ligada necesariamente a los bienes que posee. El sentido de lo que quiere decir Smith es que existe esa fuerte inclinación por el placer y el gozo que nos hace interesarnos en el actor que posee riqueza, nos imaginarnos como nos sentiríamos si estuviéramos en su lugar.

Hume sostenía que el aprecio por el rico y sus propiedades eran causa de placer. De la misma manera Smith comparte la idea de que el pobre simpatiza con el rico y con sus riquezas. Ambos sostienen que al apreciar las riquezas ajenas hacen participar al espectador en los sentimientos del actor. Así, las riquezas del propietario le producen al pobre mucha satisfacción, por medio de la simpatía él participa en los sentimientos del propietario y sus riquezas:

²⁵⁷ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos... op. cit.*, p. 115.

Cada vez que lo mira, evoca ese placer y el objeto deviene así en una fuente inagotable de disfrute. El espectador comparte por simpatía los sentimientos del propietario y necesariamente contempla el objeto desde la misma grata perspectiva. Cuando visitamos los palacios de los magnates no podemos evitar pensar en la satisfacción que obtendríamos si nosotros fuésemos los dueños, poseedores de comodidades diseñadas con tanto arte e ingenio.²⁵⁸

Smith sostiene que esta simpatía que sentimos por el rico y sus propiedades es un comportamiento común de los pobres hacia los ricos. Simpatizar con esa forma de vida es aprobar esa forma de vida. El pobre se imagina la vida que llevaría si él estuviera en su lugar, los palacios, la comodidad, los placeres del que gozan los ricos. Se imagina todas las comodidades de las que estaría rodeado y; todo el esfuerzos y sin sabores que se ahorraría si viviera de ese modo. La imaginación y simpatía del pobre se traslada, por decirlo de algún modo, a vivir una vida de Príncipe. Su mirada del pobre (el espectador) siempre está puesta en el *modo* de vivir del rico (actor). El imaginario popular interioriza esa forma de vida. Smith está fascinado con este fenómeno que acontece en su época -y en la nuestra. El espectador (los pobres) anhela la condición del rico y comienza a comparar el modo de vida de éste con el suyo. Al hacer las comparaciones entre su modo de vida y el del rico, se da cuenta de su “pobreza”²⁵⁹. Encuentra su cabaña demasiado pequeña, demasiado sucia, demasiado fea. Encuentra su persona demasiado haraposa y sucia en comparación con la vida del rico. Fantasea con ese modo de vida, sus sueños, sus anhelos están atrapados en el modo de vivir del rico. Se imagina tener su casa llena de sirvientes y del trabajo que se ahorraría si fuera así. Se imagina estar descansando en su casa, limitándose a disfrutar de todos los placeres y comodidades de la vida. Está encantado con esas imágenes que crea en su imaginación. Esas imágenes se convierten en el objetivo de toda su vida. A eso encamina todos sus esfuerzos y todos sus desvelos. El “simple” sueño de vivir como “Príncipe” le ha robado el sueño. Sin darse cuenta se ha despertado dentro de él, el

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 318.

²⁵⁹ Hinkelammert crítica a Marx precisamente por asumir acriticamente ese modo de vida en cuanto a los países desarrollados: “Marx niega repetidas veces la especificidad del desarrollo de los países dependientes. «El país más desarrollado industrialmente sólo muestra al país menos desarrollado la imagen de su propio futuro». De manera más contundente, dice que la interpretación que se da a diversas fases sucesivas de desarrollo en un mismo país también puede aplicarse a diferentes fases de desarrollo que existen en forma paralela y simultánea en otros tantos países. A mi modo de ver, lo que es válido para casos particulares a la manera de Hegel, lo es universalmente y esto respecto a cómo se concibe hoy día la riqueza y el desarrollo económico. Hinkelammert, Franz; *Dialéctica del desarrollo desigual*; ed. Amorrotu, Buenos Aires, 1970., p. 12.

deseo vehemente de conseguir riqueza (dinero y bienes) a cualquier costo. Al pobre se le ha despertado la *avaricia* que no es otra cosa sino el deseo incesante de adquirir más de lo que necesita el ser humano para vivir.

Esa pasión despliega una multiplicidad de efectos dentro de la sociedad. Se ha echado a andar una gran “maquinaria”. Smith le denomina “la gran maquinaria hermosa”. El deseo de poder y de riqueza (la avaricia y la ambición) echó a andar esa gran maquinaria. Una maquinaria que se ha desarrollado a partir «insignificantes conveniencias para el cuerpo». Impresionante maquinaria que despertó la *laboriosidad* de las personas y los estados, las ciencias y las artes, la industria y el comercio:

Esta superchería [la búsqueda de mejorar la propia condición] es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos. Fue eso lo que les impulsó primero a cultivar la tierra, a construir casas, a fundar ciudades y comunidades, a inventar y mejorar todas las ciencias y las artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; lo que ha cambiado por completo la faz de la tierra, que ha transformado las rudas selvas de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y ha hecho del océano intransitable y estéril un nuevo fondo para la subsistencia y una gran carretera que comunica las diversas naciones del globo. Por estas labores de la humanidad la tierra fue forzada a redoblar su fertilidad natural y a mantener una multitud mayor de habitantes.²⁶⁰

Smith muestra como una “simple” *pasión* puede desplegar una gran cantidad de efectos (‘positivos’). Estos efectos traen consigo un orden y una armonía a la sociedad. El desarrollo de la industria y el comercio, las mejoras tecnológicas -como ante sala de la revolución industrial- y en general de todas las ciencias y artes son fenómenos que se explican solamente con observar el comportamiento de los hombres al buscar ‘*mejorar su propia condición*’. El despertar de la laboriosidad del pobre se debe al querer mejorar su propia condición o comodidad. Su propia conducta trae un “efecto positivo” a la sociedad al poner en movimiento a todo el proceso productivo, el desarrollo económico y el crecimiento de riqueza así puede contribuir a la satisfacción de las necesidades de los más pobres. El propio interés o amor propio (vicio) no pueden tener perjuicios contra la sociedad sino más bien contribuyen a que se satisfagan sus necesidades y hace florecer todas las ramas de la actividad económica y el desarrollo de todas las ramas del

²⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 324-325.

conocimiento. Por ello, no puede ser jamás un *vicio* sino una *virtud*. Una virtud que trae efectos positivos y que la sociedad juzga equivocadamente a los mercaderes (capitalistas, empresarios, terratenientes) que llevan a cabo esta actividad tan importante para la sociedad. Es justamente su propio egoísmo (grupal) lo que resulta ser el mejor productor y distribuidor y organizador simultáneo de la riqueza social:

Se verá obligado a distribuir el resto entre aquellos que con esmero preparan lo poco que él mismo consume, entre los que mantienen el palacio donde ese poco es consumido, entre los que le proveen y arreglan los diferentes oropeles y zarandajas empleados en la organización de la pompa. Todos ellos conseguirán así por su lujo y capricho una fracción de las cosas necesarias para la vida que en vano habrían esperado obtener de su humanidad o su justicia. El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos prácticamente el número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural *egoísmo* y *avaricia*, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas las propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos los habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie.²⁶¹

No sólo es la avaricia del rico, su propio interés o el amor propio -como se le quiera llamar- lo que genera esos efectos sociales. También el pobre en su búsqueda de mejorar su propia condición, aumentando su laboriosidad, contribuye a crear ese orden y en cierta forma a legitimarlo. La conducta del rico no está encaminada a mejorar más su propia condición sino a acumular mayores riquezas. Esa laboriosidad respecto a la búsqueda de mejorar su propia condición hace que crezca la riqueza del rico. Pero la conducta del pobre está encaminada sólo a *mejorar su propia condición* por necesidad. Para mejorar su propia condición es necesario que trabaje –ya que sólo cuenta con su capacidad de trabajo. El trabajador cree que sólo por medio su trabajo logrará mejorar su propia condición. Pero como el trabajador tiene condicionado sus ingresos a su salario, la búsqueda de la propia condición traerá como consecuencia otro fenómeno: la

²⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 324.

corrupción.²⁶² Tanto el rico como el pobre buscan ansiosamente la riqueza; uno para acumular y acrecentarla y otro para mejorar su propia condición. Ambos comparten, si se me permite la expresión el “mismo ideal”. Con ello, el propio interés –o el amor propio- de uno y de otro crean este orden. El *modelo ideal*²⁶³ de ser humano es lo que más llama nuestra atención. La distribución del producto corresponde a una distribución

²⁶² Smith explica que la búsqueda de ‘mejorar la propia condición’ da origen a la corrupción de la sociedad: «Esta disposición a admirar y casi idolatrar a los ricos y poderosos, y despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modestia condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de la corrupción de nuestros sentimientos morales. [...] Los principales objetivos de la ambición y la emulación son merecer, conseguir y disfrutar el respeto y la admiración de los demás. Se abren ante nosotros dos caminos; ambos conducentes al mismo anhelado objetivo; uno de ellos, mediante el estudio del saber y la práctica de la virtud; el otro, mediante la adquisición de riquezas y grandezas. Se nos presentan dos personalidades desiguales para nuestra emulación; una con orgullosa ambición y ostensible codicia, la otra con humilde modestia y equitativa justicia. [...] Para acceder a esa envidiable situación, los candidatos a la fortuna con demasiada frecuencia abandonan las sendas de la virtud; porque lamentablemente el camino que conduce a la una y el que lleva a la otra, se hallan a veces en direcciones opuestas. Pero el hombre ambicioso se hace la ilusión de que en el espléndido escenario hacia el que avanza tendrá tantos medios para atraer el respeto y la admiración de los demás, y podrá actuar con propiedad y gracia tan superiores, que el lustre de su conducta futura tapaná por completo o borrará la pestilencia de los pasos a través de los cuales arribó a esas alturas. En muchos estados los candidatos para los cargos más importantes están por encima de la ley; y si pueden alcanzar el objetivo de su ambición, no temen que deban rendir cuentas de los medios merced a los cuales lo consiguieron. Por ello, repetidamente procuran suplantar y destruir a quienes se les oponen o se interponen en su camino hacia el poder no sólo mediante el fraude y la falsedad, las artes ordinarias y vulgares de la intriga y la maquinación, sino a veces de la perpetración de los delitos más monstruosos, el crimen y el asesinato, la rebelión y la guerra civil. Suelen malograrse más que triunfar, y normalmente no obtienen nada más que las deshonrosas penas que corresponden a sus crímenes. Pero aunque tengan la suerte de alcanzar la tan ansiada grandeza, siempre resultan muy desgraciadamente desilusionados en la felicidad que esperaban gozar con ella. Lo que el hombre ambicioso realmente persigue no es el solaz o el placer sino siempre el honor, de una clase u otra, aunque a menudo un honor muy mal entendido. Pero el honor de su enaltecida posición aparece, tanto a sus ojos como a los de los demás, contaminado y profanado por la vileza de los medios por los que ha accedido a ella. Aunque mediante la profusión de sus copiosos gastos; la excesiva indulgencia en cada placer desenfrenado, mísero aunque usual recurso de las personalidades desbaratadas; la precipitación de los recursos públicos o el más orgulloso y resplandeciente tumulto de la guerra, pueda él procurar borrar de su memoria y la de los otros el recuerdo de lo que ha hecho, ese recuerdo jamás dejará de perseguirle. En vano invoca los tenebrosos y lúgubres poderes de la abstracción y el olvido. Él mismo recuerda lo que hizo y ese recuerdo le informa que tal debe ser el caso también de otras personas. Entre toda la vistosa pompa y la grandeza más ostentosa, entre la adulación venal y vil de los grandes y los eruditos, entre la más inocente pero más tonta aclamación del pueblo llano, entre todo el orgullo de la conquista y el triunfo de la guerra, él sigue secretamente perseguido por la furia vengadora de la vergüenza [yo diría conciencia] y el remordimiento; y aunque la gloria parece rodearle por todos lados, él mismo, en su propia imaginación, ve la infamia oscura y repugnante pisándole los talones y a cada momento a punto de atraparlo.» Este pequeño capítulo sobre la corrupción, a mi modo de ver, explica más los efectos de la búsqueda del mejoramiento de la propia comodidad que el orden y la armonía (!) que Smith pretende demostrar. Asimismo puede desarrollarse una investigación acerca del origen de la corrupción actual de nuestra sociedad. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos...* op. cit., pp. 136-142. Ver, parte I, sección II, capítulo III.

²⁶³ A diferencia de Hinkelammert que ve los marcos categoriales y los diferentes tipos de modelos ideales presupuestos en ellos; el modelo ideal o trascendental como ‘el modelo de equilibrio general’ es un modelo ideal *abstracto* que sólo es comprensible para un pequeño grupo de ‘economistas’; en cambio, A. Smith nos muestra un ‘modelo ideal’ concreto presupuesto en todo su marco categorial moral que opera eficientemente con la pura mimesis concreta y práctica: el modo de vivir del príncipe (empresario o capitalista). Este modelo ideal esta presupuesto dentro del ‘modelo de equilibrio general’. Hinkelammer, Franz; *Crítica de la razón utópica*; ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

natural donde cada factor es remunerado dependiendo su aportación al capital. No es el orden por el orden o la armonía por la armonía misma lo que Smith quiere demostrar. Algunos comentaristas deslizan esta interpretación. Es la pasión que conduce a ese orden y a esa armonía. Él sostiene que sólo esa pasión conduce al orden y armonía, pero lo que Smith trata de demostrar es que la pasión llamada *avaricia* es la que armoniza todo el *sistema*. Basado en el principio simpatía encuentra que una de las pasiones con la que más simpatiza la sociedad es la mejora de la propia condición. Smith piensa que esa pasión conducirá necesariamente a un orden y armonía de la sociedad, así como Newton hizo con la ley de gravitación. El análisis smithiano de las pasiones estaba encaminado a buscar la “regularidad” de los comportamientos humanos. En su análisis rastreó una gran cantidad de pasiones las ponderó y analizó los posibles efectos. De estas pasiones analizó en qué situaciones eran objeto de aprobación o no. Si eran aprobadas, entonces simpatizaban con esa pasión, era correcta la manera de comportarse. Lo que descubrió es que la pasión más regular de todas era la *avaricia*. Smith cree que ella es la más regular de todas las pasiones y que conducirá al orden y armonía del sistema. Lo que está detrás de la avaricia es una idea de “modo de vida”; una “idea de hombre”. Este modelo a seguir es el que impone la *moda*²⁶⁴. El ser humano se hizo una imagen de sí mismo y es la que persigue incesantemente. Detrás de toda la argumentación de Hume y Smith opera esta idea de ser humano: El *homo economicus*.

El *homo economicus* es un modo de vida que la comunidad aprueba desde el momento que simpatiza con ese modo de vida. Para que la ‘maquinaria hermosa’ pueda funcionar se debe echar mano de argucias para que todos entren en la lógica del consumo:

²⁶⁴ Otro fenómeno que explica Smith es la moda: «las gracias superficiales, los logros frívolos de ese sujeto impertinente e idiota llamado hombre de moda son normalmente más admirados que las sólidas y masculinas virtudes del guerrero, el estadista, el filósofo o legislador. [...] A raíz de nuestra predisposición a admirar y por lo tanto a imitar a los ricos y los importantes, ellos pueden estipular o fijar lo que se llama la moda. Su vestimenta es la vestimenta de moda; el lenguaje de su conversación es el estilo de moda; su aire y proceder, la conducta de su moda. Hasta sus vicios y desatinos se ponen de moda, y el grueso de los hombres se enorgullecen de imitarlos en las mismas cualidades que los desacreditan y los degradan.» Este fenómeno que describe Smith es muy sugerente respecto al modo de vestir y la idea de hombre que se tiene. No existe ahora una distinción entre lo que es el rico y el pobre. Muchas veces se les ve vestidos de igual modo. El pobre imita de igual modo ese modo de ser. Marx no estaba tan alejado cuando afirmaba que la moral que dominaba la época era la burguesa. Sino es toda la moral, si es la que más domina. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos... Op. cit.*, pp. 139-140. Ver, parte I, sección II, capítulo III.

Para que usted consiga *despertar* la *laboriosidad* de un individuo que parece totalmente alejado de la ambición, a menudo resultará inútil describirle la felicidad de los ricos y los poderosos, decirles que por regla general ellos están al abrigo del sol y la lluvia, que rara vez pasan hambre o frío y que en contadas ocasiones están expuestos a fatigas o necesidades de ninguna clase. La más elocuente exhortación en este sentido ejercerá un insignificante impacto sobre él. Para tener éxito, deberá usted detallarle las comodidades y arreglos de los aposentos de sus palacios; deberá explicarle la corrección de sus bienes y mencionarle el número, rango y oficio de todos sus asistentes. Si hay algo capaz de impresionarlo, es esto. Y, sin embargo, todo ello sólo tiende a proteger del sol y de la lluvia, de la necesidad y la fatiga.²⁶⁵

Lo que Smith define como ‘despertar’ de la ‘laboriosidad’ sugiere que se estimule el deseo de adquirir más bienes de los que necesita para sobrevivir, es decir, se trata de hacerle ver las cualidades y ventajas de las comodidades de las casas, vestidos y comidas i.e., que el ojo sea más grande que el estómago. Despertar el deseo a la comodidad y los placeres como modo de vida burgués y como fin último del ser humano se convirtió en el *slogan* permanente que se ha llevado a cabo desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Solamente despertando la avaricia es como se puede echar a andar “la gran maquinaria” que funciona como un *sistema*, como una industria cultural²⁶⁶. Para echar a andar al sistema se necesita quitar todos los obstáculos que impidan su funcionamiento. Uno de esos impedimentos es la *moral* vigente de la época. Este es el principal problema que Smith observa para que se pueda echar andar de manera definitiva la gran maquinaria hermosa. Ahora bien, Smith cree que cualquier ser humano que entienda los beneficios de dicho sistema, que aprecie el orden y la armonía sentirá el deseo de quitar los “estorbos” que impidan echar a andar la gran maquinaria. El amor por lo sistemático, el orden y la armonía es algo querido por todos los seres humanos. Es este amor por lo sistemático lo que permite quitar los impedimentos a la gran maquinaria. Los hombres anhelan ese modo de vida, mejorar su propia condición, buscar su propio interés, pero al mismo tiempo rechazan la avaricia constituida culturalmente por la misma comunidad. Ahora bien, la moral de la comunidad estaba dominada por ciertos valores como la humildad, la sencillez, la

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 326.

²⁶⁶ La industria cultural es un sistema que administra la industria del ocio y el consumo de la población a partir de explotar “las pasiones” de los seres humanos y suprimiéndoles la capacidad de pensar. Horkheimer Max y Adorno, Theodor; *Dialéctica de la Ilustración*; ed. Trotta, Madrid, 2005. Capítulo Sobre la industria cultural o engaño de masas pp. 165-212.

austeridad, la solidaridad, etc. Estos valores son los que a pesar de la degradación del Cristianismo en manos de la *Cristiandad* prevalecían en la comunidad. El propio interés o la auto-preferencia eran “mal vistos”, lo mismo sucedía con el atesorador insensato o avaricioso que prestaba con interés; ellos causaban perjuicios a la comunidad por sus efectos negativos. Sacarle de la cabeza a la gente que eso no era “tan malo” era lo complicado. La moral de la comunidad era un escudo que se imponía a la acumulación de la riqueza. Gracias a esos valores, a mi modo de ver, fue que el capitalismo no pudo jamás desarrollarse en su totalidad. Sin embargo, había dentro de la comunidad un deseo por ‘mejorar’ su calidad de vida en el sentido material de la palabra, es decir, acrecentar los bienes materiales, ya que el cristianismo pedía a sus seguidores no acumular bienes materiales. Es una guerra dentro del pecho de desear la riqueza, pero al mismo tiempo rechazarla; Es una costumbre prohibida por la misma comunidad. Esos impedimentos no permiten actuar libremente a los hombres de la comunidad. Esos impedimentos morales llevan a Smith a analizar en la historia de la filosofía moral la virtud y el vicio. Smith hace una investigación sobre la naturaleza de la virtud. El criterio para indagar la ‘virtud’ es a partir de un criterio de evaluación desde la aprobación y desaprobación del espectador imparcial y real. El objetivo del análisis de la virtud está encaminado a examinar cuales cualidades “virtuosas” son aprobadas por el espectador imparcial:

Y es que la explicación smithiana de esta cuestión, referida esencialmente a cuatro virtudes, el autocontrol, la prudencia, la benevolencia, y la justicia, consiste en mostrar en diferentes circunstancias de las que depende la diferente aprobación de las conductas que exhiben tales cualidades tal como es llevada a cabo por parte del espectador imparcial.²⁶⁷

El análisis de las virtudes es entonces un estudio minucioso de las virtudes que son aprobadas y las desaprobadas por el espectador imparcial. Antes de ello explica cuál es el objetivo de la virtud. Uno de los objetivos de la virtud es enseñarnos a eludir el daño. Procurar el placer y eludir el dolor es la máxima virtuosa de un ser humano. La conservación de nuestra propia vida, el cubrirnos del frío, satisfacer nuestra hambre, resguardarnos en una cabaña son el objetivo de todo ser humano. Pero no sólo la virtud consiste en la conservación de nuestra propia vida sino incrementar la fortuna externa que permita asegurar ese cuidado. No solamente el ser humano necesita cubrir las

²⁶⁷ Méndez, Baiges, Víctor, *el filósofo y el mercader...op. cit.*, p. 170.

necesidades del cuerpo, también necesita de *reconocimiento* social. Smith sostiene que el reconocimiento social o reputación –como él le llama- depende de nuestra condición social, es decir, nuestra condición material. La necesidad del reconocimiento social la expone como una característica más intensa aún que la propia satisfacción de las necesidades corporales. En este sentido, el reconocimiento social se adquiere por medio de la riqueza material.

Al concluir el análisis de la virtud²⁶⁸ que en diferentes circunstancias son aprobadas por el espectador imparcial; Smith analiza la naturaleza de la *virtud* en todos los sistemas

²⁶⁸ 1) La prudencia es la primera virtud que analiza Smith. El carácter del individuo es analizado en relación a como es afectado por su propia felicidad o prudencia. La prudencia que examina Smith es en relación a una prudencia en un ámbito concreto que consiste fundamentalmente en la *moderación* o buen juicio respecto a la conservación del cuerpo, la salud, la buena alimentación, las comodidades, la posición social y la reputación. Por ello considera que el objetivo de la prudencia consiste en el incremento de la riqueza material que permite asegurar los cuidados del cuerpo. La característica de esta virtud radica fundamentalmente en dos momentos: el primero se basa en los cuidados que cada individuo hace de sí mismo, la conservación del cuerpo y el estado de salud contemplan una parte fundamental de nuestros cuidados. Procurarnos el pan y evitar la enfermedad, así como resguardarnos del frío y las inclemencias del tiempo son las primeras tareas que el ser humano emprende. El segundo momento es el acrecentamiento de la riqueza material y la reputación. El incremento de la riqueza material nos permite asegurar los cuidados y conservación del cuerpo, mientras que la reputación, rango o estatus viene acompañado de la riqueza material. Conservar aquellos dos momentos son propiamente los objetivos de la virtud. El despliegue de capacidades y habilidades del individuo prudente estarán siempre encaminadas a preservar su vida, su salud, su comodidad y prestigio. Su comportamiento está mediado por un extremo cuidado al analizar las situaciones en las que puede incrementar sus comodidades o perder lo adquirido. No se deja embaucar por el charlatán. El trato con los demás es siempre sincero. La persona prudente –según Smith- es siempre aprobada por el espectador dentro del pecho y por el espectador imparcial. La prudencia, en suma, es una virtud altamente valorada por algún sector de la sociedad, sin embargo, no es tan estimada en las capas más gruesas de la población. La prudencia como dice Smith es: «la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal». 2) La benevolencia es un hombre que tiene buena voluntad respecto a otros hombres o sus obras. Por un lado, un individuo puede afectar o beneficiar a otro individuo en relación al grado de proximidad. Cada hombre siempre procura primero su propio cuidado, después el de su familia, sus vecinos, su pueblo y su país. Los afectos con las personas se encuentran en relación a aquel orden de proximidad los hijos, los hermanos, los padres, los primos, los amigos, los vecinos, los paisanos, etc. Los grados de afectividad están acompañados de grados de proximidad. Smith refiere que: «lo que se llama afecto no es en realidad más que simpatía habitual». Si bien, esta afectividad puede ser clara en el caso de los familiares más cercanos, en otros casos no lo es. Esto sucede cuando el nexo no necesariamente es un nexo físico sino moral. En cualquier caso, sean vínculos físicos o morales la benevolencia será mayor o menor dependiendo la proximidad respecto a las personas y es una cualidad aprobada por el espectador imparcial. Un connacional nos despierta más afectividad que un extranjero. Dentro del país, un integrante de un determinado grupo o clase despierta una mayor afectividad que alguien que no lo es. De ahí nuestra aprobación a determinados grupos o clases. 3) La continencia es la *moderación* de los sentimientos y pasiones. El conocimiento de las reglas de virtud es insuficiente para que el individuo actúe de manera consecuente. Esto se debe, fundamentalmente, porque las pasiones humanas no las podemos evitar; son producto de instintos “naturales” que nos conducen a actuar de una manera impulsiva o instintiva. Aunque conociéramos la perfección de las reglas de la virtud, ésta sería insuficiente si no está acompañada de la continencia: “Si el conocimiento más perfecto [de las reglas] no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber.” La continencia es una virtud que permite controlar los instintos naturales para cumplir con nuestro deber. Smith sostiene que la *continencia* es fundamental para *moderar* las pasiones a tal grado que podamos hacerlas coincidir con las emociones del espectador (real) y ser aprobado por el espectador imparcial. Smith divide las pasiones en dos clases:

morales que han tenido influencia en la historia de la humanidad para mostrar si concuerdan con el suyo o hasta qué punto lo contradicen. Además, quiere mostrar como ninguno de ellos ha abordado la propuesta moral de él, es decir, ‘un sistema moral basado en la aprobación’ 1. El análisis smithiano de la naturaleza de la virtud en Platón, Aristóteles y Zenón (principal representante de los estoicos) consiste en rastrear el papel que desempeña el espectador imparcial o la aprobación sobre el sistema moral de estos pensadores. Para Smith la propuesta moral de estos pensadores –que consideran la

las primeras son aquellas que exigen un ejercicio considerable de continencia y las segundas son aquellas que son fáciles de reprimir, pero como son constantemente demandadas y aparecen frecuentemente pueden llegar a resultar perjudiciales. Las primeras pasiones son el miedo y la ira. Las segundas son el ansia de comodidad, la búsqueda de placer y otras “complacencias” egoístas. Las primeras pasiones «nos arrastran» porque son impulsos violentos que en un determinado momento no podemos controlar tan fácilmente, mientras que, las segundas «nos seducen» porque, aunque no son tan violentas, su constante presencia hace que la contención resulte complicada. Ambos grupos de pasiones exigen grados diferentes de contención, sin embargo, los grados de contención se encuentran sujetos a la aprobación del espectador imparcial. En las diferentes pasiones existen varios niveles de continencia y, por tanto, variaciones en la aprobación. Pero -según Smith- existe una línea de conducta general respecto a las pasiones humanas donde se está más dispuesto a simpatizar. Estas pasiones son aquellas en las que se experimenta una sensación inmediatamente grata o agradable, es decir, la línea de conducta general del ser humano es a simpatizar con el placer y a no simpatizar con aquellas pasiones que produzcan una sensación ingrata o desagradable incluso dolorosa. Por ello, las pasiones como la búsqueda de comodidad, de placer y las complacencias hacia el cuerpo son pasiones que tienden a preferirse. Cualquiera que sea el tipo de pasión que sea acompañada con un grado de contención moderada traerá consigo un grado de aprobación. Smith considera que todas las virtudes son valiosas, pero sin la contención del espectador dentro del pecho no es posible ponderarlas. Smith reconoce que el impulso natural tiene que ser *contenido*. Si bien esto parece claro, ¿qué lo contiene? Smith sostiene que es el espectador imparcial dentro del pecho y el espectador real hace que cada actor modere sus pasiones. El espectador imparcial es el que aprueba mi conducta. Por tal motivo, el actor se imagina espectador, se imagina que es juez de su propia conducta y modera sus pasiones para ser aprobado por el espectador, primero ideal y después el real. Para Smith la tesis de Hume, según la cual, a “la razón es indiferente el rasguño de un dedo a la destrucción del mundo” es falsa, ya que sostiene que al que sí le interesa es al espectador imparcial y al real. En realidad el espectador imparcial dentro del pecho es la autoconciencia tan negada y rechazada por los empiristas. Es ella la que puede moderar las pasiones. Por tal motivo, reconoce que las pasiones pueden ser contenidas por la propia autoconciencia o razón (en el ámbito de lo moral), lo que es contradictorio el argumento de Smith. Por un lado, sostiene que somos producto de una libertad natural, que es causada por una estructura natural que origina la volición. Esta estructura natural es origen de la volición, de las pasiones, y de la libertad natural. Decir que el ser humano puede contener o moderar sus pasiones contradice la tesis de que la razón sólo las dirige el impulso y que no las puede contener. 4) La justicia. La virtud denominada justicia se encuentra ubicada fundamentalmente en los estudios sobre jurisprudencia que Smith no publicó en vida. La justicia pretende mostrar como las acciones humanas que son propias, es decir, son convenientes, adecuadas también son correctas. En este sentido, una acción propia es una acción correcta. Si una acción es impropia, del mismo modo, es incorrecta. Ambas acciones son importantes para el espectador. Si la acción le provoca placer entonces la acción propia es, correcta, justa. Por el contrario si le produce dolor es incorrecta, impropia y, por lo tanto, injusta. El espectador es juez y juzga las acciones según le produzcan placer o dolor. Él determina si una acción es justa o injusta, si, por ejemplo, sea el paciente o el actor el que lleva una acción y le provoca dolor, él la juzgará como moralmente mala. El resentimiento ante determinadas acciones puede justificar un castigo por parte del espectador si la acción que lleva acabo el actor hacia el paciente le produce algún dolor. Es decir, si el paciente no está de acuerdo con la acción que llevo a cabo el actor hacia él. Este análisis de Smith sirve para poder justificar alguna intervención judicial, por ejemplo, en caso de una invasión de la propiedad. De esta manera, es importante la intervención del espectador ya que con su juicio moral se puede derivar una intervención judicial para restablecer el orden social y el respeto a las leyes. El espectador puede justificar incluso la represión para que se restablezca el orden de la propiedad.

naturaleza de la *virtud* como la *corrección* de la conducta- es subsumida dentro de su propuesta moral basada en la aprobación. Al hacer la reconstrucción de estos sistemas estima el principio de aprobación del espectador imparcial como un principio no valorado dentro de los sistemas analizados. Considera que aunque no haya sido valorado por estos autores siempre está presente en su sistema moral. 2. El *sistema moral*, según el cual, la naturaleza de la *virtud* consiste en la *prudencia* es desarrollado por Epicuro. Sostiene que la finalidad de la conducta humana consiste en la comodidad del cuerpo, la tranquilidad y seguridad de la mente. Es decir, en los placeres o dolores físicos. Éste era el objetivo de todas las virtudes. Sin embargo, este sistema no es compatible –según Smith- con el suyo, ya que la prudencia en Epicuro no permite un goce pleno de los placeres, debido muchas veces, a su postergación futura y a la concepción de placer que tiene este insigne autor. Este sistema no considera –al igual que el sistema que consiste en la corrección de la conducta- al espectador imparcial. Sin embargo, este sistema también fue considerado dentro del sistema moral basado en la aprobación. Yo agregaría que este sistema moral de Epicuro era un sistema moral basado en los placeres corporales *equilibrados* a diferencia del de Smith que bien podría denominarsele “sistema moral basado en la excitación de los placeres de manera irreflexiva” 3. El *sistema moral* según el cual la virtud consiste en la *benevolencia* es el tercer sistema analizado por Smith. El representante más importante de este sistema – según señala Smith- es el dr. Hutcheson. La benevolencia respecto a los otros es una forma de simpatía. Era la benevolencia, la pasión por excelencia virtuosa. Cualquier cosa que beneficiara a la humanidad o promovía la felicidad de esta era naturalmente buena, loable, virtuosa. Una persona virtuosa es aquella que está interesada en buscar el bien de la comunidad, intentar incrementar su felicidad, su bienestar, su permanencia. No hay lugar para el egoísmo, propio interés, amor propio o la avaricia. Una característica de este sistema era desalentar aquellos actos que sólo estuvieran encaminados al amor propio o egoísmo. Sólo se encuentra preocupado –según Smith- por los efectos positivos o negativos de las acciones humanas dentro de la comunidad. Tampoco explica el principio de aprobación aunque está presupuesto al considerar que la ‘virtud’ denominada benevolencia sería aprobada por espectador imparcial. 4. Los *sistemas licenciosos* o libres son los últimos y más importantes sistemas morales analizados por Smith. El principal representante es el Sr. Mandeville. Su propuesta moral se puede resumir en que «los *vicios* privados originan virtudes públicas». Este sistema moral es un sistema que basa su principal propuesta en que el sentido de la

corrección se hace por *vanidad* (arrogancia, presunción, envanecimiento). La vanidad consiste en el amor a la alabanza y el encomio. El ser humano posee pasiones egoístas y dentro de ellas se encuentra la vanidad. Para Mandeville –según Smith- no existe como tal un interés “público” o preferencia por la comunidad o benevolencia a la manera de Hutcheson. Toda benevolencia por el interés público, por la comunidad, por el otro es pura hipocresía. La persona que busca el interés de la comunidad lo hace por vanidad, por un deseo de ser alabado, vanagloriado, aceptado, querido o reconocido. Smith sostiene que es falsa la idea de que la vanidad sea el móvil de la acción, la propuesta moral de Mandeville la considerada una gran falacia:

La gran falacia del libro del Dr. Mandeville estriba en que representa cualquier pasión como plenamente viciosa, en cualquier grado y en cualquier sentido. Por ello trata como vanidad a todo lo que haga cualquier referencia a lo que son o deberían ser los sentimientos de los demás, y por medio de esta sofistería establecer su conclusión favorita: los vicios privados son beneficios públicos.²⁶⁹

Este último sistema analizado por Smith es muy importante, ya que es el predominante de la época. Mandeville considera que no existen como tal un interés por los demás, un interés público desinteresado. En ese momento, los hombres están más interesados en su propia felicidad y no en la de los demás. No es posible que el ser humano prefiera la prosperidad del prójimo a la suya propia. Los actos que se hacen en beneficio del prójimo, son actos que se hacen por vanidad. De ahí que no existan virtudes humanitarias. Mandeville eliminó toda posibilidad de que existieran acciones virtuosas. Cada persona que actúe en beneficio del prójimo y no del propio nos está tomando el pelo. La búsqueda del propio interés no es una virtud, sino es considerado un *vicio*. Por eso les denomina “vicios privados”, las virtudes públicas son los efectos ‘positivos’ de un multiplicidad de acciones individuales originadas por los vicios como el propio interés egoísta. Según Smith, decir que la vanidad es el móvil de las acciones, es considerar que la virtud como tal no existe. Y decir que los “vicios privados” sólo traen virtudes públicas es condenar al propio interés o egoísmo y presentarlo como un vicio.

²⁶⁹ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos... op. cit.*, p. 527.

Hasta este momento Smith ha analizado la naturaleza de la virtud y el vicio en los sistemas morales basados en la aprobación. Del mismo modo ha hecho una reconstrucción histórica de todos los sistemas de filosofía moral. Ahora bien, ¿en qué consiste la propuesta moral de Adam Smith? Su propuesta moral intenta demostrar que los pobres sienten una fuerte inclinación por el gozo, aprueban el placer en todas sus manifestaciones. Este gozo hace que simpatizamos con los ricos, con sus comodidades, con sus lujos. La atención del pobre se centra en el modo de vivir del rico y sus placeres. Éste ideal de vida se convierte en el objetivo de toda su vida –según Smith-. Con ello se echó a andar una “maquinaria hermosa” que hizo posible incrementar la laboriosidad de las personas, de las ciencias y artes, industria y comercio. La búsqueda de la propia comodidad es el origen de esa gran maquinaria que traerá el orden y la armonía. La propuesta de Smith es que esa llamada ‘búsqueda de mejorar la propia condición’ es la que armoniza el sistema. El problema central consiste en que la avaricia, que es otra forma de llamarle búsqueda de mejorar la propia condición, es considerada un *vicio*. Este obstáculo está presente en la misma moral de la época. Por un lado, los pobres anhelan mejorar su propia condición y, por el otro, esa misma actitud es un vicio. El deseo vehemente de adquirir dinero para mejorar la propia condición está prohibido, pero a su vez es anhelado. Para que Smith vea concretada su propuesta moral tiene que *invertir* la moral. Es decir, tiene que demostrar que el amor propio o propio interés no es un *vicio* sino una *virtud*:

El amor propio era un principio que jamás podía ser *virtuoso* en ningún grado y en ningún sentido. Era vicioso siempre que obstruía el bien común. [...] Tan lejos estaba el Dr. Hutcheson de permitir que *el amor propio pudiese ser* en algún caso un impulso de actos *virtuosos*, que incluso una consideración al placer de la auto-aprobación, al aplauso reconfortante de nuestras propias conciencias, rebajaba el mérito de una acción benevolente.²⁷⁰

Lo que Smith intenta demostrar es que el propio interés egoísta no es un *vicio* sino una *virtud* y que no obstruye ni trae perjuicios a la sociedad sino facilitan su progreso, el desarrollo de las ciencias y artes, de la industria y el comercio, el transporte y la navegación en pro de un mejor nivel de vida para la sociedad, además de traer un orden y armonía social, es decir, trae consigo efectos positivos a la sociedad. Esta

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 513.

demostración, a mi modo de ver, se encuentra en la Riqueza de las Naciones. Estos son dos sistemas morales (de aprobación) basados en la racionalidad instrumental. Ahora veamos cómo se traslada estos presupuestos morales a la economía.

2.5 Egoísmo universal positivo y la economía de mercado

La *Riqueza de las naciones* inauguró a la Economía Política Clásica como ciencia social. Con ella se proporcionó, por primera vez, una explicación sistemática del proceso de producción, circulación, distribución y consumo de la riqueza social. Smith intentó demostrar que la codicia no traía, como tal, efectos negativos o perjudiciales a la comunidad, por lo tanto, jamás podría ser un vicio. Para demostrar que se trataba de un “virtud”, la actividad propia de los mercaderes, tuvo que mostrar que el propio interés se armonizaba con la pasión ‘la búsqueda de mejorar la propia condición o comodidad’. Está presente aquí la pretensión de Smith de vincular el principio propio interés (virtud) -derivado del método experimental- con la codicia como lo hizo Hume con el propio interés (vicio) y la justicia (virtud artificial). La reforma moral impulsada por los liberales antecede a la revolución política y la revolución industrial. La Riqueza de las naciones es, en este sentido, un intento por demostrar que la búsqueda del propio interés egoísta o autopreferencia es una de las causas del progreso social si se le deja actuar *libremente*. Con ello, además, traerá un orden y armonía social como efectos no intencionados derivado de los impulsos naturales de cada ser humano. La visión que tiene Smith acerca de este tipo de hombre interesado en sí mismo, es tan amplia que desarrolla todo un sistema encaminado a reformar al Estado. En la primera obra propone una reforma moral, en la segunda una reforma legal. La primera reforma moral consistió básicamente en *desprejuiciar* el propio interés egoísta y mostrando que el deseo de mejorar la propia condición es más bien una virtud. En la segunda, la reforma legal consiste en quitar todas las reglamentaciones que impiden la acumulación del capital, la competencia y el intervencionismo estatal para que el sistema de la *libertad natural* actúe por sí solo y se permita la acumulación. Ésta es una condición necesaria para que se pueda alcanzar el progreso económico, por consiguiente, llevará consigo una derrama económica que bajará a todas las capas de la sociedad y donde las personas podrán acceder con facilidad a mejorar su propia condición. Esta propuesta estaba encaminada

a demostrar que la mejor forma de producir riqueza no era impidiendo las importaciones y promoviendo las exportaciones —cómo pensaban los mercantilistas- sino dejando que los productores compitan en calidad y precios. La tesis smithiana en la riqueza de las naciones está encaminada a demostrar que si quitan todos los obstáculos al comercio o intercambio comercial, dejando que los hombres se preocupen sólo por sí mismos, es decir, que busquen su propio provecho; esto permitiría incrementar la laboriosidad de los hombres y la competencia. Con ello, se incrementaría el comercio, la industria, las ciencias, las artes, los transportes y, en general, el progreso de cualquier rama y de cualquier Nación. La “libertad natural” que caracteriza a los seres humanos traerá como efecto una “distribución natural” del producto entre las clases sociales. Ello permitiría procurarle a cualquier habitante de cada país los lujos y comodidades que reflejarían la riqueza de ese país. Smith sostiene que la riqueza considerada está dirigida a incrementar esos lujos y esas comodidades. Lo que quiero resaltar en esta parte de la exposición es que la racionalidad estratégico-instrumental es la que permite construir todas las categorías económicas a partir de que el resorte de las acciones humanas son los *instintos* que en sentido estricto no se pueden contener sino sólo dirigir a la manera de Hume. Para el caso de la economía no se trata de considerar todas las pasiones sino aquellas pasiones que tengan efectos económicos positivos, por ello, el propio interés egoísta y la avaricia, considerados como *virtudes* adquiere un significado estrictamente económico porque está ligado a actividades productivas.

En la *Riqueza de las naciones* A. Smith parte del papel que desempeña la “división del trabajo”, es decir, la reducción de las operaciones que lleva a cabo el trabajador independiente dentro en el proceso productivo para la satisfacción de sus necesidades. Los mayores progresos de la capacidad productiva se deben, fundamentalmente, a la división del trabajo. Cualquier nación se verá abastecida de una gran cantidad de cosas necesarias para la vida si posee una mayor división del trabajo i.e., el incremento de la productividad porque de ella depende la escasez o abundancia de bienes de un país. La división del trabajo se desarrolla bajo tres²⁷¹ circunstancias: 1) de la habilidad, destreza o juicio con que habitualmente se realiza un trabajo. Esto significa que cada trabajador individual al reducirse el número de operaciones de su actividad puede incrementar la capacidad productiva. 2) Las operaciones que se llevan a cabo entre los que están

²⁷¹ Cfr. Napolioni, Claudio; *Fisiocracia, Smith, Ricardo y Marx*; ed. Oikos, Barcelona, 1981, p. 39.

empleados en un trabajo útil respecto a los que no lo están deben de reducir los tiempos entre una operación y otra, de ello resultará de igual manera el incremento de la capacidad productiva. 3) Mientras más se reduzcan los tiempos de producción de las operaciones del proceso productivo, mayor será el número de inventos y modificaciones de las máquinas e instrumentos de producción que permitirá potenciar la productividad. Smith señala que los inventos y modificaciones de las máquinas se deben fundamentalmente al trabajador, ya que está expuesto a las operaciones del proceso productivo, lo cual le permite hacer innovaciones para reducir las operaciones y tener tiempo “libre”. Ahora bien, estas tres causas del aumento de la capacidad productiva permiten ubicar a un país rico como aquel que es más laborioso²⁷² ya que el número de personas empleadas es mayor que las que no lo están y el número de producto neto arrojado es mayor. Por otro lado, un país pobre es poco laborioso (no demanda tanta cantidad de bienes para satisfacer sus necesidades), ya que el número de personas ocupadas es menor respecto de las que no lo están. Al respecto Smith considera que la sociedad capitalista es una sociedad industrial, laboriosa en relación a las comunidades “primitivas” que las ve como sociedades “ociosas”. El conjunto de personas que viven en un país laborioso vivirán mejor dispuestas o en mejores condiciones de vida que las de un país pobre. Las personas que vivan en un país rico alcanzarán una mayor cantidad de cosas necesarias y *cómodas* para la vida debido a la laboriosidad del país. De esa laboriosidad depende el incremento de comodidades y de lujos. Ahora bien, la laboriosidad depende de cuanto esté dispuesta cada persona a *mejorar su propia condición* y ello depende del *estilo* de vida que desee tener. El progreso de una nación, acompañada de una división desarrollada del trabajo, se verá reflejado en su *modo de vida*:

Realmente, comparada su situación con el lujo extravagante del grande, no puede por menos de aparecérsenos simple y frugal; pero con todo eso, no es menos cierto que las comodidades de un príncipe europeo no exceden tanto las de un campesino económico y trabajador, como las de éste superan las de muchos reyes de África, dueños absolutos de la vida y libertad de diez mil salvajes desnudos.²⁷³

²⁷² Laborioso significa que las personas trabajan durante un periodo considerable de horas para satisfacer una demanda considerable de bienes que podrían satisfacer tanto necesidades como deseos como se pueda.

²⁷³ Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza... op. cit.*, p. 15.

En comparación a la vida sencilla y alejada de lujos y comodidades de un “salvaje desnudo”; la vida de un campesino *laborioso* ‘moderado’ es mucho más cómoda incluso que muchos reyes africanos. Smith señala que el grado de comodidad está ligado al crecimiento de la riqueza en cierto grado. El desarrollo de la división del trabajo permitió que se incrementara la productividad y, con ella, todos los oficios, las artes, las ciencias, el comercio, los transportes, etc. Se incrementó la producción de la riqueza social con vistas al ‘mejoramiento de la propia condición’, al incremento del lujo y las comodidades sociales. En este sentido, Smith piensa que el progreso de la capacidad productiva se debe fundamentalmente a los efectos de una desarrollada división del trabajo. Con ella se multiplicó la producción en todos los sentidos y se desarrollaron igualmente una pluralidad de actividades productivas o diversos trabajos y, por tanto, el incremento de la riqueza material de un país. Un individuo goza, pues, de una mejor posición y una mayor riqueza cuando se ve rodeado de comodidades:

Si se observan las comodidades del más común de los artesanos o jornaleros de un país civilizado y próspero se ve que el número de personas cuyo trabajo, aunque en una proporción muy pequeña, ha sido dedicado a procurarles esas comodidades supera todo cálculo.²⁷⁴

La riqueza de un país no sólo resulta de un incremento sustancial de la producción de bienes u objetos materiales sino de toda la población desocupada que es capaz de absorber en cada rama productiva. Una nación desarrollada en este sentido posee una mayor cantidad de personas ocupadas que un país menos desarrollado. El incremento de la producción permitiría no sólo que se beneficiarían el país productor, sino que permitiría llevar mercancías a los lugares más recónditos del mundo. Ahora bien, el comienzo de la exposición de Smith es relativamente coherente, pero no guarda entre sí una necesidad lógica entre categorías. El tipo de relación que establece entre categorías está ligada a la reflexión extrínseca, es decir, es un principio o fundamento inmediato o empírico. Éste establece una relación superficial entre sus categorías, estableciendo así una relación coherente, pero no una relación necesaria. Su análisis es hasta cierto punto sólo histórico, pero no lógico (dialéctico). Smith, si se me permite la comparación, sólo se queda en el ámbito del entendimiento, pero no entra propiamente al terreno de la razón, sería el “Kant” de la economía sino fuera por su obstinado empirismo. Además,

²⁷⁴ Smith Adam; *La riqueza ... Op. cit.*, p. 42.

de percibir a las categorías como algo independiente entre sí, es decir, como algo completamente diferente, la *razón* sigue siendo la razón técnico-instrumental. Después de explicar la división del trabajo expone el principio mediante el cual resulta la división del trabajo, es decir, la causa que está presupuesta en toda su argumentación económica.

2.5.1. La libertad natural. La libertad “natural” tiene un papel relevante en la exposición. Ésta está expresada por medio de las pasiones, que no son otra cosa que los instintos naturales que no tienen explicación. Según Smith este principio que causa la división del trabajo no tiene explicación sino sólo se limita a decir que es producto de una *propensión* de la *naturaleza* humana:

Esta división del trabajo, de la que se derivan tantos beneficios, no es el efecto de ninguna sabiduría humana, que prevea y que procure la riqueza general que dicha división ocasiona. Es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no persigue tan vastos beneficios; es la propensión a trocar, permutar, y cambiar una cosa por la otra.²⁷⁵

Lo que Smith sostiene es que la división del trabajo no es resultado de un ‘plan’, es decir, de un modelo sistemático de planificación del actuar humano que se haya desarrollado previamente para dirigirlo o encauzarlo. Nadie lo planeó y nadie lo dirige. La división del trabajo es el resultado de cierta ‘propensión natural’ o ‘inclinación’ de la naturaleza. Al igual que Hume, Smith cree que esta inclinación es producto de las pasiones i.e., los instintos, pero no le interesa averiguar el origen de esa *inclinación* donde construye toda su argumentación sólo atina a decir que es *innata*²⁷⁶. Los instintos son una “estructura natural” que no tiene explicación y que es la que constituye a “libertad natural”. La libertad natural significa que somos gobernados por los impulsos o instintos y que se necesitan quitar los obstáculos (morales y legales) para regirnos por ellos debido a los efectos positivos:

Proscritos enteramente todos los sistemas de preferencia o de restricciones, no queda sino el sencillo y obvio de la libertad natural que se establece espontáneamente y por sus

²⁷⁵ Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza... op. cit.*, p. 16.

²⁷⁶ *Ibidem*.

propios méritos. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas.²⁷⁷

La libertad natural es producto de esos impulsos que aparentemente no tienen alguna causa o explicación. En este sistema de la *libertad natural* los hombres actúan guiándose sólo por los instintos que son la causa última del intercambio²⁷⁸ y de los actos productivos. La pasión más regular en los actos productivos es el propio interés egoísta que logra vincular lo moral y lo económico como un sistema *natural* de producción, por ello, Smith le atribuye una importancia capital en su investigación. Para nuestro filósofo escocés es de suma importancia que aquella pasión quede en perfecta ‘libertad’, es decir, que quede libre de prejuicios morales y de reglamentaciones económicas restrictivas e insensatas para que invierta sus capitales donde le plazca; ya que su actividad es virtuosa sólo siguiendo sus impulsos egoístas logrará el bienestar general. La intervención estatal es, por tanto, perniciosa para la sociedad, ya que violaría la denominada ‘ley natural’. La intervención estatal asociada a la planificación económica es atentar contra el corazón de la misma sociedad de mercado naciente²⁷⁹. De esta manera, el propio interés egoísta está presupuesto en toda la propuesta económica de A. Smith y lo establece como aquello que hace posible el intercambio:

Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano sólo puede esperarla de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso hacer ventajoso lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que desea, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtendremos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o la del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus

²⁷⁷ Smith Adam; *La riqueza de las naciones... op. cit.*, 212-213.

²⁷⁸ Llama la atención que Smith sostiene que el *intercambio* es lo que permite distinguir al hombre del animal. Esta distinción sólo es aparente, a mi modo de ver, ya que presupone muchas cosas antes del intercambio. Yo defiendo que la razón es la que distingue al hombre del animal.

²⁷⁹ Hayek denomina totalitarismo a cualquier reglamentación que atente contra la libertad instintiva. Cfr. Hayek, Friedrich A; *Camino de servidumbre*; ed. Alianza, Madrid, 2005, pp. 122-136.

sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.²⁸⁰

Este principio explica que todas las acciones –sobre todo aquellas que tienen que ver con la producción- tienen efectos ‘positivos’ respecto a la división del trabajo y el intercambio. Con ello Smith intenta justificar los motivos por los cuales somos impulsados a intercambiar los productos y hasta qué punto ese egoísmo es del todo ventajoso ya que permite la división del trabajo, el incremento de la productividad y como consecuencia la riqueza social. Él piensa en una situación en la que el ser humano –pero sobre todo el mercader- se vea completamente libre de trabas que le impidan actuar buscando su propio interés egoísta, ya que, si se les deja sin obstáculos, ellos actuarán de manera *natural* respondiendo a sus pasiones y crearán una armonía social como resultado de esa actividad. Ahora bien, otra consecuencia del principio es la extensión del mercado que resulta la división del trabajo; si la extensión del mercado es muy amplia, eso se debe a que existe una desarrollada división de trabajo. De la misma manera que si el mercado es muy reducido, se debe a que la división del trabajo no ha sido del todo desarrollada. Así, un país que tenga una extensión del mercado amplia que implica una división del trabajo desarrollada estará en condiciones de ser un país más rico. El intercambio se realiza cuando los hombres necesitan satisfacer sus necesidades. El remanente de sus productos elaborados es intercambiado por productos ajenos que pudieran necesitar. Con ello, Smith se ve en la necesidad de explicar el *valor* de las mercancías a partir de su precio en trabajo y su precio en moneda. No se trata de cualquier valor sino de *valor económico* i.e., qué porcentaje de valor materializado en el intercambio se realiza en cada transacción. Smith se ve en la necesidad de desarrollar una teoría del valor-trabajo que permita comprender este momento del intercambio de mercancías respecto de su valor. Él sostiene que el valor tiene dos significados diferentes. Uno de ellos es respecto al uso o utilidad y, el otro, el valor en cambio. El valor de uso se materializa en el uso o consumo de las mercancías, cuando posee mucho valor en uso no tiene valor en cambio; cuando las mercancías poseen mucho valor en cambio no adquieren ningún valor en uso. Las personas son ricas o pobres en función a las cantidades de trabajo materializado en las mercancías que se encuentran dispuestas a intercambiar. En el intercambio lo que se pone en juego es la cantidad de trabajo ajeno que estás dispuesto a enajenar o a adquirir. Por ello, afirma que el valor del trabajo “al

²⁸⁰ Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza... op. cit.*, p. 17.

no cambiar nunca de valor, es el único y definitivo patrón efectivo, por el cual se comparan y estiman los valores de todos los bienes, cuales quiera que sean las circunstancias del lugar y de tiempo”²⁸¹. En este sentido, es un principio universal presupuesto que permite intercambio: “Parece, pues, evidente, que el trabajo es la medida universal y más exacta del valor, la única regla que nos permite comparar los valores de las diferentes mercancías en distintos tiempos y lugares.”²⁸² Aunque tiene una relevancia fundamental para explicar el intercambio Smith no le da el lugar de importancia como *principio* sino sólo de una “medida universal”. Quizá este defecto de la teoría de Smith se debe fundamentalmente a no comprender del todo la trabazón interna de las categorías a la manera de Marx. A mi modo de ver, tiene grandes dificultades para poder comprender la relación que existe entre las categorías lo que lo lleva a una confusión del principio respecto a las categorías; sus argumentos carecen de una fundamentación lógica estricta. Esto es mucho más claro cuando expone el problema del dinero, ahí queda perplejo cuando intenta encontrar la relación entre el patrón monetario y la unidad de medida del valor. Ahora bien, el precio real de todas las cosas radica en «el esfuerzo y la fatiga que su adquisición supone»²⁸³. Cada mercancía se compara con otras mercancías para estimar su valor; por ello, cada mercancía se intercambie habitualmente más por dinero que por trabajo. Sin embargo, el dinero como es más habitual su uso, sigue siendo «la medida exacta del valor de cambio real de todas las mercancías en un mismo tiempo y lugar»²⁸⁴. Aunque tiene una importancia capital en su análisis jamás hubiera podido saber que era una mercancía más.

2.5.2. Precio natural y precio de mercado. Smith hace una distinción entre el precio natural y el precio de mercado. Esta distinción es, a mi modo de ver, muy importante debido a que en ella se encuentra presupuesto el sistema de libertad natural que él propone. El precio natural es aquel que paga las tasas de renta de la tierra, salario y ganancia del capital. Es decir, el precio natural es aquel precio que, por decirlo de algún modo, suma sus costos de producción. En este sentido, al sumar el precio de todos los factores productivos «la mercancía se vende por lo que puede llamarse su precio natural»²⁸⁵. Ahora bien, en este precio natural está considerados tres tipos de beneficio

²⁸¹ *Ibid.*, p. 34

²⁸² *Ibid.*, p. 37

²⁸³ *Ibid.* pág. 31.

²⁸⁴ *Ibid.* pág. 38.

²⁸⁵ *Ibid.* pág. 97.

que se pagan según su participación. Uno de ellos es el trabajo, (que se obtiene trabajando una jornada de trabajo y se mide en salario), la tierra (que se obtiene por el simple hecho de ser terrateniente y de que sus tierras sean productivas) y el capital (que es el riesgo que se paga por invertir su capital y el premio por echar a andar el proceso productivo). En la “composición orgánica del precio”, si se me permite la expresión, no está considerado el beneficio de la(s) persona(s) que revende(n) la mercancía. El precio de mercado como dice Smith es «el precio efectivo al que se vende habitualmente una mercancía»²⁸⁶. El precio efectivo al que se refiere Smith, es el precio que se concretiza en el intercambio de compra-venta en el mercado. Este intercambio se encuentra condicionado a la oferta y demanda de mercancías. La variación del precio de mercado dependerá del abastecimiento o desabastecimiento de los que participan en él. En este sentido, estas variaciones del precio siempre tienen que estar próximas al precio natural: «El precio natural, viene a ser, por esto, el precio central, alrededor del cual gravitan continuamente los precios de todas las mercancías».²⁸⁷ Esto significa que los precios mínimos a que toda mercancía se puede aproximar es su coste de producción. Como el precio mínimo a que se puede vender toda mercancía es a su precio natural o *coste*, la persona que venda por debajo de este precio se vería en problemas de pérdida o como dice Smith es un insensato. El aumento de los precios se debe a dos factores principalmente: el aumento del precio de las mercancías tiene que ver con causas “circunstanciales” que podrían ser, accidentes, intervenciones gubernamentales, o factores climáticos:

Estas alzas de precio son evidentemente efectos de causas naturales que impiden satisfacer plenamente la demanda efectiva; causas que puedan continuar obrando siempre del mismo modo.²⁸⁸

Lo que llama la atención de estas causas -dejando de lado los factores climáticos- es que las otras dos causas, la intervención gubernamental y lo que Smith llama los secretos industriales son causados por decisiones de individuos concretos y no del mercado. La escasez de limones causada por un temporal hace que se desabastezca la demanda efectiva de limones; y, con ello, resultará un aumento del precio en el mercado de limones. Sin embargo, este aumento podría ser distinto al secreto industrial e.g., ocultar

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

el secreto sobre la cura de cierta enfermedad retribuiría en obtener jugosas ganancias para la industria farmacéutica o el cobro de peaje con objeto de incrementar la recaudación sería otra de las causas del aumento del precio de mercado. Estas causas, quiero resaltar, no son causas naturales sino decisiones que permiten al industrial o al gobierno incrementar sus beneficios. La segunda causa de este aumento de los precios de mercado es, según Smith, el monopolio:

Un monopolio otorgado a un individuo o a una compañía de comercio produce el mismo efecto de un secreto manufacturero o comercial. Los monopolistas, manteniendo siempre bajas las disponibilidades de sus productos en el mercado, y no satisfaciendo jamás la demanda efectiva, venden sus géneros un precio mucho más alto que el natural, y elevan por encima de la tasa natural sus ganancias, bien consistan estas en salarios y en beneficios.²⁸⁹

Según Smith la existencia del monopolio es *la* causa principal de que el precio de mercado sea muy alto debido a que tienen desabastecido el mercado. Es decir, los culpables de la escasez de mercancías en el mercado y, por lo tanto, del alto valor de las mercancías; además del alto costo del nivel de vida de la población. De igual modo, el alto precio de las mercancías no permitiría que la población en general pueda acceder a “mejorar su propia condición o comodidad”. Este problema –ya lo he mencionado- no permite que la propuesta de Smith se pueda concretizar. Smith cree que si se pudiera eliminar el monopolio esto traería como consecuencia una baja considerable en el precio de las mercancías a consecuencia de una mayor competencia en precios y calidad. Con la baja de los precios de mercado las clases más bajas podrían acceder a “mejorar su propia condición o comodidad”. Esto sería propiamente el objetivo de Adam Smith en apariencia. No hay que perder de vista que Smith está culpando a las prácticas monopólicas medievales, es decir, a los comerciantes que han pactado con las autoridades a cambio de un dispendio en dinero para mantener el mercado cautivo. En el contexto de Smith, todavía está fortalecido el régimen feudal y los está acusando de haraganes porque no compiten. Smith está seguro que su propuesta tendrá buena recepción entre las clases bajas y las clases altas. En las clases bajas porque ayudará a mejorar sus condiciones de vida y las clases altas porque tendrán una mejor forma de

²⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 59-60

acumular riqueza “compitiendo”. Por ello, los precios de “libre competencia” serían los ideales a diferencia de los precios de mercado del monopolio:

El precio de monopolio es, en todo momento, el más alto que se pueda obtener. Por el contrario, el precio natural o de libre competencia es el más bajo que se pueda conseguir, no en todas las ocasiones, pero sí en un periodo considerable de tiempo. El primero [el precio de monopolio] es el mayor que se pueda exprimir a los compradores o que se supone están dispuestos a pagar; el segundo [el de libre competencia], el más bajo con que se contentan los vendedores sin dejar de operar en el respectivo renglón.²⁹⁰

Smith tiene claridad en este punto. La competencia reducirá el precio de mercado y permitirá que las capas más bajas de la sociedad puedan acceder al consumo de mercancías que les permitiera elevar su nivel de vida. Sin embargo, el monopolio aumenta los precios provocando la pobreza de la gente de ahí que sea necesario eliminar el ¡maldito espíritu de monopolio! Aquí encuentro una dificultad en los planteamientos de Smith que quisiera mencionar. Smith cree que la competencia puede bajar el precio de mercado de las mercancías y con ello mejorar las condiciones de vida de las clases bajas. Pero, por otro lado, señala que la ganancia –que se obtiene sólo elevando el precio de mercado de las mercancías- o la acumulación de capital es indispensable para lograr tal objetivo. Tanto la competencia como la ganancia tienen una fuerte influencia en el aumento-disminución de los precios, pero ambas categorías son contrarias entre sí. No se puede aumentar la competencia y al mismo tiempo aumentar la ganancia o viceversa. Esta dificultad es, a mi modo de ver, capital para valorar la propuesta económica de A. Smith. Más adelante veremos a profundidad este punto.

2.5.3. Salario, ganancia y renta. Ahora bien, Smith analiza las tres categorías de las que se compone el precio de mercado, esto es, el salario, la ganancia y la renta. Smith señala que estas tres categorías representan a distintas personas que viven de su salario, de su renta y de su beneficio:

Todo el producto anual de la tierra y del trabajo de una nación, o lo que es lo mismo, el precio conjunto de este producto anual, se divide de un modo natural, como ya se ha dicho, en tres partes: la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del

²⁹⁰ *Ibidem.*

capital, constituyendo por tanto, la renta de tres clases de sociedad: de la que vive de rentas, de la que vive de los salarios, y de la que vive de beneficios. Éstas son las tres grandes clases originarias y principales de toda sociedad civilizada, y de sus ingresos deriva, en última instancia cualquier otra subalterna.²⁹¹

En primer lugar, respecto al salario Smith señala que este se establece a partir de un acuerdo entre las partes interesadas. El contrato²⁹² parte del hecho de la ya existente propiedad privada en la que el terrateniente es aquel que se ve en la necesidad de contratar jornaleros o trabajadores y éstos se encuentran en la necesidad de vender su fuerza de trabajo, ya que no cuentan como tal con propiedad más que su fuerza de trabajo. Según Smith el terrateniente después de descontar sus ingresos para su sustento le quedará un excedente con el que puede contratar a más sirvientes. Es decir, aumentar el excedente implica que el terrateniente esté en condiciones de aumentar el número de sirvientes. De la misma manera que si un trabajador independiente aumentara el excedente lo emplearía en aumentar su propia condición o comodidad. En este sentido, Smith ve que el aumento del excedente permite que se pueda emplear un mayor número de trabajadores:

En consecuencia, la demanda de mano de obra asalariada aumenta necesariamente con el incremento del ingreso y del capital de las naciones, y no puede aumentar sino en ese caso. El aumento del ingreso y del capital es el incremento de la riqueza nacional. En consecuencia, la demanda de ese tipo de obreros aumenta de una manera que pudiéramos llamar natural con el incremento de la riqueza nacional, y no puede subir si no existe ese aumento.²⁹³

Un efecto del el aumento de la riqueza nacional causa un incremento del ingreso del capitalista o del terrateniente y con ello, también, un aumento en el número de trabajadores que viven de su salario. De igual modo, el salario aumenta de manera constante sobre todo con crecimiento de la riqueza nacional constante. Un aumento del

²⁹¹ *Ibid.*, p. 239.

²⁹² Smith señala que las partes contratistas surgen naturalmente las asociaciones de patronos y trabajadores. Los patronos intentarán asociarse para bajar los salarios y los trabajadores intentarán asociarse para elevar los salarios. Aunque parezca que ambas uniones son iguales, los patronos pueden ponerse más rápidamente de acuerdo que los trabajadores.

²⁹³ *Ibid.*, p. 68.

salario es «el síntoma natural de una riqueza nacional en aumento».²⁹⁴ Lo que es importante resaltar es la dependencia entre el mercado de trabajo y la riqueza. Sin un aumento creciente y constante de riqueza nacional, la clase trabajadora quedará fuera de los efectos positivos del mercado. Debido a que todo trabajador quedo despojado de toda propiedad, la dependencia al mercado de trabajo queda manifiesta de tal manera que la vida del trabajador llega a depender del mercado y el capital para poder subsistir.²⁹⁵

Por otro lado, el aumento de los salarios afecta necesariamente el precio de las mercancías. Si el aumento de salarios implica un aumento en el precio de las mercancías, entonces el consumo de las mercancías disminuye a consecuencia de ese aumento. Además, no sólo afecta el precio de las mercancías sino a las ganancias. Por lo que el aumento de los salarios tiene, necesariamente, que afectar las ganancias de los mercaderes y éstos sólo transfieren ese aumento de los salarios a los precios de las mercancías. Es decir, que el aumento de los precios de las mercancías se debe fundamentalmente a que los mercaderes sólo transfieren esos aumentos –costos- al precio de las mercancías. Los mercaderes son, en este sentido, los que pueden fijar el precio de las mercancías en algún modo. De ahí que Smith señale que la lucha entre trabajadores y patronos por el aumento de los salarios sea de vital importancia para la acumulación de capital.

De los beneficios del capital. Así como el aumento de los salarios y de la demanda de empleo depende del estado creciente y constante de la riqueza de un país, de la misma manera la ganancia depende de las mismas circunstancias. Así, como dice Smith: «El aumento de capital, que hace subir los salarios, propende a disminuir los beneficios»²⁹⁶ Para Smith la baja de la ganancia se debe fundamentalmente a la competencia, ya que un aumento de capitales invertidos en el mismo lugar hace que aumente la competencia y, por lo tanto, disminuyen los beneficios en ese sector. Por otra parte, el aumento de los beneficios o los beneficios elevados se darían en aquellos sectores en que la competencia se encuentra muy baja. Smith sostiene que un gran capital viene

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 72.

²⁹⁵ De acuerdo con Germán Gutiérrez esta dependencia al mercado de trabajo y el capital explica de algún modo la pérdida de vidas de trabajadores y «determinan la posibilidad de vivir en la vida civilizada». Ver Gutiérrez, Germán; *ética y economía... op. cit.*, pp. 141-144.

²⁹⁶ Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza... op. cit.*, p. 85.

acompañado de una mínima ganancia y que un pequeño capital generalmente –o en ciertas circunstancias- viene acompañado de grandes ganancias. Es decir, que aquellos lugares donde existan grandes capitales generalmente habrá poco beneficio y en aquellos lugares donde haya poco capital, la ganancia será mayor. Por ello, en aquellos lugares donde haya una mayor ganancia, habrá salarios muy bajos. Entonces, según la hipótesis de Smith, si se incrementa la competencia en todos los sectores, eso tendría que traducirse *necesariamente* en una menor ganancia y en una disminución de los precios de mercado porque aumentaría el abastecimiento de la producción: «La competencia, por consiguiente, sería en todas partes la máxima posible y por ello el beneficio corriente el mínimo posible.»²⁹⁷

Pareciera que esta idea la abrazaba Smith, pero hasta este momento sólo está analizando las posibles consecuencias de una verdadera competencia entre los capitalistas. De ahí que Smith se pregunte cuál es el beneficio que deberían tener los mercaderes que permita la acumulación de capital y que permita a su vez elevar el nivel de vida de los obreros. Según Smith, la ganancia considerada por los mercaderes debe de ser «el beneficio normal y corriente, equivale al doble del interés».²⁹⁸ Sin embargo, no precisa bien a bien por qué es normal y por qué *debe de ser* el doble del interés. Lo que en realidad está buscando Smith es saber cuál sería el tipo de beneficio que podría permitir la acumulación de capital y el progreso de las naciones. De la misma manera, busca saber cuál sería la consecuencia de tener beneficios elevados: «En realidad los beneficios elevados tienden a aumentar el precio de las cosas mucho más que los salarios elevados».²⁹⁹ Es decir, el aumento de los beneficios es una de las causas principales del aumento de los precios de las mercancías, más que el aumento de los salarios que también provoca un aumento del precio de la mercancías. Por lo tanto, el aumento de los precios de las mercancías es causado por dos circunstancias: a) el aumento de los salarios y b) el aumento de los beneficios. Smith sostiene que el aumento del beneficio por medio del aumento de precios es provocado por los empleadores de capital:

²⁹⁷ Smith, Adam; *la Riqueza... op. cit.*, p. 147. (versión de Rodríguez Braun)

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 150.

²⁹⁹ *Ibíd.*

Pero si los beneficios de todos los diferentes empleadores de obreros subiesen en un cinco por ciento, la parte del precio de la mercancía que se resuelve en beneficios aumentaría a través de las distintas etapas de la industria en proporción geométrica con la elevación de los beneficios.³⁰⁰

Este aumento de los precios a causa de los beneficios del capital es precisamente la avaricia (o codicia). Hoy le llaman los economistas expectativas racionales o especulación, pero de algún modo, ello explica que el aumento de los beneficios y la avaricia son, en este sentido, sinónimos. Por ello dice Smith que los comerciantes e industriales guardan silencio respecto a este tipo de circunstancias:

Nuestros comerciantes e industriales se quejan mucho de los efectos perjudiciales de los altos salarios, porque suben los precios y por ello restringen la venta de los bienes en el país y en el exterior. Nada dicen de los efectos dañinos de los beneficios elevados. Guardan silencio sobre las consecuencias perniciosas de sus propias ganancias. Solo protestan ante las consecuencias de las ganancias de otros.³⁰¹

Smith señala que el beneficio de los industriales en la sociedad es perjudicial para la comunidad. A pesar de que en cierto sentido los beneficios de los comerciantes serían elevados, Smith confía en que la propia competencia hará bajar los precios de las mercancías. Sin embargo, para Smith el « interés de cada persona lo inducirá a buscar el empleo [de capital y trabajo] más ventajoso y a rechazar el menos ventajoso»³⁰². Algunas veces Smith cree que el beneficio del capital es perjudicial y en otras cree que es beneficioso para la sociedad. Frecuentemente, su exposición gira entorno a esta ambigüedad. Él piensa que el beneficio es sumamente importante debido a que permite una mayor acumulación de capital y puede llegar a ser tan vasto que permitirá un mayor crecimiento de riqueza de un país. Este crecimiento de la riqueza obligará al capital a trasladarlo e invertirlo en algunas otras actividades menos productivas que permitan su acrecentamiento –aunque con el tiempo la competencia reducirá ese beneficio. Estas actividades se encuentran fundamentalmente en el campo; creando con ello un nuevo campo de acumulación. Con ello, según Smith: « [...] el capital se desparrama, si se me

³⁰⁰ *Ibíd.* pág. 151.

³⁰¹ *Ibíd.*

³⁰² *Ibíd.*, p. 152.

permite la expresión, sobre la faz de la tierra [...]».³⁰³ La idea de Smith explica que el crecimiento del capital, que previamente se había acumulado en la ciudad, sea trasladado al campo debido a una disminución del beneficio producto de la acumulación de capital. Pero ello permite un nuevo campo de acumulación que arrojará una mayor demanda de empleo, de salarios y de beneficios. Por lo que el capital necesita siempre volver a ser reinvertido constantemente para evitar su caída porque la inversión constante en el campo tiende a que el beneficio no descienda. El análisis del beneficio del capital está encaminado a mostrar los *efectos positivos* del capital si se permite la acumulación prescindiendo de las reglamentaciones sobre todo Europeas.

6. La renta de la tierra. Para Smith la renta de la tierra es considerada como «el precio que se paga por el uso de la tierra».³⁰⁴ Según Smith, el precio que se paga por este uso siempre es el más elevado porque se trata de un «precio de monopolio»³⁰⁵. A pesar de que el terrateniente no ha invertido en nada al mejoramiento de la tierra –aunque en algunas ocasiones si lo haga–, ésta entra en la composición de los precios de las mercancías de manera diferente:

Ha de observarse, entonces, que la renta entra en la composición de los precios de las mercancías de una forma diferente a como lo hacen los salarios y los beneficios. Los salarios y beneficios altos son la causa de los precios altos o bajos; la renta alta o baja es la consecuencia del precio.³⁰⁶

Smith observa que la renta tiene una peculiar manera de entrar en la composición de los precios de las mercancías. Él cree que la renta alta o baja se explica por los precios altos o bajos, es decir, así como los salarios y los beneficios altos son consecuencia directa de una riqueza social creciente, ésta es a su vez causa de renta alta o baja. El propietario de la tierra intentará quedarse con la mayor parte de ese precio de producción que le permita pagar los factores productivos y su beneficio que es la renta. A este precio de producción o excedente que el propietario obtiene Smith le llama *renta natural*. La forma como el propietario se hizo de su tierra no entra en consideración en los análisis de Smith, éste sólo se limita a decir que le fue otorgada “espontáneamente” (!). El

³⁰³ *Ibid.*, p. 191.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 210.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 212.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 212-213.

propietario demanda una renta que no es producto de mejoras en la tierra sino que se debe, en ciertas circunstancias, a cualidades propias de la tierra. Por lo que la renta de la tierra no guarda relación alguna con las mejoras que el propietario pudiera haber hecho. Ahora bien, el excedente que se pueda intercambiar en el mercado debe de ser mayor al capital invertido. La parte del precio de mercado en la que se pudieran realizar dichos productos deberá ser mayor que el precio natural y eso depende necesariamente de la demanda del mercado. Es decir que la renta alta o baja depende necesariamente de la demanda baja o alta de esos productos y de los precios altos o bajos de aquéllos. Por lo que es necesario una demanda constante de productos para que exista una renta constante y creciente para el propietario. Esto se debe fundamentalmente a que unos salarios y beneficios altos requieren a su vez una demanda de productos agrícolas constante con la que el terrateniente eleva su renta. La renta depende en gran medida de la fertilidad de la tierra. Las tierras fértiles que se encuentran más apartadas de la ciudad son la mayoría, por lo que, la construcción de infraestructura para su traslado incrementará los costos de producción y el precio de las mercancías. Con esta idea Smith se opone al monopolio de la tierra y es el primero en proponer su parcialización. De ello se derivará que la introducción de nuevas tierras eriales vendrá a romper el monopolio de la tierra al vender a precios más competitivos. Smith pone una gran cantidad de ejemplos en donde el incremento de la producción de determinados productos trae consigo un aumento en la renta y el beneficio. La renta y el beneficio también induce a la competencia entre productos de los cuales aquellos que son más demandados, puedan en algún sentido desplazar o desaparecer productos cuya demanda y coste sean mayores. Pero siempre, señala Smith, el propietario obtiene una renta producto del excedente. Esta es una de las características de la renta de la tierra: que siendo el propietario siempre el beneficiario directo de la venta de esos productos, no invierte nada, ni trabaja en nada. Solo recibe pasivamente los benéficos que le otorgo la naturaleza “espontáneamente”. La renta del propietario se debe fundamentalmente a que el ser humano vive principalmente de los productos de la tierra y como la mayor parte de los seres humanos se les ha despojado de esa parte, se deduce que aquel propietario que tenga bajo su control grandes extensiones de tierra tendrá, además, de productos excedentes una renta asegurada. En este sentido, el único producto que siempre arroja

alguna renta es el alimento humano: «El único producto de la tierra que siempre y necesariamente rinde alguna renta para el propietario parece ser alimento humano.»³⁰⁷

Hay otra clase de productos que no son alimento humano, pero que son productos igualmente fundamentales para la necesidad humana y que igualmente arrojan una renta: «Después de la comida, las dos grandes necesidades de la humanidad son el vestido y la vivienda.»³⁰⁸ A diferencia del alimento, el vestido y la vivienda son más abundantes y con menor demanda que el alimento. Para Smith a pesar de esta situación su producción siempre arroja al propietario una renta. En el caso del vestido la mayoría de estas mercancías fueron producidas a la par de que se alimentaba la comunidad. Se trataba de productos derivados de los animales que les proporcionaban alimento y que con ello pudieron vestir a la comunidad arrojando un excedente. Este excedente es lo que arrojaba una renta al propietario después de intercambiarlo, ya sea por otros productos o por dinero. Para el caso de la vivienda es más difícil de intercambiarse debido propiamente a las condiciones de su producción y su traslado. Si los materiales para la vivienda son abundantes –cómo en el caso de la madera en aquella época- esto no arrojará una renta para el propietario. Sólo aquellos materiales que requiere la vivienda arrojarán una renta, si la demanda de esos materiales aumenta. De hecho, cualquier material que pudiera servir para cualquier uso –siempre y cuando se demuestre su utilidad- podría encontrar un lugar en el mercado:

De ahí surge una demanda para toda clase de cosas que la invención humana puede emplear, de forma útil o como adorno, en la vivienda, el vestido, el equipo o el mobiliario; para los fósiles y minerales que se hallan en las entrañas de la tierra; y para las piedras y metales preciosos.³⁰⁹

De hecho, el aumento de la demanda de toda la clase de cosas que pueda imaginar la mente humana puede encontrar un lugar en el mercado. Si la clase de cosas pueden ayudar al confort o a satisfacer los placeres más banales de la vida humana, eso ayudará a que su consumo se extienda. Sin embargo, señala Smith, es precisamente esa expansión del consumo lo que puede originar la desaparición de los mismos materiales

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 232.

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 237.

que utiliza el ser humano.³¹⁰ En los albores del siglo XXI la devastación ecológica ha dado cuenta de este pasaje de Smith. Así como la demanda de adornos y confort para la vivienda va en aumento, lo mismo sucede con la demanda de metales preciosos. La explotación de los yacimientos de plata y oro y otros metales también va en aumento. En la medida en que se incremente la producción nacional y, por tanto, la riqueza de un país; la demanda de metales y piedras preciosas, además el vestido y vivienda aumentará. Así, el excedente de alimentos permite que baje su precio y que las personas puedan incrementar el consumo en otros renglones:

La abundancia de alimentos que, como consecuencia de las mejoras en la tierra, hace que muchas personas tengan más de lo que consumen es la causa principal de la demanda tanto de piedras como de metales preciosos, así como de todos los demás adornos y comodidades en el vestido, la vivienda, el mobiliario y el equipo.³¹¹

En cierto modo, lo que hace que aumente la demanda de mercancías es la ‘búsqueda de mejorar la propia condición o comodidad’. Este es el principio que explica toda la laboriosidad de la sociedad. Smith siempre está mostrando cómo acontece este fenómeno. El incremento de comodidades o confort de la sociedad hace que aumente la demanda de productos agrícolas, de vestido, de vivienda, de metales preciosos y de todo aquello que pueda servir de adorno o simplemente pueda satisfacer un capricho. Por lo que, a medida que se expande la riqueza de un país, se expande paralelamente el lujo y el confort de la sociedad. El aumento de la demanda de cualquier producto –inclusive banal- puede contribuir a ese trivial *modo de vida*. La riqueza aumenta con el aumento de la producción. Por ello, todo lo que pueda contribuir a la roturación o mejora de las condiciones de la producción, en este caso la tierra, ayudará a incrementar la producción y la renta del propietario. Todo aquello que no contribuya al mejoramiento de estas condiciones es una calamidad pública. De ahí que Smith ligue el interés del terrateniente

³¹⁰ Dice Smith: “En sus rudos comienzos, la mayor parte de todos los países se hallaba cubierta de bosques, que entonces eran un mero estorbo sin valor para los propietarios, que se los darían encantados a cualquiera que quisiese talarlos. A medida que progresa la agricultura, los bosques en parte desaparecen por los avances de la roturación y en parte decaen como consecuencia del incremento en el número de cabezas de ganado. [...] Numerosos rebaños, al vagar libremente por los bosques, no destruyen los árboles viejos, pero si impiden que crezcan los retoños, de forma tal que en el curso de un siglo o dos todo el bosque queda destruido. La escasez de madera entonces eleva su precio, proporciona una buena renta, y el terrateniente comprueba a veces que el destino más rentable que puede dar a sus mejores tierras es la plantación de árboles madereros, cuyos abultados beneficios con frecuencia compensan la demora en obtenerlos.” Ver p. 238.

³¹¹ *Ibid.* pág. 249.

al interés de la comunidad. No es casual que sea el incremento de la producción y con ello, el acrecentamiento material, gradual y constante, la idea de progreso en Smith. Cuando se refiere al progreso de un país, se está refiriendo al progreso material. Así como el precio de una mercancía –por ejemplo el pan- regula a las demás mercancías, el modo de vida –*homo economicus*- es el que regula toda la exposición de Smith. Realmente Smith está fascinado con el crecimiento de la sociedad de consumo:

Pero cuando gracias a la roturación y cultivo de la tierra, el trabajo de una familia puede suministrar comida para dos, el trabajo de la mitad de la sociedad resulta suficiente para obtener alimento para el consumo. La otra mitad, entonces, o al menos la mayor parte de ella, puede ser empleada en suministrar otras cosas o en satisfacer otras necesidades y caprichos de la humanidad. El atuendo y la vivienda, los muebles y lo que llaman equipo, son los objetos principales del grueso de esas necesidades o caprichos. El rico no consume más que su vecino pobre. Puede que la calidad de su comida sea muy diferente, y que seleccionarla y prepararla pueda requerir más trabajo y destreza; pero en cantidad son prácticamente iguales. Pero al comparar el amplio palacio y el surtido guardarropa de uno con la choza y los harapos del otro se comprende que la diferencia entre su indumentaria, alojamiento y mobiliario es casi tan grande en cantidad como en calidad. El apetito de alimentos está limitado en cada persona por la estrecha capacidad del estómago humano, pero el afán de comodidades y adornos en la casa, el vestido, el mobiliario y el equipo no parece tener límites ni conocer fronteras. En consecuencia, todos los que tienen el control sobre más alimentos de los que puede consumir estarán siempre dispuestos a intercambiar ese excedente o, lo que es lo mismo, el precio del mismo por gratificaciones de ese tipo. Lo que excede la satisfacción del deseo ilimitado se destina a colmar aquellos deseos que no pueden ser satisfechos y parecen ser completamente ilimitados.³¹²

La búsqueda de satisfactores como lo es la comida, el vestido y la vivienda son prioritarios para el ser humano. La búsqueda incesante de satisfactores que el pobre persigue –muchas veces insatisfecha- es lo que lo hace más laborioso. Debido a esta concepción del mundo se ve claramente que la búsqueda insaciable de dinero, es la búsqueda insaciable de vivir cómodamente, de satisfacer los más banales e insignificantes caprichos del ser humano. El dinero –como decía Smith y Hume- no es el fin sino el medio. La finalidad es ese modo de vida: “vivir una vida cómoda o llena de placeres”. A esto le podría llamar propiamente la *filosofía política de Adam Smith*.

³¹² *Ibid.* pp. 235-236.

No sólo cree que ese sea *un* modo de vida sino que es *el* modo de vida humano. Lo que realmente llama la atención es que ese *deseo ilimitado* por de comodidades, adornos en la casa, el equipo, el mobiliario es una expresión de la avaricia del ser humano que no parece tener límites. Aunque el deseo de un trabajador asalariado es simplemente satisfacer sus necesidades, puede pasar de ese momento a un deseo ilimitado por acumular cosas para el mejoramiento de su propia condición. Es a mi modo de ver, una línea muy fina pasar de una condición de satisfacer su propia necesidad a una de satisfacer sus propios deseos.

Ahora bien, las tres clases que viven de su renta, de su salario, y de su beneficio son clases cuyo interés está estrechamente ligado al de la sociedad. Sin embargo, los intereses de la clase terrateniente aunque parecen estar estrechamente vinculados con el interés del resto de la sociedad porque la roturación o el mejoramiento de tierras y todo lo que esté relacionado con su crecimiento se encuentran estrechamente ligados con el bienestar social, esta clase es la menos laboriosa:

Ellos forman la única de las tres clases cuyo ingreso no les cuesta ni trabajo ni preocupaciones: puede decirse que acude a sus manos espontáneamente, sin que ellos elaboren plan ni proyecto alguno con tal objetivo. Esa indolencia, que es efecto natural de una posición tan cómoda y segura, los vuelve con mucha frecuencia no solo ignorantes sino incapaces del ejercicio intelectual necesario para prever y comprender las consecuencias de cualquier reglamentación pública.³¹³

La clase terrateniente goza del privilegio de ser propietarios de la tierra. Smith no señala como obtuvieron ese “privilegio”. Marx será muy contundente con esa explicación que da Smith –y en general la Economía Política burguesa. Las categorías desarrolladas por la Economía Política siempre tienen como presupuesto la propiedad privada y el interés propio. Esa indolencia de los terratenientes es lo que critica Smith, ya que no conocen bien sus propios intereses. La clase terrateniente es una clase floja, perezosa que sólo recibe sus rentas pasivamente. No es capaz de comprender y prever todos los beneficios que pudiera tener si rotula o mejora su tierra haciéndola más productiva. Esta clase, sin embargo, representa el monopolio de la tierra, por ello Smith propone la parcialización de la tierra para *tronar* al monopolio y hacer que compitan los

³¹³ *Ibíd.*, p. 341.

productores para que incrementen la productividad de la tierra. La herencia por primogenitura es la reglamentación que se encuentra detrás del monopolio de la tierra y que impide que los terratenientes compitan entre sí. En realidad los dueños de las grandes extensiones de tierra eran los Reyes y Príncipes que eran los que gobernaban y no les interesaba competir con otros reinos sino unificar por medio del parentesco sus dominios.

La clase de los trabajadores está vinculada muy estrechamente con el interés general. Aquí parece evidente que son los que aportan la mayor parte del trabajo en el intercambio de mercancías y que de hecho es la clase más laboriosa. La tercera clase, la de los que viven del beneficio, son los que verdaderamente echan a andar todo el proceso productivo. La finalidad de ellos es la ganancia: «Los planes y proyectos de los empleadores de capital regulan y dirigen las operaciones más importantes del trabajo, y el beneficio es el fin de esos planes y proyectos»³¹⁴. Aunque para Smith la función que cumplen los empleadores de capital o empresarios es fundamental para organizar y dirigir los procesos productivos, no considera sus intereses tan vinculados a los intereses de la sociedad. Él sostiene que el interés del empresario incluso es opuesto al de la sociedad:

El interés de los empresarios en cualquier rama concreta del comercio y de la industria es siempre en algunos aspectos diferentes del interés común, y a veces su opuesto. El interés del empresario siempre es ensanchar el mercado y estrechar la competencia. La extensión del mercado suele coincidir con el interés general, pero el reducir la competencia, siempre va en contra de dicho interés, y sólo puede servir para que los empresarios, al elevar sus beneficios por encima de los que naturalmente serían, impongan en provecho propio un impuesto absurdo sobre el resto de los compatriotas.³¹⁵

Smith sostiene que el interés de los empresarios sólo es diferente en “algunos” aspectos. Estos aspectos donde el interés del empresario no está vinculado al interés de la sociedad se deben, fundamentalmente, a que el empresario en la búsqueda vehemente de su propio interés, no le importará acabar con la competencia. De hecho, intentará por todos los medios sacar de la competencia a sus oponentes debido a que quiere la

³¹⁴ *Ibíd.*, p. 342.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 343.

hegemonía del mercado. Este peligro es el que Smith prevé. De esta manera, los anhelos monopólicos de los empresarios sí están en contra del interés común de la sociedad. A pesar de que este comportamiento de los empresarios puede afectar a la sociedad, Smith cree que su conducta es más positiva que negativa. Piensa que los empresarios se tendrán que cuadrar a la libre competencia y que un efecto de esa consecuencia sería la baja de los precios con los que se incrementaría los niveles de vida de la población. La realidad nos ha demostrado cuán falsa es esta afirmación de Smith. Aunque los niveles de vida de la población han aumentado relativamente, la avaricia (codicia) de los empresarios que tienden a monopolizar las actividades productivas no necesariamente se refleja en los precios competitivos. Más bien, lo que ha acontecido es una enorme desigualdad social y económica –por lo menos en América Latina- producto de una concentración de la riqueza social en manos de los empresarios que simulan una competencia y que operan como si fueran un monopolio. A pesar de ello Smith sigue creyendo que su función es positiva para la sociedad: « [...] y aunque no todas esas empresas han mostrado una conducta intachable, a pesar de ello el país ha obtenido evidentemente un gran beneficio gracias a su labor. »³¹⁶

Acumulación y empleo de capital. Una condición necesaria para que la división del trabajo pueda desarrollarse plenamente es que previamente se haya acumulado capital. El uso de herramientas permite que haya una mayor productividad y, a medida que se incrementan éstas, de igual modo, se incrementa la división del trabajo. Ahora bien, el desarrollo de una amplia división del trabajo tiene efectos ‘positivos’ en el ámbito laboral ya que se incrementa la demanda de trabajadores dando lugar a una mayor ocupación. Cuando los procesos productivos se van subdividiendo cada vez más, se van inventando nuevas máquinas que permiten facilitar y simplificar dichos procesos. De hecho la especialización es una consecuencia inmediata de esos procesos productivos. Conforme se van maquinizando más y más los procesos productivos, la producción se va incrementando y la producción entra en un proceso de acumulación y renovación del capital, a la manera de Rosa Luxemburgo, en una nueva producción o reproducción dirigida a renovar nuevamente el proceso productivo. El empleador de capital o empresario necesita acrecentar nuevamente el capital y para ello necesita también

³¹⁶ *Ibíd.*, p. 383.

distribuir de manera más eficiente el trabajo acompañado del mejor desarrollo de máquinas que estén disponibles:

Procura, entonces, tanto aplicar entre sus empleados la mejor distribución del trabajo como suministrarles las mejores máquinas que consiga inventar o que pueda comprar. Su capacidad en ambos aspectos está normalmente en proporción a su capital, o al número de trabajadores que pueda emplear. La magnitud de actividades de cualquier país no sólo aumenta con la expansión de capital que las sostiene sino que, como consecuencia de dicha expansión, el mismo grado de actividad da lugar a una producción mucho mayor.³¹⁷

El incremento de la producción es resultado, pues, de la combinación entre máquinas y hombres ocupados. El incremento de esa combinación varía de industria a industria y de Nación a Nación. No es que el empleador tenga la finalidad de incrementar la producción para ayudar a su prójimo –cómo dice Marx el camino hacia el infierno está empedrado de buenas intenciones-, sino la finalidad del empleador de capital es incrementar la ganancia. Lo que realmente pone en actividad todo el proceso productivo es el afán de ganancia o lucro. La avaricia hace laborioso hasta al más perezoso de los hombres. Ésta es una de las características peculiares del capitalismo, lo que organiza y dirige la producción del modo de producción capitalista es la codicia. Esa pasión que armonizará todo el proceso productivo realmente es la que lo dirige y organiza. Rosa Luxemburgo ya había dado cuenta de ello cuando en sus análisis de los procesos de reproducción expone que el modo de producción capitalista se caracteriza por una producción ilimitada de mercancías.

Por otra parte, la acumulación de capital ha sido indispensable para echar a andar el proceso productivo. Además, la forma en cómo se asigna el capital requiere de otra distinción para ampliar el análisis sobre la manera más eficiente de emplearlo; por ello, Smith distingue entre el capital fijo y el capital circulante. El primero es la parte de capital que se destina a mantener y acrecentar los instrumentos de producción. El segundo es la parte del capital que se destina a mantener en términos de salarios a una base de trabajadores:

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 357.

La parte de capital del granjero asignada a los instrumentos de la agricultura es capital fijo; la invertida en salarios y manutención de los sirvientes es capital circulante. Obtiene un beneficio del primero al conservar su posición, y del segundo desprendiéndose de él.³¹⁸

La parte del capital fijo es indispensable para el proceso de producción porque permite que se expanda la división del trabajo y la producción misma. También, el capital circulante es de suma importancia porque es la parte del capital invertido que se mantiene en constante movimiento para sostener y ampliar al capital fijo:

El capital total de todo empresario está necesariamente dividido entre su capital fijo y su capital circulante. Mientras su capital circulante permanezca igual, cuanto menor sea una parte, mayor será inevitablemente la otra. El capital circulante es el que suministra los materiales, paga los salarios, y pone a la actividad en movimiento. Todo ahorro, por tanto, en el coste de mantener el capital fijo, que no reduzca las capacidades productivas del trabajo, debe incrementar el fondo que pone a las actividades económicas en marcha, y consecuentemente al producto anual de la tierra y del trabajo, al ingreso real de cualquier sociedad.³¹⁹

En la medida que la producción se incrementa el capital fijo va adquiriendo mayor relevancia en los procesos productivos y el capital circulante juega un papel fundamental en sostener y mantener ese capital fijo. De hecho, el capital circulante se convierte en condición de posibilidad del capital fijo, ya que la existencia y acrecentamiento del primero depende totalmente del segundo. Ahora bien, el empleo y la acumulación de capital tendrán diferente composición orgánica. Cada rama productiva variará según haya una mayor cantidad de capital fijo o circulante. Si existe una composición orgánica donde el capital fijo sea mayor que el capital circulante, los procesos productivos y la división del trabajo serán mayores y, por tanto, habrá una mayor productividad. Si el capital circulante es mayor que el capital fijo habrá una menor producción, pero no necesariamente.

Finalmente, sea cual sea la composición orgánica del capital el empleador de capital intentará siempre emplear aquella composición orgánica que le permita obtener la máxima producción posible acompañada de un beneficio máximo. Smith cree que el

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 360.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 376.

único propósito de combinar los capitales fijo o circulante es incrementar la producción máxima posible es decir, la riqueza. Ésta es, según Smith, la finalidad de la Economía Política. En este sentido, el empleador de capital decidirá cuál es el mejor empleo de su capital. De ahí que sea mejor dejarle libre de trabas para que su contribución a la sociedad sea de manera constante y natural y tan necesaria como la vida misma porque la composición orgánica del capital es: «el capital que alimenta, viste y a aloja al pueblo, cuya riqueza o pobreza depende de lo mucho o poco que esos capitales pueden aportar al fondo destinado al consumo inmediato»³²⁰

Una última característica de los empleadores de capital o empresarios que permite que el capital se acumule es la *parsimonia*. Esta cualidad no es otra cosa sino la actividad propia de acumular y ahorrar. Además, es una condición muy importante para que se pueda acumular el capital, ya que el despilfarro no permitiría que esta condición se cumpla. Smith crítica constantemente el despilfarro que llevan acabo los reyes en productos suntuarios y en prohibir, por otra parte, la importación de esos bienes implementando leyes que los prohíben. Los reyes son, a ojos de nuestro economista escocés, como los grandes despilfarradores de la sociedad que no se preocupan por el gasto de sus ciudadanos. Por ello, distingue dos tipos de gasto. Uno de ellos sería totalmente negativo y pernicioso para la sociedad que es el despilfarro de los reyes – actualmente esos gasto serían los gastos de cualquier Estado ‘Autoritario’. El otro es el gasto, producto del ahorro, que conduce a la acumulación gracias a una frugalidad y abstinencia privada al consumo que sería benéfico para la sociedad. El derroche de los reyes y la frugalidad de los mercaderes son efecto de dos principios:

Con respecto al derroche, el principio que impulsa a gastar es la pasión por el placer presente, que aunque resulta a veces violenta y muy difícil de contener, es por lo general sólo momentánea y ocasional. Pero el principio que anima al ahorro es el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo generalmente calmo y desapasionado que nos acompaña desde la cuna y nos abandona hasta la tumba.³²¹

El principio anima el proceso de acumulación que es fundamental para el mercader ya que, en cierto sentido, desea mejorar su propia condición y comodidad. No sólo busca

³²⁰ *Ibid.*, p. 365.

³²¹ *Ibid.*, p. 438.

mejorar su propia condición sino permanecer en ella con la acumulación. Las distintas cantidades de trabajo que pone en movimiento, así como las materias primas y mercancías que resultan de los distintos procesos productivos no entran en sus planes sino son resultado de sus acciones no intencionales.

2.5.4. Tres sistemas de economía política. Existen tres sistemas de Economía Política que según Smith son los más representativos hasta ese momento. Los primeros dos sistemas son reconstruidos por Smith para mostrar sus debilidades y sus fortalezas. El último sistema que denomina “sistema de la libertad natural” es su propuesta económica.

1. Mercantilismo. Adam Smith analiza dos sistemas de economía política que representan las propuestas teóricas hasta ese momento. Una de ellas es el mercantilismo y la otra los fisiócratas. El mercantilismo es un conjunto de creencia y políticas que se desarrollaron en los siglos XVI, XVII y se extendió hasta mediados del siglo XVIII en Europa. Una de estas creencias se basaba fundamentalmente en creer que la forma de acumular riqueza era atesorando oro y plata:

Un país se supone que es generalmente rico, de la misma manera que una persona, cuando abunda en dinero, y el *atesorar* oro y plata se considera el camino más corto y seguro de enriquecerse.³²²

Esta creencia acerca de la riqueza estaba acompañada de un fuerte intervencionismo estatal que era una de las principales características del mercantilismo. Es el primer intento, como le llama Marx, por explicar el origen de la riqueza desde la esfera de la circulación.³²³ Debido a esta creencia un país procurará atraer a sus arcas la mayor cantidad de metal que le sea posible. El modo de *atesorar* riqueza era implementando medidas restrictivas imponiendo una reglamentación estricta hacia el comercio. Es decir, la acumulación de oro y plata estaba acompañada por una normatividad que regulaba ese tipo de creencias. Aquella normatividad estaba plasmada fundamentalmente en el comercio que regía la actividad comercial; ella era la que

³²² Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza... Op. cit.*, p. 387.

³²³ Cfr. Marx, Karl; *Teorías sobre... Op.cit.*, p. 34.

normaba todas las relaciones comerciales de los países europeos. Las naciones Europeas se caracterizaban fundamentalmente por las prohibiciones:

Imbuidas por esas máximas vulgares, todas las naciones de Europa se dedicaron a estudiar, aunque no siempre con éxito, las maneras posibles de acumular oro y plata en sus respectivos países. España y Portugal, propietarias de las principales minas que surten a Europa de aquellos metales, han prohibido su exportación bajo las penas más severas, o bien han sometido la saca a impuestos muy fuertes. Las prohibiciones parece que fueron antiguamente objeto de la política en la mayoría de las naciones en Europa.³²⁴

Esta *normatividad* impedía el libre movimiento de mercancías. Smith señala que las creencias mercantilistas eran en parte verdaderas y en parte falsas. En parte eran verdaderas porque el intercambio comercial permitía una mayor entrada de oro y plata; también, eran falsas por creer que para aumentar la cantidad de oro y plata el Estado tenía que intervenir activamente. Lo que Smith señala es que la forma en la que se puede acumular más oro y plata no es prohibiendo el intercambio de mercancías sino su libre circulación. Les está diciendo a los mercaderes que una forma más ventajosa de extraer más oro y plata es permitiendo que salgan y entren a su antojo las mercancías o des-reglamentando el comercio, es decir, incrementando la competencia. Smith culpa de reglamentación absurda a un pequeño grupo de mercaderes que se ven beneficiados en el mercado gracias a un acuerdo con los gobernantes que han sugerido esta legislación para obtener ventajas en el comercio exterior y tener el monopolio en el mercado interno. La intervención del Estado estaba dirigida a impedir por todos los medios la exportación de oro y promover su importación por medio del comercio. Esta era la única forma de enriquecer al país de oro y plata en la Economía Política de los mercantilistas:

En el supuesto, pues, de que se establezcan como ciertos los dos principios: que la riqueza consiste en oro y plata, y que estos metales pueden introducirse en los países desprovistos de minas por el único medio de la balanza de comercio, o extrayendo mayor valor del que se introduce, el gran objetivo de la economía política habrá de ser disminuir en todo lo posible la importación de géneros extranjeros para el consumo doméstico y aumentar, en lo posible, la exportación del producto de la industria nacional. Los dos grandes árbitros

³²⁴ *Ibíd.*, p. 380.

para enriquecer un país no podían ser otros que las restricciones a las importaciones y el fomento a las exportaciones.³²⁵

El modo en cómo se llevan a cabo estas restricciones es el objeto de análisis de Smith. Lo podemos resumir en los siguientes términos. Los principios del sistema mercantil son: 1) La riqueza consiste en oro y plata y 2) la manera en como reunir estos metales para acrecentar la riqueza era una balanza comercial positiva. Para ello implementaron una serie de restricciones: 3) las restricciones sobre las importaciones que se pueden producir en el interior del país y 4) las restricciones sobre las mercancías con las que la balanza comercial no es favorable. Ahora bien, el fomento a las exportaciones consistía en: 5) devolución de los derechos por exportación que se dividían en 1) Impuestos devueltos por exportación y 2) Impuestos devueltos de las importaciones para la reexportación. 6) Sobre las primas por exportación consistía en: 1) fomento a las manufacturas de la industria nacional y 2) por medio de los tratados de libre comercio se procura conseguir privilegios para los comerciantes.

Con estas medidas los estados se proponen aumentar la cantidad de oro y plata de una nación. Estas medidas son los “seis resortes” del sistema comercial.³²⁶ El resultado de estas medidas trajo como consecuencia el fortalecimiento del mercado interno por parte del monopolio. En primer lugar, Smith afirma que este “privilegio” del que goza el monopolio al asegurarse el mercado interno, es más perjudicial que benéfico para el país. Al no permitir que compitan industrias con otras mercancías de otros países, se le asegura una ganancia constante sin que sus precios sean competitivos. En segundo lugar, Smith sostiene que gracias a las restricciones de comercio, la escasez de algunos productos puede ser provocada. Cuando algunos productos como el arroz o el trigo están sujetos a fuertes restricciones no hay posibilidad de importar estos productos para remediar el problema. Lo mismo sucede si algún país extranjero quiere exportar esos productos; las mismas restricciones al comercio impedirían que el país necesitado remediara sus propios problemas. En tercer lugar, señala que las restricciones impiden la división del trabajo cuando un fabricante quisiera ejercer el comercio al por mayor y la ley se lo prohibiera. Lo mismo sucede cuando otra ley te obliga –en este caso al tratante de trigo- a ejercer determinada actividad. Ello –al modo de ver de Smith-

³²⁵ *Ibíd.*, p. 397.

³²⁶ *Ibíd.*, pp. 397-398, ss.

impedía que la división del trabajo se desarrollara con toda naturalidad y, por tanto, impedía el empleo de capital de manera más eficiente al igual que la acumulación. Estas restricciones, según Smith, son una violación a la libertad natural: «Ambas leyes constituyen una violación evidente a la libertad natural, y son, por consiguiente, injustas, y al ser injustas, son también impolíticas».³²⁷ En cuarto lugar, estas restricciones impidieron, también, el adelanto y roturación de tierras que permitiría bajar los precios de los granos. Por lo que, también, contribuyeron a aumentar la escasez y el precio. Finalmente, Smith señala que las reglamentaciones que protegen al monopolio han traído como consecuencia la escasez, el hambre del pueblo, al haber provocado la carestía de los productos:

La industria no goza de libertad ni seguridad, y los gobiernos civiles y eclesiásticos de España y de Portugal son de tal contextura que se bastan por sí solos para perpetuar esa situación de pobreza, aun cuando sus reglamentos de comercio fuesen tan sabios y prudentes como por desgracias son absurdos e insensatos.³²⁸

Smith lanza una crítica muy dura a las reglamentaciones que han permitido toda una clase de injusticias. Esta crítica, por supuesto, es una crítica devastadora que tiene como finalidad darle el golpe final a las creencias mercantilistas acerca del origen de la riqueza. Este sistema, en términos generales, es visto por Smith como restrictivo y reglamentista.

2. Fisiócratas. Smith distingue dos tipos de trabajo. El trabajo productivo aumenta el valor de un objeto o el trabajo arroja un producto nuevo. El improductivo no arroja un producto nuevo sino sólo se limita a transformarlo. Ahora bien, el trabajo productivo es ejecutado por los propietarios y los cultivadores; el trabajo improductivo es desarrollado por los mercaderes, artesanos y manufactureros. Éstos últimos dependen del trabajo productivo. El producto anual de la tierra, entonces, paga la renta de la tierra, los salarios y los beneficios del empresario. Según sea el volumen de ese producto será recompensada cada clase. El trabajo productivo proporciona el material –materia prima– con que se transforma o elabora los productos finales por parte de la clase improductiva. diferentes clases. Los arrendatarios, los terratenientes y los propietarios. Cada una de

³²⁷ Smith, Adam; *Investigación sobre... op. cit.*, p. 470.

³²⁸ *Ibid.*, p. 482.

estas clases participa en la elaboración del producto, su transformación y su consumo. La clase arrendataria –señala Quesnay- es la única clase que su trabajo arroja un valor, por eso le llama ‘la clase productiva’. La clase de los manufactureros es una clase estéril ya que su trabajo no arroja un nuevo valor sino que sólo transforma la materia prima. La clase terrateniente es aquella clase que recibe la renta por parte del arrendatario y sólo participa en el consumo de los productos agrícolas y de mercancías manufacturada, por eso es una «clase productiva».

El producto anual que arroja la tierra se *distribuye naturalmente* en las tres clases anteriores. Smith retoma esta visión de los Fisiócratas respecto a que la *libertad natural* conduce necesariamente a una *distribución natural* de los productos de la tierra y que cada clase obtendrá la parte que le corresponde según su posición dentro de estas clases. Además, este producto de la tierra con el paso del tiempo llegaría a acumularse y a crear un capital mayor. El crecimiento constante de este excedente y su reinversión en la misma tierra crearía con el paso del tiempo un capital que además de mejorar y roturar las tierras, permitiría emplear a los trabajadores de la clase improductiva, es decir, artesanos, manufactureros y mercaderes. Por el contrario, si este excedente –señala Smith- es afectado por los impuestos, se estaría perjudicando los intereses de la nación. Imponer una tasa impositiva al excedente obstaculizaría tanto el mejoramiento, roturación y la competitividad de las tierras como al empleo de trabajadores no productivos. No sólo se trata de un obstáculo a crecimiento de la riqueza del país sino es, principalmente, una violación flagrante de la distribución natural:

De acuerdo con este sistema [agrícola], toda apropiación de este género, toda violación de aquella *distribución natural* resultante de acomodarse a la más perfecta libertad, vendrá a despreciar, en mayor o en menor grado, un año con otro, el valor o la suma total de la producción anual; y ocasionará, por ende, un descenso gradual de la riqueza y de la renta real de la sociedad. El ritmo de esa disminución será más o menos rápido, según el monto de la usurpación, según sea violada, en mayor o en menor medida, la distribución natural que establecería la perfecta libertad.³²⁹

La violación a la ley natural consiste en que la ‘distribución natural’ no se ve afectada por la intervención o reglamentación estatal que afecte aquella distribución por medio

³²⁹ *Ibíd.*, p. 600.

de estipendios al excedente. Por lo que la intervención del Estado afecta de manera considerable a la distribución natural violando por tanto la libertad natural. Según Smith si se estableciera un sistema de libertad natural donde los seres humanos tengan una perfecta libertad, es decir, que dejaran al que persigue su propio interés realizar las actividades que a él le plazcan, esto permitiría que se tomaran las mejores decisiones acerca de lo que tiene que hacer con sus capitales según haya sido la distribución de cada clase. Los invertiría donde más le retribuya un beneficio sin que el Estado intervenga en sus decisiones. Esta perfecta libertad de actividad, de acumulación e intercambio ocasionará una asignación del producto mediante una *distribución natural* que acarrearía las mejores ventajas para las tres clases que viven del producto anual y, en general, para la sociedad. Debido a ello, una tasa impositiva al excedente resultado de esa actividad la frenaría. Por esta razón, la riqueza anual disminuiría y, por tanto, el ingreso de las tres clases así como de toda la sociedad se vería afectada porque que una tasa impositiva al excedente anual de la sociedad sería en perjuicio de ella. Smith piensa que se trata de quitar cualquier obstáculo posible para que se pueda acumular libremente el capital. Ello redundaría en un beneficio de la sociedad debido a que emplearía tanto a las clases productivas e improductivas así como al resto de las posibles clases existentes.

En concordancia con la propuesta de los fisiócratas que le permite a A. Smith, de alguna manera, dar una explicación amplia del proceso de producción y reproducción ampliada del capital. Retoma, también, su idea de libertad y distribución natural que le son necesarias para llevar a cabo su propuesta. En lo único en lo que está en completo desacuerdo es en sostener que el trabajo de los artesanos, manufactureros y mercaderes sea estéril: «El error capital de este sistema consiste principalmente en representar a los artesanos y fabricantes, fabricantes y mercaderes como una clase de gentes improductivas e infecundas».³³⁰ Ésta clase es una clase que no produce nuevos valores sino únicamente se dedica a transformarlos. Sin embargo, de manera indirecta contribuye al aumento del producto anual de la tierra. Con ello Smith concluye el análisis de los dos sistemas de economía política dominantes en esa época. Su propuesta económica, a mi modo de ver, está plasmada en el libro V de la *Riqueza de las naciones* aunque ya venía anunciada desde antes. Se trata del sistema de libertad natural.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 601.

2.5.5. El sistema de libertad natural. Su propuesta se basa fundamentalmente en una reforma legal para permitir, en la medida de lo posible, la acumulación del capital. Según Smith el sistema Mercantilista es reglamentista y restrictivo, lo mismo sucede con el sistema Fisiócrata, el cual intenta gravar el excedente imponiendo reglamentos que impiden la acumulación de capital. Para Smith el sistema Mercantilista y Fisiócrata son reglamentistas. Él se opone a esta reglamentación ya que impiden la acumulación de capital y, por otra parte, impiden también que los individuos realicen sus actividades libremente. Desterrados los dos sistemas anteriores sólo queda su propuesta económica:

Proscritos todos los sistemas de preferencia o de restricciones, no queda sino el sencillo y obvio de la *libertad natural* que se establece espontáneamente y por sus propios méritos.³³¹

Este sistema de *libertad natural* que propone se basa fundamentalmente en una estructura natural que conduce a la libertad natural que se da de manera espontánea. La libertad natural consiste en que el individuo responde a una estructura natural de placer y dolor; es decir, las pasiones que no podemos evitarlas sino sólo dirigir las a su maximización. Del conjunto de todas las pasiones que tiene el ser humano la más regular es el propio interés egoísta y la búsqueda de mejorar la propia condición o interés. Ésta última no es una pasión cualquiera sino es la pasión más regular y es la que armoniza todo el sistema, es decir, el mercado. Si se permite una libertad natural se conduce a una distribución natural que el mercado se encarga de realizar de manera auto-regulada, pero para que esto acontezca se necesita dejar a los mercaderes en perfecta libertad. Hasta ese momento, los sistemas morales han impedido que el hombre se guíe por su propio interés, pero también, los sistemas económicos reglamentistas y restrictivos han impedido que los seres humanos puedan ejercer tal actividad económica que ellos designen. Así, primeramente para llevar a cabo su propuesta del nuevo sistema de libertad natural Smith necesita que el ser humano, pero concretamente el mercader, quien tiene capital quede en perfecta libertad:

³³¹ *Ibíd.*, p. 612.

Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas.³³²

Una de las condiciones de posibilidad para que se pueda acumular el capital es que al mercader se le deje hacer lo que le plazca, libre de trabas morales, legales y de cualquier otra índole. Lo que quiere decir con que “le plazca” es que el mercader pueda realizar todo tipo de actividades que le permitan acumular y ampliar su capital dentro de la normatividad que se establezca. La normatividad puede ser modificada si no le conviene o si obstaculiza la acumulación de capital. Smith piensa que en este sistema de libertad natural el Estado no tiene cabida, ya que su intromisión sólo impide la acumulación y no su fomento. De ahí que para Smith el Estado debe sacar las manos de la actividad económica, ya que la misma actividad de los mercaderes permitiría que se autorregulen espontáneamente todas las actividades productivas y su intervención sólo pondría obstáculos a la libertad y distribución natural. Además, sería una empresa *imposible* querer organizar todos los procesos productivos cuando la actividad propia de un individuo sin plan ni proyecto causa un bienestar social:

Pero el ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total del producto anual de sus actividades económicas, o mejor dicho, se identifican con el mismo. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener toda la industria doméstica, y dirigirla a la consecución de su producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este como en muchas otras cosas, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no se encontraba en sus intenciones. *Más no implica mal alguno para la sociedad* que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el interés de la sociedad de una manera más efectiva que si esta entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo al interés público.³³³

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ibid.*, p. 402.

A. Smith sostiene que el preocuparse por sí mismo, el buscar el propio interés egoísta exacerbado, la autoconservación no trae *efectos* negativos o perjuicios para la sociedad. A esta tesis, a mi modo de ver, se opone Marx; sin embargo, Smith está convencido de que las actividades económicas de los individuos que buscan su propio interés son mejores que las que son promovidas por los gobernantes. De esta manera, la mano invisible producirá una mejor distribución que la que hiciera el gobernante si entrara en sus propósitos ese objetivo. Smith está convencido que la codicia traerá consigo el incremento de la riqueza social y de las naciones. No es algo que el prevea en el futuro sino que, de hecho, ha sido así desde los descubrimientos de las nuevas rutas comerciales. La historia de los descubrimientos de nuevos territorios es una muestra de *facto* de cómo la codicia fue la causa principal del movimiento, de la laboriosidad de los hombres y, por tanto, el acrecentamiento de la riqueza de las naciones.³³⁴ Por ello,

³³⁴ Smith muestra cómo fue la avaricia la que puso en movimiento las actividades de los seres humanos. Esto trajo como consecuencia los descubrimientos de Cristóbal Colón y de Vasco de Gama. Además de echar a andar el proceso de acumulación y con ella la “prosperidad” para la sociedad europea: primeramente los descubrimientos de Vasco de Gama: «las grandes ganancias que hacían los de Venecia *despertaron la codicia* de los portugueses. Estos últimos venían haciendo grandes esfuerzos, durante el siglo XV, para encontrar una ruta por mar hacia aquellos países de donde los moros traían el marfil y el oro en polvo, a través del desierto. Descubrieron las Maderas, las Canarias, las Azores, las islas de Cabo Verde, la costa de Guinea, Loango, Congo, Angola y Benguela, y por último, el Cabo de Buena Esperanza. Su anhelo era participar en el provechoso comercio de los venecianos y este último descubrimiento les abrió el camino para conseguirlo. En el año 1497 se hizo a la vela Vasco de Gama, en el puerto de Lisboa, con una escuadra de cuatro navíos, y después de once meses de navegación arribó a las costas del Indostán, completando así una serie de descubrimientos efectuados con la mayor constancia y muy poca interrupción por espacio de casi un siglo». Después, el de Cristóbal Colón: «Colón infería, con mucho fundamento, que cuanto más larga fuese aquella ruta por Oriente, más corta habría de ser por occidente, y por tanto, se propuso tomar ésta como la más breve y segura. Tuvo además la fortuna de convencer a la reina Isabel de Castilla de la viabilidad de su proyecto. Se hizo a la vela en el puerto de palos el día 3 de agosto de 1492, cinco años antes de la expedición de Vasco de Gama, y después de un viaje de dos o tres meses, descubrió primero algunas de las Bahamas O Islas Lucayas, y finalmente, la gran Isla de Santo Domingo. Ahora bien, los países que descubrió Colón entonces, y en los subsiguientes viajes, no guardaban semejanza alguna con los que buscaba, porque en lugar de las riquezas, el cultivo y la población de china y del Indostán, halló en Santo Domingo, y en las otras regiones del Nuevo Mundo que visitó, terreno cubierto en su mayor parte de bosques, un país inculto y parajes habitados por *algunas tribus de salvajes, desnudos y miserables*. [...] No encontrándose, pues, en los países hasta allí descubiertos, tanto en las especies vegetales como en las animales, nada que justificase un alto precio de los descubiertos, Colón volvió sus miradas hacia los minerales, y en la riqueza de este tercer reino se lisonjeó de haber hallado una completa compensación de lo que en los otros dos faltaba. Los pedacitos de oro con que los nativos adornaban sus vestiduras, y que según le habían informado se encontraban con facilidad a las orillas de los arroyos que descendían de aquellas montañas, fueron causa bastante para convencerle de que en ellas abundarían ricas minas de ese metal. Como consecuencia de todo esto, se representó la Isla de Santo Domingo como una tierra abundante de oro (siguiendo los prejuicios de aquellos tiempos y aun de los nuestro) como una fuente fecunda de riqueza efectiva para la corona España. [...] En vista, pues, de los relatos de Colón, el Consejo de Castilla resolvió tomar posesión de países cuyos habitantes eran incapaces de defenderse por sí mismos, y la piadosa intención de convertirlos al cristianismo santificó la injusticia del proyecto. Pero *el sólo motivo que llevo a poner en movimiento aquella empresa*, no fue otro sino la esperanza de encontrar en ellos grandes tesoros en oro, y para reforzar ese propósito propuso Colón que la mitad de los metales preciosos que se encontrasen

señala que la pasión por el propio interés *debe* quedar en perfecta libertad. Esto debido a que su actividad es virtuosa porque sin pretenderlo ni planearlo su actividad traerá el crecimiento creciente de riqueza material de la nación que permitiría dar empleo a grandes masas de población desocupada. Además, permitirá que los ciudadanos de cada país realicen su deseo de satisfacer sus necesidades y de aumentar su propia comodidad debido a la competencia y la baratura de las mercancías.

En el sistema de libertad natural habíamos comentado que la intervención estatal no tiene cabida en las actividades propiamente económicas. No sólo porque el gobernante estaría asumiendo –como dice Smith- una empresa imposible sino que los individuos interesados en sí mismos lo harían de mejor manera quitándole al gobernante un peso de encima. Además, la actividad propia de los mercaderes tenedores de capital lo asignarían más eficientemente en las actividades productivas que la sociedad necesita que si lo hace el gobernante que no posee una inteligencia infinita. Por ello, Smith le reasigna un nuevo papel al Estado: que no intervenga en las actividades productivas y que su objetivo sea crear todas las condiciones –en este caso sería la creación de leyes, normas, reglamentaciones (!), infraestructura, etc., que permitan facilitar al mercader todas las actividades que le vengan en gana. El papel que Smith le reasigna a las actividades del Estado son:

Según el sistema de la libertad natural, el soberano sólo tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia y la invasión contra otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de la que pudieran ser víctimas por parte de otros individuos, de esa

pertenecerían a la Corona de Castilla, y está proposición recibió la aprobación del consejo. [...] *Los mismos motivos que animaron las primeras empresas de los españoles en el nuevo mundo excitaron las que siguieron a los descubrimientos de Colón. Fue la sed insaciable de oro la que llevó a Ojeda, a Nicuesa y a Vasco Núñez de Balboa al istmo de Darién, a Cortés a México, a Almagro y Pizarro a Chile y Perú.* Cuando estos aventureros llegaban a una costa desconocida, lo primero que preguntaban es si en aquellos países había oro, y, por los informes que les daban sobre el particular, resolvían dejar el país o establecerse en él. [...] El juicio, fruto de la razón y la experiencia, dictaminó siempre de una manera poco favorable semejantes proyectos, pero *la codicia de los hombres ha procedido de distinto modo.* La misma pasión que surgió a tantas gentes la idea absurda de la piedra filosofal sugirió también la de buscar ricas minas de oro y de plata. [...] la corona de España obtuvo desde los primeros momentos ciertos ingresos de sus colonias, debido a la participación que le correspondía en el oro y la plata. *Pero estos ingresos, por su naturaleza misma, excitaba la codicia humana*». Los resultados de los descubrimientos se tradujeron en la prosperidad de España debido al acrecentamiento de su riqueza, y, según Smith de las colonias. Este acrecentamiento de riqueza se tradujo en un aumento de los lujos y comodidades no sólo de España sino en general de Europa. Ver capítulos sobre las colonias pp. 495-526.

misma sociedad, estableciendo una recta administración de la justicia; y el tercero, la de eregir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueda interesar a un individuo o un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remunerados para el gran cuerpo social.³³⁵

Ahora bien, esta reasignación del Estado a funciones administrativas requiere una reforma legal-constitucional con la cual se reglamente su nueva función así como la función económica de los mercaderes. Al igual que los mercantilistas y los fisiócratas que eran sistemas económicos reglamentistas, el sistema de libertad natural también es reglamentista, para bien del capital. No sólo eso, de sus críticas a los sistemas anteriores no se sigue que *debamos*³³⁶ de reformar las leyes para establecer otro sistema. Parece que su análisis no era sólo descriptivo sino prescriptivo. A mi modo de ver, existe un claro problema respecto a la intervención estatal que no tocaré aquí, pero que tiene gran relevancia para la discusión económica sobre el intervencionismo estatal. Por otra parte, otro problema que observo es que la reasignación estatal a otras funciones nos lleva a pensar a un gobernante alejado de su propio interés y entregado al interés público lo cual parece totalmente infundado desde sus propios presupuesto de los que parte, los cuales afirman que el propio interés egoísta (virtud) trae efectos positivos a la sociedad, esto quiere decir que el propio interés exacerbado, la codicia es una ley universal, válida para todo individuo. Aun así vemos que hay muchas afirmaciones de Smith que no se sostienen. Por el momento sólo las enunciamos, pero que las abordaremos en otros estudios. Los tres deberes del gobernante son:

1. Defender a la sociedad contra la violencia y la invasión contra otras sociedades independientes. Esta propuesta requiere la creación y financiamiento de un ejército bien disciplinado que defienda a la sociedad. Smith hace un análisis sobre la historia de los ejércitos, su forma de organización y su financiación. La importancia de una fuerza militar se debe fundamentalmente a que un estado industrioso y, por consiguiente, rico está expuesto a las invasiones y ataques de otras naciones. Las agresiones latentes de otros estados son uno de los motivos de armar una fuerza militar, pero también para combatir a los enemigos internos opuestos al gobierno. Estos enemigos internos pueden

³³⁵ *Ibíd.*, pp. 612-613.

³³⁶ Comete falacia naturalista.

ser derrotados por un ejército bien disciplinado que debe demostrar su superioridad. Generalmente estos enemigos internos pueden formar milicias y representar un problema para el gobernante o el Estado. Estas *milicias* son agrupaciones de cazadores o campesinos mal alimentados y mal adiestrados organizados militarmente, pero que pudieran derrotar a un el ejército. Un ejército permanente es muy superior a cualquier milicia debido a su especialización en el arte la guerra. Esta forma de organizar al ejército es una condición para conservar el orden establecido y perpetuar la sociedad: «No existe, por lo tanto, otro medio para conservar o perpetuar la civilización de un país que sostener un ejército permanente».³³⁷

Las milicias son un peligro latente para los estados. Ellas podrían echar abajo un gobierno o corona en un contexto determinado y con el apoyo de la población civil. No está hablando Smith de prever problemas sino que está relatando en parte la historia de Inglaterra que fue sacudida por una revolución iniciada principalmente por una milicia dirigida por Oliver Cromwell que logró derrotar al ejército inglés. Smith ve el peligro que pudiera representar un grupo de inconformes bien organizados y que pudieran rebelarse contra el Estado. La creación de una fuerza militar sirve en gran medida para mantener un orden que pudiera ser benéfico para la acumulación de capital. A mi modo de ver, Smith está pensando que el sistema de libertad natural tiene que contar con un Estado policiaco que mantenga el orden si es que este sistema se quiere mantener y perpetuar. El financiamiento de esta fuerza militar debe ser mantenido por el gobernante, pero quien realmente va a mantener a esta fuerza son los impuestos de la población civil los que en última instancia sostendrán al ejército para la defensa del Estado. Smith cree que esta fuerza militar no puede ser sostenida por los mercaderes, industriales y empresarios ya que impediría la acumulación de capital además de no generar ninguna ganancia.

2. El segundo deber del soberano es el de proteger a los miembros de una sociedad contra las injusticias y opresiones:

El segundo deber del soberano, que consiste en proteger, hasta donde sea posible, a los miembros de la sociedad contra las injusticias y opresiones de cualquier otro componente

³³⁷ *Ibíd.*, p. 626.

de ella, o sea el deber de establecer una recta administración de justicia, implica dos clases diferentes de gastos en periodos distintos de la sociedad.³³⁸

El papel del gobernante es la creación de un magistrado civil permanente que proteja la propiedad privada y que castigue a los infractores. Smith señala que la ausencia de un magistrado puede permitir que los seres humanos se roben, se difamen, se injurien, se hieran y se maten entre sí. La ausencia de un magistrado también permite que invadan la propiedad de otros ciudadanos. Esto debido a ciertas pasiones propias del ser humano como es la envidia y el resentimiento que hacen que se violente la propiedad. Al menos estas pasiones no son tan fuertes como para invadir la propiedad del otro, pero la avaricia y la ambición del rico, y el odio al trabajo y el amor a los placeres del pobre son los que hacen invadir la propiedad del otro:

Los seres humanos pueden convivir en sociedad con un cierto grado de seguridad, aun cuando no exista un magistrado civil para protegerles de la injusticia resultante de esas pasiones. Pero la avaricia y la ambición del rico, el odio al trabajo en el pobre y el amor a los goces y facilidades presentes, son las pasiones que impulsan a invadir la propiedad ajena, y estas pasiones son mucho más pertinaces y universales.³³⁹

Smith cree que algunas pasiones que no se pueden contener como la avaricia y la envidia, por un lado, y el odio al trabajo y la búsqueda de placeres, por el otro, motiva a que se invada la propiedad. Una forma de “*contenerlas*” es estableciendo un magistrado civil que proteja la propiedad y que castigue las invasiones. Smith piensa que existe una gran desigualdad entre las personas y tiene claro que el rico tiene mayor cantidad de tierras que los pobres. Por ello, el establecimiento de un gobierno civil es necesario en la medida que existe una gran cantidad de propiedades que defender. Los más interesados en imponer un gobierno de este tipo son los ricos para defenderse de los pobres. Además, Smith señala que realmente el gobierno civil fue instituido para defender a los ricos de los pobres.³⁴⁰ Los ricos, en este sentido, son los que se hayan muy interesados en mantener una fuerza militar bien disciplinada y un magistrado civil prudente para que puedan protegerles en sus posiciones y privilegios. En una época, señala Smith, el sostenimiento del magistrado civil era una fuente copiosa de ingresos

³³⁸ *Ibíd.*, p. 628.

³³⁹ *Ibíd.*, p. 629.

³⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 628-638.

para el soberano. Pero la administración de la justicia degeneró en una cantidad de abusos en manos del soberano. Ello se debía a que la administración de la justicia se pagaba por sus propios medios. Por esta razón, se prestaba para que los magistrados pudieran corromperse debido a que sus salarios dependían de los ingresos de la administración de la justicia pues los que realmente pagaban la justicia eran los que tenían más dinero. La corrupción y prostitución de la justicia eran el pan de cada día acompañada de unos copiosos ingresos producto de la degeneración de la justicia que desembocaron en un descontento popular producto de tantos abusos. La justicia se podía resumir en términos de que, quién paga manda, en este caso, quien pagaba era al que se le hace justicia. Según Smith, la corrupción y prostitución de la justicia del soberano se debían principalmente a los ingresos que obtenía por ejercer la justicia y esto se prestó a que aquellos que realmente podían pagarla fueran beneficiados por la justicia aun siendo culpables de la falta. Los ingresos por el ejercicio de la justicia representaron un problema para el soberano; debido a que los gastos se hicieron cada vez más grandes se determinó que los gastos de la justicia, el sostenimiento del magistrado etc., corrieran a cargo de los contribuyentes, es decir, se puso mediante impuestos. Los gastos de los magistrados, de los abogados y los procuradores pasaron hacer gastos del gobierno. A los magistrados se les pagaron sueldos fijos y, en general, a toda la administración de la justicia para combatir la corrupción. Pero, según Smith, una de las causas de tal corrupción se debía fundamentalmente a que el poder ejecutivo y el judicial no tenían independencia. Y esta ausencia de independencia fue la que permitió que la administración de la justicia se corrompiera porque se sacrificó la justicia por la política. El poder judicial es una obligación del soberano que permitió crear leyes para defender a los mercaderes a cargo de los bolsillos de los pobres, como dice el dicho al perro flaco se le cargan las pulgas. La protección de la propiedad del mercader es igualmente necesaria para la acumulación del capital.

3. La tercera obligación del soberano es crear y sostener aquellas instituciones públicas que contribuyan a facilitar el comercio de la nación y fomentar la educación del pueblo:

La tercera y última obligación del soberano y del Estado es la de establecer y sostener aquellas instituciones y obras públicas que, aun siendo ventajosas en sumo grado a toda la sociedad, son, no obstante, de tal naturaleza que la utilidad nunca podría recompensar su costo a un individuo o a un corto número de ellos, y, por lo mismo, no debe esperarse que

éstos se aventuren a fundarlas ni a mantenerlas. El desempeño de esta obligación requiere también distintos grados de gastos en los diferentes periodos de la sociedad.³⁴¹

Smith sostiene que la construcción de infraestructura que pueda fomentar el comercio debe de estar en manos del Estado, aunque no así su administración. Es decir, la obligación del soberano es fomentar o alentar la construcción de infraestructura para el comercio, pero no que recaiga la administración en sus manos. Los ingresos que se obtengan para el mantenimiento de los caminos y puentes deben ser costeados por los consumidores; la manera en cómo se cobrarían esos impuestos es mediante un pequeño peaje por el uso de esa infraestructura, ya que son los consumidores los que la mayor parte de las veces se ven beneficiados por la baratura de las mercancías (!). Si no existiera esa infraestructura el precio de las mercancías aumentaría considerablemente. Por otra parte, la administración de los ingresos obtenidos por el peaje que son cobrados por el uso de caminos y puentes, no puede ser administrado por los particulares, ya que podrían desatender la reparación de los caminos y, al mismo tiempo, seguir cobrando los mismos derechos. Smith piensa que la administración de esta infraestructura tampoco debe de quedar en manos del Estado porque, en primer lugar, el Estado al obtener tales derechos de administración se haría de una importante fuente de ingresos para la satisfacción de sus necesidades y como el Estado tiene necesidades crecientes pudiera verse tentado en aumentar el peaje para aumentar sus ingresos cada vez que crezcan sus necesidades. Por lo que su administración obstruiría el comercio más que promoverlo. En segundo lugar, cuando el Estado destina los ingresos obtenidos por peaje para otros fines o necesidades diferentes a las del uso y conservación de caminos y puentes pudiera ser perjudicial. En tercer lugar, si el Estado desatendiera el cuidado y mantenimiento de los caminos y puentes, no habría un poder superior que lo obligara a que los atendiera. Por ello, señala Smith que la administración de la infraestructura debe de estar en las manos de *comisionados* o *fiduciarios* pero no aclara bien quien se encargará de nombrar esas comisiones, lo cual, deja el problema sin resolver.

Ahora bien, en el caso del financiamiento de las *compañías* –como es el caso de la compañía de las indias orientales- Smith señala que el Estado no debe financiar este tipo de compañías porque, aunque en un inicio parecían ser grandes promotoras del

³⁴¹ *Ibid.*, p. 639.

comercio de sus países, se ha demostrado que si se les deja sin este financiamiento difícilmente pueden sobrevivir a la competencia, además de haber intentado el establecimiento de un indebido monopolio. Por último, los gastos correspondientes destinados a la educación de la juventud son gastos que deben corresponder tanto al Estado como al interés particular de las personas:

El Estado podría facilitar esa educación estableciendo en cada parroquia o distrito una pequeña escuela, dónde pudiesen ser instruidos los niños mediante un moderado estipendio, cuyo pago estuviese al alcance inclusive de un humilde jornalero, recompensándose así el trabajo del maestro, en parte, por la sociedad, y en parte, mediante aquel dispendio, ya que si todo el sueldo corriese a cuenta de aquélla, muy pronto el maestro desentendería sus obligaciones.³⁴²

Smith sostiene que el gasto de la educación no debe recaer completamente en el Estado porque los maestros perderían el interés en mejorar su trabajo al tener asegurado el sustento y se volverían flojos o caerían en la ociosidad o en la negligencia. La competencia vendría a hacerlos más laboriosos y permitiría que los maestros se esforzarán en hacer mejor su trabajo, ya que su ingreso dependería de ello. La reputación del maestro sería fundamental en aquella situación de competencia dónde la demanda de estudiantes se incrementaría y, por tanto, su ingreso. Smith sostiene, en este sentido, que el grueso de la educación no debe recaer en manos del Estado sino en particulares. Sólo en los casos donde la mayoría de la educación del grueso del pueblo que se inicia en la enseñanza elemental o primaria debe el Estado aportar un parte del estipendio para promover la educación de los niños. Si bien, existe una pequeña proporción donde el Estado puede aportar un pequeño gasto, el grueso de la educación debe ser absorbida por aquellos que deseen educarse en alguna profesión. Para el caso de la educación de la gente de mayor edad, la mayor parte de las instituciones que sirven para la enseñanza de las personas adultas están vinculadas con la enseñanza religiosa. Por ello, ese tipo de enseñanza debe ser financiada por las aportaciones voluntarias de los fieles, las cuales ayudarán a solventar los ingresos de sus maestros.

4. Por otro lado, Según Smith, un impuesto sobre la renta de la tierra *–land tax–* puede ser de índole variable e invariable. Los impuestos invariables son inequitativos, ya que

³⁴² *Ibíd.*, p. 690.

la renta de la tierra varía dependiendo la productividad, pero también dependiendo el tipo de impuesto. Smith hace un análisis de los impuestos en Inglaterra, Francia e Italia para mostrar qué tan favorable o no es un impuesto sobre la renta de la tierra. Si aumentan los impuestos, por ejemplo, el del colono, esto afectará el cultivo de la tierra y, por tanto, su productividad. Una disminución del impuesto alentaría el cultivo de la tierra, además de la productividad y los ingresos de la comunidad. Aunque los colonos eran los encargados de trabajar la tierra y rentarla a los dueños de la tierra o terratenientes, la sugerencia consiste en que se quite la figura del colono y que directamente los dueños de la tierra trabajen directamente sobre ella. Aunque, también, si se deja a los dueños completamente esta responsabilidad:

[...] el país se llenaría de administradores ociosos y pródigos, cuyos abusos degradarían pronto el cultivo, reduciendo el producto anual de la tierra al nivel más bajo del que corresponde a las rentas del terrateniente y, lo que es más importante aún, cercenando considerablemente el ingreso de la sociedad en su conjunto.³⁴³

Ahora bien, aunque una tasa variable de impuestos sería una mejor tasa impositiva para la renta de la tierra porque alentaría el cultivo de la tierra, el terrateniente debería en estos casos estar más dispuesto a realizar mejoras en los cultivos, pero no estaría tan satisfecho si el soberano se ve beneficiado de esas mejoras sin haber participado en los gastos. Por esta razón, Smith le reasigna al soberano una nueva función dentro del cobro de impuestos. El soberano sólo debe de alentar los cultivos concediéndole plena libertad al colono y al propietario para que dependiendo sus intereses puedan invertir su capital en donde más les plazca. Por ello, el soberano debe de permitir el disfrute de los beneficios de su industria y crear todas las condiciones para que ellos puedan conservar e incrementar su capital. Crear y facilitar caminos, puentes, rutas por agua o por tierra para que ellos puedan desarrollar mejor su actividad. El impuesto que se pagaría por esta actividad sería el mínimo posible aunque lo ideal sería no pagar impuesto ya que esto mejoraría el desarrollo de los cultivos, así como elevaría la productividad y el nivel de vida de la comunidad.

Los impuestos sobre el producto de la tierra son impuestos que en última instancia impiden la acumulación de capital. Este tipo de impuestos resultan ser, según Smith,

³⁴³ *Ibíd.*, p. 773.

muy desiguales debido a que se basan en un impuesto llamado diezmo que es uniforme para todos los dueños de la tierra. Este gravamen varía dependiendo el producto de la tierra, ya que el cultivo de la tierra puede ser muchas veces alto o bajo dependiendo la roturación después de restar los costes del producto. Muchas veces el producto de la tierra resulta ser muy bajo, acompañado de grandes gastos del cultivo, que el beneficio es relativamente bajo. Con ello el gravamen resulta ser una carga para el producto final si el cultivo de la tierra es sumamente bajo. Smith piensa que este impuesto impide la roturación del cultivo y como consecuencia de ello afecta la acumulación del capital de igual forma que el bienestar de la comunidad. Además, la recaudación en especie era poco adecuada para el beneficio público, mientras que la recaudación en dinero representó una mejor forma de recaudar los impuestos.

Los impuestos sobre el beneficio del capital se dividen en impuesto en interés y en excedente. Los ingresos pagan, por un lado, el interés del capital. Por el otro, el beneficio después de pagar los intereses del capital es lo que se denomina excedente o beneficio. Para Smith el excedente no es objeto de gravamen:

Evidentemente, esta última parte, corresponde al beneficio, no puede ser materia directa de imposición. Se trata en la mayor parte de los casos, de una compensación, a veces muy moderada, por el riesgo y las molestias que conlleva el empleo de capital.³⁴⁴

El beneficio o excedente no puede ser objeto de gravamen ya que se trata de una compensación que recibe el empresario gracias a su laboriosidad o industria. En última instancia el beneficio debe de quedar exento de impuestos ya que el empresario fue quien se arriesgó en invertir su capital. El *riesgo* es la justificación que Smith defiende para la apropiación del excedente. No sólo eso, el beneficio es realmente el móvil del empresario, es lo que lo lleva a invertir su capital, pero precisamente por ello no se le puede grabar porque si se le grava disminuirían sus ganancias, y ya no le convendría invertir ni arriesgar su capital. Si se le gravara –según Smith- se vería en la necesidad de aumentar el interés de los préstamos o créditos para inversión. El empresario podría transferir esos impuestos en el precio final del producto, lo cual ocasionaría un aumento del precio de las mercancías que terminarían pagando las otras capas de la sociedad o en último término los consumidores. Según Smith, habría dificultades para grabar los

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 747.

beneficios del capital. Una de ellas sería que la cantidad de capital no se puede grabar debido a que no es visible la cantidad de capital que posee un empresario, a diferencia de las tierras que además de ser visibles son fáciles de contabilizar. La otra, el capital se puede desplazar fácilmente de una nación a otra, a diferencia de las tierras que no se pueden desplazar. Estas circunstancias hacen que el capital difícilmente se le pueda grabar, además de que el empresario o mercader podría dejar el país que lo está oprimiendo con una tasa impositiva. Si este empresario o mercader dejara el país por culpa de los impuestos, esto provocaría que la actividad económica en donde se encontraba concentrado ese capital se paralizara por completo. La sociedad y el soberano se verían en graves aprietos si esto aconteciera de esta manera. Lo que intenta justificar Smith en este análisis es que gravar al capital representaría atentar contra la sociedad misma porque impediría el desarrollo de las actividades productivas que benefician a la comunidad. Aunque parcialmente Smith tiene razón, esto no es más que un chantaje encubierto para justificar que no se cobren impuestos al beneficio del capital. En definitiva, la estructura natural de placer o dolor que conduce una libertad natural ‘espontánea’ conduce necesariamente a una distribución natural y como consecuencia inmediata una ganancia natural y “libre”. No sólo con ello se justifica la apropiación del excedente del trabajo, también si puede culpar al Estado del alto costo de vida debido al aumento de los precios de las mercancías, como consecuencia de un aumento en los impuestos a los empresarios. El soberano no tiene la fuerza para impedirles a los empresarios el no pago de impuestos, de hecho si se lo proponen – sostiene Smith-, ellos pueden escasear el producto desabasteciendo el precio de las mercancías y aumentando el precio de estas, hasta que puedan cubrir el impuesto. Por ello, el impuesto recae en última instancia en los consumidores, o más bien, es otra mordida al salario de los trabajadores de donde se deduce que en última instancia los que sostienen la mayor parte de la estructura de los gastos del estado son los trabajadores.

Ahora bien, los impuestos sobre el salario del trabajo se determinan por la demanda de trabajo y por el precio de las mercancías necesarias para el consumo. La demanda de trabajo puede ser progresiva, estacionaria o decadente, con ello el trabajador se asegura un salario progresivo, estacionario o decadente. El precio en dinero que se paga por el salario del trabajador debe de ser el mínimo para que el trabajador pueda satisfacer sus necesidades básicas. Según Smith, si los salarios y el precio de las mercancías para

asalariados permanecen constantes, un impuesto al salario viene a incrementar el precio de las mercancías. El aumento de los salarios provocaría que el empresario suba el precio de las mercancías siendo el consumidor el que pague finalmente el impuesto directo al salario. Este análisis de Smith está encaminado a mostrar las fluctuaciones de los precios si varía el salario, sin embargo los consumidores siguen siendo los mismos trabajadores, por lo que el capitalista gana con una mano lo que pierde con la otra. Si, por ejemplo, si gravara el salario en 10%, el precio de las mercancías del sector manufacturero aumentaría en 10%. Mientras el monto total de lo que se paga al sector manufacturero es de 10% se trasladada ese mismo porcentaje al precio de las mercancías, el resto de los sectores pagarían el aumento del precio de las mercancías. Por lo que en términos reales, el empresario además de trasladar el impuesto directo al precio de las mercancías, se estaría embolsando un porcentaje de ganancias del aumento del precio de las mercancías que pagan el resto de los consumidores. Ahora bien, el aumento de los salarios trae consigo una disminución de la demanda de trabajo que trae consigo una disminución de la actividad económica. Con ello, una baja de la productividad trae como consecuencia una disminución de la riqueza real del país. Aunque el aumento de los salarios es una consecuencia de la disminución del empleo y de la baja de actividad económica, aun así los salarios han sido gravados.

Finalmente, los impuestos que recaen sobre cualquier tipo de renta. Smith propone impuestos que recaigan sobre el ingreso de las personas. Estos son conocidos hoy como impuestos indirectos que recaigan sobre el consumo de mercancías. Para ello distingue los bienes necesarios y los de lujo o suntuarios. Los bienes necesarios son aquellos que necesita un trabajador mínimamente para subsistir y los bienes de lujo son aquellos que no son indispensables para la vida o que no se requiere de su consumo necesariamente. La misma carga tributaria es concentrada casi en su totalidad a grabar a los pobres y el ingreso que les queda es mínimo para la subsistencia, por lo que, la búsqueda incesante de la propia comodidad es, por decirlo de algún modo, un sueño frustrado para el pobre. La carga tributaria y la contención del salario impiden que el pobre incluso pueda satisfacer sus necesidades más básicas de alimentación, vestido y alojamiento. Podría pensarse que los impuestos sobre artículos de primera necesidad no serían gravados, pero resulta que la mayor base de los artículos de primera necesidad es considerada como una fuente constante y casi permanente de ingresos para el Estado. Smith señala que la mayor parte de los impuestos recaen en los artículos de primera necesidad, sobre

todo aquellos artículos que son considerados como indispensables para el consumo humano.

Por último, la riqueza de las naciones concluye con el apartado de la deuda pública. Según Smith el dinero que no se gastaba en artículos de lujo se ahorra. De esta manera, se acumularon los tesoros de Europa, ya que la mayor parte de los ingresos que tenían los reinos de Europa casi se igualaban con sus gastos suntuarios. Es decir, la mayor parte de los ingresos que se obtenían eran destinados a un excesivo gasto en el consumo de artículos suntuarios en tiempos de paz. Por ello, en tiempos de guerra el soberano se veía obligado a endeudarse. Los gastos para sostener la guerra eran hasta cuatro veces más altos que los ingresos que se tienen en tiempos de paz. La misma actividad del gobernante al endeudarse –según Smith- también era efecto de causas morales debido a que no era bien visto el préstamo con interés. El gobierno se veía en la necesidad de pedir prestado a causa de la mencionada situación. Quienes le prestaban para cubrir sus necesidades eran sus propios súbditos. Estos súbditos de los que habla Smith son los mercaderes e industriales nacionales que son los que financiaban al gobierno. Entre mayores comerciantes e industriales tenga un Estado comercial más empréstitos tendrá el Estado para poder solventar sus deudas. Pero al mismo tiempo los mercaderes e industriales necesitaban la protección del gobierno para poder protegerse de los robos o saqueos continuos de los que eran objeto. La condición de estos empréstitos al gobierno, primeramente, fue la protección de sus capitales, es decir, que los comerciantes e industriales sólo podían existir si había cierto grado de confianza con el gobierno a quien confiaban sus caudales. Un gobierno frecuentemente se abstiene a ahorrar debido a que sabe que puede pedir prestado, pero la garantía de pago que da el gobierno para cubrir los empréstitos son los ingresos públicos. Con ello el gobierno pagaba el interés o la deuda completa. Los fondos públicos que eran dados en garantía estaban calculados en sumas que eran representadas por los impuestos de una cantidad de productos que pensaban se obtendrían por los impuestos. Si había un déficit, se pagaba con los ingresos que se pensaba se obtendrían el año siguiente. Es decir, que la prenda empeñada por el Estado era un ingreso que en realidad todavía no se había obtenido. Con ello, los impuestos se constituyen como un fondo permanente para pagar la deuda pública. Este fondo permanente con el que se pagaban las deudas permitieron, siguiendo a Smith, que se contrataran más deudas. Los comerciantes e industriales no prestarían dinero al Estado sino vieran en ello una ganancia. El Estado se convertiría

para ellos un medio para acrecentar su capital. Con el establecimiento de una base impositiva el gobierno logra tener un ingreso seguro para el financiamiento de las guerras. Si el gobierno se ve en la necesidad de aumentar el gasto militar sólo tendrá que aumentar las tributaciones año con año de tal manera que ayude a los gastos de guerra. Generalmente el crecimiento de las deudas por concepto de guerra eran solventadas en tiempos de paz. De hecho las deudas disminuyeron considerablemente en tiempos de paz, pero -según Smith- la deuda pública como tal es impagable con los recursos procedentes de los impuestos públicos:

Sería por consiguiente, una esperanza del todo quimérica confiar en que llegará un tiempo en que se pueda pagar enteramente la deuda nacional con las economías procedentes de los impuestos públicos, habida cuenta de su situación actual.³⁴⁵

La deuda pública es una deuda creciente que, al parecer, con los puros recursos públicos es difícil de pagarse. Según Smith, la deuda pública se les carga a los habitantes del país. Parecería que no existe como tal una salida de capital del país sino sólo un desplazamiento de éste de un lugar a otro. No hay pérdida de capital sino sólo se traslada de unas manos a otras, o mejor dicho, de una clase a otra. Con ello, sostiene Smith, el país no se empobrece. Pero, existen en realidad muchos países extranjeros que tienen su inversión en fondos públicos. La deuda pública –sea nacional o extranjera- tiene los mismos efectos negativos en la sociedad. Las fuentes originarias de renta son la tierra y el capital que si se gravan estas con tributaciones y contribuciones se vería afectada tanto la productividad como la riqueza real de un país. Lo que Smith propone es que las dos fuentes originarias de la riqueza social queden libres de impuestos. Esta libertad permitiría acrecentar la productividad de la nación, y por tanto, su riqueza. La decadencia o progreso de la agricultura y la industria dependen de las tributaciones o contribuciones que afectan directamente a la acumulación de capital.

Un resultado natural de una gran acumulación de deudas es la bancarrota. Ello se traduce en un permanente estado de endeudamiento. La manera en como encubren o disfrazan la bancarrota en aquellos tiempos es sobrevaluando el valor de la moneda. Según Smith, este encubrimiento tarde que temprano traerá la ruina de la sociedad y sólo trasladaría el capital de unas manos industriosas y frugales de otras ociosas y

³⁴⁵ *Ibíd.* p. 821.

parasitarias. El acrecentamiento de las deudas ponía en constante subordinación al pobre del rico. De hecho el pago de los intereses llegó a ser tan abultado que en las elecciones para elegir representantes, el pobre se veía en la necesidad de votar por un representante del rico o por el rico mismo. Ahora bien, la forma de reducir la deuda puede ser por dos vías: aumentar los ingresos o reducir los gastos. La forma de aumentar los ingresos es aumentando o extendiendo los impuestos. Los impuestos que aumentan son de aquellas mercancías que no son tan necesarias para la vida, pero que su consumo puede ser considerado elevado. Tal es el caso de los vinos, el azúcar y el tabaco. La extensión de los impuestos se lleva a cabo sobre aquellas cosas que aún no tienen gravamen, por ejemplo, la renta de la tierra en las colonias. Específicamente América Latina e Irlanda. Por otro lado, la disminución de los gastos se considera otro remedio para disminuir la deuda. Estos básicamente son los gastos del gobierno. Finalmente, resumiendo, el pago de la deuda se hace aumentando los impuestos. Este pago de los impuestos recae nuevamente sobre los consumidores, es decir, la clase asalariada. Si bien, Smith explica que con ello se podría paliar la mayor parte de la deuda debida un sistema creciente de impuestos no se ve por donde se acabaría con la deuda. Según Smith, esto provocaría un aumento de los precios de las mercancías de primera necesidad, disminuyendo la productividad y provocando un mayor desempleo.

En resumen, el sistema moral y económico de Smith gira entorno a la construcción a la racionalidad técnico-instrumental en relación con la *codicia*. Todas las categorías desarrolladas por nuestro filósofo escocés fueron construidas a partir de este tipo de racionalidad y el análisis que hace es más histórico que lógico. En realidad Smith ve los fenómenos económicos como cosas independientes los unos de los otros y que sólo muestran una relación externa y coherente entre ellos.

SEGUNDA PARTE

III. Hipótesis sobre la *racionalidad reproductiva autoconciente*, las *formas de valor* y la *codicia*

En los capítulos precedentes analizamos, por decirlo de algún modo, los tipos de racionalidad que se ponían en juego en la Economía Política, la filosofía y la *Crítica de la Economía Política*. Además sostuvimos que en Marx está presupuesto un concepto distinto de racionalidad vinculado con el principio que hace fundante la *Crítica de la Economía Política*: la racionalidad reproductiva *autoconciente* de la vida. La hipótesis que defiendo en este capítulo es que a partir de su concepto de racionalidad reproductiva autoconciente Marx *articula* las categorías que le permiten *explicar* –a la manera de Hegel- a través del “trabajo vivo *autoconciente*” la tesis *implícita* de que ‘la codicia tiene efectos negativos en la sociedad’ con lo cual, a nuestro modo de ver, Marx dirige su *Crítica* a la hipótesis que sostiene A. Smith que afirma que ‘la codicia tiene efectos positivos en la sociedad’ si se le deja actuar libremente con lo cual sostengo que él es el principal interlocutor de Marx en el *Capital*³⁴⁶. Además, otro aspecto relevante de la propuesta de nuestro filósofo alemán es que es el primero que logra sistematizar todo el sistema categorial de manera lógica para defender su propuesta. Para este análisis sólo nos basaremos en el tomo primero del capital utilizando algunas otras obras de Marx para reforzar los argumentos.

3.1 El punto de partida

El punto de partida en Marx ha revelado una importante discusión acerca del comienzo de su discurso crítico. El análisis que hace Marx en *el Capital* muestra la lógica interna del modo de producción capitalista y con ella desarrolla su objetivo principal: “*la finalidad de esta obra es develar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna*”³⁴⁷. Se trata de una explicación que intenta dar cuenta de la ‘estructura

³⁴⁶ En este sentido comparto la posición de Carol C. Gould cuando sostiene que: ‘En este uso [del método hermenéutico], el intérprete trata de captar el sentido interno de un texto, creando de nuevo el proyecto del autor por medio de un examen que se da en el texto mismo.’ Carol C. Gould; *Ontología social de Marx... op. cit.*, p. 5.

³⁴⁷ MEW 23., p. 15/ p.7. Citaremos la edición en alemán seguida de la edición en español.

interna³⁴⁸, la evolución y muerte de un organismo social denominado capitalismo como le llama Marx. A nuestro filósofo alemán le interesa, pues, sacar a la luz aquella “ley” – trabajo vivo autoconciente- que rige a ese organismo social. Ahora bien, el problema del punto de partida se complica cuando nos preguntamos cómo inicia la exposición del fenómeno económico capitalista y qué está presupuesto en ello. Marx distingue entre el modo de investigación y el modo de exposición:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse en lo formal, del modo de investigación (*Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden*). La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real.³⁴⁹

Como Marx señala, la investigación debe comenzar por reunir todo el material que se necesita para el estudio de su objeto, empaparse completamente de todos los detalles, los conceptos, las categorías y su relación interna entre ellas; tarea que a nuestro juicio llevo a cabo en los *Grundrisse* y las Teorías de la Plusvalía fundamentalmente. El desarrollo de la investigación tuvo como propósito la *evolución*³⁵⁰ de los contenidos y el desarrollo de las categorías de la naciente Economía Política. Al concluir su análisis Marx debió pensar en el modo en cómo iba a exponer la articulación lógica de las categorías que le permitieran sacar a la luz aquella *ley* económica. Para poder exponer el movimiento real de un organismo social tenemos pues que comenzar por algún lado, pero ¿cuál es ese lugar? Marx piensa que para exponer el organismo social llamado capitalismo *debemos* hacer como hacen las ciencias nacientes, en este caso se refiere a la *citología*³⁵¹:

³⁴⁸ Dussel la denomina ‘Matriz Generativa’ al nivel de abstracción económico utilizado por Marx en el capital. Ver más ampliamente capítulo I. Dussel, Enrique; El último Marx (1863-1882) y la liberación Latinoamericana; ed. Siglo XXI, México, 1990., p. 361 ss.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 27/ p. 19.

³⁵⁰ El estudio de Dussel se centra, a mi modo de ver, en lo que Marx denomina ‘su modo de investigación’: “Hay, y ésta será una hipótesis central de nuestro trabajo, *evolución de contenidos* y denominaciones en el pensamiento de Marx, *cambios semánticos conceptuales y categoriales*.” Dussel, Enrique; *Hacia un Marx desconocido; un comentario de los manuscritos del 61-63*; ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 24.

³⁵¹ La citología es la ciencia que se encarga de estudiar la célula humana. Marx le denomina *anatomía micrológica* (*mikrologischen Anatomie*).

Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía* adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica* (*Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform.*). Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias* y *sutilezas*. Se trata en efecto, de minucias y sutilezas, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la anatomía micrológica.³⁵²

Para el estudio de un organismo social no necesitamos todo sino sólo una pequeña muestra que nos ayude a comprender la totalidad del fenómeno o cómo señala Hegel que en lo particular se halla lo universal. La *forma de mercancía* (*die Warenform*) debe ser el comienzo de la investigación porque en ella se encuentra implícito todo el movimiento del organismo social; de manera que el comienzo del capital sería, de esta manera, fáctico³⁵³-lógico³⁵⁴. Bolívar Echeverría coincide, pues, que el comienzo de la investigación de Marx está encaminado a dar una explicación de cómo se presenta la riqueza social moderna. Efectivamente, Marx parte de la forma mercancía como célula individual de esa riqueza: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual (*die einzelne Ware*) cómo la *forma elemental* de esa riqueza”³⁵⁵. El comienzo fáctico-lógico necesariamente comienza por el ‘Ser’³⁵⁶, es decir, la apariencia de la riqueza en la sociedad capitalista -a diferencia de Dussel que pone el No-Ser como comienzo. Ahora bien, este punto de partida del *Capital* está estrechamente vinculado con el concepto de racionalidad del que hablábamos en el primer capítulo. El ser humano es un animal *racional* que ‘cambia las formas de lo natural’, está arrojado al mundo de las actividades productivas, por ello, la principal atención de Marx se centró en sacar a la luz todo aquello que estaba *presupuesto* en esos actos. De manera que el ser humano cambia la *forma* de lo natural para satisfacer sus necesidades inmediatas:

³⁵² MEW 23., p. 12/ p.6.

³⁵³ Katya Colmenares sostiene que el punto de partida de la investigación de Marx no es un momento necesario a la manera de Hegel sino que es un producto histórico; por esa razón sostiene que el comienzo de la *ciencia crítica* es en este sentido *fáctico*. A mi modo de ver, comparto esta interpretación, sin embargo, aunque Marx analiza el modo de producción en un momento histórico, eso se da a nivel de la investigación, pero no a nivel de la exposición ya que si es un momento necesario a nivel de la articulación de las categorías. En ello, a mi modo de ver, sigue a Hegel. Es decir, es un comienzo lógico, pero digamos con un contenido específico i. e., con las categorías de un naciente modo de producción. Colmenares Lizárraga, Katya; *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación... op. cit.*, p. 72.

³⁵⁴ Cfr. capítulo I de ésta investigación.

³⁵⁵ MEW 23., p. 49/ p.43.

³⁵⁶ Dussel. Enrique; *El último Marx (1863-1882)... op. cit.*, p. 351 ss.

En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales (*Der Mensch kann in seine Produktion nur verfahren, wie die Natur selbs, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern*). Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre.³⁵⁷

La interacción del ser humano con la naturaleza trae consigo no sólo el cambio de forma de lo natural o materiales sino cómo estas formas van cambiando a lo largo de su desarrollo³⁵⁸ al interactuar el ser humano con lo natural; cambiando su forma prosaica o ruda como se encuentra en la naturaleza a la *forma social* como se presentan los valores de uso según las pautas del desarrollo de los procesos productivos, pero específicamente el del modo de producción capitalista. Aquí Marx muestra no sólo los cambios de la forma de lo natural sino las condiciones necesarias de ese cambio, es decir, que Marx encuentra una condición *sine qua non* con la cual no es posible producir valor sin trabajo y naturaleza. Estas son, a mi modo de ver, las dos condiciones del valor y la riqueza. En la exposición del desarrollo del valor se trata de hacer ver como los cambios de las *Formas* que van desarrollándose desde la *forma* más simple hasta alcanzar la forma dinero y culminar con la *forma* capital se logran articular a partir del ‘trabajo’ y la ‘naturaleza’ como condiciones de la riqueza.

3.2 De la *forma* mercancía y el trabajo

El problema central que tratan los primeros capítulos del capital es la producción de riqueza. Igualmente toda la Economía Política gira entorno a este problema, ¿cuál es el origen de la riqueza? El análisis que realiza Marx es cómo se presenta la riqueza (aparente)³⁵⁹ en la moderna sociedad capitalista. Nosotros partimos de que el comienzo lógico es un paso necesario en *el Capital*, ya que del punto de partida se deben deducir

³⁵⁷ MEW 23., p. 57/ p.53.

³⁵⁸ Recordemos que al transformar lo natural, no sólo cambia la forma sino que con la transformación de ese valor se conserva más valor.

³⁵⁹ El problema de la riqueza como objeto de la investigación de Marx es tratado de manera clara y profunda por parte de Bolívar Echeverría: “Podemos decir, entonces: el objeto teórico particular tratado en las dos primeras secciones de *El capital* es el modo *aparente* de existir de la riqueza en la sociedad capitalista.”. Echeverría, Bolívar; *El discurso crítico... op. cit.*, p. 65.

lógicamente las categorías y la *relacionalidad* de los contenidos debe de salir de esta articulación lógica. Así que no se puede de ningún modo dar un ‘salto’ en la argumentación de Marx que no esté debidamente justificado. El capítulo primero del capital comienza con el análisis de la mercancía o *forma mercancía (die Warenform)* como la forma elemental de la riqueza capitalista. La mercancía es un objeto o “un ente (*Dasein*) como cosa con determinadas propiedades”³⁶⁰ que permiten satisfacer determinadas *necesidades*³⁶¹. Si determinada mercancía no logra satisfacer dichas necesidades sería una cosa inútil. De ahí que la *utilidad* le sea necesaria para ser ella un valor de uso, es decir, es una condición del valor de uso, lo que da a entender que es un medio no un fin, pero la utilidad de un valor de uso:

Puede entonces entenderse, y lo hemos ya indicado, que el “valor de uso” de las cosas reales sólo es puesto por el ser viviente, no en tanto que propiedad real de la cosa, sino en tanto que “valor de uso”. [...] Lo “de uso” del valor significa que la propiedad real de la cosa en-sí es para otro (necesitado) útil. Utilidad y necesidad son los extremos dialécticos de la relación. [...] puede decirse que la propiedad real de la cosa es fruto de la naturaleza misma, no su utilidad.³⁶²

Los valores de uso poseen determinadas propiedades, pero estas propiedades de las cosas sólo se reconocen en la medida en que pueden ser subsumidas como propiedades que pueden satisfacer el hambre. En la naturaleza pueden existir cosas que son candidatas para ser valores de uso, pero sólo pueden ser valores de uso útiles si el ser humano *reconoce* en ellas sus propiedades, de ahí adquieren su utilidad. No puede existir la utilidad inherente a las cosas como supone la ciencia económica moderna, ya que pueden existir ‘valores de uso’, pero la utilidad sólo es utilidad si es reconocida por el ser viviente (autoconciente). Ahora bien, dice Marx: “Toda cosa útil, como el hierro,

³⁶⁰ Dussel, Enrique; *Hacia un Marx desconocido... op. cit.*, p. 29.

³⁶¹ “La necesidad se funda entonces en el hecho mismo físico, real, empírico de la corporalidad del sujeto humano *como viviente*, que es el punto de referencia originario del campo económico (porque en su *esencia* el ser humano es un ser que economiza energía para reponerla con menor cantidad de esfuerzo posible, y así garantizar su vida perpetua en la tierra). [...] En tanto que viviente el ser humano tiene necesidades, y en tanto que tiene necesidades pone (siendo simultáneamente una intención constituyente fenomenológica igualmente original) a todas las cosas que le rodean en el mundo como posible satisfactores de esas necesidades (que no son meras preferencias, como veremos más adelante). El hambriento interpreta a todos los entes, las cosas, los objetos como posible alimento, y gracias a su inteligencia práctica, que descubre las características de la realidad física de las cosas circundantes, escoge aquellas que son interpretadas como las que cumplen inmediatamente con esa necesidad.” Dussel Enrique; *16 tesis de Economía Política... op. cit.*, pp. 19-20

³⁶² *Ibid.*, p. 22.

el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su *cualidad* y con arreglo a su *cantidad*³⁶³. Según las propiedades de esas cosas, es decir, de acuerdo a su *cualidad*, éstas pueden ser útiles en diversos aspectos, pero ‘estos aspectos’ o ‘modos de usar las cosas’ con arreglo a sus propiedades cambian de sociedad a sociedad i.e., están atravesados por la cultura. El aspecto cuantitativo no se puede separar del aspecto cualitativo, es decir, están *condicionados* el uno respecto el otro i.e., no pueden existir cosas sin cualidades y no pueden existir cualidades sin cosas, por ello es el fundamento del *ente* llamado mercancía. Los análisis modernos de economía –sobre todo el empirismo en su modo positivista holgazán- han desterrado por completo el análisis de la *cualidad* (*Qualität*) basándose únicamente en la *cantidad* (*Quantität*).

Marx señala que el *valor de uso* únicamente se materializa en el uso, siendo el mismo portador de *valor de cambio* (*Tauschwert*). El valor de cambio es el que representa el verdadero problema. Primeramente –dice Marx- el valor de cambio ‘aparece’ (*erscheinen*) –que se manifiesta, que deja ver una cualidad a la vista- como una relación cuantitativa, es decir que el cambio de mercancías aparece como una simple relación de intercambio de valores de uso con determinadas propiedades por otros valores de uso con otras propiedades distintas. Además, el valor de cambio –señala- ‘parece’ (*scheinen*) ser –tiene la apariencia o aspecto- de algo puramente contingente, casual “[...] y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (valor intrínseco) (*Ware innerlicher, immanenter Tauschwert*)”. Lo que Marx señala con estos aspectos del valor de cambio es que a simple vista el valor de cambio parece, por un lado, una simple *relación cuantitativa* entre valores de uso cualitativamente diferentes en sus propiedades y, por el otro, un *valor intrínseco* o inherente al cambio. Sin embargo, Marx piensa que aquellos aspectos de la mercancía son sólo aparentes y no explican bien el valor de cambio de las mercancías.

Ahora bien, las mercancías se intercambian unas por otras. De ello resulta que hay una diversidad de mercancías que se intercambian por otra diversidad de otras mercancías. No hay secreto alguno en ello. Marx sostiene que en el intercambio de esa diversidad de mercancías hay ‘algo’ que permanece ‘inalterado’ o que ‘no cambia’, o mejor aún, que permanece constante. Sin embargo, ese algo que permanece debe de ser algo ‘distinto’

³⁶³ MEW 23., p. 49/ pp. 44-45.

de aquella diversidad de lo que se cambia. Veamos la ecuación de un intercambio simple: 1 *quarter* de trigo = *a* quintales de hierro. Son dos mercancías que sensiblemente son dos cosas completamente distintas la una de la otra, sin embargo, tienen ‘algo’ común que las hace ‘intercambiables’: “Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí, no es la una ni la otra”³⁶⁴. En ese sentido, ese ‘algo’ común “no puede ser una propiedad natural –geométrica, física o química o de otra índole- de las mercancías”³⁶⁵. Esto es que la ‘utilidad’ *no es* lo que permite o causa el intercambio, ya que las propiedades de las mercancías no pueden ser ni mejores ni peores sino sólo diferentes. Lo único que permitirían las propiedades es determinar su valor de uso, pero no su cambio. Es decir que las mercancías como valores de uso son completamente distintas las unas a las otras con arreglo a su *cualidad* –como dice Marx-, pero en cuanto valores de cambio son sólo diferentes respecto a la cantidad. Ahora bien, si el valor de cambio de una mercancía no está determinado por las *cualidades* de las mercancías ¿qué determina el valor de cambio? Lo que determina el valor de cambio es ese ‘algo’ común i.e., el trabajo:

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restara una propiedad: la de ser productos del trabajo (*Sieht man nun vom Gebrauchwert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitprodukten*).³⁶⁶

Lo que determina el cambio o intercambio de las mercancías es el trabajo, ¿cómo lo sabemos? Marx señala que detrás de toda mercancía hay un trabajo productivo o actividad productiva orientado a un fin, es decir, si tenemos una mesa eso me dice que el trabajo que encierra es el trabajo de un carpintero, una ventana –de acero- me sugiere que encierra el trabajo del herrero. Estos trabajos son trabajos concretos (*konkreten Arbeit*) determinan sólo el *valor de uso*. Si prescindimos de las cualidades de cada trabajo particular tendremos, pues, trabajo abstracto (*abstrakt Arbeit*), determinación del *valor de cambio*. Este análisis llevará a Marx a buscar aquella entidad ‘común’ de manera pura, si se me permite la expresión, la cual servirá para determinar la “sustancia” (*Substanz*) que Marx llama “mera gelatina de trabajo humano indiferenciado

³⁶⁴ MEW 23., p. 51/ p. 46.

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Ibid., p. 52/ p. 46.

(*eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit [...]*)³⁶⁷ que es lo que queda como cristalización o materialización del trabajo: “En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores (*Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte – Warenwerte.*)”³⁶⁸. La sustancia que queda después de descontar los trabajos concretos es trabajo indiferenciado materializado en las mercancías de tal manera que lo que determina el valor de una mercancía es el *trabajo abstracto o trabajo abstractamente humano*. Es la sustancia que permite el intercambio y determina el valor [económico] de las mercancías:

Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor (*Das Gemeinsame, was sich im Austauschverhältnis oder Tauschwert der Ware darstellt, ist also ihr Wert.*)³⁶⁹

Es el trabajo como ‘sustancia’ lo que se presenta en el intercambio de mercancías, pero esa sustancia no es algo que puede ser empíricamente constatable: “el valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es (Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn schreiben, was er ist)*”³⁷⁰ sino sólo se puede ver en su manifestación. El valor no se capta de manera inmediata, es decir, que no se puede observar empíricamente sino sólo mediante el entendimiento. Volveremos a esto más adelante. Después de haber encontrado el trabajo como sustancia del valor, Marx pasa a su *medición*. La *cantidad* de sustancia generadora de valor que encierra determinado valor de uso es medida por “su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etc.”³⁷¹

El valor [económico] de determinada mercancía *no puede* ser individual sino social. Podría parecer que si un obrero perezoso o inútil –dice Marx- se tarda en realizar un trabajo mucho tiempo, esto no quiere decir que su mercancía encierre mucho trabajo y por lo tanto valga más, sino que el criterio para determinar el valor de las mercancías no

³⁶⁷ MEW 23., p. 52/ p. 47.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ MEW 23., p. 53/ p. 47.

³⁷⁰ MEW 23., p. 88/ p. 90.

³⁷¹ MEW 23., p. 53/ p. 48.

pueden ser trabajos individuales como hace creer Eugen von Böhn-Bawerk³⁷² ‘opinión’ chabacana tan desatinada con la que se pretendió sepultar la teoría del valor de Marx. Nuestro filósofo sostiene que es el trabajo *social medio* lo que determina el valor de las mercancías:

Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo *social media* (*einer gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitskraft*), es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promediamente necesario, o tiempo de trabajo socialmente necesario (also in der Produktion einer Ware auch nur die im *Durchschnitts* notwendige oder *gesellschaftlich* notwendige Arbeitszeit braucht.).³⁷³

El tiempo de trabajo socialmente necesario es lo que determina el valor de una mercancía, pero, también es éste, el que determina su magnitud (*Wertgröße*). Además, el trabajo socialmente necesario que encierra una mercancía determina su *magnitud* y permite que se intercambie por otra mercancía de igual magnitud de valor. Ahora bien, esa magnitud de valor, esa sustancia solidificada encerrada en cada mercancía variará según algunas circunstancias como “el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las

³⁷² Este autor reaccionario y destacado fundador de la escuela Austriaca y maestro de Ludwig von Mises –maestro de Hayek– sostiene que la ‘ley del valor’ de Marx es falsa a partir de argumentos derivados de casos particulares en los que sostiene que la ‘ley del valor-trabajo’ no se cumple. Estos casos particulares los rastrea en autores en los que Marx se apoya para defender su teoría del valor, entre ellos está Smith y Ricardo, entre otros: “A. Smith pronuncia estas palabras en un tono como si su verdad fuera evidente por sí misma. ¿Es realmente así? ¿Son realmente el valor y el esfuerzo dos conceptos tan coherentes que resulte evidente por sí mismo que el esfuerzo constituye la causa del valor? No creemos que ninguna imparcial pueda afirmar semejante cosa. Que alguien se esfuerce en conseguir una cosa, es un hecho y el que esta cosa valga la pena que ha costado adquirirla, otro hecho distinto; la experiencia diaria se encarga de demostrar que ambos hechos no coinciden, sin que acerca de esto pueda existir la menor duda. De ello tenemos prueba en los innumerables esfuerzos estériles que diariamente se realizan por falta de pericia técnica, por error de cálculo o, simplemente, por falta de fortuna. Y son también bastante numerosos los casos de lo contrario, los casos en los que un pequeño esfuerzo corresponde a un alto valor. La ocupación de una finca sin dueño, el hallazgo de una piedra preciosa, el descubrimiento de una mina de oro son ejemplos de esto. Pero, aun prescindiendo en absoluto de tales casos, que podrían considerarse como excepciones a la marcha normal de las cosas, es un hecho tan indiscutible como normal que el mismo esfuerzo rinde a distintas personas distinto valor. El fruto realizado durante un mes por un artista prestigioso vale, por regla general, cien veces más que el producto de un mes de trabajo de un pintor de brocha gorda [...]. Esta interpretación no es sino un *ardid* predicador de la codicia, un sicario de escritorio que intenta fundar su crítica a Marx en algo enteramente incomprensible como lo muestra su escrito plagado de sofismas. Böhn-Bawerk, Eugen von; *Capital e Interés: historia y crítica de las teorías sobre el interés*; Trad. Carlos Silva, ed. FCE, México, 1986, pp. 428-462.

³⁷³ MEW 23., p. 53/ p. 48.

condiciones naturales.”³⁷⁴. Estas circunstancias determinarán, pues, cuanto valor posee una mercancía, es decir que la magnitud de valor actúa de manera inversa a la cantidad de trabajo ‘efectivizado’. Ahora bien, hay un párrafo sumamente problemático en el que Marx intentan delimitar la determinación del valor de las mercancías producidas por el trabajo:

Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor (*Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein.*). Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y los bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía (*Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein.*). Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía.³⁷⁵

Marx señala que hay “valor de uso” (*Gebrauchswert*) sin la mediación del trabajo. Se refiere a la naturaleza que nos brinda gratuitamente ‘algunos’ valores de uso que son la ‘excepción’ al principio como el aire, la tierra virgen, las praderas, etc. A mi modo de ver, no es que haya ‘ciertos’ valores de uso que no estén atravesados por el trabajo sin valor sino que, más bien, estos “valores de uso” son *condiciones* del valor. No es que la naturaleza posea un valor inherente a ella, sino que son valores de uso que devienen valores de uso al interactuar con el ser humano. Sin ser humano ni siquiera tendríamos el concepto de “valor de uso”. Habría algo ahí en el mundo sin saber qué es. Aunque Marx no lo hace explícito aquí, lo hace explícito cuando afirma que “los valores de uso –chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías- son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo (*Die Gebrauchswerte Rock, Leinwand usw. Kurz die Warenkörper, sind Verbindungen von zwei Elementen, Naturstoff und Arbeit*)” y “el trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre” (*Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter*).³⁷⁶ Ambos – naturaleza y trabajo- son condiciones *sine qua non* de la existencia del valor y no es posible sin éstas. La mercancía no deviene en mercancía cuando sólo se produce para el autoconsumo, es decir, cuando no es producida con fines lucrativos. Para la sociedad

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ MEW 23., p. 55/ p. 50.

³⁷⁶ MEW 23., pp. 57-58/ p.53.

capitalista la producción de valores de uso son mercancías –portadoras de valor de cambio- debido a que tienen la finalidad de obtener algún beneficio.

Ahora bien, toda mercancía presupone o encierra determinada *actividad productiva* en caminada a satisfacer necesidades para reproducir la propia vida. Para que sea un valor de uso útil se requiere que la actividad productiva que encierra sea de *utilidad* para alguien. Si algún objeto no posee tal cualidad es inútil como valor de uso, es decir, no sirve. Si aquella actividad productiva arroja un valor de uso ‘útil’ para la sociedad, el trabajo presupuesto en esa actividad debe de ser igualmente un trabajo *útil*, ya que satisface alguna necesidad con arreglo a sus propiedades útiles y a las necesidades sociales. Valores de uso como el lienzo y la chaqueta son cualitativamente diferentes al igual que los trabajos que encierran su actividad productiva. Es una condición necesaria que dos mercancías sean *cualitativamente* diferentes y que provengan de actividades productivas *cualitativamente* diferentes para que se puedan enfrentar en el mercado como mercancías “No se cambia una chaqueta por una chaqueta, un valor de uso por el mismo valor de uso”³⁷⁷. A través de la diversidad de mercancías que concurren en el mercado se establece una división social del trabajo como *condición* de la propia existencia de las mercancías. Esta división del trabajo le permite a Marx analizar las actividades productivas detrás de la producción de una determinada mercancía y el trabajo como condición última de esa actividad. Ya vimos ampliamente que el trabajo (vivo autoconciente) y la naturaleza es la condición mediante la cual se puede explicar el *valor* y la relación entre el hombre y la naturaleza, pero también es el principio que se establece a partir de toda la discusión con la filosofía y “[...] es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política [...]”³⁷⁸.

El lienzo y la chaqueta contienen la misma sustancia de valor i.e., trabajo. Proviene de actividades productivas cualitativamente distintas por lo tanto encierran trabajos disímiles, pero con el gasto de energía vital que es el trabajo:

Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y del tejedor son ambos gasto productivo de cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido uno y otro son trabajo humano ([...] *sind beide produktive Verausgabung*

³⁷⁷ MEW 23., pp. 56/ p.51.

³⁷⁸ Ibidem.

von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw., und in diesem Sinn beide menschliche Arbeit.). Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo.³⁷⁹

Todas las actividades productivas que arrojan un valor de uso son gasto de energía vital del trabajo, es decir, la sustancia de valor común a todas las mercancías o valores de uso es resultado de la absorción en los productos de *vida* humana. Todo ser humano posee esta capacidad de desgastar su energía vital en transformar la materia natural para producir un valor de uso o una mercancía; de ahí que Marx le denomine *trabajo medio simple* (*Die einfache Durchschnitts-arbeit*). Éste variará de igual modo con el desarrollo de las relaciones sociales de producción y el desarrollo de la ciencia y la técnica. El trabajo potenciado o multiplicado es resultado de una potenciación del trabajo simple. Marx sostiene que respecto a los valores de uso, el trabajo sólo cuenta *cualitativamente* como *sustancia de valor* y *cuantitativamente* como magnitud de valor o expresión de valor. Como trabajo abstracto, esto es, gasto de energía en el sentido fisiológico en general determina el valor de la mercancía, pero como trabajo concreto igualmente gasta su fuerza de trabajo para producir un objeto útil, es decir, un valor de uso. Esto es realmente lo que Marx denomina la naturaleza *bifacética del trabajo*.³⁸⁰ Esta variación de la magnitud del valor es lo que representa la verdadera dificultad cuando se realiza el intercambio. El análisis de Michael Heinrich nos ayuda a comprender mejor la importancia del trabajo abstracto y el valor:

Pero el valor no se constituye por medio de un determinado trabajo concreto o a través de un determinado aspecto del trabajo concreto. Cualquier trabajo cuyo producto (que también puede ser un servicio) se intercambia produce valor. Como valores las mercancías cualitativamente iguales, por lo que también los distintos trabajos que producen valores tienen que valer como trabajo humano cualitativamente igual. El trabajo del carpintero no produce valor como trabajo del carpintero (como tal trabajo produce una silla), sino que produce valor como trabajo humano cuyo producto se intercambia por el producto de otro trabajo humano. Por consiguiente, el trabajo del carpintero produce valor precisamente en la abstracción de su forma concreta como trabajo del carpintero. De ahí que Marx designe el trabajo que produce valor como «trabajo abstracto».³⁸¹

³⁷⁹ MEW 23., pp. 58-59/ p.54.

³⁸⁰ MEW 23., pp. 56/ p.51.

³⁸¹ Heinrich, Michael; *Critica de la Economía Política: Una introducción al capital de Marx*; ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2008, p. 65 ss.

Nuestro filósofo sostiene que el único que produce ‘valor’ es el ‘trabajo abstracto’ que es el que realmente se intercambia, cómo tal el trabajo concreto produce un objeto, pero su utilidad o el reconocimiento de que guarda un trabajo útil sólo se puede expresar cuando sea intercambiado por otra mercancía. El trabajo abstracto es la ‘sustancia’ del valor objetivada en la mercancía, la cual es reconocida, pues, cuando es intercambiada. El trabajo concreto es empíricamente constatable, mientras que el trabajo abstracto no se capta de manera inmediata, sino sólo a través del intercambio.

3.3 La *forma de valor*

Marx señala que las mercancías vienen al mundo revistiendo su *prosaica* forma natural (*hausbackene Naturalform*), esto es, la *forma natural* con la que aparecen en la naturaleza sin mediación de la actividad humana. Las mercancías como el hierro, el lienzo, el trigo son valores de uso, pero no son mercancías. Son mercancías cuando poseen valor de uso y portadoras de valor, dice Marx: “sólo poseen la forma mercancías, en la medida que tienen una *forma doble*: la forma natural y la forma valor”³⁸². Como las mercancías, en cuanto valores, no pueden ser una cosa sensorialmente constatable o empírica, los valores deben ser expresados de algún modo. Tampoco el valor de las mercancías puede ser una cualidad subjetiva sino que se presenta como una relación entre dos mercancías socialmente determinada por el trabajo y de lo cual resulta su objetividad. Esto le permitirá a Marx llevar a cabo la investigación en torno al valor, tarea que desembocará en el origen del dinero:

De lo que se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intento, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria (*Geldform*), siguiendo para ello, el desarrollo de la expresión del valor (*Wertausdrucks*) contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma dinero. Con lo cual, al mismo tiempo el enigma del dinero se desvanece.³⁸³

Para esclarecer el origen del dinero, Marx necesita exponer las *expresiones* de valor contenidas en las mercancías. Esta *expresión* del valor de la mercancía está encerrada u

³⁸² MEW 23., pp. 62/ p.58.

³⁸³ MEW 23., p. 63/ p.59.

oculta, por decirlo de algún modo, en la forma simple en la que se presentan dos mercancías en el intercambio:

El secreto de toda forma de valor yace oculto bajo esta *forma simple de valor* (*Das Geheimnis aller Wertform steckt in dieser einfachen Wertform*). Es su análisis, pues, el que presenta la verdadera dificultad.³⁸⁴

Marx sostiene que la complejidad de esta forma simple de valor nos puede ayudar a comprender una forma más desarrollada de aquél. Por ello el análisis de la mercancía, o mejor aún, del intercambio simple debe de mostrarnos aquello que yace oculto en esta forma. Nuestro filósofo alemán analiza, pues, el intercambio simple:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta

Estas mercancías son dos mercancías cualitativamente diferentes, pero cuantitativamente iguales, ambas desempeñan dos papeles diferentes respecto a cómo se presentan en el acto del intercambio. Marx señala que el lienzo expresa su valor en la chaqueta, de manera que la chaqueta toma la forma del ‘cuerpo del valor’ (*Wertkörper*), ‘portadora de valor’ (*Träger von Wert*) también le llama ‘alma gemela’ o ‘alma del valor’ (*Wertseele*) o ‘espejo del valor’ (*Wertspiegel*). El lado izquierdo de la ecuación de intercambio toma la parte activa, el lado derecho, la parte pasiva. También Marx le denomina al primero *la forma relativa* del valor y la segunda *la forma equivalente*:

La forma relativa de valor y la forma de equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca (*Relativ Wertform und Äquivalentform sind zueinander gehörige, sich wechselseitig bedingende*), pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor; se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión de valor pone en interrelación.³⁸⁵

La *forma relativa* del valor y la *forma equivalente* son dos caras de la misma moneda, es decir, de una misma unidad del intercambio simple. Ambas, como señala nuestro autor, son inseparables, esto es, que no se puede entender la una sin la otra o que el

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ MEW 23., p. 63/p.60

contenido de su concepto es atravesado por el otro contenido del polo opuesto o equivalente a la manera de Hegel. Son ambas, tomando una expresión de Hegel, *condiciones* del intercambio. Esto quiere decir que son necesarias ambas partes para que se pueda realizar un intercambio simple. El intercambio que prescindiera de alguna de las partes no se puede efectuar, por lo cual, se necesita de ambas para llevar a cabo un acto de intercambio. Sin embargo, el valor del lienzo no se puede expresar a sí mismo o, mejor aún, no se puede observar empíricamente. El valor del lienzo dice Marx que sólo se puede ‘expresar’ en otra mercancía, esto es, la chaqueta el polo equivalente. Para que se ‘activen’ los dos *polos* de la mercancía o las dos *formas* se tienen que enfrentar dos mercancías al menos o ponerse en interrelación. De igual modo, la chaqueta no puede expresar en sí misma su valor, sólo ocupa el lugar del cuerpo del valor. Aunque el lienzo y la chaqueta pueden ocupar el lugar de la forma relativa del valor y la forma de equivalente no pueden ocupar esos lugares de manera simultánea. Son dos expresiones contrapuestas, se excluyen mutuamente, es decir, que se niegan o se oponen la una respecto a la otra cuando se activan en el intercambio.

3.4 La *forma* relativa de valor

La forma relativa de valor posee dos determinaciones: una de ellas es la determinación *cualitativa* y la segunda una determinación *cuantitativa*. Consideremos, en primer lugar, el lado izquierdo de la ecuación o la forma relativa de valor en su análisis *cualitativo*. Para poder mostrar cómo es posible que el valor de la mercancía A se exprese en la mercancía B o el polo equivalente, Marx señala que es necesario prescindir de su forma cuantitativa:

Por regla general se procede precisamente a la inversa, viéndose en la relación de valor tan sólo la proporción en que se equiparan determinadas cantidades de dos clases distintas mercancías. Se pasa por alto, de esta suerte, que las magnitudes de cosas diferentes no llegan a ser comparables cuantitativamente sino después de su reducción a su misma unidad. Sólo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación, y por tanto conmensurables (*Nur als Ausdrücke der selben Einheit sind sie gleichnamige, daher kommensurable Größen*).³⁸⁶

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 64/ p. 61

Se trata de mercancías cuantitativamente iguales la una de la otra. En ello no encontramos nada que las pudiera hacer intercambiables. Para ser intercambiables tendrían, pues, que estar expresadas en la misma unidad y que esta unidad permitiera de algún modo el intercambio. 20 varitas de lienzo = 1 chaqueta expresan el intercambio de la misma sustancia aunque *cualitativamente* sean distintas, 20 varitas de lienzo tienen la misma sustancia que 1 chaqueta –son cuantitativamente iguales en cuanto a su magnitud. Sin embargo, en esta ecuación sólo se expresa el valor del lienzo en 1 chaqueta. La sustancia de valor del lienzo se expresa en el cuerpo de la mercancía chaqueta que funge aquí como equivalente. La forma de equivalente toma ‘el cuerpo del valor’ o se ‘viste’ del valor, ya que se trata de la misma sustancia –el trabajo- y por ello es directamente intercambiable. Las mercancías tienen valor porque encierran un trabajo determinado, pero como el valor no es algo que se pueda ver *empíricamente* sólo se ‘activa’ cuando entra en escena otra mercancía, así como se nos pone de manifiesto la electricidad cuando existen los dos polos el positivo y el negativo. Sólo el intercambio de mercancías pone de manifiesto el trabajo determinado de la mercancía lienzo, expresado en la chaqueta y como el trabajo (abstracto) es el que determina el valor, lo que se intercambia al final de cuentas es la *sustancia* llamada trabajo. El trabajo es el que crea de la nada “valor”:

La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor (*Menschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder menschliche Arbeit bildet Wert, aber ist nicht Wert*). Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la *forma* objetiva (*Sie wird Wert in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form*).³⁸⁷

Como creador de la sustancia ‘valor’, el trabajo es la causa, pero él como tal *no* tiene valor porque es el la ‘fuente’ creadora de valor³⁸⁸. El trabajo al coagularse o materializarse pasa a la *forma* objetiva. Esta *objetividad* es la que Marx intenta mostrar como determinante del valor y señalar con ello que el valor no puede ser determinado individualmente o de modo subjetivo (subjetivista) como el sofisma que defiende la escuela marginalista que pone al sujeto individual como determinante del valor.³⁸⁹ Para *expresar* la sustancia de valor objetivamente deben de existir dos cosas (mercancías)

³⁸⁷ MEW 23., p. 65/p.63

³⁸⁸ Cfr. Dussel. Enrique; *El último Marx (1863-1882)... op. cit.*, pp. 334-384.

³⁸⁹ Cfr. Bujarin, Nicolai; *La economía política del rentista: (crítica de la economía marginalista)*; ed. Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974. Capítulo II.

que sean distintas a él y a la vez igual a él. Ahora bien, en el intercambio de dos mercancías distintas cualitativamente debe de intercambiarse por una tercera cualitativamente igual. No hay que devanarse los sesos para saber que en el intercambio de dos mercancías debe de haber ‘algo’ común que las haga intercambiables y que este algo común sea la misma ‘sustancia’ o sea trabajo. De manera que en el intercambio se cambia lo mismo por lo mismo, es decir, trabajo y, en ese sentido, ‘valor’. Por ello Marx sostiene que el lienzo reconoce a la chaqueta como un ‘alma gemela’:

Su apariencia abotonada no es obstáculo para que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín: el alma del valor (*Trotz seiner zugeknöpften Erscheinung hat die Leinwand in ihm die stammverwandte schöne Wertseele erkannt*).³⁹⁰

Para aclarar mejor este punto sumamente complicado de la exposición, el intercambio se mueve en dos niveles. El primero sensorialmente en el cual se intercambian dos mercancías cuantitativamente diferentes; el segundo, se intercambian dos mercancías *cualitativamente* iguales a través de la misma ‘sustancia’ i.e., trabajo (abstracto) que es lo que no es empíricamente constatable sino sólo se expresa en el acto del intercambio. En la relación de valor de ambas mercancías las varitas de lienzo encierran valor, pero sólo este valor se puede expresar o manifestar en la chaqueta. Un valor de uso –el lienzo- se expresa en un valor de cambio –la chaqueta- o, mejor aún, la *forma natural* deviene *forma valor*. Ambas mercancías representan en el intercambio “dos gotitas de agua” o una mercancía es ‘el espejo de la otra’. El análisis se mueve en estos dos niveles, pues, uno de ellos es la parte superficial del fenómeno del intercambio, donde sólo vemos el intercambio empírico, del cual sólo podemos observar perceptiblemente dos cosas cuantitativamente distintas, pero cualitativamente iguales. En tanto, la igualdad y la diferencia juegan aquí un papel fundamental para el intercambio, la parte no perceptible de éste es lo más complicado. Es decir que la parte no perceptible del intercambio que jugaría la parte más fundamental del intercambio no es empírico i.e., que la causa del intercambio no es observable y sólo se puede comprender con los ojos del entendimiento. Para resumir, la parte superficial del intercambio se ven cosas diferentes y en la causa o esencia del intercambio son iguales. El análisis de la parte *cualitativa* del valor resulta pues fundamental para el análisis de la forma relativa de valor.

³⁹⁰ MEW 23., p. 65/p.63

Ahora bien, la segunda determinación de la forma relativa de valor parte del análisis cuantitativo. No basta con que una determinada mercancía posee en su forma abstracta ‘valor’ sino que este valor en el ámbito práctico tiene que ser un valor determinado, es decir, tiene que estar cuantificado: “la forma de valor, pues, no sólo tiene que expresar valor en general, sino valor, o *magnitud de valor, cuantitativamente determinado*”³⁹¹ Ahora bien, esa cantidad determinada de valor o magnitud de valor determinada y encerrada en cada mercancía e.g., en 20 varitas de lienzo = 1 chaqueta encierra determinadas cantidades de la sustancia (*Substanz*) de valor, es decir, cantidades iguales de trabajos diferenciados. En este sentido, esa magnitud de valor variará si varía la fuerza productiva de los trabajos que se ponen en juego en el intercambio. Marx explica tres circunstancias en las cuales la magnitud de valor de las mercancías varía:

El valor del lienzo varía, manteniéndose constante el valor de la chaqueta. Si se duplicara el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, debido, por ejemplo, a un progresivo agotamiento de los suelos destinados a cultivar lino, se duplicaría su valor. En lugar de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, tendríamos 20 varas de lienzo = 2 chaquetas, ya que ahora 1 chaqueta sólo contiene la mitad de tiempo de trabajo que 20 varas de lienzo.³⁹²

Marx señala que el valor del lienzo variará si las circunstancias, en este caso, digamos, un período de escasez en el que el lino se vea afectado, traerá con ello un aumento del valor del lienzo frente al de la chaqueta. Por ello, al duplicarse el valor del lienzo, para igualar la ecuación, se tendría que aumentar el trabajo en la otra mercancía, es decir, agregar una unidad más, esto es, una chaqueta más para igualar la ecuación y que el intercambio se pueda realizar. Aunque este ejemplo que pone Marx parece evidente, no es claro. No necesariamente al reducirse la cosecha de lino por una sequía se duplica el tiempo necesario, es decir, podría reducirse la producción del lino y con ello el tiempo de trabajo necesario. A mi modo de ver, aunque el trabajo no puede hacer que varíe el valor de esa mercancía, puede afectarle de manera indirecta. Supongamos que sólo hay 10 árboles de limones y que una sequía acaba con 5 árboles. La contratación de trabajadores podría disminuir y sólo así aumentar el valor de los limones al doble, pero

³⁹¹ MEW 23., p. 67/p.65

³⁹² MEW 23., p. 68/p.66

en caso que no se despidieran trabajadores y se mantuvieran los 10 el valor de los limones no disminuye, sino sigue a la alza. Pues bien, si aconteciera el segundo caso, podría parecer que lo que determina el aumento del valor de los limones no es el trabajo necesario sino otros factores. Supongamos que la sequía arrasó con la mitad de la producción y se mantiene constante el trabajo necesario, es decir, a los 10 trabajadores. Esto trae consigo un aumento del valor de los limones y su precio, pero yo sostengo que este aumento no se debe a la escasez de los limones sino a una incongruencia entre el valor y el precio de los limones, a mi juicio, provocado por las expectativas del productor, es decir, la avaricia que hace que el productor aumente sus ganancias, pero aunque no aparece por aquí ninguna variación del trabajo si se puede encontrar en su equivalente, es decir, en la chaqueta. El que intercambia chaquetas tendrá por tanto que aumentar el trabajo necesario para poder intercambiar los limones por su producto y así aumentar la fuerza productiva en la expresión del valor. Vayamos al segundo ejemplo:

Si, por el contrario, decreciera a la mitad el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, digamos a causa de haberse perfeccionado los telares, el valor del lienzo, del lienzo se reduciría a la mitad. En consecuencia, ahora, 20 varas de lienzo=1/2 chaqueta. Si se mantiene invariable el valor de la mercancía B, pues, el valor relativo de la mercancía A, es decir, su valor expresado en la mercancía B, aumenta y disminuye en razón directa al valor de la mercancía A.³⁹³

Por otro lado, Marx sostiene que el perfeccionamiento y desarrollo de los telares reducirán el tiempo de trabajo necesario con lo cual el valor del lienzo se reduciría. Por lo que en el intercambio, debido a la reducción del valor del lienzo, será 20 varitas de lienzo = 1/2 chaqueta. Aunque la reducción del valor parece evidente respecto al aumento de la fuerza productiva, si perfeccionará de la mejor manera los medios de producción y disminuyera la cantidad de trabajadores, esto sólo es posible si la naturaleza de igual modo aumentará sus productos naturales, por decirlo de algún modo. En esto siguen operando los *condicionamientos* entre el trabajo y la naturaleza para la determinación del valor. No se puede determinar el *valor* [económico] de algo si se prescinde de la naturaleza o del trabajo. No hay naturaleza sin sujeto y no hay sujeto sin naturaleza sino que la existencia de la naturaleza pasa por la existencia del humano y la

³⁹³ Ibidem.

existencia del humano pasa por la existencia de la naturaleza. En el segundo ejemplo Marx afirma:

El valor del lienzo permanece constante, pero varía el de la chaqueta. En estas circunstancias, si el tiempo de trabajo necesario para la producción de la chaqueta se duplica, por ejemplo debido a una mala zafra lanera, en vez de 20 varas de lienzo = 2 chaquetas. Por consiguiente, manteniéndose inalterados el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye *en razón inversa al cambio de valor de B*.³⁹⁴

Al cambiar los casos en los que la determinación del valor está condicionada a determinadas circunstancias como la *escasez* de la zafra lanera que afecta la producción de chaquetas y, por tanto, afecta el trabajo necesario de tal manera que aumenta, disminuyendo su valor. Se traduce en que el portador de la mercancía B (chaquetas) debe dar una unidad más al portador de la mercancía A (lienzo) donde el valor de éste permanece invariable. Lo que pone de manifiesto Marx en estos ejemplos es que la variación de la magnitud de valor de las mercancías lienzo y chaqueta afecta el valor de las mismas independientemente su orden en la ecuación. Ahora bien, Marx señala en el ejemplo III:

Las cantidades de trabajo necesarias para producir el lienzo y la chaqueta pueden variar al propio tiempo, en el mismo sentido y en idéntica proporción. En ese caso 20 varas de lienzo seguirían siendo =1 chaqueta, por mucho que varíen sus valores.³⁹⁵

En el caso de que dos mercancías varíen de valor en el mismo sentido i.e., que el valor de ambas aumente al mismo tiempo y en la misma proporción, es decir, respecto a la magnitud de valor; entonces la ecuación mantendría la igualdad de la misma sustancia. Aunque es posible que aumente el valor simultáneamente de ambas mercancías es poco probable que aumenten en la misma proporción. En tal caso se tendría que tomar en cuenta una tercera mercancía C mediante la cual podamos descubrir la variación del valor de A y B. Y si todas las mercancías variaran en el mismo sentido y la misma proporción –igualmente, difícil de ocurrir- el valor de las mercancías se mantendría inalterado. El caso IV:

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ MEW 23., p. 67/pp.67-68.

Los tiempos de trabajos necesarios para la producción del lienzo y la chaqueta, respectivamente, y por ende sus valores, podrían variar en el mismo sentido, pero en grado desigual, o en sentido opuesto, etc.³⁹⁶

Las variaciones del valor de las diversas mercancías podrían estar consideradas en los casos anteriores. Lo relevante de este análisis es resaltar la importancia de la variación de la magnitud de valor respecto a las diferentes circunstancias que rodean los procesos de producción. De ahí que no puede haber valores *absolutos* sino sólo valores *relativos*.

3.5 La forma de equivalente

Regresando a la ecuación original 20 varas de lienzo = 1 chaqueta sabíamos que la chaqueta expresaba (*ausdrücken*) el valor del lienzo, era el ‘cuerpo del valor’, era ‘su espejo’. Todas estas denominaciones de la forma de equivalente (*Äquivalentform*) sacaban a la luz el *valor* del lienzo. No sólo la forma de equivalente pone de manifiesto el valor del lienzo, además: “La forma de equivalente que adopta una mercancía, pues, es la forma en que es directamente intercambiable por otra mercancía.” La chaqueta ‘activa’, por decirlo de algún modo, la *intercambiabilidad* del lienzo. Éste a su vez, recordemos, sólo es sustancia, sólo se intercambiará con la chaqueta debido a que posee trabajo (abstracto) materializado. El intercambio no determinara la proporción de cada mercancía sino que es la magnitud de sustancia de valor lo que determinará su intercambio. La chaqueta puede expresar el valor del lienzo, pero jamás podrá expresar su propio valor, esa es la condición de la forma relativa y la forma equivalente. Marx critica a los economistas vulgares de privilegiar sólo la parte *cuantitativa* de la forma de equivalente:

La forma de equivalente de una mercancía, por el contrario, no contiene ninguna determinación cuantitativa del valor (*Die Äquivalentform einer Ware enthält ihre vielmehr keine quantitative Wertbestimmung*).³⁹⁷

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ MEW 23., p. 70/p.69

La forma de equivalente no expresa su propio valor sino expresa el valor del lienzo. De ello, nuestro crítico del capitalismo va exponer tres peculiaridades de la forma de equivalente. La primera de ellas:

La primera peculiaridad que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor [...] *Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts*).³⁹⁸

El valor de uso del lienzo o la forma natural (*Die Naturalform*) cuyo sustancia de valor es el trabajo deviene ‘valor’ o ‘forma valor’ (*Wertform*). Esta transformación sólo queda circunscrita en el ámbito del intercambio entre dos mercancías. La forma de equivalente sólo adquiere esa figura dentro del acto de intercambio con otra mercancía, es decir, no puede una mercancía ser equivalente *en sí misma* porque no se puede referir *así misma* sino que esta figura se *activa* en el acto del intercambio con otra mercancía. La forma de equivalente, pues, sólo se activa en relación a la forma relativa, en comparación. El intercambio de dos mercancías -señala Marx- no sólo obedece a una *relación* donde las propiedades de ambas mercancías se activan en el acto de intercambio sino que sacan a la luz una propiedad que no es empírica, pero es determinante: el *valor*. Lo que el valor saca a la luz es que el intercambio presupone una *relación social* oculta en ese acto. Todo intercambio, por lo tanto, oculta esa relación. En la forma de equivalente queda oculta pues, la forma relativa y la relación social. Esto anuncia al dinero como una relación social oculta en la relación con otras mercancías cuando aparece bajo la forma de equivalente. La forma de equivalente que ‘presta su cuerpo’ para la expresión de la sustancia ‘valor’ no es sino la expresión de un trabajo concreto determinado. Lo cual al intercambiarse o al adquirir la forma de equivalente, adquiere su contrario como trabajo abstractamente humano y esta es su segunda peculiaridad:

Es, pues, una segunda peculiaridad de la forma de equivalente, el hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano.³⁹⁹

El trabajo concreto que encierra el lienzo, es decir, el trabajo del sastre no es sino un trabajo privado derivado de una actividad productiva particular que como valor de uso

³⁹⁸ Ibidem.

³⁹⁹ MEW 23., p. 73/p.72.

reproduce la vida del productor, pero al intercambiarse por otra mercancía pasa a adquirir otra dimensión, ya no privada sino directamente ‘social’ al producir valores de uso para otras personas; es decir, ahora se trata de la reproducción de vida social producto del intercambio. De ahí que surja la tercera peculiaridad:

Por ende, una tercera peculiaridad de la forma de equivalente es que el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social.⁴⁰⁰

Lo que Marx quiere poner de manifiesto con estas tres peculiaridades de la forma equivalente es que la forma de equivalente no es una figura puramente cuantitativa como el oro que sólo interesa por su valor en cuanto dinero sino que la forma de equivalente encierra la sustancia de valor de las mercancías i.e., el trabajo que es una relación social oculta en los actos de intercambio; a diferencia del acto individual aparente del intercambio de mercancías. Estas peculiaridades descritas por Marx, ya estaban anunciadas por Aristóteles quien fue quien en una *intuición* descubriera encerrada en la forma simple de valor la forma dinero. Finalmente para resumir el análisis de la forma simple:

La forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor con otra mercancía de diferente clase o en la relación de intercambio con la misma. El valor de la mercancía A se expresa cualitativamente en que la mercancía B es directamente intercambiable por la mercancía A. Cuantitativamente, se expresa en el hecho de que una determinada cantidad de la mercancía B es intercambiable por la cantidad dada de la mercancía A. en otras palabras: el valor de una mercancía se expresa de manera autónoma mediante su presentación como “valor de cambio”. Si bien al comienzo de este capítulo dijimos recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y “valor” (*Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und wert*). Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia –la del valor de cambio-, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una

⁴⁰⁰ Ibidem.

segunda mercancía, de diferente clase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar.⁴⁰¹

Marx introduce en este resumen una nueva distinción. La mercancía no tiene tales características como la de poseer “valor de uso” y “valor de cambio”. Si bien, producto del análisis y desarrollo del valor, la precisión en las nuevas determinaciones consiste en la distinción del “valor de uso” y “valor”. Esto es así ya que “el valor de cambio” o sea el ‘valor’ no se puede referir a sí mismo sino a través de otra mercancía i.e., su manifestación o ‘forma de manifestación del valor’ distintita de su forma natural. Marx llama antítesis interna a esta nueva distinción entre “valor de uso” y “valor” que posee cada mercancía y que se manifiesta en su antítesis externa, o sea en aquella otra mercancía que entra en el intercambio y que ‘activa’ y ‘manifiesta’ el valor expresado. En el intercambio una mercancía aparece como valor de uso (la forma relativa) y la otra mercancía donde se *expresa* o *manifiesta* el valor (forma de equivalente). El “valor” para ser manifestado tiene que estar *condicionado* a una relación de intercambio de dos mercancías. A la forma relativa simple de valor le corresponde una forma de equivalente singular igualmente. La forma simple de valor se desarrollará más allá de sus propios límites, es decir, pasará a una forma más desarrollada. No importando la clase de mercancías que se tome de ejemplo, la forma simple de valor es válida para cualquier tipo de mercancía siempre y cuando estén sujetas al intercambio:

Por tanto, según aquella mercancía entre en una relación de valor con esta o aquella clase de mercancía, surgirán diversas expresiones simples del valor de una y la misma mercancía (*Je nachdem sie also zu dieser oder jener andren Warentart in ein Wertverhältnis tritt, entstehn verschiedene einfache Wertausdrücke einer und derselben Ware*).⁴⁰²

Independientemente del tipo de mercancías que entren en el *acto* del intercambio cualquier mercancía que actúe como *forma relativa* expresará su *valor* en su *forma de equivalente*. Ahora bien, la mercancía A, 20 varitas de lienzo, podrán expresar su valor en un sinnúmero de mercancías “B” y con ello surgirán diversos modos de expresión de la misma mercancía A.

⁴⁰¹ MEW 23., pp. 74-75/p.74.

⁴⁰² MEW 23., p. 76/p.76.

3.6 La forma total o desplegada de valor

20 varas de lienzo	}	=1 chaqueta
		=10 libras de té
		=40 libras de café
		=1 <i>quarter</i> de trigo
		=½ tonelada de hierro
		=2 onzas de oro

La forma desplegada de valor (*entfaltete Wertform*) está dividida en la forma relativa y forma de equivalente. Como ya vimos la forma relativa de valor es la parte activa del intercambio. En ella, el valor será expresado o manifestado en un sin número de mercancías, al respecto dice Marx: “Todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor del lienzo (*Jeder andre Warenkörper wird zum Spiegel des Leinwandwerts*)”⁴⁰³. El conjunto de mercancías donde el lienzo expresa su valor toman la forma de equivalente o el cuerpo del valor (del lienzo). De igual modo como ocurría en el intercambio simple donde el valor de la mercancía A se expresaba en la mercancía B o el valor del lienzo se expresaba en la chaqueta, la sustancia de valor era lo que permitía la intercambiabilidad en el acto de intercambio. Ahora el valor del lienzo se expresa no en una mercancía sino en una multiplicidad de ellas:

Mediante su forma de valor, el lienzo ya no se halla únicamente en relación social con una clase singular de mercancías, sino con *el mundo* de las mercancías.⁴⁰⁴ (Las cursivas son mías)

El valor del lienzo aun encontrándose dentro de ese mundo de las mercancías sigue manteniendo su sustancia de valor, es decir, su magnitud frente al resto de las mercancías. Marx sostiene que la sustancia de valor (el trabajo abstracto) es la que regula el intercambio y no el intercambio el que regula la magnitud de la sustancia. Ahora bien, la forma de equivalente que aparece en el intercambio simple sienta las bases para poder explicar un intercambio mucho más amplio debido a que el resto de las mercancías ocupan una *forma particular* de equivalente. El valor del lienzo se expresa en un sin número de cuerpos que hacen las veces del ‘cuerpo del valor’. En todas ellas,

⁴⁰³ MEW 23., p. 77/p.77

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 77/p.78.

sigue operando la sustancia del valor, pero ahora son expresiones de la misma sustancia frente al cuerpo de infinitas mercancías o expresiones de valor. Todas las mercancías que ofician de forma de equivalente, aunque diversas, siguen siendo expresiones de esa sustancia común a todas i.e., el trabajo abstractamente humano. Así como la forma relativa de valor, en este caso el lienzo, quiere expresar su valor en la variedad de mercancías; las demás mercancías quieren expresar sus valores en otras mercancías de igual modo. Y, así asistimos al teatro de operaciones del intercambio de mercancías que es el mercado, donde las mercancías –o más bien los productores- se intrincan y se comparan unas a otras. Esta comparación supone ya una evaluación de las mercancías en las que unas a otras se dicen quién de ellas *conserva* mejor la *sustancia* de valor. Como el cuerpo de algunas mercancías se vuelve cada vez más engorroso y pesado para sus portadores por las características propias de ellas, deciden ir al mercado a intercambiar sus mercancías por aquella mercancía que con más facilidad se puede ‘portar’ y ‘conservar’ el valor. La mercancía lienzo como mejor conservadora de valor y su “portabilidad” comienza a ocupar su lugar hegemónico dentro de las mercancías incrementándose la demanda de ésta e *invirtiendo* los intercambios mercantiles al demandarse en mayor medida. Ahora bien, todas las mercancías reconocen al lienzo como el ‘representante’ que encarna la *voluntad* de las mercancías en cuanto reconocen en él su sustancia de valor. De ahí que todas las mercancías ahora busquen al lienzo para intercambiarse y que jueguen las veces del cuerpo del valor o sea, la forma de equivalente. La costumbre, la repetición, el hábito del intercambio de todas las mercancías por lienzo permitió que se desarrollara *una* nueva forma particular de equivalente. Ahora, la cantidad infinita de mercancías que ocupan el papel de la *forma equivalente* del valor expresarán su valor en el lienzo como *cuerpo del valor* o *espejo del valor*.

3.7 La forma general de valor

1 chaqueta	=	}	20 varas de lienzo
10 libras de té	=		
40 libras de café	=		
1 <i>quarter</i> de trigo	=		
½ tonelada de hierro	=		
2 onzas de oro	=		

La diversidad de mercancías expresan su valor en su forma de equivalente, el lienzo. Esta forma nos dice Marx:

Las mercancías representan ahora su valor 1) de manera simple, porque lo representan *en una sola mercancía*, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, general (*Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, deher allgemein.*).⁴⁰⁵

Ahora bien, la *transición* de la *forma relativa* a la *forma de equivalente* se da en una sola mercancía, la representante general del valor, es decir, sigue permaneciendo en calidad de intercambio como condición de la *expresión* del valor y como *unidad* del valor. Como representante del valor, la forma relativa sólo se expresa en una mercancía determinada llamada lienzo. En el momento 1) la mercancía sólo expresa la sustancia del valor y su magnitud en un intercambio simple, sería una mercancía abstracta. En el momento 2) todos los valores *se tasan* en la misma mercancía, sería una mercancía concreta o bien determinada. El primer momento sería un intercambio *fortuito* u *ocasional*, mientras el segundo sería un intercambio *habitual*, ya con un mercado más desarrollado en el que el lienzo en la forma de manifestación general del valor expresa los valores de todas las mercancías. Esta forma general de valor surge, primeramente, como resultado de un mercado posiblemente ya constituido, así:

Una mercancía sólo alcanza la expresión general de valor porque, simultáneamente, todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparecen en escena debe hacer otro tanto.⁴⁰⁶

Lo que Marx pone de manifiesto en la forma general de valor es que la “objetividad del valor” encarnada en la forma de equivalente es resultado de relaciones sociales específicas. La forma relativa expresada en la multiplicidad de mercancías es cualitativamente igual al lienzo en cuanto a la sustancia de valor y cuantitativamente iguales respecto a la magnitud de valor. El lienzo es el espejo del valor del conjunto de mercancías cualitativamente diferentes. Ahora el lienzo es intercambiable por cualquier mercancía, él mismo encarna la sustancia de valor común a todas ellas i.e., el trabajo

⁴⁰⁵ MEW 23., p. 79/p.80.

⁴⁰⁶ MEW 23., p. 80/p.81.

humano. El lienzo posee intercambiabilidad porque encierra una determinada cantidad de trabajo, por tanto, es una forma social válida de igualdad entre mercancías y una forma de manifestación de la sustancia de valor. Sigue siendo el trabajo abstractamente humano, pues, la expresión social objetivamente válida del valor.

3.8 La forma dinero

1 chaqueta	=	}	2 onzas de oro
10 libras de té	=		
40 libras de café	=		
1 <i>quarter</i> de trigo	=		
½ tonelada de hierro	=		
20 varas de lienzo	=		

Marx señala que el oro ocupa ahora el lugar del lienzo como “forma general de intercambiabilidad directa (*die Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit*)” la cual se ha constituido por la *costumbre* (*Gewohnheit*). El uso del lienzo como equivalente general debió haber funcionado hasta que fue desplazado por una mercancía que expresara mejor el ‘valor’, así como lo conservara mejor. No sólo por sus cualidades físicas sino que por ‘comodidad’ quizá también debió ser mejor representante del valor. En el intrincado proceso de intercambio el oro devino en la *forma dinero* (*Geldform*). La forma dinero, pues, no es la última forma sino un momento del desarrollo del valor *expresado* en esa forma. Ahora bien, el desarrollo de las formas hasta la forma dinero sostiene Marx tiene como finalidad mostrar que el dinero es una mercancía más, con lo cual el enigma del dinero desaparece. No es suficiente decir que el dinero es una mercancía más, como ya lo habían sostenido en ese tiempo, entre otros autores, Verri, sino mostrar que: “*La dificultad no estriba en comprender que el dinero es mercancía, sino en cómo, por qué, por intermedio de qué una mercancía es dinero.*”⁴⁰⁷ Sigamos el proceso más de cerca. Los portadores de mercancías llevan consigo sus mercancías al mercado donde tienen la finalidad de *enajenarla*. Para enajenarla tienen que reconocerse primeramente como propietarios privados amparados por el contrato que como bien dice Marx queda establecido por la relación jurídica

⁴⁰⁷ MEW 23., p. 107/p.112.

misma. En el acto de intercambio ya aparecen las relaciones sociales capitalistas. Para estos portadores de mercancías su mercancía no tiene ningún valor de uso para sí mismos, sino sólo les interesa su valor de cambio. En este sentido, se intercambian no valores de uso para unos y otros, se intercambian valores antes de intercambiarse y realizarse como valores de uso. En este proceso ocurren cantidad de intercambios que van a dar lugar a distintas maneras de relacionarse entre portadores de mercancías, pero que consolidarán las relaciones capitalistas. Parece que cada poseedor de mercancías sólo está preocupado por sí mismo, pero el proceso en su conjunto muestra las relaciones sociales entre los portadores de mercancías:

Todo poseedor de mercancías sólo quiere intercambiar la suya por otra cuyo valor de uso satisfaga su propia necesidad. En esta medida, el intercambio no es para él más que un proceso individual (*individueller Proceß*). Por otra parte, quiere realizar su mercancía como valor, y por ende convertirla en cualquier otra mercancía que sea de su agrado y valga lo mismo, siendo indiferente que su propia mercancía tenga para el poseedor de la otra valor de uso o carezca de éste. En esa medida el intercambio es para él un proceso social general (*gesellschaftlicher Proceß*).⁴⁰⁸

El intercambio, por tanto, tiene un efecto doble. El primero es un *proceso individual* al enajenar la mercancía, el otro un *proceso social* al realizar el intercambio. El acto de intercambio a nivel social, en ese intrincado ir y venir de las mercancías, ellas comienzan a reconocer a su representante en la que se ven reflejadas de manera que la *forma natural* de la mercancía deviene en *forma equivalente* hasta llegar a la *forma dinero*. Es esta última forma la que es un proceso *necesario* resultado del proceso de intercambio con la cual las mercancías devienen mercancías y, de igual manera, éstas devienen en dinero. Marx señala que los pueblos nómadas fueron los primeros que *desarrollaron* la *forma* dinero y que esto facilitó el intercambio de mercancías debido a la facilidad de portarlo y conservar valor. Estas circunstancias también permitieron que esos pueblos tuvieran contacto con otras comunidades promoviendo sus mercancías desarrollándose así la separación entre la ciudad y el campo:

Las cosas, en sí y para sí, son ajenas al hombre y por ende enajenables. Para que esta enajenación sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente

⁴⁰⁸ MEW 23., p. /p.105.

como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad india antigua, de un estado inca, etc. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas (*Der Warenaustausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden, an den Punkten ihres Kontakts mit fremden Gemeinwesen oder Gliedern fremder Gemeinwesen*). Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad.⁴⁰⁹

Para poder vender sus mercancías los hombres deben de estar previamente enajenados como propietarios privados de esas mercancías. Como separados entre sí o como figuras independientes estos portadores de mercancías andan *deambulando* de pueblo en pueblo enajenando sus mercancías. Como tal, en ningún tipo de pueblo existía esta relación de ajenidad de la que habla Marx. Sin embargo, el intercambio de mercancías fracturó a los pueblos permitiendo que ellas poco a poco se fueran extendiendo hasta alcanzar la totalidad de la comunidad. Los lugares en los que se les permitía establecerse a los pueblos nómadas portadores de mercancías permitieron de igual manera que estos pueblos pudieran crear a grupos de milicias para la protección de sus bienes, así como crear una legislación propia que los protegiera contra los robos y las invasiones dando origen a las ciudades o mejor dicho al mercado moderno. Aquellas medidas sirvieron para que el capital se acumulara y la forma dinero, el oro y la plata, se constituyeran ya como medio de cambio. La expresión relativa del valor del lienzo en otra mercancía, en este caso el oro, ya posee otra *forma* que aparece en la circulación la *forma* precio.

⁴⁰⁹ MEW 23., p. 102/p.107.

3.9 El precio o la *forma dineraria*

1 chaqueta	=	} 2 onzas de oro → precio
10 libras de té	=	
40 libras de café	=	
1 <i>quarter</i> de trigo	=	
½ tonelada de hierro	=	
20 varas de lienzo	=	

La primera función del oro era dotar a las mercancías del cuerpo del valor para su intercambio, como su forma equivalente. 20 varitas de lienzo igual 2 onzas de oro nos muestra que el valor de las varas de lienzo equivalen a x cantidades de oro o su *precio*. La *forma precio* o *forma dineraria* (*Geldform*) es el desarrollo posterior del valor o, en otras palabras, es una manifestación del valor en un momento determinado. Toda mercancía que sea intercambiable, o sea su forma relativa de valor, ya está determinada por su *forma equivalente* o su *forma precio*, al respecto dice Marx:

El precio o la forma dineraria del valor característica de las mercancías es, al igual que su forma de valor en general, una forma ideal o figurada, diferente de su forma corpórea real y palpable.⁴¹⁰

La forma precio o forma dineraria ocupa ahora el lugar de la forma de equivalente. Marx le denomina *forma ideal o figurada* (*ideelle oder vorgestellte Form*). Todas las mercancías al equipararse traducen su valor en la forma precio, aunque el valor de las mercancías está representado con el oro como *forma dineraria*, en realidad el oro sólo está representado de manera ideal:

Como la expresión de los valores mercantiles en oro es ideal, el oro que se emplea en esta operación es puramente figurado e ideal. Todo guardián de las mercancías sabe que cuando confiere a éstas la forma de precio, o forma áurea figurada, está lejos de haberlas bañado en oro, y que para tasar en oro millones de valores mercantiles no necesita una

⁴¹⁰ MEW 23., p. 110/p.116.

sola pizca de ese metal. En su función de medida de valor, por consiguiente, el dinero sirve como dinero puramente figurado o ideal.⁴¹¹

La *forma* ideal o figurada del valor nos pone de manifiesto que para realizar un sin número de transacciones no se necesita ni una pizca de oro. Los portadores de las mercancías sólo se lo representan en el precio de estas. La función que cumple aquí el oro sólo sirve para medir el valor de las mercancías que es representado por una cantidad determinada de ese metal. La sustancia de valor i.e., el trabajo abstracto está expresada ya en el precio de las mercancías. Aunque se pudiera medir el valor con otro metal como la plata o el cobre, esto no cambia la sustancia del valor y solo se expresara en la cantidad de ese metal cuando se realice la mercancía. Toda mercancía sea lienzo, chaqueta, hierro, café, té, etc. se representará su valor en cantidades de oro –o de cualquier otro metal que oficie como equivalente general- de diferente magnitud. Por el desarrollo mismo del intercambio, las mercancías se ven forzadas a intercambiarse ya por una determinada cantidad de oro dando lugar a la *unidad de medida*:

En cuanto tales, esas cantidades disímiles de oro se comparan y miden entre sí, desarrollándose de este modo la necesidad, desde el punto de vista técnico, de vincularlas todas a una cantidad fija de oro que oficie de unidad de medida (*Maßeinheit*).⁴¹²

La *unidad de medida* (*Maßeinheit*) tiene la función de medir todas las mercancías en oro como *equivalente* general y como *representante* del valor. El desarrollo posterior de la *unidad de medida* en partes proporcionales traerá como resultado el *patrón de medida* (*Maßstab*). El patrón de medida cumple la función de *fijar* el valor más *específicamente*, es decir, *tasa* el valor de las mercancías en determinadas cantidades de oro expresadas en determinados pesos metálicos (*Metallgewichten*) e.g., una onza. No se puede ir al mercado a comprar determinada mercancía con un kilo de oro o barras de oro, por ejemplo. De igual manera, no podemos ir al mercado con una onza a intercambiarla por determinada mercancía, es decir, tendríamos que darle al tendero una parte proporcional de la onza por la mercancía que necesitamos. Esto es pragmáticamente complicado para el intercambio, ¿cómo sabremos qué cantidad de la onza tendremos que dar al tendero por la mercancía que necesitamos? Marx señala una distinción más:

⁴¹¹ MEW 23., pp. 110-111/p.117.

⁴¹² MEW 23., p. 102/p.119.

En cuanto medida de los valores y patrón de los precios, el dinero desempeña dos funciones completamente diferentes. Medida de los valores es el dinero en cuanto encarnación social del trabajo humano; patrón de los precios, como peso metálico fijo.⁴¹³

La primera función del dinero es medir el valor en general i.e., como *unidad de medida*. Esto significa que lo que interesa es medir sólo el valor de las mercancías respecto a su *sustancia*, esto es, el trabajo social. La unidad de medida, para que se entienda, mide el valor como cualidad de las mercancías. El patrón de precios, como segunda función del dinero, se encarga de fijar la cantidad de oro que representa el valor de cada mercancía, es decir, su magnitud cuantitativamente comparable. Marx es muy insistente en que el oro es equivalente general de todas las mercancías porque en él se encierra determinada sustancia de valor i.e., trabajo social. El oro es sólo una manifestación del valor por lo que esto es válido también para el dinero. Ahora bien, no profundizaremos en otros temas que aborda respecto a las variaciones del valor del oro y de los precios de las mercancías, ya que nos desviaría del tema de investigación. Lo que me interesa resaltar es la articulación de categorías que lleva a cabo Marx a partir del principio que ya hemos señalado (el trabajo vivo autoconciente). Nuestro autor señala que el patrón dinerario está sujeto a las convenciones humanas y, por tanto, requiere de una regulación legal. Estos determinados pesos metálicos del patrón de precios se va desarrollar a tal punto que tendrá que subdividirse en partes proporcionales o alícuotas que tendrán del mismo modo una nomenclatura:

Los precios, o las cantidades de oro en que idealmente se transforman los valores de las mercancías, se expresan ahora en denominaciones dinerarias o *denominaciones de cuenta*, legalmente vigentes, del patrón áureo. En vez de decir, por consiguiente, que un *quarter* de trigo equivale a una onza de oro, en Inglaterra se dirá que es igual a 3 libras esterlinas, 17 chelines y 10 ½ peniques. Unas a otras, se dicen así lo que valen, en sus nombres dinerarios, y el dinero sirve como dinero de cuenta (*Regengeld*) toda vez que corresponde fijar una cosa como valor, y por tanto fijarla bajo una *forma dineraria*.⁴¹⁴

El dinero de cuenta sirve, pues, para fijar una determinada cantidad de oro en partes proporcionales a la hora de intercambiar una mercancía. Marx pone el ejemplo de un *quarter* de trigo que vale 1 onza de oro, pero no es posible de manera práctica

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ MEW 23., p. 115/pp.122-123.

intercambiar una parte de oro por una determinada mercancía sino utilizando las denominaciones de cuenta e.g., libra, chelines, peniques, etc., que ya son *denominaciones dinerarias*. Todavía no hemos entrado al terreno práctico de estos momentos. Al entrar en escena la forma dineraria parece que se desvanece toda relación con el valor. Por eso Marx insiste: “el precio es la denominación dineraria del trabajo objetivado en la mercancía”.⁴¹⁵ Ahora bien, en la circulación de dinero, el oro se desgasta. Las monedas llegan a perder valor porque su peso es menor de tal suerte que comienza una separación entre su valor *nominal* y el contenido *real*. De ahí la necesidad de sustituir el oro por otros metales que cumplan la misma función monetaria, tarjas, símbolos. Aquellos metales son más viles, por lo que se tendría que esperar que valieran menos dada la cantidad de material. Sin embargo, esos metales se desgastan más lentamente que el oro. La circulación de estos metales se determina por medio del Estado. Él es el único que puede acuñar las piezas de otro metal. La obligación de aceptar otros metales como pago en lugar del oro se desarrolló hasta la aparición del *papel moneda estatal de curso forzoso*:

La ley determina arbitrariamente el contenido metálico de las tarjas de plata o cobre. En su curso, las mismas se desgastan aún más rápidamente que las monedas de oro. Por consiguiente, en la práctica su función monetaria se vuelve enteramente independiente de su peso, esto es, de todo valor. La existencia monetaria del oro se escinde totalmente de su sustancia de valor. Objetos que, en términos relativos, carecen de valor, billetes de papel, quedan pues en condiciones de funcionar sustituyendo al oro, en calidad de moneda. En las tarjas dinerarias metálicas el carácter puramente simbólico se halla aún, en cierta medida, encubierto. En el papel moneda hace su aparición sin tapujos.⁴¹⁶

Marx señala que la disociación entre los metales y la *sustancia* de valor trajo como resultado la aparición de papel moneda que sustituye, pues, al oro como equivalente general. Billetes que sólo funcionan como mero ‘signo’ sustituyen al dinero contante y sonante. Esta forma que adquiere el dinero en la circulación es la forma más acabada junto con el dinero crediticio y las letras de cambio como los medios de pago más desarrollados hasta la fecha. Pasemos ahora a otra *forma* que se desarrolla en el proceso de circulación: la metamorfosis de las mercancías.

⁴¹⁵ MEW 23., p. 116/p.119.

⁴¹⁶ MEW 23., pp. 141-142/p.155.

3.10 La *forma* de circulación mercantil o la metamorfosis de las mercancías

En la circulación de mercancías se desarrollan otras *formas* en las que se lleva a cabo el proceso de intercambio. A partir de este intercambio de no valores de uso para los poseedores de mercancías respecto a otros valores de uso y en ese intrincado cambio en el mercado, analiza Marx los cambios de forma:

Por consiguiente, hemos de examinar el proceso total desde el punto de vista de la forma, y por tanto sólo el cambio de formas (*Formwechsel*) o la metamorfosis de las mercancías (*Metamorphose der Waren*) a través del cual es mediado el metabolismo social.⁴¹⁷

El cambio de *forma* en el proceso de intercambio es fundamental para ver el desarrollo de las formas valor y su despliegue en la circulación. Ahora bien, el proceso se desarrolla y se despliega a través del cambio de mercancías a dinero (M-D) y de dinero en *otra* mercancía (D-M). El dinero se antepone a las dos mercancías de manera antitética o contradictoria. Veamos el proceso de intercambio:

Acompañemos ahora a cualquier propietario de mercancías, por ejemplo a nuestro viejo conocido, el tejedor de lienzo, al escenario en que tiene lugar el proceso de intercambio, al mercado. Su mercancía, 20 varas de lienzo, tienen un precio determinado: 2 libras esterlinas. Intercambia la tela por £ 2 y, hombre chapado a la antigua, cambia a su vez éstas por una biblia en folio, de igual precio. Enajena el lienzo –que para él no es más que mercancía, portadora de valor- por oro, la figura de valor de aquella, y vuelve a enajenar esa figura por otra mercancía, la biblia, que como objeto para el uso irá a parar a la casa del tejedor y satisfará allí devotas necesidades.⁴¹⁸

En este acto de intercambio se lleva a cabo un proceso de transformación. Estos cambios Marx los divide en *dos metamorfosis* derivadas del acto de intercambio M-D-M. La primera consiste M-D, metamorfosis de la mercancía, o venta. Para que se dé el acto de intercambio se deben de cumplir ciertas condiciones. Una de ellas es que la mercancía que ofrece tenga utilidad, es decir, que provenga de un trabajo social. Otra es que la mercancía sea un no valor de uso para su propietario. Toda mercancía encierra

⁴¹⁷ MEW 23., p. 119/p.127.

⁴¹⁸ MEW 23., p. 119/p.128.

determinada actividad productiva y, por tanto, tiempo de trabajo socialmente necesario. El valor de la mercancía está sujeto a las circunstancias que impone el mercado de donde se deriva que su valor variará dependiendo sus circunstancias; en el acto de intercambio se cambia lo mismo por lo mismo, es decir, la sustancia de valor que es el trabajo, pero la forma de manifestación de éste en otra mercancía con cualidades diferentes. Los portadores de mercancías se apropian del trabajo ajeno, enajenando su propio trabajo. El poseedor de dinero que es la figura del valor del trabajo representado, hace lo mismo desprendiéndose de su no valor de uso para él, enajenando el propio. En este primer momento el tenedor de mercancías, es decir, el tejedor de lienzo, enajena su mercancía por dinero y después con ese dinero compra otra mercancía distinta, lleva a cabo, pues, una metamorfosis. La mercancía *se transforma* en dinero y el dinero en mercancía. Se llevan a cabo dos actos. Una venta, lienzo por dinero y, una compra, dinero por biblia, la suma de ambos: vender para comprar. Lo que resulta de este proceso es que el que vende su *no* valor de uso por un valor de uso para él, lo enajena porque necesita una mercancía con utilidad diferente. Hay, pues, un lógica inherente a este proceso de intercambio. La finalidad es satisfacer una necesidad concreta, el intercambio es el medio idóneo para satisfacerla, es, pues, un proceso reproductivo de la propia existencia. La finalidad del intercambio es la reproducción de la vida de un ser humano, el tejedor del lienzo. Al final en el proceso de intercambio se cambian trabajos diferenciados *cualitativamente* y *cuantitativamente* iguales. Ahora bien, este movimiento de la mercancía se desarrolla en su totalidad de esta manera:

La venta del lienzo, M-D, es al propio tiempo su compra, D-M. Pero en cuanto venta del lienzo, este proceso inicia un movimiento que desemboca en su contrario, en la compra de la biblia; en cuanto compra del lienzo, da fin a un movimiento que comenzó con su contrario, con la venta del trigo. M-D (lienzo-dinero), esa primera fase de M-D-M (lienzo-dinero-biblia), es a la vez D-M (dinero-lienzo), la última fase de otro movimiento M-D-M (trigo-dinero-lienzo).⁴¹⁹

No sólo se llevan en sí dos actos compra-venta M-D y D-M, sino dos movimientos de M se convierten en D y D se convierte en M. Los dos movimientos antitéticos que Marx aclara son que una venta se convierte en una compra M-D en D-M, el vendedor se convierte en comprador en dos movimientos del intercambio de mercancías (M-D-M)

⁴¹⁹ MEW 23., p. 124/p.134.

(lienzo-dinero-biblia). A su vez, la venta representa un segundo movimiento de la metamorfosis D-M, la otra parte de M-D-M (trigo-dinero-lienzo). Este es otro movimiento que desemboca en la *segunda metamorfosis*:

D-M. Metamorfosis segunda, o final, de la mercancía: compra. Por ser la figura enajenada de todas las demás mercancías o el producto de su enajenación general, el dinero es la figura absolutamente enajenable. [...] D-M, la compra es, a la vez, venta, M-D; La metamorfosis final de una mercancía, por consiguiente, es a la vez la primera metamorfosis de otra mercancía. Para nuestro tejedor la carrera vital de su mercancía concluye con la biblia en la que ha reconvertido sus £ 2. Pero el vendedor de biblias permuta por aguardiente las £ 2 obtenidas del tejedor. D-M, la fase final de M-D-M (lienzo-dinero-biblia) es al mismo tiempo M-D, la primera fase de M-D-M (biblia-dinero-aguardiente)⁴²⁰

Nos encontramos en el segundo momento del proceso de circulación M-D-M, es decir, D-M, la compra. Parecería que era el final del primer proceso de circulación, pero resulta que inicia otro proceso circulatorio con otra mercancía distinta; es decir, el segundo proceso circulatorio comienza, cuando termina el primer proceso o, mejor aún, a la primera metamorfosis (lienzo-dinero-biblia) le sigue una segunda metamorfosis (biblia-dinero-aguardiente). No es sólo una mercancía la que el poseedor de mercancías lleva al mercado sino un conjunto de ellas para enajenarlas. Lo característico de esta segunda metamorfosis es que una sola venta deviene en numerosas compras, es decir, la venta de una mercancía por dinero y después la compra de otra mercancía por medio de ese dinero da lugar a un proceso infinito de intercambios intrincados. Ahora bien, aunque son dos los movimientos contrapuesto de la formula M-D-M, no están separados sino que se complementa el uno al otro; D-M es lo contrapuesto a M-D, pero ambas siguen siendo M-D-M. Por lo que el poseedor de mercancías ocupa dos papeles económicos importantes, es vendedor y comprador a la vez. Todo el ciclo que se describe de la primera y la segunda metamorfosis es la circulación mercantil (*Warenzirkulation*). El intercambio de mercancías lleva a cabo un sinnúmero de intercambios entre los poseedores de mercancías con lo cual rebasa las fronteras individuales y locales del intercambio. El proceso es infinito por lo cual, nuestro actor principal, la mercancía, no

⁴²⁰ *Ibidem*.

desaparece de ninguna manera al otro actor, el dinero, que sólo funge como medio de circulación de las mercancías.

El *cambio* de ‘forma’ en la circulación mercantil trae otro movimiento. En el primer movimiento de intercambio M-D-M hay un cambio en el cual el vendedor de mercancías las enajena para poder comprar otra mercancía, es decir, su intención es apoderarse de otra mercancía que le sirva como valor de uso. Esto se resume en la primera metamorfosis. El lienzo entra a la circulación se cambia por dinero y con él se compra una biblia. Se aleja el dinero y mediante él, el propietario se hace de otra mercancía, es decir, se allega otro valor de uso distinto del primero i.e., el proceso arranca con la mercancía en manos de su poseedor y termina con otro valor de uso ‘distinto’ del primero que sale de la esfera de la circulación para entrar en la esfera del consumo creando así un ciclo y excluyendo completamente al dinero de ese ciclo. El ciclo vender para comprar está cerrado. El dinero ha salido de las manos del primer poseedor de mercancías, sólo regresará el dinero si el poseedor de mercancías decide vender su biblia y recuperar sus £ 2, pero ya será otro proceso circulatorio. En el primer movimiento la mercancía está del lado del vendedor y el dinero del lado del comprador, el dinero funciona como medio de compra. Además, Marx señala que el movimiento de la primera metamorfosis es fácil de observar, pero el segundo queda ‘oculto’, es decir, el movimiento M-D-D-M, es decir, la segunda metamorfosis. El movimiento del dinero queda oculto en la primera circulación y en la segunda metamorfosis queda revelado. Estamos ya en la circulación o el movimiento del dinero. Aquí hay un movimiento peculiar del dinero M-D-D-M, hay un cambio de lugar del dinero, pero ya en otra lógica no meramente mercantil sino dineraria:

El resultado de la circulación de mercancías –la sustitución de una mercancía por otra- se presenta mediado, pues, no por el propio cambio de forma experimentado por aquéllas, sino por la función del dinero como *medio de circulación* (*sondern durch die Funktion des Geldes als Zirkulationsmittel*); éste hace circular las mercancías, en sí y para sí carentes de movimiento, transfiriéndolas, siempre en sentido contrario al de su propio curso, de manos para quien son no-valores de uso, a manos de quien las considera valores de uso. Constantemente aleja del ámbito de la circulación las mercancías, al ocupar una y otra vez los lugares que éstas dejan libre en aquélla, con lo cual él mismo se aleja de su punto de partida. Por consiguiente, aunque el movimiento del dinero no sea más que una expresión

de la circulación de mercancías, ésta se presenta, a la inversa, como mero resultado del movimiento dinerario.⁴²¹

Lo que permite la circulación de las mercancías es el dinero como *medio de circulación*. Él es el que echa andar el movimiento de aquéllas, además de sustituirlas en la circulación. La circulación de mercancías es, pues, un movimiento antitético a la circulación del dinero, sin embargo, se condicionan el uno al otro. Pareciera que la circulación de dinero fuera la condición de la circulación de mercancías, pero es la circulación de mercancías la que condiciona la circulación de dinero. Dejando a un lado la circulación de mercancías ahora pongamos atención en la *forma* que adquiere el dinero en la circulación. Dice Marx: “[...] el dinero está instalado permanentemente en la esfera de la circulación y trajina en ella sin pausa. Se plantea entonces el interrogante de cuánto dinero absorbe constantemente dicha esfera.”⁴²²

Ahora bien, en la circulación existen tres variables que hay que considerar. Se trata de la relación entre el dinero que circula, las mercancías y el aumento general de precios. Marx analiza la relación de estas variables estableciendo su conexión interna. A mi modo de ver, analizar esta relación es de suma importancia para fenómenos monetarios hoy día, pero para objetos de nuestro estudio sólo diremos que Marx crítica a las corrientes que sostienen que el aumento de precios se debe fundamentalmente al aumento de circulante acompañado de una disminución de la circulación de mercancías. Para él, el dinero sólo funge aquí como medio de circulación de las mercancías. A la par de la circulación mercantil se desarrolla ‘otra’ *forma* de circulación: la circulación de dinero.

3.11 La *forma* de circulación dineraria, el atesoramiento o la crematística como organizadora de la producción.

Para efectos de que se haga mejor comprensible la exposición de Marx decidí exponer primero la circulación mercantil y posteriormente la circulación dineraria para seguir mostrando la conexión interna de su exposición en el desarrollo y aparición del capital.

⁴²¹ MEW 23., pp. 129-130/p.141.

⁴²² MEW 23., p. 130/pp.142-143.

Marx señala que la forma de circulación del dinero y la del capital sólo se distinguen por su *forma* de circulación. En primer lugar, señalaremos la forma de circulación dineraria D-M-D. La forma de circulación mercantil y la forma de circulación dineraria son dos formas de circulación del *valor*. En ellas se pueden distinguir formas antitéticas de circulación, pero lo característico de la circulación de dinero es que circula paralelamente a la circulación de mercancías:

La forma directa de la circulación mercantil es M-D-M, conversión de mercancías en dinero y reconversión de éste en aquella, *vender para comprar*. Paralelamente a esta forma nos encontramos, empero, con una segunda, específicamente distinta de ella: la forma D-M-D, conversión de dinero en mercancía y reconversión de mercancía en dinero, *comprar para vender*.⁴²³

La forma de circulación de dinero posee una forma de circulación parecida a la circulación de mercancías. En ella encontramos dos fases de circulación de dinero como metamorfosis de éste. La forma D-M-D se divide en dos fases: D-M y M-D. En la primera de ellas acontece primero la compra D-M, se deshace del dinero y obtiene una mercancía. En el segundo momento, M-D, se vende la mercancía para reconvertirla en dinero, la venta. Todo el proceso es lo opuesto al de la circulación mercantil, *comprar para vender*. Ahora bien, esta forma de circulación aunque parece ser similar a la forma de circulación de mercancías posee otra lógica interna, distinta del modo de circulación de mercancías. Esa lógica consiste en que allá la finalidad era la reproducción de la vida del sujeto, acá la finalidad es otra muy distinta. Las diferencias entre los dos ciclos nos dará el *contenido real* de las *formas* de circulación. Marx compara las dos fases de la circulación de mercancías y el de la circulación de dinero; busca en ellos sus similitudes, pero lo más importante es su carácter específico. Lo que Marx muestra es que las dos formas de circulación ocultan el verdadero movimiento de un proceso más profundo, por ello, la necesidad de hacer las distinciones de las *formas de circulación* y su finalidad:

Lo que distingue de antemano, no obstante, a los dos ciclos M-D-M y D-M-D, es la *secuencia inversa* de las mismas fases contrapuestas de la circulación. La circulación mercantil simple comienza con la venta y termina con la compra; y la circulación

⁴²³ MEW 23., p. 162/p.180.

de dinero como capital principia en la compra y finaliza en la venta. Allí es la *mercancía* la que constituye el punto de partida como el termino del movimiento; aquí, el *dinero*. En la primera forma es el *dinero* el que media el proceso global, en la inversa, la *mercancía*.⁴²⁴

Deteniéndonos un poco en la secuencia de la circulación dineraria, habíamos dicho que posee otra lógica distinta a la circulación de mercancías, esa lógica, es, pues, la reproducción del capital. ¿Qué está implicado en este proceso circulatorio? Regresemos un poco más atrás para aclarar este punto que resulta ser un poco confuso, pero que sus intérpretes pasan constantemente por alto y que, a mi modo de ver, es la piedra angular de toda la exposición de las formas en Marx. En la forma dineraria, el dinero, era oro y plata. Al abandonar parcialmente esta forma, las monedas de oro y plata sufren un constante desgaste por el uso, hasta ser sustituidas por metales más viles –señala Marx. El dinero funge aquí sólo como signo de valor; pasa, pues, de medio de circulación a una figura meramente monetaria. La repetición, la costumbre hacen que en la práctica se utilicen metales y figuras monetarias alejadas totalmente de su forma ‘natural’, es decir, del oro y la plata. La aparición del *papel moneda* es un paso necesario después de ser medio de circulación, esto permitirá la expansión del intercambio. Ya en el intercambio el dinero funge como *medio de pago*. Ahora bien, Marx señala que el desarrollo de las formas hasta alcanzar la *forma* dinero es fundamental para poder explicar el nacimiento del capitalismo, ya que es precisamente ese desarrollo lo que permitirá comprender como se transitó a este modo de producción. El dinero como representante del valor posee en este momento una forma dominante:

La mercancía que funciona como *medida de valor*, y por consiguiente, sea en persona o por medio de un representante, también como medio de circulación, es el dinero. El oro (o bien la plata) es, por ende, dinero. Funciona como dinero, por una parte, allí donde tiene que presentarse en su corporeidad aurea (o argénteo) y por tanto como *mercancía dineraria*; o sea ni de modo puramente ideal, como en la medida de valor, ni siendo pasible de representación, como en el medio de circulación. Por otra parte, funciona también como dinero allí donde su función la desempeñe en persona o a través de un

⁴²⁴ MEW 23., p. 163/p.181.

representante, lo *fija* como *figura única* del valor o *única existencia adecuada del valor de cambio* , frente a todas las demás mercancías en cuanto a simples valores de uso.⁴²⁵

El dinero, pues, gana terreno hasta llegar a ser predominante, como señala Marx es “la figura única de valor o única existencia del valor de cambio”. En cuanto figura dominante y *perpetum mobile* de la circulación de mercancías, aparece entre la circulación mercantil y la circulación dineraria un fenómeno que está estrechamente vinculado al dinero:

Ya con el desarrollo inicial de la circulación mercantil se desarrolla también la necesidad y el deseo de poner a buen recaudo el producto de la primera metamorfosis, la figura trasmutada de la mercancía o su crisálida áurea. No se venden mercancías para adquirir mercancías, sino para sustituir la forma mercantil por la dineraria. De simple fase intermediadora del intercambio de sustancias, ese cambio formal se convierte en fin en sí mismo. La figura trasmutada de la mercancía se ve impedida como su figura absolutamente *enajenable*, o como su forma dineraria meramente evanescente. El dinero se petrifica en *tesoro (Schatz)*, y el vendedor de mercancías se convierte en *atesorador*.⁴²⁶

La necesidad ‘ahorrar’ el producto de M-D-M y el deseo de acrecentar lo recaudado por medio del segundo proceso circulatorio D-M-D hacen que aparezca el ‘tesoro’ y junto con él, el ‘**atesorador**’ (*Shatzbildner*). Entre la circulación mercantil y la circulación dineraria comienza a expandirse, junto con la expansión del intercambio, la expansión de los tesoros por la comarca o comunidad. Este fenómeno se ubica entre la decadencia de la Edad Media y el surgimiento del capitalismo. Llama la atención que para Marx es un acontecimiento histórico que surge como consecuencia del desarrollo de la ‘forma de valor’ materializada en el dinero. No es que el atesorador no haya existido antes sino que comienza a tener *predominio* dentro de la comunidad. Los sacerdotes y la sociedad de sacerdotes de la que se constituía la Edad Media comienzan a ser desplazada por una sociedad compuesta de mercaderes, la cual, fue desplazando por el lujo extravagante que ostentaban la comunidad de sacerdotes, dejaron, pues, de ser el ‘modelo a seguir’ ‘el Buen Ejemplo’ señala A. Smith⁴²⁷. Ahora bien, Marx mostrará la importancia que

⁴²⁵ MEW 23., p. 143-144/p.158.

⁴²⁶ MEW 23., pp. 144/p.159.

⁴²⁷ “En aquel tiempo, el poder de la Iglesia se había reducido en casi toda Europa al que dimanaba de su autoridad espiritual, y aun esa autoridad sufrió un gran quebranto, cuando ya no pudo apoyarse, con la

juega el atesorador dentro de la sociedad y su relación en el proceso de producción. Con la aparición de tesoros en oro y plata por todas partes se despierta la “*avidez*” en oro, es decir, la *codicia*. Con la expansión del comercio e intercambio esta avidez se acentúa y profundiza: todo se convierte en dinero y, con ello, se *invierten*⁴²⁸ todos los valores humanos hasta las cosas más sacrosantas. El afán de dinero da lugar, pues, a la acumulación:

El afán de atesoramiento es ilimitado por naturaleza. Cualitativamente, o por su forma, el dinero carece de límites, vale decir, es el representante general de la riqueza social porque se lo puede convertir de manera directa en cualquier mercancía. Pero, a la vez, toda suma real de dinero está limitada cuantitativamente, y por consiguiente no es más que un medio de compra de eficacia limitada. Esta contradicción entre los límites cuantitativos y la condición cualitativamente ilimitada del dinero, incita una y otra vez al atesorador a reemprender ese trabajo de Sísifo que es la acumulación.⁴²⁹

Ahora bien, según Marx el atesoramiento tiene una característica peculiar, la cual, se ubica dentro de una dimensión puramente cualitativa, la codicia por dinero no tiene límites. Por ser una característica puramente cualitativa y no tener límites el atesoramiento en dinero -por ser el representante general de todas las mercancías- puede convertir todo en mercancías, es decir, el dinero puede comprarlo todo ¡hasta la dignidad! Otra peculiaridad que señala nuestro filósofo es una característica puramente cuantitativa, todo atesorador, aunque su deseo sea ilimitado, su posibilidad formal –a la manera de Hegel- le pone límites a su acumulación. Es decir, su propia actividad de atesoramiento se ve limitada por ciertos condicionamientos externos como el mercado, la cantidad de dinero en circulante, las normas morales⁴³⁰, jurídicas etc., esto impone

generosidad de antaño, en la caridad y hospitalidad del clero. Los rangos inferiores del pueblo dejaron de considerar al estamento eclesiástico con la admiración de antes, y ya no vieron en él a quien les confortaba en la miseria y les socorría en la indigencia. Por el contrario, les irritaba y disgustaba el lujo, la vanidad y el tren de vida del alto clero, que propendía a gastar en sus placeres lo que antes se consideraba patrimonio de los pobres”. Adam Smith; *La Riqueza...* op. cit., pp. 706-707)

⁴²⁸ En una nota al pie de página Marx cita las tragedias de Sófocles: “No ha habido entre los hombres invención más funesta que la del dinero: ella devasta las ciudades, ella saca a los hombres de su casa, ellas los industria y pervierte sus buenos sentimientos, disponiéndolos para todo hecho punible; ella enseña a los hombres a valerse de todos los medios y a ingeniarse para toda clase de impiedad” MEW 23., p. 146/p.161-162.

⁴²⁹ MEW 23., p. 147/p.162.

⁴³⁰ Uno de los principales obstáculos de la acumulación era, pues, la religión que imponía normas severas contra el atesoramiento, además de ser condenado por la comunidad. De ahí que surgiera una religión pertinente para la justificación de la actividad del atesorador: el protestantismo de corte calvinista. Al respecto dice Marx. “De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales Aplica

límites a su actividad. **La utopía del mercader de alcanzar la riqueza absoluta es imposible.** Sin embargo, el surgimiento del capitalismo intentará quitar, en lo posible aquellos obstáculos para permitir la acumulación del atesorador, derrumbando así los condicionamientos externos. La acumulación será, en este sentido, la superación de esa contradicción cualitativa y cuantitativa. Ahora bien, el dinero, como medio de circulación, se convirtió en *tesoro*. Invirtió la lógica de la circulación mercantil en circulación dineraria. Ya no fungió como medio de circulación sino que ahora la mercancía hace circular el dinero. Con la *inversión* de la circulación quedó desterrada la *lógica* de la reproducción de la vida y entro en escena la *lógica* de la reproducción del capital. Ahora el atesorador al conservar su tesoro en dinero convierte éste en el único fin del intercambio, aunque es en un primer momento pasivo, es el *transito* del atesorador a capitalista:

En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se convierte en capitalista. Su persona, o, más precisamente, su bolsillo, el punto de partida y de retorno del dinero. El *contenido objetivo* de esa circulación –la valorización del valor– es su *fin subjetivo*, y sólo en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como *capitalista*, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad. Nunca, pues, debe considerarse el *valor de uso* como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancia. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta cacería en pos de valor de cambio es común a capitalista y atesorador, pero mientras el atesorador no es más que el capitalista insensato, el capitalista es el atesorador racional. La incesante ampliación del valor, a la que el atesorador persigue cuando procura *salvar de la circulación al dinero*, la alcanza el capitalista, más sagaz, lanzándolo a la circulación una y otra vez.⁴³¹

Marx hace una distinción fundamental para poder explicar el transito del atesorador al capitalista. El fin último del atesorador sólo es acumular, mientras que el fin último del capitalista es la '*valorización del valor*' y la apropiación creciente de riqueza. Ahora bien, el atesorador es *insensato* porque sólo tiene una actitud *pasiva* frente a su tesoro,

con todo seriedad el evangelio de la abstinencia. Por otra parte, sólo puede retirar de la circulación, bajo la forma de dinero, lo que le entrega a ella en forma de mercancía. Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son por consiguiente sus virtudes cardinales; vender mucho, comprar poco, la suma de su economía política.” MEW 23., p. 147/p.163.

⁴³¹ MEW 23., pp. 167-168/pp.186-187.

mientras que el capitalista es el atesorador *racional* porque en ese deseo de acrecentar su ganancia, lanza a la circulación su dinero haciendo que crezca una y otra vez, por eso le denomina Marx que es un movimiento infatigable. No es que Marx llame ‘racional’ al capitalista, en el sentido de poseer buen juicio o ser una persona autorreflexiva a la manera de Hegel, más bien, es un atesorador *astuto* –note que astuto más no inteligente tiene una connotación negativa o que ocupa sus capacidades para hacer el mal. Llama insensato al atesorador porque su avaricia sólo lo llevaba a acumular para contemplar y ponerlo a buen recaudo por miedo a perderlo todo. El capitalista, por el contrario, como codicioso astuto ‘arriesga’ su tesoro, es valiente, y lo pone en movimiento con la finalidad de acrecentarlo incesantemente. La economía, por tanto, da un giro a la crematística⁴³² cuando la finalidad del intercambio ya radica en la acumulación y la ganancia: “La pasión inextinguible por la ganancia, la *auri sacra fames* [maldita hambre de oro], será siempre lo que guíe a los capitalistas.”⁴³³

El capitalista en este momento ya ha tomado el poder económico y político de la producción. Marx ha expuesto lógicamente el desarrollo de las formas hasta la forma capital -que es lo que desarrollaremos más adelante. La toma del poder económico y político hace que el capitalista suba al escenario como *actor* principal de la nueva sociedad naciente. Este acontecimiento lo resalta Marx cuando describe la subsunción como capacidad de mando:

Este subsumir formalmente al proceso de trabajo, este poner bajo su control, consiste en que el trabajador pasa a estar bajo la vigilancia del capitalista y por tanto el mando del capital o del capitalista. El capital se torna capacidad de mando sobre el trabajo, no en el sentido en que A. Smith dice que toda riqueza consiste en la capacidad de disponer de trabajo, sino en el sentido de que el trabajador como trabajador pasa a recibir órdenes del capitalista.⁴³⁴

⁴³² Marx sostiene que: “Aristóteles contrapone la economía a la crematística. Su punto de partida lo constituye la primera, en la medida en que el arte de adquirir se circunscribe a la obtención de los bienes necesarios para la vida o útiles para la familia o el estado. La verdadera riqueza se compone de varios valores de uso, ya que no es ilimitada la medida de este tipo de propiedad suficiente para la vida buena. Existe, empero, otro tipo de arte de adquirir, al que preferentemente y con razón se denomina crematística, a causa del cual la riqueza y la propiedad no parecen reconocer límites.” MEW 23., p. 167/p.186.

⁴³³ Aunque Marx crítica fuertemente a MacCulloch, suscribe esta frase. MEW 23., p. 168/p.187.

⁴³⁴ Karl Marx; *La tecnología del capital; Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*; trad. Bolívar Echeverría, ed. Itaca, México, 2005, p. 19.

Este subsumir formalmente el trabajo supone ya el control del capitalista sobre el trabajo, y por tanto, sobre la producción. Marx, pues, describe la *transición* del avaricioso al codicioso, del atesorador al capitalista y, por tanto, de la Edad Media al capitalismo:

Junto a los productores autónomos, que ejecutan sus trabajos artesanales o cultivan la tierra bajo el modo de explotación artesanal, patriarcal, hace su aparición el usurero o comerciante, el capital usurario o comercial, que succiona parasitariamente a dichos productores. El predominio de esta forma de explotación en una sociedad excluye el *modo capitalista de producción*, aunque, como en la Baja Edad Media, puede servir de *transición* hacia el mismo.⁴³⁵

Juntos a los productores autónomos surgió la expansión de los mercaderes que con tesoros crearon los condicionamientos para que surgiera el capitalista como tal. La hegemonía de este conjunto de mercaderes o capitalistas *impuso* una nueva dinámica a la comunidad, la cual, finalmente quedó subsumida en la lógica de los capitalistas, consolidando, con ello, finalmente la ciudad y el mercado capitalista. Lo que aconteció en la transición de la Edad Media al capitalismo fue que la codicia se extendió en la comunidad, fue la pasión dominante que transformó todo el globo terráqueo. Ya en este momento histórico el capitalista tiene el poder económico y político. Lo que se desarrolló después es el modo en cómo se va desarrollando el proceso productivo y la creación y apropiación de la riqueza social que es la última parte del desarrollo de las formas: La forma capital.

3.12 La forma capital, el trabajo vivo autoconciente y el plusvalor.

La forma de circulación dineraria D-M-D es parecida a la forma de circulación del capital D-M-D'. Retomando la circulación dineraria, vimos que el movimiento que realiza el dinero es distinto de la forma mercantil. En la forma mercantil el dinero funge como *medio* de la circulación y en la circulación dineraria la mercancía funge como *medio* de circulación del dinero. Vimos, pues, dos lógicas antitéticas, contradictorias. La lógica inherente a la circulación dineraria, opuesta a la circulación mercantil, ya no es la

⁴³⁵ MEW 23., p. 533/p.618.

satisfacción de necesidades para la existencia del ser humano sino es un deseo *vehemente* de atesorar y acrecentar lo atesorado, es decir, al final de cuentas lo que está detrás de la lógica de la circulación de dinero es la *codicia* y la expresión más acabada de esta pasión desordenada es el *capitalista*. El atesorador o avaricioso es sólo la antesala del codicioso capitalista, su aspiración principal de este atesorador insensato es llegar a ser como el mercader codicioso. El capitalista o atesorador ‘racional’ es el actor principal y es el responsable de echar a andar el proceso productivo, se hace cargo de la producción prescindiendo del resto de la comunidad. Estás dos lógicas de la circulación mercantil y de la circulación monetaria contraponen, pues, dos proyectos civilizatorios – como lo define Bolívar Echeverría-, la reproducción de la vida forjada en los valores en uso, por un lado, y la reproducción del capital plasmada en el valor en cambio, por otro:

El ciclo M-D-M parte de un extremo constituido por una mercancía y concluye con el extremo configurado por la otra, la cual egresa de la circulación y cae en la lógica del consumo. Por ende, el consumo, la satisfacción de necesidades o, en una palabra, el *valor de uso*, es su objetivo final. El ciclo D-M-D, en cambio, parte del extremo constituido por el dinero y retorna finalmente a ese extremo. Su motivo impulsor y su objetivo determinante es, por tanto, *el valor de cambio mismo*.⁴³⁶

Lo que llama la atención de estas formas de circulación, la circulación mercantil y la circulación dineraria, es el *marco categorial* y el *modelo trascendental* presupuestas en ambos tipos de circulación. En la circulación dineraria es más claro -y lo hemos expuesto en el capítulo dos-, pero en la circulación mercantil, el *marco categorial* y el *modelo ideal* no es tan claro. En la circulación mercantil está implicada una concepción de ser humano como modelo ideal que está clara en Smith y que, a mi modo de ver, está presupuesta en toda la economía clásica y neoclásica. Respecto al modelo ideal presupuesto en la crítica a Marx, sólo se concibe lo humano como un ser comunitario, pero en abstracto. Marx extrae de la historia a las comunidades como formas organizativas originarias, pero, a mi modo de ver, no concibe un modelo ideal que regule la organización de esas comunidades. Esto es de suma importancia, pero será objeto de otras investigaciones. El tránsito de la *forma dineraria* a la *forma capital* - señala Marx- se distinguen sólo respecto a su forma de circulación. No sólo eso. El

⁴³⁶ MEW 23., p. 164/p.183.

tránsito hacia la forma capital tiene muchas presuposiciones i.e., el dominio del capitalista sobre los medios de producción y las reformas jurídico-políticas y morales que permitieron el ascenso al poder por parte de los capitalistas, etc. Ahora bien, hay una última diferencia que considero importante. La forma de circulación dineraria es la expresión más acabada del atesorador insensato o avaricioso, pero en la forma de circulación del capital ya es el atesorador racional o capitalista. Marx distingue, pues, de las formas de circulación, la aparición del *plusvalor*:

Por consiguiente, el proceso D-M-D no debe su contenido a ninguna diferencia cualitativa entre sus extremos, pues uno y otro son dinero, sino solamente a su diferencia cuantitativa. A la postre, se sustrae a la circulación más dinero del que en un principio se arrojó a ella. El algodón adquirido a £ 100, por ejemplo, se revende a £ 100 + 10, o sea £ 110. La forma plena de este proceso es, por ende, D-M-D', donde $D' = D + \Delta D$, esto es, igual a la suma de dinero adelantada inicialmente más un incremento. A dicho incremento o al excedente por encima del valor originario, lo denomino yo plusvalor (*Mehr Wert*) (*surplus value*) El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación sino que en ella modifica su magnitud de valor, adiciona un plusvalor o se valoriza (*verwertet sich*). Y este movimiento lo transforma en capital.⁴³⁷

Marx considera que la diferencia entre la *forma* de circulación dineraria y la *forma* de circulación del capital sólo se distinguen respecto a su condición cuantitativa. Dice que se sustrae más capital de la circulación del que se arrojó en ella. Es decir, D-M-D se convierte en D-M-D'. El capitalista queda perplejo al observar que D se convierte D'. El capitalista *crea* que solamente lanzando su dinero en la circulación, éste se reproduce *sólo*. Es decir que el valor se reproduce independientemente de la fuerza de trabajo. Ahora bien, $D' = D + \Delta D$ significa que hay un incremento de dinero que no aparecía antes de ser lanzado a la circulación. Este aumento de dinero en su magnitud es un aumento creciente cada vez que se lanza a la circulación, es decir, se valoriza (*verwertet sich*). Para que la *forma* dineraria se convierta en *forma* capital, pues, tiene que lanzar el dinero a la circulación para que se incremente constantemente su magnitud o se valore y eso lo convierta en **Capital**. Este trabajo lo hace el capitalista conciente de que su

⁴³⁷ MEW 23., p. 165/p.185.

dinero se verá aumentado con cada inversión que haga. En los dos procesos *vender para comprar* y *comprar para vender* existen dos finalidades distintas y contradictorias. En la primera de ellas, vender para comprar tiene una finalidad que son los valores de uso, la satisfacción de las necesidades. Este proceso, digamos, interrumpe la circulación para entrar completamente en el consumo y desaparecer. El segundo proceso, no se interrumpe sino todo lo contrario se encuentra en constante movimiento infatigable. La finalidad no son los valores en uso sino los valores en cambio. Aquí este proceso es infinito, es decir, no tiene término, ya que –dice Marx- desde el punto de vista *cualitativo* son dinero y desde un punto de vista *cuantitativo* sólo se trata de una cantidad de dinero determinada. Sin embargo, esta cantidad determinada pone límites a un proceso infinito, es decir, el deseo vehemente de acumular -o la codicia del capitalista son infinitos-, sin embargo, en la vida práctica el proceso de atesoramiento es mucho más lento que su deseo por seguir acumulando. Si el proceso de atesoramiento se detiene ya no puede ser *capital* sino *atesoramiento*. Para ser capital, pues, tiene que ser un *movimiento infatigable* de valorizar el valor o reiterar constantemente el proceso de vender para comprar y, con ello, la magnitud del valor se acrecienta. Ahora bien, esta metamorfosis del capital implica una metamorfosis constante de todas las otras formas en la circulación:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio la circulación D-M-D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes formas de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un proceso automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte en un proceso en el cual, cambiando constantemente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que se agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta

de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.⁴³⁸

En primer lugar, la forma dineraria sirve como medio para la forma mercantil. En segundo lugar, la forma mercantil sirve como mediación de la forma dineraria. El valor, como lo vimos al inicio del capítulo, al desarrollarse va cambiando su forma y la forma mercantil, a la vez que, la forma dineraria es manifestación de ese mismo cambio de forma mercantil. Marx señala que el dinero se expresa como representante general del valor y la mercancía como una expresión particular de éste. Dinero y mercancía son valor o expresan el valor. Ahora bien, en la circulación mercantil el dinero modifica más rápidamente el cambio de estas formas e introduce, digámoslo así, otra forma que es el valor como forma de expresión del capital. La conclusión de Marx es lógica: '*el capital es dinero*' y '*el capital es mercancía*'. Para aclarar mejor este punto, el valor se expresa en 'mercancía', 'dinero' y 'capital' o sea que son lo *mismo*. En este sentido, lo que Marx sostiene es que la riqueza se puede expresar en mercancía o en dinero porque ambas encierran valor (trabajo abstracto). Solamente se distinguen por su *cambio de forma*, pero en el fondo son lo mismo. Lo que llama la atención de este proceso es que el cambio de forma del 'valor' da lugar a la mercancía, el dinero y el capital, pero cuando pasa a su *forma capital* aumenta su propia magnitud y se *independiza* de las otras formas, como *plusvalor* va modificándolas cambiando su propia magnitud hasta volverse como un autómatas, se independiza y valoriza a sí mismo. El trabajo, la mercancía y el dinero son momentos o determinaciones del capital. No se trata de cosas distintas sino de lo mismo desarrollándose en un proceso de acumulación. El valor que se valoriza se autocrea, se erige como su propio fundamento. La forma capital cambia su propia magnitud, al cambiar la forma de la mercancía y el dinero subsumiéndolos en la circulación mercantil y dineraria. Al ponerse a sí mismo como fundamento, el capital se *independiza* de las fuentes originarias del valor, el trabajo (vivo) y la naturaleza. Sin embargo, ellas siempre están presupuestas como fundamento porque aunque se le oculte son el fundamento del capital. Si las dos fuentes del valor son trastocadas el capital se derrumbaría como bien señala Marx i.e., la crisis.

Se podría decir que la *forma capital D-M-D'* es válida y que el plusvalor surge a partir de lanzar el dinero a la circulación. Sin embargo, esto último es falso. Marx sostiene que

⁴³⁸ MEW 23., pp. 168-169/p.188.

el plusvalor no se origina de lanzar el dinero a la circulación. Analiza dos tipos de intercambio para mostrar que el plusvalor no se origina de la circulación. El primer tipo de intercambio es el de equivalentes: “Analicemos el proceso de circulación en una forma bajo la cual se manifiesta como mero *intercambio de mercancías*.”⁴³⁹. El ejemplo que ilustra este tipo de circulación es cuando dos poseedores de mercancías se venden recíprocamente ambas. Para cada uno de ellos la mercancía que vende no posee ningún valor en uso y su único interés es el valor de cambio. El valor de uso de cada mercancía satisface plenamente las necesidades de nuestros poseedores y, en este sentido, los dos resultan beneficiados del intercambio. En el intercambio de equivalentes donde cada poseedor de mercancías se desprende de ellas para intercambiarlas por otra mercancía que satisfaga sus necesidades, resulta, pues, que **ambas partes ‘ganan’**. De manera que “este cambio de forma no entraña modificación alguna en la magnitud de valor”.⁴⁴⁰ Ambas partes ganan porque cuando intercambian su mercancía cada uno de ellos se lleva una cantidad igual de la que se desprende, A se intercambia por B y B se intercambia por A. Sólo se da aquí un mero intercambio de equivalentes:

Por tanto, en la medida en que la circulación de la mercancía no trae consigo más que un cambio formal de su valor, trae consigo, siempre y cuando el fenómeno se opere sin interferencias, un intercambio de equivalentes. La propia economía vulgar, por poco que vislumbre que es el valor, no bien quiere considerar, a su manera, el fenómeno en su pureza, supone que la oferta y la demanda coinciden, esto es, que su efecto es nulo. Por tanto, si en lo tocante al valor en uso, ambos sujetos del intercambio podían resultar gananciosos, ello no puede ocurrir cuando se trata del valor de cambio. Aquí rige, por el contrario, lo que “donde hay igualdad no hay ganancia”.⁴⁴¹

En el intercambio de equivalentes, pues, no hay perdedores. Los dos se benefician del intercambio. La economía vulgar intenta analizar el mismo fenómeno -y muestran formalmente que en el intercambio se logra el beneficio recíproco o el ganar-ganar- en la teoría microeconómica específicamente en la caja de Caja de Edgeworth o Caja de Edgeworth-Bowley. Marx sostiene que cuando analizan el intercambio, las leyes de la oferta y demanda no tienen efecto negativo sobre él, es decir que de igual modo no hay perdedores. Lo interesante de este análisis es que las leyes de la oferta y la demanda

⁴³⁹ MEW 23., p. 171/p.191.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 172/p.192.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 173/p.193.

cuando analizan el intercambio sólo consideran la parte *cuantitativa* del intercambio y no su parte *cualitativa*. De ello resulta que en todo intercambio sólo resulte que hay ganadores y no perdedores. Sin embargo, para Marx es claro que hay perdedores en el intercambio por ello analiza el valor de cambio. Además, resultado del análisis del intercambio donde ‘todos ganan’ surge el análisis del comercio que no es más que el intercambio desarrollado. La crítica de Marx va dirigida contra Condillac por creer que del comercio mundial surge algún *plusvalor*. Al igual que Condillac muchos mercantilistas modernos piensan que el comercio origina ganancias de la nada. Veamos ahora, en segundo lugar, el intercambio de *no equivalentes*:

Ahora bien, supongamos que por un privilegio misterioso, al vendedor se le concede el derecho de vender su mercancía por encima de su valor, a 110 si este es de 100, o sea como un recargo nominal del 10%. El vendedor, pues, obtiene un plusvalor del 10%.⁴⁴²

Los poseedores de mercancías sólo se distinguen por ser unos compradores y otros vendedores. Marx supone que uno de ellos tiene el *inexplicable privilegio* (*unerklärliches Privilegium*) de vender más cara su mercancía. Supongamos que el poseedor de mercancías que ostenta ese privilegio, después de venderla un 10% por encima de su valor, deviene comprador de otra mercancía. Primero aparece como vendedor y luego como comprador. Compra la mercancía 10% por arriba de su valor, es decir, cuando es vendedor vende su mercancía 10% por encima de su valor, cuando es comprador la compra 10% por encima de su valor; con lo cual, resulta que pierde con una mano lo que gana con otra, es decir, que no hay incremento de la magnitud de valor y quedan igual. El resultado de este análisis es que en todas las transacciones que realizan los poseedores de mercancías serían las mismas, sin ningún cambio, es decir, da igual que vendan las mercancías a su valor o que todos aumenten el valor de éstas en un 10%. Al final es lo mismo. Veamos cuando un comprador tiene el privilegio de comprar más barato. Cuando un comprador decide adquirir una mercancía por debajo de su valor, como no poseedor de mercancía, sucede que si compra 10% menos el valor de su mercancía y después de ser comprador deviene vendedor, el siguiente comprador decide hacer lo mismo, tenemos que al final de las transacciones se ha rebajado la mercancía en todas las transacciones y el resultado es el mismo, todos los compradores compran 10% por debajo del valor. Cualquier circunstancia en la que los poseedores de mercancías

⁴⁴² MEW 23., p. 175/p.195.

vendan o compren las mercancías por arriba o por debajo de su valor *no explica* el origen del plusvalor:

La formación de plusvalor y, por consiguiente, la transformación del dinero en capital, no pueden explicarse ni por que los vendedores enajenen las mercancías por encima de su valor, ni porque los compradores las adquieran por debajo de su valor.⁴⁴³

El intercambio simple o, más en general, el comercio, no explica por ningún lado el surgimiento del plusvalor. Marx crítica duramente a los economistas mercantilistas que creen esta aparente forma que surge en la circulación. Ahora bien, sólo quisiera retomar el intercambio de equivalentes y no equivalentes para hacer más comprensible el análisis para el lector no especializado y lo que está implicado en eso. La tesis que defiende Marx, pues, es que el intercambio *no produce* plusvalor, este es el punto. Lo que hace el intercambio de equivalentes sólo es intercambiar valores iguales donde no hay perdedores sino que los involucrados se benefician recíprocamente del intercambio, pero respecto al intercambio de no equivalentes cuando el vendedor tiene el privilegio de poder vender la mercancía en más de lo que vale tiene otras implicaciones. Supongamos que un vendedor de tortillas vende su producto en 15 pesos. Supongamos que el comprador de tortillas gana al día 75 pesos, lo que equivaldría aproximadamente a 5 kilos de tortillas. Si el vendedor de tortilla sube el precio a 20 pesos el kilo, lo que equivaldría un aumento de 3.7% aproximadamente, el comprador de tortilla disminuiría su compra a sólo 2 ½ kilogramos. El vendedor de tortilla se estaría embolsando alrededor de 25 pesos por el aumento de la tortilla, lo que daría como resultado que el ganara y el otro perdiera. No se enriqueció generando riqueza sino subsumiéndola de la circulación, es decir, sacándola de los bolsillos del comprador que ahora tendrá que ganar más dinero o trabajar más para poder satisfacer las necesidades que satisfacía con su salario. De esta manera, el intercambio de no equivalentes lo único que genera es una *distribución desigual* de la riqueza de unas manos a otras, pero que ella no crea (*schaffen*) plusvalor:

Por vueltas y revueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes,

⁴⁴³ MEW 23., p. 175/p.196.

tampoco surge ningún plusvalor. La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor (*schaffen keinen Wert*).⁴⁴⁴

Lo que es válido para el intercambio simple, lo es para su expresión más general: el comercio. Ahora bien, Marx va al meollo del asunto para ver dónde se produce el plusvalor, sin embargo, el análisis de la circulación lo condujo a que el intercambio de equivalentes y no equivalentes no generaban plusvalor. La apariencia de circulación nos hizo pensar que ahí se creaba el plusvalor, pero Marx señala que hay en la circulación ‘algo’ que todavía permanece oculto. Lo que lleva a pensar a Marx es que la producción de plusvalor se da igualmente en la esfera de la circulación, por eso, es algo contradictorio y coherente con su exposición:

El capital, por ende, no puede surgir de la circulación y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella.⁴⁴⁵

Marx sostiene que no es la circulación donde se origina el plusvalor, pero que no puede ser otro lado donde surja. Lo que sostiene es que el plusvalor surge aparentemente de la circulación, pero realmente se origina en la producción. Esto lo veremos más adelante. La transformación del dinero en capital tiene como base el intercambio simple y, poco después, el comercio. El capitalista tiene que comprar las mercancías a su valor y después vender a otro valor, aunque Marx prescinde aquí de la oscilación de los precios, de aquí saldrá el plusvalor. Ahora bien, lo que Marx sostiene es que lo que produce el plusvalor es *la fuerza de trabajo* o mejor dicho, ‘el trabajo vivo’, que es una mercancía peculiar que encuentra el capitalista en la esfera de la circulación y que a diferencia de las demás mercancías ésta tiene la característica peculiar de ser fuente del valor o crear valor de la nada. Pero, ¿qué es la fuerza de trabajo? Esta pregunta es fundamental para poder mostrar por qué es una mercancía peculiar, para Marx la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) o capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*) es:

[...] el conjunto de las fuerzas físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ MEW 23., p. 178/p.199.

⁴⁴⁵ MEW 23., p. 180/p.202.

⁴⁴⁶ MEW 23., p. 181/p. 203.

Las capacidades físicas y mentales son aquellas que existen en la *corporalidad viva* cuando realiza un trabajo para producir y/o transformar los valores de uso. Para que el capitalista encuentre en el mercado a la fuerza de trabajo deben cumplirse dos condiciones. La primera de ellas es que el propio trabajador ofrezca su fuerza de trabajo en el mercado y para ello debe encontrarse ‘libre’ (*freier*) o que sea propietario de su capacidad de trabajo. El capitalista y el obrero que se encuentran en el mercado entablan relaciones jurídicamente iguales mediante el contrato. A diferencia de la esclavitud en que la totalidad de la persona pertenecía al amo, en la sociedad capitalista, el obrero le pertenece al capitalista sólo por un lapso de tiempo. Si le perteneciera la totalidad del tiempo seguiría siendo esclavo, sin embargo, lo que Marx deja ver es que la libertad del trabajador sólo es *aparente* ya que se le *obliga* a vender su fuerza de trabajo cuando ya le han arrebatado la tierra y, por ello, aparece libre y necesitado de vender su fuerza de trabajo para mantenerse vivo. La segunda condición se centra en que el trabajador tiene que aparecer en el mercado *sin mercancías* para vender, es decir, que se ofrezca a sí mismo como mercancía, como corporeidad viva (*Lebendigen Lieblichkeit*):

Para la transformación del dinero en capital el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el mercado de mercancías al obrero libre; libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender (*daß er andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat [...]*) está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.⁴⁴⁷

Esta segunda condición se resume en que el trabajador libre tiene que aparecer en el mercado sin medios de producción (*Produktionsmittel*). Ahora bien, literalmente el trabajador se encuentra totalmente desprovisto tanto de tierra (y esto implica todo aquello que es capaz de satisfacer nuestras necesidades como lo son la comida, la vestimenta, la vivienda etc.) como de medios de producción⁴⁴⁸ (herramientas, equipo, etc. que nos permita mediar con la naturaleza para sustraerle los satisfactores) para mantener la existencia. Sale al mercado ‘desnudo’. La naturaleza –señala Marx- no produce ni vendedores ni compradores. Esas figuras son relaciones sociales

⁴⁴⁷ MEW 23., p. 183/p. 205.

⁴⁴⁸ “Nadie debe apoderarse de un molino de mano ni de su muela superior como prenda, porque es de un alma (*né-fesch*) [vida] que se está apoderando como prenda” Deuteronomio 24:6.

desarrolladas ya en el capitalismo. No obstante, para que el *capital* aparezca se deben de cumplir ciertas condiciones históricas:

No ocurre lo mismo con el *capital*. Sus condiciones *históricas* de existencia no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y dineraria. Surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *está condición histórica* entraña una historia universal. El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época* en el proceso de la producción social.⁴⁴⁹

La mera circulación mercantil M-D-M y dineraria D-M-D *no es condición* de la existencia del capital. Lo que Marx señala como condición fundamental para la existencia del capital D-M-D' es que la existencia del capitalista como poseedor de medios de producción y medios de vida, encuentre al trabajador totalmente *despojado* de tierra y de medios de producción, es decir que la existencia del trabajador libre presupone la apropiación de la tierra y de los medios de producción por medio de una clase. Sólo así, ya despojado de todo, el trabajador se ve obligado a vender lo único que le queda: su fuerza de trabajo. A mi modo de ver, los mercadores o codiciosos capitalistas ya se habían apropiado de una buena parte de la riqueza social que se hallaba justificada con la *inversión* de los valores que justificaban propiamente su actividad. Los resultados de la codicia generalizada, la aparición de tesoros por doquier, tienen como resultado la *exclusión* de una buena parte de la población que no se vio beneficiada del botín. Al no tener los medios de subsistencia para mantenerse *aparecieron* en el mercado sin nada como resultado de los primeros *efectos negativos* de la codicia. Nunca se pregunta el capitalista por el origen de este tipo de hombres que concurren al mercado, su actitud *farisaica* ante ellos, su compasión (!) por ellos los hace creer que la mejor forma de ayudarles es dándoles trabajo. Al inaugurar un nuevo modo de producción, el capital debió de saquear y despojar de sus tierras previamente a las comunidades disueltas de la Edad Media.

Ahora bien, el capitalista compra todas las mercancías en el mercado, incluyendo la fuerza de trabajo que es la mercancía peculiar, pero ¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo? Marx sostiene que el valor de la fuerza de trabajo se determina, al igual que las

⁴⁴⁹ MEW 23., p. 184/p. 207.

otras mercancías, por el tiempo de trabajo necesario para su producción. A diferencia de las demás mercancías, la fuerza de trabajo tiene que reponerse para su reproducción:

La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo, su producción, pues, presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación. Para su conservación el individuo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia.⁴⁵⁰

Las facultades del individuo, sus propias capacidades tanto físicas como espirituales nos permiten comprender que la finalidad del individuo es la reproducción de su propia vida. Para la reproducción de la propia vida se necesita de una cantidad determinada de mercancías (cesta de bienes) que nos permita reponer las fuerzas vitales gastadas en el proceso productivo. A diferencia de la Mill y Bentham, y el resto de la economía vulgar que sostienen que la finalidad de todos los individuos es la maximización del placer, Marx describe un contenido diferente de la racionalidad instrumental i.e., la *racionalidad reproductiva de la vida*. La formalización de la racionalidad medio-fin es la que deja fuera el contenido *real* de la finalidad humana. No son los instintos ni el placer lo que hace que los seres humanos actuemos sino son las necesidades y las capacidades con las que cuenta la fuerza de trabajo para reproducir su propia existencia. Ahora bien, ¿qué está implicado en la reproducción de la propia existencia? Para nuestro fundador del comunismo la producción de valores de uso implica gastar nuestros órganos que son puestos en actividad cuando se transforma la mercancía:

La fuerza de trabajo, sin embargo, sólo se efectiviza por medio de su exteriorización: se manifiesta tan sólo en el *trabajo*. Pero en virtud de su puesta en actividad, que es el trabajo, se gasta una cantidad determinada de músculo, nervio, cerebro, etc., humanos que es necesario reponer. Este gasto acrecentado trae consigo un ingreso también acrecentado. Si el propietario de la fuerza de trabajo ha trabajado en el día de hoy, es necesario que mañana pueda repetir el mismo proceso bajo condiciones iguales de vigor y salud. La suma de los medios de subsistencia, pues, tiene que alcanzar para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición normal de vida. Las necesidades naturales mismas –como alimentación, vestido calefacción, vivienda, etc.,- difieren según las peculiaridades climáticas y las demás condiciones naturales de un país. Por lo demás, hasta el *volumen de las llamadas necesidades imprescindibles*, así como la índole de su satisfacción, es un

⁴⁵⁰ Ibidem.

producto histórico y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país y, esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales. Por oposición a las demás mercancías, pues, la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico y moral. Aun así, en un país determinado, está dado el monto medio de *los medios de subsistencia necesarios*.⁴⁵¹

El gasto de energía en el proceso de producción implica que se tienen que reponer las fuerzas del obrero con cierta cantidad de alimentos, para que pueda trabajar la siguiente jornada laboral. Marx no sólo se refiere a la mera alimentación sino a un conjunto de satisfactores que permitan al trabajador desempeñar su trabajo bajo condiciones normales. El conjunto de satisfactores que el obrero necesita, a pesar de constituirnos los seres humanos con rasgos muy similares son completamente diferentes, aunque pueden tener en común ciertos satisfactores. Una de las críticas de Marx a la Economía Política es que han considerado ese conjunto de satisfactores como algo *fijo*, es decir, como un conjunto de satisfactores que pueden ser válidos para cualquier tipo de sociedad y que el costo de estos satisfactores pudiera ser similar para todas las sociedades. Para Marx las necesidades del obrero así como los satisfactores no son algo *fijo* sino algo *variable*. Tanto las necesidades como los satisfactores son algo que cambia de sociedad a sociedad, es decir, son parte de un *producto histórico* mediado *culturalmente*. Ahora bien, la satisfacción de las *necesidades imprescindibles* por parte del obrero permite a éste perpetuarse y producir una mayor fuerza de trabajo renovada y potencial para el mercado. Resulta, pues, que el valor de la fuerza de trabajo está determinado por esa cantidad de satisfactores que le permiten al obrero reponer la energía perdida en el proceso de producción. Por lo que el valor de esta fuerza de trabajo debe ser renovado diariamente o el obrero debe de recibir un salario suficiente para poder renovar los valores de uso del día. Marx señala que el obrero necesita una masa de mercancías necesarias para poder reponer la energía producida de la fuerza de trabajo, la cual produce el obrero en una determinada jornada laboral. Él señala que esa masa de mercancías queda, digámoslo, satisfecha en medio día de trabajo social medio i.e., 6 horas. A esto denomina Marx *trabajo necesario*. El capitalista, pues, encuentra la fuerza de trabajo *libre* en la circulación y mediante un contrato donde se fija el salario – aunque este puede ser *menor* que el valor de la fuerza de trabajo- se acuerda

⁴⁵¹ MEW 23., p. 185/p. 208.

jurídicamente hablando (!) –es decir, con pistola en mano como dice Porfirio Miranda– el valor de la fuerza de trabajo. Aunque el capitalista encuentra todas las mercancías que necesita para echar a andar el proceso de producción; paga por anticipado las todas las mercancías, pero la fuerza de trabajo la paga después de haber consumido la energía vital del trabajador, por ello, Marx denuncia que el capitalista recibe crédito por anticipado por parte del obrero. El proceso de consumo de la fuerza de trabajo lo realiza el capitalista cuando conduce al obrero donde tiene lugar el proceso de producción de los valores de uso. Ahí en el lugar de producción se consume la fuerza de trabajo y sale a la luz la producción de plusvalor. Por ello, cuando el capitalista compra la fuerza de trabajo en el mercado traslada al obrero al paraíso de los derechos humano: la fábrica. Ahí, dice Marx en ‘la *oculta* sede de la producción’ capitalista es donde el obrero por su propia voluntad (!) espera el proceso productivo y el consumo de su propia fuerza de trabajo que no otra cosa sino esperar a que le **curtan** el cuero:

Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en el cual el libre cambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestra, *dramatis personae* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan (hat als die Gerberei)*.⁴⁵²

La compra de la fuerza de trabajo se da en la esfera de la circulación, en la superficie, esa era la mera apariencia. Marx describe el camino que sigue el capitalista después de haber comprado todas las mercancías que necesita para echan andar el proceso productivo. La sede donde ocurre el desgarramiento del obrero es la fábrica o bodega. Nos introduce en la parte más oculta del proceso productivo donde se suspenden las leyes, las garantías humanas y se imponen los valores de la sociedad burguesa para que el capitalista imponga su propia ley. Esta crítica la veremos en el capítulo IV. Ahora veremos como el capitalista hace trabajar al obrero para extraerle el plusvalor en la fábrica:

⁴⁵² MEW 23., p. 191/p. 214.

Pero volvamos a nuestro *capitalista in spe* [aspirante a capitalista]. Habíamos perdido sus pasos después de que él adquiriera en el mercado todos los factores necesarios para efectuar un proceso laboral: los *factores objetivos, o medios de producción*, y el *factor subjetivo o fuerza de trabajo*. Con su penetrante ojo de experto, ha escogido los medios de producción y la fuerza de trabajo adecuados para su ramo particular: hilandería, fabricación de calzado, etc., Nuestro capitalista procede entonces a consumir la mercancía por él adquirida, *la fuerza de trabajo*, esto es, hace que el portador de la misma, *el obrero, consuma a través de su trabajo* los medios de producción. La naturaleza general del proceso laboral no se modifica, naturalmente, por el hecho de que el obrero lo ejecute para el capitalista, en vez de hacerlo para sí. Pero en un principio tampoco se modifica, por el mero hecho de que se interponga el capitalista, la *manera* determinada en que se hacen botas o se hila.⁴⁵³

El capitalista pone a trabajar al obrero para que *transforme* los medios de producción. De hecho lo que antes hacía para sí el obrero, es decir, cambiar la forma de la materia para satisfacer sus necesidades o cambiar la forma de lo natural para apropiárselo; ahora lo hace para el capitalista. Cambia la forma de lo natural, ya no conforme a sus propias pautas y sus propias necesidades sino que ahora el capital le dicta sus propias pautas y sus propias necesidades. Marx sostiene que no cambia en nada el proceso laboral porque en este momento el capitalista sólo se ha puesto a la cabeza del proceso productivo, digamos que está en el momento de la *subsunción formal* del trabajo bajo el capital, pero más adelante el capitalista cambiará esas condiciones debido a su hambre de plusvalor. Ahora bien, la función del capitalista como propietario temporal de la fuerza de trabajo es cuidar en todo momento que el trabajador no desperdicie la materia prima o que la optimice, tiene que vigilar al trabajador para que haga las cosas según le dicte el capitalista y vigilar que los instrumentos de trabajo estén en buenas condiciones para que el trabajador puede realizar sus actividades sin interrupciones. Así como le pertenece la fuerza de trabajo, también le pertenece el resultado de éste, i.e., el producto del trabajo. El capitalista, pues, “incorpora la actividad como fenómeno vivo, a los elementos muertos que componen el producto, y que también le pertenece.” Es decir, el ‘trabajo vivo’ despierta a las cosas del mundo de los muertos. Esta expresión usada por Marx es para resaltar la importancia del *trabajo vivo* en el proceso productivo que crea valores de uso como el momento constitutivo del capital. Con este proceso donde se

⁴⁵³ MEW 23., p. 199/p. 224.

transforma la materia prima en mercancías, no obstante, sabemos que al capitalista no le interesan los valores de uso sino los valores de cambio:

El producto –propiedad del capitalista- es un *valor de uso*, hilado, botines, etc. pero aunque los botines, por ejemplo, en cierto sentido constituyen parte del progreso social y nuestro capitalista sea un progresista a carta cabal, no fabrica los botines para sí mismos. En la producción de *mercancías*, el *valor de uso* no es, en general, la cosa *qu'on aime pour elle-meme* [que se ama por sí misma]. Si aquí se producen valores de uso es únicamente porque son *sustrato material, portadores de valores de cambio*, y en la medida en que lo son. Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas diferentes. *En primer lugar*, el capitalista quiere producir un valor de uso que tenga valor de cambio, un artículo destinado a la venta, *una mercancía*. Y en segundo lugar, quiere producir una mercancía cuyo valor sea *mayor que la suma que la suma de los valores de las mercancías requeridas para su producción*, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo por los cuales él *adelantó* su dinero contante y sonante en el mercado. No sólo quiere producir un *valor de uso*, sino una *mercancía*; no sólo un valor de uso, sino un valor, y no sólo valor, sino además *plusvalor*.⁴⁵⁴

El capitalista lleva, por decirlo de algún modo, todos los elementos a la fábrica para que sean transformados por el trabajador en el proceso de producción para producir valores de uso que sean portadores a su vez de valores de cambio. Se transita de este modo del ‘proceso de producción’ al ‘proceso de valorización’ donde los valores de uso, digamos, primarios, son transformados por el ‘trabajo vivo’ para *crear* otras mercancías con un mayor valor. No se trata de dos procesos distintos sino una *unidad* del proceso laboral. Habíamos visto, pues, que la finalidad del capitalista no eran los valores de uso sino los valores de cambio. En el proceso productivo se trata de eficientar la productividad del trabajador y todos aquellos detalles que hagan eficiente el proceso. Sin embargo, el capitalista –señala nuestro filósofo- no produce valores de uso para sí sino que produce valores de uso porque son al mismo tiempo valores de cambio con la intención de realizarlos en la venta. Además, los valores de uso producidos poseen un valor más alto que tenían antes de comenzar el proceso productivo debido a la incorporación de la fuerza de trabajo, ésta hace que ya no sea un valor adicional sino un *plusvalor*. Ahora bien, la finalidad del capitalista de introducir la fuerza de trabajo al proceso productivo es para que cambie la *forma de los materiales* o la materia prima

⁴⁵⁴ MEW 23., p. 200/p. 226.

para producir valores de uso que tengan un valor superior, ésta es la finalidad de nuestro codicioso racional. De lo que se trata es de producir plusvalor y apropiárselo. La justificación del capitalista para apropiarse el plusvalor es el *riesgo*⁴⁵⁵.

Por otro lado, el trabajador por su parte, en el proceso de valorización, lleva a cabo su actividad utilizando las materias primas que usará en el proceso. Ellas poseen trabajo pretérito que no es otra cosa sino trabajo socialmente necesario. Ahora bien, el trabajador al interactuar con las materias primas para cambiarles la *forma* les *agrega* (*hinzufügen*) valor con su trabajo. Al término de determinado tiempo, el trabajo del obrero queda materializado o representado en una determinada cantidad, cuantitativamente significativa de la sustancia del valor. No sólo crea valor sino que lo conserva. No es el tiempo necesario lo que forma el valor sino el tiempo socialmente necesario que está representado en una jornada social media que es lo *único* que puede *formar valor*. Las justificaciones que giran en torno a la apropiación del plusvalor, sea que se trate de un ‘riesgo’ o que se trate de un ‘servicio’⁴⁵⁶ al capitalista son

⁴⁵⁵ Marx señala en un párrafo extenso la justificación que da el capitalista para apropiarse el excedente: “[El obrero] le dirá ahora [al capitalista]: “De estas 5 libras de hilaza, por ejemplo, 3/5 representan capital constante. Éstas te pertenecen a ti. [Pero] 2/5, es decir, 2 libras representan el trabajo nuevo incorporado por mí. Tienes, por tanto, que pagarme 2 libras. Me debes, por consiguiente, el valor de 2 libras” Con lo cual no se embolsaría solamente el salario, sino también la ganancia, en una palabra, una suma de dinero equivalente a la cantidad de trabajo añadido, materializado por él bajo la forma de 2 libras [de hilaza]. “Pero”, dice el capitalista, “¿acaso no he adelantado yo el capital constante?” “Bien”, contesta el obrero, “por eso te quedas con 3 libras y me pagas a mí solamente 2.” “Pero es”, insiste el capitalista, “tu no podrías materializar tu trabajo, no podrías [dedicarte a] sin contar con mi algodón y mis husos. Y tienes que pagar extra por ellos” “Bien”, dice el obrero, “el algodón se habría podrido y los husos se habrían enmohecido si yo no los hubiera empleado en hilar. Las 3 libras de hilaza que tú descuentas sólo representan, ciertamente, el valor de tu algodón y de los usos consumidos en las 5 libras de hilaza y, por tanto, contenidos en ellos. Pero ha sido mi trabajo y solamente él, al consumir como tales estos medios de producción, el que ha conservado el valor del algodón y de los husos. Por mi fuerza de trabajo que ha servido para conservar este valor no te cargo nada, ya que no me cuesta ningún tiempo de trabajo extra, aparte de la labor misma de hilar, por lo que recibo las dos libras. Se trata de un don natural de mi trabajo, que a mí no me cuesta nada pero que conserva el valor del capital constante. Pero, así como yo no tengo por qué cargarte nada [por esto], tampoco tú debes cargarme nada [a mí] por el hecho que no habría podido hilar sin husos y sin lana. Si nadie hilase, tus husos y tu lana valdrían un ardite.” El capitalista, viéndose acosado, [replica]: “Las dos libras de hilaza valen en realidad 2 chelines. Es el tiempo de trabajo tuyo que representan. Pero, ¿quieres que te pague antes de haberlas vendido? Es posible que no llegues a venderlas. Es un riesgo [que corro], el riesgo número I. En segundo lugar, puede ocurrir que lo venda por menos de su precio: riesgo número dos. Y, en tercer lugar, en el mejor de los casos, todavía necesito tiempo para venderlas. ¿Acaso voy a asumir gratis para ti ambos riesgos y, encima, cargar con la pérdida de tiempo? La gratuidad es la muerte.” Marx Karl; *Teorías de la Plusvalía... Op. cit.*, pp. 292-293.

⁴⁵⁶ Uno de los argumentos del capitalista para apropiarse el plusvalor es que le presta un “gran servicio” a la sociedad al ayudarlo al obrero a que tenga una fuente de ingresos y prestarle las materias primas y las herramientas o medios de producción para que haga *algo* productivo y no ande de ocioso (!). Al respecto Marx introduce una cita de Lutero para mostrar que hasta en esos casos el capitalista lucra: “Deja que te ensalcen, adornen y blanqueen... Pero quien toma más o mejor” (de lo que dio) “comete *usura* y esto no se llama servicio, sino daño inferido a su prójimo, como cuando eso ocurre con hurto o robo. No todo lo que llaman servir y ayudar al prójimo es servirlo y ayudarlo. Pues una adúltera y un adúltero se hacen uno al otro gran servicio o placer. Un reitre le presta un gran servicio de reitre a un incendiario asesino cuando lo ayuda a robar por los caminos y a destruir vidas y haciendas. Los papistas les hacen a los nuestros el

problemáticas que deben de ser analizadas con más detenimiento, pero que no abordaremos en esta investigación. Sólo mencionaré que Marx sostiene que el capitalista no le hace un favor al obrero al comprar su fuerza de trabajo porque saca beneficio de esa ‘ayuda’. Ayuda mediada por beneficio personal no es ayuda. El capataz y el gerente que vigilan el proceso productivo no producen ningún valor por donde quiera que se le vea ni tampoco el capitalista. El único que con su actividad agrega más valor a los productos es la fuerza de trabajo del obrero y es ella la que produce, pues, el plusvalor.

El valor de la fuerza de trabajo y la valorización de ésta son dos cosas diferentes. Lo que determina el valor de cambio, vimos que eran sus medios de subsistencia, mientras que en el proceso productivo para valorizarse se ve a la fuerza de trabajo o ‘trabajo vivo’ como un valor de uso. El capitalista ve el *trabajo vivo* desde el punto de vista del valor de uso y el valor agregado que adiciona cuando se pone en actividad. Aunque el trabajador trabaje el tiempo necesario, su capacidad de trabajo es de una jornada laboral completa, esto lo sabe bien el capitalista. Supongamos que el trabajador produce panes. Si 10 kg de harina absorben 6 horas de trabajo, 20 kg de harina absorben 12 horas de trabajo. Ahora bien, esos 20 kg de harina se convertirán en 40 panes horneados. Si resolvemos que la jornada laboral sea de 8 hrs., hay dos que ya no son necesarias sino excedentes. Lo que representa alrededor de 4 panes aproximadamente. 4 panes exceden o son plus-producto después de descontar todos los costes incluyendo el valor de la fuerza de trabajo: “El artilugio, finalmente, ha dado resultado. El dinero se ha transformado en capital”⁴⁵⁷. El capitalista fue al mercado, compro mercancías, puso al obrero a trabajar y de ahí saco un excedente del proceso. Ahora lo lleva nuevamente a la circulación para venderlo y así valoriza el valor:

Al transformar el dinero en mercancía que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores de un proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito,

gran servicio de no ahogarlos, quemarlos o asesinarlos a todos, o hacer que todos se pudran en prisión, sino que dejan a algunos con vida y los destierran o les confiscan sus bienes. El diablo mismo presta a sus servidores un grande, un enorme servicio... En suma, el mundo está colmando de grandes, excelsos, diarios servicios y beneficios.” MEW 23., p. 207/p. 233.

⁴⁵⁷ MEW 23., p. 208-209/p. 235.

objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a “trabajar” cual si tuviera dentro del cuerpo el amor.⁴⁵⁸

El fundamento, la causa del plusvalor o de la riqueza social es el ‘trabajo vivo autoconciente’ (y naturaleza). En unidad el proceso de trabajo y el proceso de formación de valor forman el proceso de producción de mercancías, pero la unidad del proceso laboral y el proceso de valorización del valor forman la producción de mercancías capitalistas. No se producen sólo mercancías sino mercancías capitalistas. La función que cumple la codicia en todo este proceso de trabajo y proceso de formación de valor, lo cual tiene como resultado la autovaloración del capital es apropiarse o robarse el excedente resultado de la explotación del obrero. El trabajo vivo autoconciente y la naturaleza son los que crean la riqueza y el codicioso capitalista se la apropia.

⁴⁵⁸ MEW 23., p. 209/p. 236.

IV. Efectos negativos

En el presente capítulo defiendo la hipótesis de que el concepto ‘*Crítica*’ es resultado de los efectos negativos de la codicia, por lo que Marx, a mi modo de ver, desarrollo una ética de la vida. Además, transitamos de una racionalidad reproductiva a una racionalidad ética dentro del mismo desarrollo de la propuesta de Marx. Con ello Marx construye lo que Bolívar Echeverría denominó “Discurso Crítico”.

Hasta este momento de la exposición sólo he desarrollado los tipos de racionalidad que están en discusión en la Economía Política y la Crítica de la Economía Política en relación con los puntos de partida o principios. He puesto de manifiesto que Marx se opone a la racionalidad *estratégico-instrumental* así como el principio *propio interés* que la hace fundante; para Marx la racionalidad instrumental es una forma fetichizada de la racionalidad. Además, se opone en cierta forma a la racionalidad teórica hegeliana en un sentido abstracto debido a cierta independencia ‘material’, es decir, ‘corporal’. La racionalidad que desarrolla Marx en el capital es una racionalidad reproductiva *autoconsciente* de la vida que tiene como principio el “trabajo vivo *autoconsciente*” con lo cual hace una exposición del desarrollo de la *formas* desde la *forma* mercancía hasta la *forma* capital. Con la aparición de la *forma* capital, se *invierte* la racionalidad reproductiva dando lugar a la racionalidad *estratégico-instrumental* como forma dominante de racionalidad y como la forma más acabada de la enajenación. Ahora bien, en la discusión en torno a los tipos de racionalidad subyace la discusión acerca de la si la codicia tiene efectos ‘positivos’ o efectos ‘negativos’ en la sociedad y, con ello, entramos, pues, a la racionalidad ética.

4.1 La codicia y sus efectos ‘negativos’

La tesis que sostiene Marx de manera *implícita* en el Capital es que la *codicia* tiene *efectos negativos* para la sociedad. Además, niega que aquella traiga consigo una armonía social sino que esos efectos se traducen en una crisis moral, económica y política, etc. Marx mostrará la importancia que juega el ‘atesorador racional’ dentro de la sociedad y su relación con el proceso de producción. Veremos, pues, algunos efectos

negativos de la codicia cuando el capitalista intenta ‘valorizar el valor’ y derivar a partir de estos efectos, la *Crítica* que Marx hace al modo de producción capitalista.

4.2 La inversión de los valores.

Uno de los primeros efectos que Marx explica en el capital es la inversión de los valores que se da en la circulación mercantil. En ésta la simple forma de circulación de las mercancías era M-D-M de donde se derivaban las dos metamorfosis de las mercancías: M-D y D-M. Además, de ese proceso de circulación analizamos que tenía una lógica, por decirlo de algún modo, interna; la cual, tenía como finalidad los valores de uso, el consumo con vistas a la satisfacción de las necesidades, esto es, la reproducción de la vida. Este movimiento antitético de las mercancías desembocaba, pues, en el valor de uso como la finalidad última del intercambio simple. De ahí se podían deducir una multiplicidad de intercambios simples dando lugar al mercado. Ahora bien, la finalidad de este mercado es permitir el concurso de toda la comunidad en la aportación de los excedentes de la producción individual para la satisfacción de las necesidades ‘comunitarias’; es decir, la reproducción de la vida comunitaria. De aquélla forma de circulación mercantil simple que tenía al dinero como mediación para el intercambio de mercancías y que funcionaba como el *aceite* que las hacía circular, surge *otra* forma de circulación completamente distinta a la forma mercantil simple con la que el dinero, ya no es la mediación para llevar a cabo el acto de intercambio, sino que a ahora ya se había transformado en finalidad del cambio, teniendo como mediación a las mercancías. A su vez, esta nueva forma de circulación del dinero D-M-D comienza a dominar el proceso circulatorio. Hay aquí otra finalidad muy distinta de la forma de circulación simple que nos permite comprender el paso de un proceso circulatorio a otro. Esta forma de circulación, pues, encierra otra lógica, otra cosa, pues, que yace oculta dentro del proceso circulatorio y que es la dinámica que reemplaza a la circulación mercantil simple, ésta es, la dinámica del dinero o la forma de circulación del dinero que tiene como finalidad el dinero mismo. Esta finalidad no es sino la ‘valorización del valor’; es decir D-M-D'. Es otra lógica que lleva dentro de sí un proceso distinto de la reproducción de la vida, es decir, se trata del nacimiento del capital. Es el mercado capitalista que tiene como finalidad la satisfacción de deseos con vistas a incrementar la ganancia. Con la aparición de tesoros en oro y plata por todas partes se despierta la

“avidez” en oro, es decir, la *codicia*. Con la expansión del comercio e intercambio la *codicia* se extiende y profundiza. Pero lo que más llama la atención es que Marx percibe como en la sociedad moderna los valores que la sociedad había forjado durante siglos se han *invertido*:

¿Oro?, ¿oro cobrizo, brillante, precioso?... En profusión, habrá de tornar blanco al negro, hermoso al feo; lo falso, verdadero; noble al ruin; mozo al viejo, y al cobarde valeroso. ¡Oh, dioses! ¿Por qué, qué es esto? Porque él apartará de vuestro lado sacerdotes y servidores; retirará la almohada de debajo de la cabeza de los hombres más robustos: este amarillo esclavo va a unir religiones y escindir las, enaltecer a los malditos, hacer que se adore la lepra blanquecina, sentar a los ladrones en los escaños del senado y otorgarles títulos, genefluxiones y beneplácitos; él es el que procura nuevas nupcias a la viuda achacosa... Vamos, tú, cieno maldito, puta común del género humano.⁴⁵⁹

Para Marx, según nuestra interpretación, la codicia -o al menos una buena parte de ella- explica la *inversión* de los valores de la sociedad, la *corrupción*⁴⁶⁰ es resultado de esta inversión. No es el dinero lo que causa la *inversión* de los valores sino el amor al dinero⁴⁶¹. Este amor al dinero es lo que ha permitido que dentro de la sociedad los valores que permitieron la convivencia y que eran reconocidos como válidos dentro de la comunidad, ya hayan sido prácticamente disueltos. En la sociedad donde abundan los tesoros y donde los seres humanos buscan el reconocimiento a partir no ya de un modelo de ser humano espiritual como era el caso del sacerdote; sino que éste ha perdido poco a poco su posición dentro de la ‘sociedad de sacerdotes’ que se había constituido en la *Cristiandad*. Dentro de la sociedad de sacerdotes, la humildad, la sencillez, la compasión, la perspicacia, el celo, el amor, la generosidad, la fe, la gran paciencia, la obediencia eran cualidades estimadas dentro del *Cristianismo* original y en parte por la *Cristiandad*. Cultivar esas cualidades era de lo más difícil para las personas y escalar socialmente y encontrar ese reconocimiento era de lo más complicado. Ahora bien, la manera más rápida de encontrar ese reconocimiento fue acumulando riqueza material. Sin embargo, con la acumulación de riquezas esas cualidades ya no eran tan importantes sino que el dinero adquirió mayor importancia –y con ello todo lo que se

⁴⁵⁹ MEW 23, p. 146/161.

⁴⁶⁰ Al respecto hemos hecho algún comentario en el ‘egoísmo universal positivo’ capítulo II.

⁴⁶¹ Sin embargo, los que están resueltos a ser ricos caen en tentación y en un lazo y en muchos deseos insensatos y perjudiciales, que precipitan a los hombres en destrucción y ruina. Porque el amor al dinero es raíz de toda suerte de cosas perjudiciales, y, procurando realizar este amor, algunos han sido descarriados de la fe y se han acribillado con muchos dolores. (1Timoteo: 6:9-10)

pueda comprar con él- se volvió la piedra angular del sistema moral basado en las pasiones. Los valores constituidos durante siglos, ya no era considerados como cualidades si no estaba acompañado de riquezas. El dinero vino a derrumbar todas aquellas barreras que le impedían a cualquier ‘idiota’ ser reconocido como ‘alguien’ con autoridad material. No solamente pudo escalar algunos escaños de clase sino que el ‘idiota avaricioso’ era ya el que dictaba las leyes de la nación. La gente comenzó, pues, a valorar el mundo material y a tomar sus decisiones no ya respecto a los valores inculcados en la cristiandad sino que ahora todo se reducía al cálculo económico. Con ello, la corrupción moral tuvo un gran impacto en la economía y la política. A. Smith había notado el fenómeno, pero lo minimiza en la Teoría de los Sentimientos Morales. A diferencia de las sociedades anteriores donde prevalecían ‘ciertos’ valores con los cuales se mantenía en unidad la comunidad, en la sociedad capitalista fue necesario *invertirlos* para poder justificar las prácticas de los mercaderes que eran condenadas por las comunidades anteriores. En los mercaderes reina, pues, un espíritu de crueldad muy extendida resultado del establecimiento de la ‘sociedad de mercaderes’. Al respecto he hecho algunas observaciones sobre la inversión de la moral en capítulos II. A mi modo de ver, Marx denuncia esta inversión como resultado de la codicia generalizada. No solamente la avidez despierta el deseo intenso por adquirir riquezas sino que junto con ello, los seres humanos se vuelven capaces de cualquier atrocidad con tal de conseguir ese objetivo:

No ha habido entre los hombres invención más funesta que la del *dinero*: ella devasta las ciudades, ella saca a los hombres de su casa, ella los industria y pervierte (*vermag*) sus buenos sentimientos, disponiéndolos para todo hecho punible; ella enseña a los hombres a valerse de todos los medios y a ingeniarse para toda clase de impiedad (*gottverhaßten*).⁴⁶²

El sentido de lo que quiere decir Marx es que el dinero, o más bien, la *codicia* es la que devasta a las ciudades, pervierte a los humanos, y corrompe sus ‘buenos sentimientos’ hasta volverlos capaces de las cosas más ruines. Además, Marx señala que la codicia hace que los seres humanos se valgan de cualquier medio –matar, engañar, robar, torturar, manipular- para poder alcanzar sus objetivos que es ‘el mejoramiento de la propia condición’ y en último término la riqueza absoluta. A ojos de Marx el amor al dinero es lo que ha generado un sin número de fenómenos que están asociados con

⁴⁶² MEW 23., p. 146/p.161-162.

crímenes, robos, saqueos, torturas, guerras etc., Ni siquiera la iglesia pudo resistir a aquella invención:

Como el dinero no deja de traslucir qué es lo que se ha convertido en él, todo, mercancía o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se vuelve venal y adquirible. La circulación se convierte en la gran retorta social a la que todo se arroja para que salga de allí convertido en cristal de dinero. No resiste a esta alquimia ni siquiera los huesos de los sacrosantos *res sacrosantæ, extra commercium hominum* [cosas sacrosantas, excluidas del comercio humano], mucho menos toscas. Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias.⁴⁶³

La codicia ha penetrado del mismo modo en lo más profundo de la religión. Todo lo transforma en mercancía y todo es transformado en dinero. La principal crítica a la *cristiandad* fue precisamente que se habían enriquecido a costa de la fe de las personas y, con ello, perdieron la fuerza y *autoridad* moral que los había constituido y que los mantuvo en el poder por muchos siglos. No es casualidad que la principal crítica a la codicia vino dentro de la iglesia con la cual se rompió la unidad interna y, con ello, surgió el protestantismo de corte luterano. Aunque Lutero contribuyó a la ruptura de la Iglesia Católica, no tardó mucho en que la codicia encontrara un representante teocrático pertinente que torciera las escrituras y que le diera al avaricioso buenos argumentos para poder llevar a cabo su actividad. Calvino, a mi modo de ver, fue el que introdujo dentro de la reforma luterana los argumentos a favor de la predestinación y a favor de que la codicia tenía ‘efectos positivos’ en la sociedad, tesis que defiende Porfirio Miranda y que comparto. De ahí que Marx denuncie al cristianismo protestante de corte calvinista⁴⁶⁴ como encubridor de la codicia dentro de sus prácticas:

De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia. Por otra parte, sólo puede retirar de la circulación, bajo la forma de dinero, lo que le entrega a ella bajo la forma de mercancía. Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son por consiguiente sus virtudes cardinales, vender mucho, comprar poco, la suma de su Economía Política.⁴⁶⁵

⁴⁶³ MEW 23, p. 147/161.

⁴⁶⁴ Ver Porfirio Miranda: “Orígenes del capitalismo”: <https://www.youtube.com/watch?v=SiQgC4-eSIM13/01/17>.

⁴⁶⁵ MEW 23, p. 147/163.

La influencia del cristianismo de corte calvinista le da la razón a Max Weber –en cierto sentido- acerca de la relación entre ética-protestante y el nacimiento del capitalismo. El problema de la interpretación de Weber es que detrás de la codicia estaba la razón instrumental que universalizó pensando que era una característica común en la especie humana. La *codicia* se convierte así en una ‘virtud’ que en la práctica tenía efectos positivos y que quedó oculta en las prácticas de los mercaderes; con lo cual, quedaron completamente exculpados desde el punto de vista religioso y reconocidos desde el punto de vista mercantil. Esa es la razón por la que la *Cristiandad* es pertinente a la sociedad capitalista. A nuestro juicio, muchos de los problemas actuales podrían ser explicados a partir de lo que está denunciando Marx. Ahora bien, como el capitalista ya tiene conciencia de que el ‘trabajo vivo’ es el que produce el *plusvalor* tratará de arrancarle al trabajador la mayor parte de productos que se pueda durante la jornada laboral. Y aquí comienza el calvario del trabajador y de la sociedad: los *efectos negativos* de la codicia. Para poder incrementar la ganancia, la actividad del capitalista está dirigida a extraer más plusvalor, resultado de ello es la explotación.

4.3. La explotación.

Al percatarse el capitalista de que la fuerza de trabajo es lo único que produce el valor –o la riqueza-, el capitalista *forzará* al trabajador a trabajar lo más que se pueda para *arrancarle* la mayor cantidad de plusvalor posible. La jornada laboral y la transformación de los procesos de producción se convierten así en el medio más eficiente de *explotación* al obrero. Marx parte del supuesto de que la ‘fuerza de trabajo’ se compra y se vende. Ese *valor* de la fuerza de trabajo se determina por el tiempo necesario para su producción, supongamos 6 horas –señala nuestro autor-, es decir, se trata de una magnitud dada. Por lo menos, en este caso, aunque la jornada laboral no haya sido determinada por completo se establece un límite mínimo de la jornada laboral. Otra forma de comprender este proceso es como le denomina nuestro autor como plusvalor absoluto, es decir, cuando el atesorador racional intenta prolongar la jornada laboral más allá de sus propios límites legales. Marx establece tres jornadas laborales:

1. a _____ b__c
2. a _____ b ___c
3. a _____ b _____c

1, 2, 3 representan tres jornadas laborales donde bc representa –siguiendo a nuestro autor- la extensión del plusvalor. La primera jornada laboral corresponde a 1/6, la segunda a 3/6 y la tercera a 6/6 que corresponde a un porcentaje de la tasa de plusvalor. La jornada laboral podría ser, pues de 8, 10, 12 hrs. De ahí Marx sostiene que la jornada laboral tiene, por decirlo de algún modo, un límite, pero por otro lado es ilimitada. La parte de la jornada laboral en la que el trabajador tiene que trabajar para mantenerse vivo es *ab*. Podría decirse que sería éste último un límite ‘mínimo’ de trabajo sin plusvalor. Pero la jornada laboral de ac parece no tener límites, ese es el punto. Los únicos límites que se imponen a una jornada laboral prolongada son los físicos y morales. Dentro de los límites físicos el ser humano sólo puede trabajar una determinada cantidad de horas y, por otra parte, debe de dedicar tiempo para dormir y recuperar fuerzas que le permitan estar pleno e iniciar otra jornada laboral. En las barreras o límites morales el ser humano, dice Marx, necesita tiempo para la satisfacción de necesidades espirituales y sociales, es decir, relacionarse con otros de su comunidad, divertirse, convivir, tener afecto, cariño etc., que varían de cultura a cultura o mundos de la vida. Ahora bien, derribadas todas las barreras morales, el capitalista compra la fuerza de trabajo en el mercado y la hace trabajar una jornada laboral. La codicia y su buena conciencia son las que establecerán primeramente esos límites de la jornada laboral, así que el capitalista:

Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero el capital sólo tiene un impulso vital, el impulso de valorizarse (*sich zu verwerten*), de crear plusvalor (*Merhwert*), de absorber, con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo (*Merharbeit*). El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de vampiro (*vampyräßig*), al chupar trabajo vivo (*lebendiger arbeit*), y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa.⁴⁶⁶

La codicia es el alma del capital, el ‘valor que se valoriza’ que no tiene límites cualitativos sino únicamente límites cuantitativos; chupará el ‘trabajo vivo’ como

⁴⁶⁶ MEW 23, p. 247/280.

vampiro y mientras más trabajo chupa más crece y se fortalece. Esa mera metáfora de Marx nos ayuda a comprender que el capital -o la codicia- como tal carecen de límites así que impondrá esa falta de límites en la jornada laboral. A mi modo de ver, ese afán por extraer más plusvalor, es decir, el deseo intenso por acumular más riqueza es lo que a mi juicio es la principal causa de la explotación del obrero. La explotación del obrero, pues, es resultado de la codicia, el afán por ‘valorizar el valor’:

Pero en el capitalista, la hambruna de plustrabajo (*der Heißhunger nach Mehrarbeit*) se manifiesta en el afán de prolongar desmesuradamente la jornada laboral; en el boyardo, con más sencillez en la caza directa de días de prestación personal.⁴⁶⁷

Marx denomina a la ‘codicia’ *hambruna de plustrabajo*. Es ésta la que hará prolongar la jornada laboral más allá de los límites permitidos por la ley del intercambio y las leyes reglamentarias en cada país. Marx compara la explotación que se llevaba a cabo en los principios danubianos en el siglo XV, en los cuales, los hombres eran explotados sin miramientos; forzados a trabajar hasta la muerte. Lo mismo sucede en las fábricas inglesas donde los trabajadores eran explotados y forzados a trabajar largas jornadas de trabajo. La diferencia entre la forma en la que se *explota* el trabajo deja ver -según Marx- la característica peculiar del modo de producción capitalista de explotar al ser humano. Por un lado, la explotación se presentaba como una prestación personal y, por otra, bajo la forma de contrato donde el capitalista sólo usa la fuerza de trabajo por un lapso de tiempo. Tanto el reglamento orgánico de la explotación de trabajo por medio de ‘prestación personal’ como las leyes fabriles inglesas que presuponen ‘el contrato’ como forma de explotación del trabajador son dos expresiones donde se legitima la explotación por medios legales. Las leyes fabriles, en cierto modo, frenan esa hambruna del plustrabajo, pero al apropiarse del Estado el capitalista y el terrateniente, la suerte de la clase trabajadora será otra cosa. Veamos, pues, el papel que desempeña la ley de la fábrica en 1850 según Marx:

La Factory Act de 1850, actualmente en vigor, permite 10 horas para la jornada semanal media, a saber: 12 horas en los primeros 5 días de la semana, de 6 de la mañana a 6 de la tarde, de las que se descuentan por ley ½ hora para el desayuno y una hora para el almuerzo, quedando entonces 10 ½ para el trabajo, y 8 horas los sábados, de las 6 de la

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p. 251/284

mañana a 2 de la tarde, descontándose en este caso $\frac{1}{2}$ para el desayuno. Quedan 60 hrs de trabajo, $10 \frac{1}{2}$ en los primeros 5 días de la semana y $7 \frac{1}{2}$ en el último día.⁴⁶⁸

La jornada semanal normal consta, pues, de seis días de trabajo con un día de descanso. La entrada era de 6 de la mañana a 6 de la tarde descontándoles el tiempo de la comida a los trabajadores. Palabras más, palabras menos, eso es lo que establecía la ley. Para verificar que se cumpliera efectivamente la ‘ley’ el ministerio del interior designo a inspectores fabriles para verificar que efectivamente las fábricas cumplieran con lo estipulado por la ley. Veremos, pues, las artimañas que maquina el capitalista para poder apropiarse de más plustrabajo violando la reglamentación. Ahora bien, las leyes fabriles se constituyeron como leyes que frenaban la hambruna de plustrabajo ilimitado; la jornada laboral, primeramente con intervención del Estado -que posteriormente se convertirá en el brazo derecho de los capitalistas- modifica las leyes que les permita la mayor extracción plusvalor a los capitalistas. Marx describe en estas leyes que los inspectores fabriles informan día con día las violaciones sistemáticas de los capitalistas que con su afán de lucro pasan por alto la reglamentación fabril. Veamos cómo actúa el capitalista:

“El fabricante tramposo hace que el trabajo comience un cuarto de hora (a veces más, a veces menos) antes de las 6 de la mañana, y lo finaliza un cuarto de hora (a veces más, a veces menos) después de las 6 de las tarde. De la media hora permitida nominalmente para el desayuno retacea 5 minutos al principio y otros tantos al final, y 10 minutos al principio y otros 10 al final de la hora otorgada nominalmente para el almuerzo. Los sábados hace trabajar un cuarto de hora (a veces más, a veces menos) después de las 2 de la tarde. Con lo cual su ganancia es la siguiente:

Antes de las 6 de la mañana	15 minutos	Total en 5 días: 300 minutos
Después de las 6 de la tarde	15 ”	
En el desayuno	10 ”	
En el almuerzo	20 ”	
	----- 60 minutos	
Los sábados antes de las 6 de la Mañana	15 minutos	Ganancia Total por semana 340 minutos
En el desayuno	10 ”	
Después de las dos de la tarde	15 ”	
	----- [40] minutos ⁴⁶⁹	

⁴⁶⁸ Ibid., p. 254/288.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 255/288-289

El capitalista lleva a cabo el *robo hormiga*, unos minutos aquí otros minutos acá, su actitud hacia el plusvalor, en su incesante deseo de valorizarlo, le arranca el tiempo que el trabajador destina para la propia reproducción de su vida, su esparcimiento, su alimentación, su cuidado personal al forzarlo a trabajar minutos más acá, minutos más allá, para extraer más plus-productos de la explotación de plustrabajo que al final de la venta se transforma en dinero o ganancia del capitalista:

En este ambiente, como vemos, no constituye misterio alguno la formación del plusvalor por el plustrabajo. “Si usted –me confió un fabricante muy respetable- me permite hacer trabajar tan sólo 10 minutos de sobre tiempo por día, me ponen en el bolsillo £ 1.000 anuales.” Los átomos de tiempo son elementos de la ganancia (*Zeitatom sind die Elemente des Gewinns*).⁴⁷⁰

La codicia del capitalista es, pues, la causa directa de la explotación del trabajador. El capitalista como atesorador ‘racional’ astuto; violando la reglamentación fabril se apropia de una mayor cantidad de plusvalor utilizando como estrategia el robo hormiga. Digamos que la extensión ilegal de la jornada de trabajo trae beneficios exclusivos a los capitalistas. A la par de la extensión de esta jornada ilegal de trabajo se tejen otro tipos de relaciones donde no alcanza a llegar las leyes fabriles, es decir, que los abusos de los capitalistas son mayores ahí donde la legislación fabril todavía no regula la explotación del trabajo. Una de las ramas de producción que no tiene regulación era una fábrica de encajes donde Marx relata que los niños menores de 9, 10 años eran arrancados de la cama a las 2, 3, o 4 de la mañana para trabajar en la fábrica hasta las 10, 11 o 12 de la noche. La denuncia de Marx no expresa sino una consecuencia más de la codicia: la explotación infantil con la que el capitalista se enriquece aprovechando que había ausencia de reglamentaciones acerca de la mano de obra infantil. Reina, pues, un estado de impunidad dentro de la fábrica donde los menores son sometidos a largas horas de trabajo:

William Wood, de nueve años, “tenía 7 años y 10 meses cuando empezó a trabajar”. El niño, desde un principio, “ran moulds” (llevaba el secadero la pieza ya moldeada, para después traer de vuelta el molde vacío). Todos los días de la semana entra a las 6 de la

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 257/292

mañana y termina de trabajar a las 9 de la noche, aproximadamente. “Trabajo todos los días de la semana hasta las nueve de la noche. Así lo hice, por ejemplo, durante las últimas siete u ocho semanas.” ¡Quince horas de trabajo, pues, para un niño de siete años! J. Murray, un chico de doce años, declara: “I run moulds and turn jigger” (hago girar la rueda). Entro a las 6 de la mañana. A veces a las cuatro. Anoche trabajé toda la noche, hasta las 8 de esta mañana. Desde antenoche no me meto en la cama. Hubo otros ocho o nueve muchachos que trabajaron toda la noche. Todos, menos uno, volvieron esta mañana. Me pagan por semana 3 chelines y seis peniques. (1 talero y 5 groschen). “No me pagan más cuando me quedo toda la noche trabajando. En la última semana trabajé dos noches enteras”. Fernyhough, un chico de diez años: “No siempre tengo una hora entera para el almuerzo; muchas veces sólo me dan media hora, todos los jueves, los viernes y los sábados.”⁴⁷¹

Los abusos de los capitalistas con la mano de obra infantil no tienen límites. Como no hay reglamentación que regule la explotación infantil el ‘asesorador racional’ se da un banquete con los niños sin la protección del Estado. No sólo es la explotación la que denuncia Marx sino todos los efectos secundarios que trae consigo en la salud de los trabajadores. Nuestro filósofo idealista-materialista denuncia, pues, una de las causas más ocultas y oscuras de la explotación infantil que son las enfermedades resultado de la explotación. En lo que respecta a los trabajadores alfareros el informe de la comisión describe el estado de salud de estos trabajadores:

Extractamos lo siguiente del informe presentado por los comisionados de 1863: el doctor Arledge, médico jefe del hospital de Nort Staffordshire, depone: “Como clase, los alfareros, tanto hombres como mujeres, representan una población degenerada, física y moralmente. La regla es que sean de escasa estatura, de mala complexión y que tengan mal formado el tórax; envejecen prematuramente y su vida es corta; son flemáticos y anémicos y revelan la debilidad de su constitución a través de obstinados ataques de dispepsia y desórdenes hepáticos y renales, así como de reumatismo.”⁴⁷²

Las enfermedades que sufren la clase de los alfareros son a consecuencia de la explotación del capitalista. El dr. Arledge los presenta como una clase ‘degenerada’ tanto en la salud como en lo moral; el tipo de padecimientos que caracterizan a esta

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 259/294

⁴⁷² *Ibid.*, p. 260/295.

clase, pues, se desarrollan dentro de la jornada laboral donde los trabajadores son forzados a trabajar largas horas de trabajo. El capitalista como tal no se hace cargo de la salud de los obreros porque además de no generar ninguna ganancia puede sustituirlos fácilmente con la parte *excedentaria* que existe dentro del ejército industrial de reserva. Marx no tiene empacho, pues, de acusar a los capitalistas de la degradación de la salud de la clase obrera. Al citar al médico Charles Parson Marx suscribe su crítica:

“Sólo puedo hablar basándome en mis observaciones personales, y no en datos estadísticos, pero no vacilo en asegurar que mi indignación se ha despertado, una y otra vez, a la vista de pobres creaturas cuya salud ha sido sacrificada para satisfacer la **avaricia** (*Habgier*) de sus padres o patronos”. Enumera las causas a las que obedecen las enfermedades de los alfareros y culmina la enumeración “long hours” (largas horas de trabajo).⁴⁷³ (Las negritas son mías)

El afán de valorizar el valor es la causa principal de la explotación laboral que como resultado de ésta, surgen las enfermedades ocasionadas por el alargamiento de la jornada laboral. A mi modo de ver, Marx muestra la estrecha relación entre la codicia, la explotación y las enfermedades de la clase trabajadora no sólo para mostrar los *efectos negativos* sino como criterio para juzgar al sistema capitalista como injusto, ya que atenta contra la fuente original de la creación de riqueza que es el ‘trabajo vivo’. Ahora bien, a la par de que la salud de la clase trabajadora que se va degenerando, hay otros efectos que la codicia trae consigo que nos muestra lo extendido de este fenómeno en el siglo XVIII.

4.4 La adulteración del pan. La adulteración del pan es un caso muy emblemático acerca del cual Marx llama la atención:

En Londres existen dos clases de panaderos, los “full priced”, que venden el pan a su valor completo, y los “undersellers”, que lo venden por debajo de sus valor. Esta última clase constituyen más de los $\frac{3}{4}$ del total de los panaderos. [...] Esos undersellers, casi sin excepción, venden pan adulterado por la mezcla de alumbre, jabón, potasa purificada, cal, piedra molida, de Derbyshire y demás agradables, nutritivos y saludables ingredientes. (Ver el libro azul citado más arriba, así como el informe de la “committee of 1855 on the

⁴⁷³ *Ibidem*.

adulteration of Bread” y Dr. Hasall, *Adulteration Detected*, 2ª ed., Londres, 1861. Sir John Gordon explico ante la comisión de 1855 que “a consecuencia de estas falsificaciones, el pobre que vive de dos libras diarias de pan, ahora no obtiene ni la cuarta parte de las sustancias nutritivas, para no hablar de los efectos deletéreos sobre su salud”. Tremenheere consigna como la razón de que “una parte muy grande de la clase trabajadora”, aunque este perfectamente al tanto de las adulteraciones, siga comprando alumbre, piedra en polvo, etc., que para esa gente es “absolutamente inevitable aceptar del panadero o en el almacén (chandler’s shop) cualquier tipo de pan que se le ofrezca. [...]”⁴⁷⁴

Una más de las consecuencias de la codicia desenfrenada de los capitalistas es la adulteración del pan. Marx señala que la mayoría de los panaderos en Londres venden pan adulterado. Las dos clases de capitalista que se dedican a la producción de pan son los “Full Priced” y los “Undersellers”; Unos los venden caro y los otros barato. Especialmente los “Undersellers” son de esa clase de capitalistas productores de pan que lo venden relativamente barato. Llama la atención que esta última clase de productores de pan sea la mayoría. Para Marx estos últimos venden pan adulterado. La lógica del capitalista, en su alocada lucha por el dominio del mercado, hace que se modifique la constitución de los materiales con los que se produce aquel producto fundamental para la alimentación y subsistencia humana. La mezcla de otros materiales ajenos a tal constitución del pan como lo son el alumbre, jabón, la potasa purificada, cal, piedra molida, etc., permiten al capitalista modificar la estructura nutricional con fines meramente mercantiles, es decir, modifican su constitución para aparentar que el pan es de buena calidad que su venta a bajo precio se presenta para el consumidor como una oferta nada despreciable. Estos materiales adicionales no sólo ponen en riesgo la vida del trabajador sino que los elementos nutritivos que afirman tener no permiten que el obrero medio pueda obtener esos materiales nutritivos para recuperar su vitalidad y poder iniciar otro proceso productivo para el día siguiente. Además, la modificación del pan tiene efectos negativos en la salud incalculables para la clase trabajadora, la cual, ya vimos que tiene que cargar los costos de la enfermedad. El ‘atesorador racional’ nos muestra con este ejemplo la falta de escrúpulos que posee el capitalista que es capaz de cualquier cosa por alcanzar enbolsarse un peso más. Marx señala que para el sector

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 188-189/212.

panadero no existía ningún límite legal a tal actividad de los panaderos mercaderes hasta que el hecho fue descubierto:

La inverosímil adulteración del pan (*Brötverfälschung*), particularmente en Londres, fue puesta al descubierto por primera vez la Comisión “sobre la adulteración de alimentos”, designada por la cámara de los comunes, y por la obra del doctor Hassal *Adulterations Detected*. El resultado de estos descubrimientos fue la ley del 6 de agosto de 1860 “for preventing the adulteration of articles of food and drink” [“para impedir la adulteración de comestibles y bebidas”], una ley inefectiva ya que daba muestras de la máxima delicadeza para con el *freetrader* [librecambista] que se propone “to turn an honest penny” [obtener un honrado penique] mediante la compra y venta de mercancías adulteradas.⁴⁷⁵

La hambruna de plusvalor es, pues, el resultado de la adulteración del pan. La legislación intentó detener esta actividad ilícita del mercader, sin embargo, la ley no pudo detener la expansión de esta actividad a otras mercancías⁴⁷⁶. Los límites legales impuestos a los mercaderes fueron en vano; ya que no se pudo frenar la compra-venta de mercancías adulteradas. Dicho fenómeno de adulteración es fuertemente criticado por Marx por los efectos negativos en la salud de la clase trabajadora, pero sostiene que el fenómeno de la adulteración del pan aparece con mayor claridad en el modo de producción capitalista:

La adulteración del pan y la formación de una categoría de panaderos que venden el pan *por debajo* de su precio completo, son fenómenos que se desarrollaron en Inglaterra desde los comienzos del siglo XVIII, cuando decayó el carácter corporativo de la industria y entró en escena el capitalista –por detrás del obrero maestro panadero nominal- bajo la figura del molinero o del fabricante de harina. Con ella quedaba echadas las bases para la producción capitalista, para la prolongación desmesurada de la jornada laboral y el trabajo nocturno, aunque este último no arraigara firmemente en Londres hasta 1824.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 263/298-299.

⁴⁷⁶ Marx muestra como esta práctica se extendió por mucho en esos años: “En una memoria sobre la “sophistications” de las mercancías, el químico francés Chavalier consigna, para muchos de los más de 600 artículos a los que pasa revista, 10, 20 o 30 métodos diversos de adulteración. Acota que no conoce todos los métodos ni menciona todos los que conoce. Registra 6 falsificaciones del azúcar, 9 del aceite de oliva, 10 de la manteca, 12 de la sal, 19 de la leche, 20 del pan, 23 del aguardiente, 24 de la harina, 28 del chocolate, 30 del vino, 32 del café, etc. Ni siquiera el buen Dios logra eludir ese destino.”

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 266/302.

La aparición del fenómeno de la adulteración del pan sólo pudo a parecer en un modo de producción en el que los valores éticos ya han desaparecido. Marx señala que las bases de la producción capitalista es la causa principal de este fenómeno. No obstante, es interesante la reflexión de Marx en que su análisis sigue vigente en la sociedad moderna con la aparición de las mercancías transgénicas. La codicia del ‘atesorador racional’ que reventó las barreras morales de la época ha permitido comprender que ahí donde el capitalista pone sus ojos, acecha la muerte.

4.5 El Desarrollo Técnico. Un efecto más de la actividad del ‘atesorador racional’ es el desarrollo técnico, con el cual, Marx pretende mostrar cómo se desarrolló la manufactura hasta su tránsito a la gran Industria. Anteriormente vimos cómo es que el *atesorador racional* pretende incrementar el plusvalor alargando la jornada laboral 2, 4, 6 o más horas manteniendo intacto el tiempo necesario con el objetivo de producir más plusvalor explotando al obrero más allá de los límites físicos y legales. Como sabemos la explotación respecto a los límites físicos estaba dado por la resistencia del obrero en el proceso laboral de ahí que la fuerza de trabajo masculina fuera el objetivo principal del capitalista. De igual modo ve que la capacidad física-corporal de un ser humano está limitada respecto a las horas laborales que estaban condicionadas por el día y la noche. Algunas de las barreras que todavía impedían la explotación de esta magnitud eran las costumbres sociales como la religión que reservaba el día domingo como día de descanso para el obrero, a fin de reponer energías y enrolarse a otras actividades que preferentemente eran de índole espiritual. Un día sin trabajo es un día perdido para el capitalista. Es decir, todavía había barreras sociales que impedían al capital explotar de manera plena al obrero sin ningún miramiento. No se trataba como tal de acabar con todas las costumbres sociales sino acabar con aquellas costumbres que no permitieran al capital acumularse más rápidamente o *invertir* las costumbres de tal manera que se subordinaran a la lógica del capital. Ahora bien, otra manera que Marx explica en *El Capital* es que el capitalista no le basta explotar al trabajador de manera física a través de incrementar la jornada laboral violando la misma normatividad o con la ausencia de la misma que permitían al capital abusar de la condición de necesidad del obrero para saltarse la jurisdicción y obtener mayores beneficios para el capital i.e., más plusvalor. Al agotarse, digamos, estas alternativas de explotación del capital, el atesorador racional desarrolla otras, ya no le basto la prolongación de la jornada laboral para incrementar el

plusvalor sino ahora su hambruna de plusvalor lo hace desarrollar otra forma de extraerle al obrero más plusvalor, i.e., el plusvalor relativo:

Hasta aquí, a la parte de la *jornada laboral* que no produce más que un equivalente del valor de la fuerza de trabajo pagado por el capital, la hemos considerado como una *magnitud constante*, y lo es en efecto bajo determinadas condiciones de producción, un determinado estadio del desarrollo económico de la sociedad. El obrero podía trabajar 1, 2, 3, 4, 6 horas, etc., por encima de este *tiempo de trabajo necesario* (*Stunden arbeits*). De la magnitud de esta prolongación dependían la *tasa del plusvalor* (*Rate des Mehrwerts*) y la *magnitud de la jornada laboral* (*Größe des Arbeitstags ab*). De esta suerte, si el tiempo de trabajo necesario era constante, la jornada laboral total era, a la inversa, variable. Supongamos ahora una jornada laboral cuya magnitud y cuya división en trabajo necesario y plustrabajo estén dadas. Digamos por ejemplo, que la línea a c, esto es, a _____ b__c, representa una jornada laboral de 12 horas; el segmento a b 10 horas de trabajo necesario, el segmento b c 2 horas de plustrabajo. Ahora bien, ¿cómo se puede aumentar la producción de plusvalor, esto es, el plustrabajo, sin ninguna prolongación posterior o independientemente de toda prolongación ulterior de a c?⁴⁷⁸

Marx sostiene que en un primer momento dentro de los límites de la jornada laboral, el tiempo necesario era considerado una magnitud constante y la jornada laboral era considerada como una magnitud variable. Es decir, había diversas jornadas laborales de 8, 10, 12, 14, horas o más de jornadas laborales donde el capitalista tenía diferentes *tasas* de plusvalor y donde como ya dijimos había restricciones legales y morales para desarrollar plenamente todo este proceso. Ya agotadas y superadas estas restricciones, el capital en su lógica de valorización busca, por decirlo así, nuevos campos de acumulación. En un segundo momento, el capitalista ya no pone su mirada altanera en el alargamiento de la jornada laboral que era una magnitud variable, ahora Marx vuelca el análisis de manera inversa considerando la jornada laboral como una magnitud constante y considerando el trabajo necesario como una magnitud variable. Regresando a la jornada laboral a _____ b__c; ab es el tiempo necesario y bc es el plusvalor. Para prolongar el plusvalor más allá de la jornada laboral -que es ya una magnitud constante-, ya no es necesario prolongar más la jornada laboral sino que ahora es necesario prolongar el plustrabajo no haciendo que la jornada laboral se prolongue más allá de ac sino que la prolongación ahora se lleva a cabo recurriendo a una nueva estrategia del

⁴⁷⁸ MEW 23, p. 331/379.

capitalista tratando de prolongar no hacia adelante sino hacia atrás el plustrabajo de a _____ b' b _c; esto es, pasar de bc a b'c, es decir que se prolonga el plustrabajo no hacia adelante sino hacia atrás reduciendo el trabajo necesario y aumentando de esta manera el plusvalor. La mirada del *atesorador racional* está volcada ya, pues, al trabajo necesario:

A la prolongación del plustrabajo correspondería la reducción del trabajo necesario, o, en otras palabras, una parte del tiempo de trabajo que en realidad el obrero empleaba para sí mismo, se convierte en el tiempo de trabajo para el capitalista. Se habría modificado, en vez de la extensión de la jornada laboral, su distribución entre trabajo necesario y plustrabajo.⁴⁷⁹

Lo que Marx pone de manifiesto es que ahora el capitalista quiere extraer más plusvalor reduciendo el tiempo necesario respecto a una jornada laboral constante. Ahora bien, lo que está implicado en esa reducción del tiempo necesario no es un aumento en términos absolutos del tiempo de plustrabajo sino que Marx se refiere que no hay un aumento respecto a la cantidad sino a la *intensidad*, es decir, a la productividad del trabajo. Para que se logre incrementar la fuerza productiva del trabajo tiene que haber cambios respecto al material que se ocupa para realizar determinado trabajo y los métodos de producción que se utilicen. Dice Marx que para que un zapatero que hace un par de botines en una jornada laboral incremente su producción a dos pares de botines, se necesitan aquellas transformaciones respecto al material y los métodos de producción. Ahora bien, lo que hace ver nuestro filósofo alemán es que el capitalista encontró otra manera más eficiente de extraer más plusvalor reduciendo el tiempo necesario, o lo que es lo mismo, intensificando el proceso de producción en el que el trabajador debe de reproducir su propia existencia ahora ya en un menor tiempo. Es decir, se incrementa la productividad del obrero en términos de intensidad del trabajo, produciendo un mayor número de mercancías que del mismo modo se reduce su valor y como consecuencia se reduce el valor de la fuerza de trabajo al reducirse el tiempo que destinan para la producción de mercancías que necesitan para su propia reproducción. En suma, la reducción del tiempo necesario tiene como consecuencia una mayor tasa de plusvalor para el carismático capitalista. Una manera que pudiera servirle al capitalista para incrementar la tasa de plusvalor sería, pues, una reducción directa de los salarios reduciendo al mismo tiempo el valor de la fuerza de trabajo. Lo que Marx piensa es que

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, p. 331/380.

la disminución de los salarios sólo se puede lograr reduciendo el valor mismo de la fuerza de trabajo, es decir, para expresarlo así: “la cortesía de la filosofía es lograr un lenguaje sencillo”, lo que Marx está planteando es que el capitalista, lo que está disminuyendo en términos precisos es la reducción del salario real más que el nominal, incrementando la productividad, disminuyendo el valor mismo de la fuerza de trabajo. El aumento de la producción hace que disminuya el valor de las mercancías, reduciendo con ello, el valor mismo de la fuerza de trabajo que ahora consume las mismas mercancías, pero con un valor menor. Como el capitalista ve la reducción de los salarios (nominales) como pragmáticamente imposible, necesita aumentar la tasa de plusvalor no ya disminuyendo los salarios nominales sino disminuyendo los salarios reales a través de la reducción del tiempo necesario, incrementando la productividad del trabajo y, con ello, aumentando la producción de mercancías. Éste aumento de la producción de mercancías trae como resultado una reducción de su valor y con ello se reduce también el valor de la fuerza de trabajo al disminuir el valor de las mercancías que necesita para reproducir su propia existencia. En sentido estricto, este cambio en la intensidad del trabajo sólo se podría realizar cambiando los ‘métodos de producción’. Esto significa llevar a cabo una **revolución** en las condiciones técnicas del trabajo:

Tiene que efectuarse, por ende, una *revolución en las condiciones de producción* (*Revolution in den Produktionbedingungen*) de su trabajo, esto es, en su *modo de producción* y por tanto en el proceso laboral mismo. Por *aumento* en la *fuerza productiva del trabajo* entendemos aquí, en general, una *modificación en el proceso de trabajo* gracias a la cual se reduzca el tiempo de trabajo socialmente requerido para la producción de una mercancía, o sea que una cantidad menor de trabajo adquiera la *capacidad* de producir una cantidad mayor de valor de uso. [...] Para aumentar *la fuerza productiva del trabajo*, abatir el *valor de la fuerza de trabajo* por medio del aumento de la fuerza productiva y *abreviar* así la parte de la jornada laboral necesaria para la reproducción de dicho valor, el capital tiene que revolucionar las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo, y por tanto el *modo de producción mismo*.⁴⁸⁰

Ahora bien, el capital para poder incrementar la tasa de plusvalor necesita *transformar* las condiciones de producción. Al transformar estas condiciones, el *atesorador racional* pretende incrementar la productividad del trabajo, aumentando la producción de mercancías logrando así reducir el valor de la fuerza de trabajo, embolsándose una

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 334/pp.382-383.

mayor cantidad de plusvalor. Lo que quisiera resaltar aquí, como en otros casos, y que es lo que llama la atención es que la *codicia* del capitalista es lo que realmente pone en movimiento una *gran revolución* en las condiciones técnicas de producción al tratar de *valorizar el valor*. No debemos pasar por alto este fenómeno causado fundamentalmente por una pasión descontrolada. Se trata no sólo de una pasión de un capitalista individual sino de un conjunto de capitalistas los que llevaron a cabo la revolución de las condiciones técnicas:

El capitalista que emplea el modo de producción perfeccionado, pues, anexa al plustrabajo una parte mayor de la jornada laboral que los demás capitalistas en la misma industria (*Kapitalisten in demselben Geschäft*). Hace individualmente (*Ertut im einzelnen*) lo que el capital hace en gran escala en la producción de plusvalor relativo.⁴⁸¹

La mimesis del capitalista en la transformación de las condiciones de producción puede ser la causa principal del surgimiento de la gran industria. No muchos historiadores han considerado el surgimiento de la revolución industrial como un fenómeno esencialmente moral. No es un capitalista individual sino el conjunto de los capitalistas los que lograron transformar las condiciones de producción con la simple intención de ganar un penique más –como dice Marx. Veamos pues dos fenómenos que están relacionados, pues, por el deseo de incrementar el plusvalor i.e., la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital.

Marx señala que para poder *revolucionar* el proceso de producción se tiene que transformar las relaciones sociales y los métodos de producción. La manera en que el capital transforma las relaciones sociales es mediante la organización de la producción bajo el mando del capitalista:

El operar de un número de obreros relativamente grande, al mismo tiempo, en el mismo espacio (o, si se prefiere, en el mismo campo de trabajo), para la producción del mismo tipo de mercancía y bajo el mando del mismo capitalista (*unter dem kommando dessselben*

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 334/pp.387.

Kapitalisten), constituye histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista.⁴⁸²

La condición fundamental para que el proceso de producción sea revolucionado es que el capitalista aparezca al *mando* del proceso de producción. Esta condición –dice Marx– podría explicar el punto de partida del modo de producción capitalista. Ahora bien, la tarea del capitalista consiste en hacer funcionar la producción mediante la organización de la misma i.e., poner a trabajar al obrero, o mejor aún, a un número relativamente grande de obreros transformando los medios de producción en un mismo espacio. La combinación de estos elementos da lugar a la cooperación:

La forma del trabajo de muchos que, en el mismo lugar y en equipo, trabajan planificadamente en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero conexos, se denomina cooperación (*Kooperation*).⁴⁸³

La cooperación señala Marx no es la fuerza de cada uno de los obreros individuales bajo el mando del capital sino se trata de una *fuerza colectiva* organizada y dirigida por el capitalistas con vistas a incrementar el plusvalor. Lo que está implicado en la cooperación no es la fuerza individualizada de cada uno de los obreros sino de la *potenciación productiva* de un colectivo puesto por el capitalista. La naturaleza de esta organización de la producción no consiste en la organización en masa de los obreros organizados que resultaría ser una *cualidad* del capital sino que Marx muestra como la naturaleza de esa forma organizativa de la producción pertenece a la naturaleza de la sociedad misma. El capital, en este sentido, *subsume* esa forma organizativa para extraer más plusvalor a los obreros agremiados bajo el mando del capitalista. El obrero colectivo de esta manera potencia la producción de mercancías reduciendo de manera significativa el tiempo de producción que tiene como resultado la reducción del trabajo necesario que es el objetivo del capitalista. El proceso de producción de una mercancía dentro de la cooperación se vuelve, por decirlo de algún modo, más práctico al contribuir cada trabajador a la transformación y elaboración de cada mercancía dividiendo así los procesos de producción y hacerlos más eficientes, produciendo más y sobre todo, lo más importante, reduciendo el trabajo necesario. A toda esta organización

⁴⁸² *Ibid.*, p. 337/p. 391.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 344/p. 395

de la producción de una gran masa de trabajadores ubicados en un solo espacio y bajo el mando del mismo capital Marx le denomina subsunción formal:

Este subsumir formalmente al proceso de trabajo, este ponerlo bajo su control, consiste en que el trabajador pasa a estar bajo la vigilancia y por tanto el mando del capital o del capitalista. El capital se torna capacidad de mando sobre el trabajo, no en el sentido en que A. Smith dice que toda riqueza consiste en la capacidad de disponer de trabajo, sino en el sentido de que el trabajador como trabajador pasa a recibir las órdenes del capitalista.⁴⁸⁴

La *subsunción formal del trabajo* (SFT) nos muestra una transformación del modo de producción mismo cuando el capitalista se pone como ‘mando’ de la producción. El capitalista pasa, pues, a controlar el proceso de producción con vistas de succionarle al trabajador más plusvalor modificando la forma organizativa de la producción por un lado, y por otro, montándose en esa forma productiva social como es la cooperación simple para poder organizar la producción. El mando del capital se convierte en una verdadera condición para el proceso de producción que de este modo; aparece indispensable para el proceso de producción capitalista. La pregunta que puede hacerse es si realmente la aparición del capitalista, para echar a andar el proceso de producción, es algo necesario *per se*. A mi modo de ver, la humanidad pudo arreglárselas para llevar a cabo el proceso productivo sin la necesidad de la aparición del capital. Lo que si resulta realmente sorprendente es que la aparición del capital haya revolucionado todos los procesos productivos y las relaciones sociales. Ahora bien, no olvidemos que la lógica del mando capitalista es únicamente la producción de plusvalor:

El motivo impulsor (*das treibende Motiv*) y el objetivo determinante (*der bestimmende Zweck*) del proceso capitalista de producción, ante todo, consisten en la mayor autovalorización posible de capital, es decir, en la mayor producción posible de plusvalor y por consiguiente la mayor explotación posible de la fuerza de trabajo por el capitalista.⁴⁸⁵

La causa última que impulsa al capitalista es la codicia o la hambruna de plusvalor no hay como tal otra causa que permita al capitalista llevar a cabo esta actividad extractiva de plusvalor. La potenciación de la producción que logra el capitalista gracias al obrero colectivo como fuerza social, aparecen, pues, como una potencia del capital. Este podría

⁴⁸⁴ Marx, Karl; *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)*. Trad. Bolívar Echevería, ed. Itaca, México 2005., p.19.

⁴⁸⁵ MEW 23, p. 450/402.

ser el fetichismo de la producción, en el que el capitalista aparece como la parte más importante de la producción, sin la cual, tal producción no sería posible ocultando la producción colectiva del obrero en el mismo proceso productivo. La cooperación que se funda en la división del trabajo se desarrolla de tal manera que supera la cooperación simple hasta alcanzar la cooperación en la manufactura, ya como proceso de producción propiamente capitalista. Una característica de la manufactura capitalista consiste en:

[...] reunir en un taller, bajo el mando del mismo capitalista, a trabajadores pertenecientes a oficios artesanales diversos e independientes, por cuyas manos tiene que pasar un producto hasta su terminación definitiva.⁴⁸⁶

La reunión en el taller de un conjunto de obreros, ya reunidos desde sus diferentes actividades productivas independientes cada una de ellas, permitirá ahora que su trabajo estará enfocando no ya de manera independiente sino de manera colectiva conectada con el propósito de potenciar el proceso productivo. Ahora bien, Marx señala que tanto la cooperación como la manufactura tienen su punto de partida con la aparición del capitalista en el mando. El mismo mando del capital al incrementar la productividad de cada uno de los integrantes de la producción no sólo potencia aquella sino que también lleva a cabo un perfeccionamiento de las herramientas. Los instrumentos de trabajo se perfeccionaron gracias a la utilización de los mismos en las actividades productivas. A. Smith señalaba que los mismos obreros diseñaban, para facilitar el trabajo en la fábrica, el perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo. Para cada actividad productiva en particular se desarrollaba los instrumentos utilizados en el proceso productivo llevando a cabo la especialización del obrero con la herramienta. Ahora bien, el período manufacturero desarrolla más rápidamente este proceso de perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo que la en la cooperación. La manufactura de hecho perfecciona, simplifica y mejora las herramientas específicas que son perfeccionadas por cada obrero parcial dentro del taller. El desarrollo de los instrumentos de trabajo y como consecuencia el desarrollo de la manufactura puede interpretarse como la *transición* de la manufactura a la gran industria cuando comenzaron, producto de la intensificación del perfeccionamiento de los medios de trabajo, los inventos como la máquina de vapor de Watt. El invento de la máquina extendió su uso en el período manufacturero:

⁴⁸⁶ *Ibid.* 23, p. 356/409

El período manufacturero (*Die Manufacturperiode*), que no tarda en proclamar como principio conciente la reducción del tiempo de trabajo necesario para la producción de mercancías, esporádicamente desarrolla también el uso de máquinas, en particular para ciertos procesos primarios simples que hay que ejecutar masivamente y con gran desgaste de energía.⁴⁸⁷

Para Marx no cabe duda que la manufactura no es sino otro momento de la transformación del desarrollo del modo de producción capitalista. Así como lo analizamos en la mercancía, el dinero, las formas de valor como momentos o determinaciones del capital, del mismo modo, los instrumentos de trabajo y la manufactura son momentos menos desarrollados de la gran industria. Ya con el uso masivo de las máquinas, con miras a la reducción del trabajo necesario, entramos al terreno de la gran industria. Pero antes sólo expondré algunos efectos negativos de la cooperación y de la manufactura que es una consecuencia de los análisis de Marx.

Uno de los efectos negativos que Marx señala en el capital es, pues, la parcialización del trabajo como enajenación:

La manufactura propiamente dicha no solo somete a los obreros, antes autónomos, al mando y disciplina del capital, sino que además crea una gradación jerárquica entre los obreros mismos. Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos y hace presa en las raíces mismas de la fuerza individual de trabajo. Mutila al trabajador (*Sie verkrüppelt den Arbeiter*), lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada (*Detailgeschick Treibhausmäßig*) –cual si fuera una planta de invernadero- sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivos, tal como en los estados del Plata se sacrifica un animal entero para arrebatarse el cuero o el sebo. No solo se distribuyen los diversos trabajos parciales entre distintos individuos, sino que el individuo mismo es dividido, transformando en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial, realizándose así la absurda fábula de Menenio Agripa, que presenta a un hombre como mero fragmento de su propio cuerpo.⁴⁸⁸

El trabajo parcializado -o la misma especialización- como un efecto negativo del trabajo manufacturero produce la *enajenación* o *idiotización* del obrero al desarrollarse sólo una cualidad –ser productivo- de las tantas que posee dentro del proceso productivo. En

⁴⁸⁷ *Ibid.* 23, p. 368/pp. 423-424.

⁴⁸⁸ *Ibid.* 23, p. 381/pp. 438-439.

otras palabras, el trabajo parcializado dentro del taller manufacturero y la intensidad del trabajo merman las capacidades reflexivas y las cualidades variadas que posee el obrero. El obrero ya no conoce en su totalidad el proceso productivo sino sólo parcialmente, imposibilitando que el obrero mismo pueda producir por sí mismo el producto en su totalidad. El capital explota la capacidad parcializada del obrero individualizado, aisándolo, por decirlo de algún modo, dentro del proceso productivo al que fue entregado. No sólo eso. La transformación del proceso productivo en una operación parcializada convierte al obrero en estúpido e idiota, es decir, que el capital demanda, en momento dado, la transformación un tipo de obrero *ad hoc* al proceso productivo. Marx no vacila en decir que a mediados del siglo XVIII algunas manufacturas utilizaban este tipo de hombre para llevar a cabo operaciones sumamente sencillas. El capital necesita, pues, no sólo en la producción sino en la en la misma sociedad un tipo de hombre poco reflexivo de sí, necesita acabar con la capacidad reflexiva del obrero:

Cierta atrofia intelectual y física (*Eine gewisse geistige und körperliche*) es inseparable incluso, de la sociedad del trabajo como un todo. Pero como el período manufacturero lleva mucho más adelante esa escisión social entre los ramos del trabajo, y por otra parte hace presa por vez primera –con la división que le es peculiar– en las raíces vitales del individuo, suministra también por primera vez el material y el impulso necesario para la patología industrial (*industriellen Pathologie*).⁴⁸⁹

La manufactura, pues, funda en su propia lógica ciertos efectos en la parcialización del obrero que como consecuencia sufre la explotación no solamente de manera corporal sino de manera *espiritual* al socavar las fuentes mismas del mismo entendimiento natural del obrero que lo conducen a la muerte misma⁴⁹⁰. La manufactura sólo es el inicio de este fenómeno que será exacerbado en la gran industria.

Veamos ahora la subsunción real del trabajo bajo el capital (SRTK) o el tránsito a la gran industria. Aunque la manufactura era el presupuesto de la revolución industrial, ella misma fue incapaz de satisfacer el mercado interno creciente. Su base estaba constituida por obreros artesanos y la industria domiciliaria que permitieron su desarrollo hasta cierto punto. El capital necesitaba, sin embargo, sucumbir estas bases técnicas y transformarlas:

⁴⁸⁹ *Ibid.* 23, p. 384/p. 442.

⁴⁹⁰ Marx señala: “Subdividir a un hombre es ejecutarlo, si merece la pena de muerte, o sino la merece asesinarlo [...] la subdivisión del trabajo es el asesinato de un pueblo.” *Ibidem.*

Al mismo tiempo, la manufactura no podía apoderarse de la producción social en toda su amplitud, ni revolucionarla en profundidad. Descollaba, como obra económica de artificio, sobre la amplia base de las artesanías urbanas y de la industria domiciliaria rural. Al alcanzar cierto grado de desarrollo, su propia y estrecha base técnica entró en contradicción con las necesidades de producción generadas por ella misma. Una de sus creaciones más logradas fue el taller para la producción de los propios instrumentos de trabajo, y ante todo, también, de los complejos aparatos mecánicos ya empleados entonces. “Un taller tal”, dice Ure, “desplegaba ante la vista de la división del trabajo en sus múltiples gradaciones. El taladro, el escoplo, el torno tenían cada uno sus propios obreros, jerárquicamente ordenados según el grado de su destreza.” Este producto de la división manufacturera del trabajo, a su vez, producía... máquinas. Y éstas eliminaban la actividad artesanal en cuanto principio regulador de la producción social. Se suprime así, por una parte, el fundamento técnico de la anexión vitalicia del obrero a una función parcial. Y caen, por otra parte, las barreras que ese mismo principio oponía aún a la dominación del capital.⁴⁹¹

La base técnica de la manufactura que estaba constituida había entrado en *contradicción* con la demanda de bienes de esa época. El desarrollo de esta base técnica, pues, era insuficiente respecto a la propia dinámica del capital. Uno de sus alcances más importantes –dice Marx- fue el taller en que se producían sus propias herramientas o medios de trabajo. Una consecuencia del desarrollo de este proceso fue la aparición de las máquinas que fueron la causa principal de la desaparición de la producción artesanal con la que el capitalista logra, por fin, subsumir las herramientas en la lógica de la producción capitalista i.e., la *subsunción real del trabajo*:

En cambio en la medida que el trabajador aparece en él [el proceso del capital] como trabajo es, él mismo, un elemento constitutivo del capital. En la subsunción formal del trabajo al capital, estas condiciones de trabajo no sufren ninguna otra modificación; permanecen -consideradas en su consistencia- como material de trabajo y medio de trabajo. En cambio en el nuevo modo de producción, en la revolución del modo de producción conseguida por la producción capitalista, la figura de estas condiciones de trabajo se transforma. [...] *En el taller automático basado en la maquinaria la modificación se apodera del instrumento de trabajo propiamente dicho.*⁴⁹² (Las cursivas son mías)

⁴⁹¹ Ibid. 23, p. 390/pp. 448-449.

⁴⁹² Marx, Karl; *La tecnología del capital... op.cit., pp.37-38.*

En la subsunción formal el capitalista sólo subsume el trabajo *formalmente*, es decir, no modifica los procesos productivos del trabajo. Encuentra los instrumentos de trabajo y el trabajo puestos ahí como una organización natural, por lo cual, el capitalista no modifica en nada ese proceso de trabajo sólo se pone al frente de este proceso en la búsqueda de incrementar más plusvalor. Pero en la subsunción real del trabajo el capitalista *transforma* las condiciones técnicas del trabajo, es decir, transforma el trabajo, transformando los medios de trabajo hasta lograr una mayor cuota de plusvalor. Para aclarar más estas distinciones que hace Marx, en la subsunción formal el capitalista tiene como fin al *trabajo*, subsumiendo las condiciones materiales como lo es el trabajo y los medios de trabajo como los encuentra, no los transforma. Sólo subsume la forma o condiciones objetivas del proceso de producción como aparecen en la sociedad; en la subsunción real del trabajo, el capitalista ya no tiene como fin el trabajo sino el *medio de trabajo* para incrementar la tasa de plusvalor⁴⁹³. La revolución técnica que llevo a cabo el capitalista para poder incrementar la tasa de plusvalor fue aquí no solamente la *codicia* sino las propias **condiciones transformadas** las que le obligaron a transformar el proceso productivo mismo por medio de los instrumentos de trabajo para reducir el tiempo necesario y elevar así la cuota de plusvalor. El capitalista es obligado ya no sólo por la pasión desenfrenada de plusvalor sino por la propia dinámica del capital a transformar el medio de trabajo y el proceso de trabajo en su conjunto. Es la máquina el punto de partida de la revolución industrial. El desarrollo de la industria es tal que todavía no se ven los efectos negativos de esta transformación de los medios de trabajo en la industria maquinizada, Marx ve este desarrollo como un *Gran Autómata* que incorpora tanto fuerza de trabajo como el desarrollo técnico mismo -apareciendo como una ciencia⁴⁹⁴ naciente- incorporado igualmente al capital:

En cuanto al sistema organizado de máquinas (*System von Arbeitsmaschinen*) de trabajo que solo reciben su movimiento de autómata central (*Zentralen Automaten*), por medio de la máquina de transmisión, la industria mecanizada reviste su figura más desarrollada. La máquina individual es desplazada aquí por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena

⁴⁹³ Para Marx: “En la manufactura, la revolución que tiene lugar en el proceso de producción toma como punto de partida la fuerza de trabajo; en la gran industria, el medio de trabajo” MEW 23, p. 391/451.

⁴⁹⁴ Marx señala que la ciencia fue también subsumida por el capital: “La ciencia no le cuesta absolutamente ‘nada’ al capitalista, lo que en modo alguna le permite explotarla. La ciencia “ajena” es incorporada al capital, al igual que el trabajo ajeno. Pero la apropiación “capitalista” y la apropiación “personal”, ya sea de la ciencia, ya de la riqueza material, son cosas absolutamente distintas. El propio doctor Ure deploraba la crasa ignorancia de que adolecían, con respecto a la máquina, sus queridos exploradores de máquinas, y Liebig ha podido hablarnos de la horripilante incultura de los empresarios ingleses de la industria química en lo que a química se refiere.” *Ibid.* 23, p. 407/p. 470.

fábricas enteras y cuya fuerza demoníaca, oculta al principio por el movimiento casi solemnemente acompasado de sus miembros gigantescos, estalla ahora en la danza locamente febril y vertiginosa de sus innumerables órganos de trabajo.⁴⁹⁵

La industria mecanizada se ha desarrollado, pues, a partir de la revolución que llevo a cabo el *gran capital*, con la creación de máquinas sustituyendo así las viejas formas de producción bejucas y desplazándolas por el proceso capitalista de producción capitalista moderno. Marx le llama un “gran danza” de todos los órganos del trabajo. Ahora bien, la revolución técnica no sólo se dio en una industria o en un sector de la economía de la época sino en todos los sectores principalmente en la agricultura y las telecomunicaciones⁴⁹⁶. La gran industria como señala Marx fijo su mirada en los medios de trabajo, con los cuales, se desarrolló el progreso técnico. Muchos historiadores de igualmente nunca hubieran imaginado que el desarrollo técnico pudiera ser efecto de la codicia. En la manufactura se había señalado que algunos talleres se dedicaron al perfeccionamiento del medio de trabajo exclusivamente, pero en la gran industria este fenómeno se desarrolló más rápidamente cuando se comenzaron a construir máquinas por medio de máquinas. Esto no sólo trajo un perfeccionamiento de la máquina sino un perfeccionamiento en la explotación del obrero que ahora se refleja en la productividad del trabajo. Ahora bien, de este perfeccionamiento del medio de producción o de la máquina se desprenden los efectos negativos del desarrollo técnico: el desempleo.

4.6 El desempleo y la pobreza. Para Marx el desempleo es un *efecto negativo* del desarrollo de la producción capitalista al perfeccionar los medios de producción, es decir, la máquina:

La productividad de la máquina, pues, se mide por el grado en que *sustituye* trabajo humano (*worin sie mensliche Arbeitskraft ersetzt*).⁴⁹⁷

La introducción de la máquina y su perfeccionamiento no puede ser de ningún modo un fenómeno separado de la lógica del capital y, por tanto, del atesorador racional. Aunque en *El Capital* no aparece de manera explícita, la lógica de este modo de producción sigue siendo el deseo apasionado en pos del valor de cambio, el capitalista en esta lógica sustituye una masa de trabajadores por la introducción de una nueva maquinaria para

⁴⁹⁵ *Ibid.* 23, p. 402/p. 464.

⁴⁹⁶ Dice Marx: “pero la revolución en el modo de producción de la industria y la agricultura hizo necesaria también, sobre todo, una revolución en las condiciones generales del proceso social de producción, esto es, de los medios de comunicación y transporte”. *Ibid.* 23, p. 404/p. 467.

⁴⁹⁷ *Ibid.* 23, p. 412/p. 476.

disminuir el tiempo necesario y reemplazar fuerza de trabajo y, como consecuencia, aumentar la tasa de plusvalor i.e., incrementar sus ganancias:

“En su declaración ante la Trade' s Unions Commission, Nasmyth, el inventor del martinete de vapor, informa en estos términos acerca del perfeccionamiento de la maquinaria introducidos por él a consecuencia de las grandes y prolongadas *strikes* de los obreros constructores de máquinas en 1851: «El rasgo característico de nuestros modernos perfeccionamientos mecánicos es la introducción de máquinas-herramienta automáticas. Lo que tiene que hacer ahora un obrero mecánico. Toda esa clase de obreros que depende exclusivamente de su destreza, está actualmente marginada. Antes yo empleaba cuatro muchachos por cada mecánico. Gracias a estas nuevas combinaciones mecánicas, he reducido el número de obreros adultos de 1500 a 750. La consecuencia fue un considerable aumento de mis ganancias (*eine bedeutende Vermehrung meines Profits*)»⁴⁹⁸

Marx introduce esta cita para mostrar como la *codicia* del capitalista es la causa principal de la sustitución de las máquinas-herramientas automáticas con vistas a reducir el número de trabajadores y aumentar las ganancias, reduciendo el tiempo necesario. Este fenómeno se agudiza ya en el siglo XIX con la expansión de la industria, pero ya en la manufactura capitalista es cuando se comienza a observar de manera más clara el fenómeno del desempleo:

Hasta los últimos decenios no se habían incorporado al sistema fabril elementos aislados de la manufactura lanera, como por ejemplo el cardado. “La aplicación de fuerza mecánica al proceso de cardar lana... que se ha generalizado desde la introducción de la «máquina cardadora», y en especial la de lister... tiene indudablemente como resultado **echar a la calle a un grandísimo número de obreros** (*hatte unzzweifelhaft die Wirkung, daß eine Groß Anzahl von Arbeitern aus der Arbeit geworfen wurde*). Antes la lana se cardaba a mano, y por lo general en la choza del cardador. Ahora la carda se practica de manera generalizada en la fábrica, con lo cual, si se exceptúan cierto tipos de trabajo en los cuales todavía se prefiere la lana peinada a mano, ha quedado suprimido el trabajo manual. Muchos de los cardadores han encontrado empleo en las fábricas, pero el producto de los cardadores manuales es tan pequeño, comparado con el de la máquina, que un número muy grande de los operarios quedaron *desocupados* (*eine sehr große Zahl von Kämmert ohne Beschäftigung geblieben ist*).⁴⁹⁹ (Las negritas son mías)

⁴⁹⁸ Ibid. 23, p. 459/p. 531.

⁴⁹⁹ Ibid. 23, pp. 401-401/p. 462.

La introducción de la maquinaria incrementa la producción y la productividad del trabajador, es decir que se produce una masa mayor de mercancías con una cantidad de menor de trabajo. La reducción del valor de las mercancías y del valor de la fuerza de trabajo le permite al capitalista prescindir de una cantidad de obreros que son echados a la calle sin compasión, engrosando así al ejército industrial de reserva. La máquina no es en sentido estricto lo que provoca el desempleo, sino la codicia como pasión desenfrenada que hace que el atesorador racional sustituya la máquina por el brazo humano. El desarrollo de la industria moderna se debe entender solamente acompañado de la gran cantidad de personas desocupadas que deja a la par su propia dinámica. Ahora bien, la expansión del desarrollo técnico en diferentes industrias muestra varios ejemplos donde se percibe el fenómeno ya extendido en varios países:

Si se dice, por el contrario, que en Inglaterra el telar de vapor arrojó a 800.000 tejedores a la calle no se habla aquí de una maquinaria existente que tendría que ser reemplazada por determinado número de obreros, sino de un número existente de obreros que efectivamente ha sido sustituido o desplazado por la maquinaria.⁵⁰⁰

Este desplazamiento de obreros por la maquinaria es aparentemente el origen del desempleo en la sociedad capitalista. En comparación con las teorías burguesas del desempleo, que muestran la correlación existente entre la tasa de sustitución técnica y el número de trabajadores hasta alcanzar la combinación óptima, donde se excusa a los empresarios de causar este fenómeno; Marx señala al *atesorador racional* como la principal causa. Además, las teorías monetarias como la de Milton Friedman que muestran la *correlación* existente entre la llamada curva de Phillips donde la tasa de inflación es inversamente proporcional a la tasa de desempleo, con lo cual pretende explicar la relación causal, oculta, en última instancia la responsabilidad del capitalista como principal causante de las altas tasas de desempleo en el mundo. Esta sustitución de la máquina por el obrero no sólo deja a capas enormes de familias sin empleos sino que son la causa principal de las protestas sociales desde tiempos atrás:

El molino de cintas se inventó en Alemania. El clérigo italiano Lancellotti narra en una obra aparecida en Venecia en 1636: “Anton Müller, de Danzig, vio en esta ciudad, hace unos 50 años” (Lacellotti escribía en 1579) “una máquina muy ingeniosa que hacía de 4 a 6 tejidos de una vez; pero como el concejo temió que ese invento convertiría en mendigos a gran cantidad de trabajadores, lo suprimió e hizo estrangular o ahogar secretamente al

⁵⁰⁰ Ibid. 23, p. 453/p. 523.

inventor. En Leyden se empleó esa misma máquina por primera vez en 1629. Las revueltas de los galoneros forzaron al ayuntamiento a prohibirla; diversas ordenanzas de los Estados generales –en 1623, 1639, etc.,- procuraron limitar su uso, hasta que, finalmente, el mismo fue autorizado, bajo ciertas condiciones, por la ordenanza del 15 de diciembre de 1661.”⁵⁰¹

Con el desarrollo de los inventos que desplazaban a una gran cantidad de trabajo más del que el capital puede movilizar en su favor; las tasa de desempleo que comenzó a dejar en la calle a una gran masa de desempleados fue el origen de grandes movilizaciones obreras que buscaban restaurarlos en su lugar de trabajo. Este análisis de Marx puede hoy ayudarnos a comprender la correlación existente entre la codicia, el desarrollo técnico, el desempleo y los movimientos sociales.

Ahora bien, la sustitución del obrero como fenómeno principal de la revolución industrial no sólo aparece como clase superflua o excedentaria sino que ahora esa masa de obreros padecen la *pobreza*⁵⁰² más cruel. Aunque Marx no tiene en sentido estricto una teoría del desempleo y la pobreza, estos pasajes bien pueden ser algunas líneas de investigación respecto a estos fenómenos que se agudiza hasta a finales del siglo XX. Existe, por lo tanto, una relación estrecha entre la tasa de desempleo y el crecimiento gradual de la pobreza. A partir de este desempleo generalizado y la pobreza surgen otros fenómenos sociales que merece la pena analizarlos, según la propuesta de Marx. A mi juicio, el desempleo ya generalizado, resultado de la sustitución del obrero por la máquina, trae otros fenómenos que del mismo modo se agudizan como es el caso de la *prostitución*⁵⁰³ y la *migración*⁵⁰⁴. Respecto a la prostitución como una de las actividades

⁵⁰¹ *Ibid.* 23, pp. 451-452/pp. 521-522.

⁵⁰² Marx señala que el desempleo originó una agudización de la pobreza: “Donde la máquina hace presa gradualmente en un campo de la producción, produce una miseria crónica en las capas obreras que compiten con ella. Donde la transición es rápida, surte un efecto masivo y agudo. La historia universal no ofrece ningún espectáculo más aterrador que el de la extinción gradual de los tejedores manuales ingleses de algodón, un proceso que se arrastro a lo largo de decenios hasta su desenlace en 1838. Muchos de ellos murieron de hambre (*Viele von ihnen starben am hungertod*), muchos vegetaron largos años con sus familias a razón de 2 ½ penique por día.” Ahora bien, el problema de la pobreza que padecen más del 75 % de la población mundial merece que se le trate como una línea de investigación particular para resolver el problema que se ha agudizado hasta nuestros días. *Ibid.* 23, p. /p. 525.

⁵⁰³ Respecto a esto dice Marx: “Pero no sólo tuvieron que padecer bajo los experimentos de los empresarios en las fábricas y de los municipios fuera de éstas, no sólo por la reducción de los salarios y la carencia de trabajo, por la escasez y las limosnas, por los discursos encomiáticos de los Lores y los comunes. “Infortunadas mujeres a las que la crisis algodonera había dejado sin ocupación, se convirtieron en la escoria de la sociedad y siguen siéndolo... El número de *las prostitutas jóvenes han aumentado* más que de 25 años a esta parte.” *Ibid.* 23, p. 482/p. 558.

⁵⁰⁴ “La constante conversión en supernumerarios de los obreros en los países de gran industria fomenta, como en un invernáculo, la imigración hacia los países extranjeros y la colonización de los mismos,

más antiguas, no se refiere a que surgió en la sociedad capitalista sino que esta actividad se extendió en la sociedad debido al desempleo generalizado y los bajos salarios. Por otro lado, la migración se agudizó –dice Marx- resultado de la gran cantidad de ‘supernumerarios’ que dejó la industrialización.

4.7 Las enfermedades. No es mi pretensión hacer un estudio pormenorizado de cada uno de los efectos negativos que produce la hambruna de plusvalor sino sólo mostrar la relación existente entre este tipo de fenómenos y la codicia que quedó oculta en todo el desarrollo de las categorías de la Economía Política burguesa. Si bien, tampoco Marx mostro un estudio detallado de cada uno de los fenómenos que se habían desarrollado en su época, nos corresponde a nosotros llevar hasta las últimas consecuencias cada uno de estos efectos negativos que lleva consigo el desarrollo del capitalismo. Aquí solo hablaré de *algunos* efectos negativos que Marx describe con el desarrollo de la manufactura capitalista y de la gran industria que merece la pena analizarlos. Uno de esos efectos son el desarrollo y ampliación de las enfermedades resultado del perfeccionamiento técnico de la lógica de la acumulación capitalista:

El período de la gran industria, por supuesto, ha ampliado considerablemente su catálogo de enfermedades obreras.⁵⁰⁵

Ahora bien, nuestro autor explica en el capital algunos ejemplos del establecimiento de algunas industrias vinculadas con la aparición de nuevas enfermedades. Lo que Marx trata de articular es que existe una relación estrecha entre la aparición de la manufactura y la gran industria con la aparición de las enfermedades producto, pues, de la explotación capitalista:

Los obreros están sujetos a las mayores fluctuaciones a causa del constante experimentar (experimentalising) de los fabricantes [...] Dichos experimentos no sólo se hacían acosta de los medios de subsistencia de los obreros: éstos tenían que pagarlos con todos sus cinco sentidos: “Los obreros ocupados en abrir los fardos de algodón me informan que el hedor es insoportable les provoca nauseas [...] En los talleres de mezcla, scribbling [carmenado] y cardado, el polvo y la suciedad que se desprenden irritan todos los orificios de la cabeza, producen tos y dificultan la respiración. Como las fibras son muy cortas, se les agrega una gran cantidad de apresto, y precisamente todo tipo de sustitutos en lugar de la

transformándolos en semilleros de materias primas para la metrópoli, como se transformo por ejemplo a Australia en un centro de producción lanera.” *Ibid.* 23, p. 475/p. 550.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 24, p. 384/p. 442.

harina, usada antes. De ahí las náuseas y la dispepsia de los tejedores. Debido al polvo, la bronquitis está generalizada, así como la inflamación de la garganta y también una enfermedad de la piel ocasionada por la irritación de ésta, a causa a su vez de la suciedad que el surat contiene.⁵⁰⁶

Marx sostiene que los obreros están expuestos a un sin fin de enfermedades por la interacción con los medios de producción y que el capitalista hace caso omiso a este tipo de fenómeno, ya que a él le basta con sólo sustituir la fuerza de trabajo. Aunque hoy día existen medidas de higiene y seguridad en las empresas, el capitalista trata de desentenderse de los efectos perjudiciales resultado de la actividad productiva que el obrero lleva a cabo en su fábrica. De hecho, muchas enfermedades que son producto de la actividad propia del obrero son completamente ignoradas por las autoridades competentes dejando al obrero un camino tranquilo hacia la muerte. No sólo tiene que padecer la enfermedad sino tiene que cargar con el costo de los medicamentos de los cuales la industria farmacéutica ya ha hecho un negocio redondo con la enfermedad de los obreros, ya que el costo de los medicamentos, comparado con el ingreso del trabajador, son altísimos tal como las tasas de mortalidad. Los tipos de sustancias y componentes químicos que son usados en el proceso de valorización del capital son una de las causas de las enfermedades no sólo la explotación que sólo expone al obrero a un período más prolongado con esas sustancias sino que dependiendo del tipo de industria se tendrá que establecer el tipo de sustancias con las que interactúa el trabajador. Las enfermedades, pues, son resultado de la explotación y la exposición del obrero a las sustancias tóxicas a las que se expone en el proceso de producción capitalista, por lo que, a medida que crece la industria por la acumulación del capital, también se extienden las enfermedades. Por lo tanto, la valorización del valor, trae como resultado una sociedad enferma:

“Aunque la salud de la población es un elemento tan importante del capital nacional, lamentamos tener que decir que los capitalistas en absoluto se hallan dispuestos a conservar y justipreciar ese tesoro... la consideración por la salud les fue impuesta a los fabricantes.” [...] Los hombres del West Riding se convirtieron en los pañeros de la humanidad... “Se sacrificó la salud de la población obrera, y en un par de generaciones la raza habría degenerado [...]”⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 23, p. 481/p. 557.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 23, p. 285/p. 325.

A los capitalistas no les interesa la salud de los obreros salvo que represente para ellos una ganancia. En este sentido, sólo les interesa la salud del obrero en la medida que es útil en el proceso productivo para la creación de más plusvalor. La industria farmacéutica, pues, fue resultado de la acumulación capitalista, con lo cual, la enfermedad se convirtió en un nuevo campo para la acumulación. Como tal, el seguro social, no fue obra de la caridad de los empresarios sino que les fue arrancado producto igualmente de las luchas obreras.

V. Discurso crítico o razón crítica.

La última parte de esta investigación es tratar de hacer explícito lo que Marx denomina ‘Crítica’ de la Economía Política en *El Capital*. Hasta el momento hemos llevado a cabo el análisis de tres tipos de racionalidad la estratégico instrumental, la filosófica o reflexiva, la reproductiva. Una primera hipótesis es que el discurso crítico o razón crítica es el cuarto momento de la racionalidad, es decir, es el desarrollo de la idea de racionalidad a lo largo de toda la exposición. Nuestra segunda hipótesis tentativa es que, a mi modo de ver, nuestro autor alemán no se refiere a una *Crítica* respecto a un área específica de conocimiento, es decir, a una crítica epistemológica o ética, o trasontológica (utópica). Algunos estudios sobre este tema resaltan sólo algunos aspectos o momentos de la crítica, pero no *toda* la crítica en su conjunto. Marx, a mi modo de ver realiza sólo *una* crítica, es decir; se refiere fundamentalmente a *una* sola crítica que se va desarrollando a través de diferentes momentos y que tiene su punto fundamental en lo utópico. De manera que la *Crítica* que hace es una crítica que se va desarrollando a lo largo de la investigación y que las críticas parciales no son sino sólo determinaciones de la misma Crítica -a la manera de Hegel-, a mi modo de ver, se desarrolla el *concepto* de *crítica* en el interior del discurso de Marx. La crítica se desarrolla en tres momentos: el epistemológico, el ético y el utópico.

5.1 Crítica epistemológica. Una hipótesis tentativa en este pequeño apartado es que Marx crítica el concepto de ‘ciencia’ del empirismo, sobre todo la ciencia que tiene su fundamento en el método de Newton que es el precursor del método experimental. La economía política abraza este método por el cual se llega a descubrir determinadas leyes universales. Uno de los pasos del método científico es comenzar por la descripción de los fenómenos, es decir, la apariencia de éstos. A. Smith es uno de los economistas burgueses que utilizan dicho método para deducir las leyes universales de la moral y de la economía:

Smith, por su parte, se mueve con gran simplismo en una contradicción. De una parte, indaga la concatenación (*den innren Zusammenhang*) interior entre las categorías económicas o la trabazón oculta del sistema económico burgués. De otra parte, coloca al lado de esto la concatenación que aparentemente (*scheinbar*) se da en los fenómenos de la competencia y que se ofrece a la vista del observador no científico y a los ojos del observador prácticamente interesado y obsesionado por el proceso de producción

burguesa. Estos modos de concebir –uno de los cuales penetra en la concatenación interna, en la fisiología del sistema burgués, por así decirlo, mientras que el otro se limita a describir, catalogar, relatar, y colocar bajo determinaciones conceptuales esquemáticas lo que al exterior se manifiesta en el proceso de vida- no discurren en A. Smith paralelamente y sin relación alguna entre sí, sino que se entrecruzan y se contradicen continuamente.⁵⁰⁸

Ahora bien, la crítica de Marx se refiere fundamentalmente a su modo de proceder de esta ciencia. Por un lado, le crítica a A. Smith la articulación existente entre las categorías, es decir, la relación que se establece categoría a categoría de manera que mediante esta articulación quiera justificar el sistema de categorías de su propuesta económica. Esta articulación –o concatenación como le llama Marx- es una relación, digamos, superficial. Por otro lado, critica la relación o articulación aparente de sus categorías respecto al principio que establece de manera inmediata i.e., el propio interés. A modo de aclarar esto, a nuestro juicio, Marx crítica el modo en que A. Smith articula superficialmente todo su sistema de categorías partiendo de su principio el propio interés del cual deduce la división del trabajo, el intercambio, la extensión del mercado, el precio natural, el precio de mercado, el salario, la renta y la ganancia etc. Es decir que Marx le crítica a Smith el modo tan *tosco* como presenta la investigación científica *aparente* donde cualquier persona interesada en el fenómeno económico sólo tiene que echar un vistazo sin tener la mínima formación para acceder a tales fenómenos de manera inmediata. Reduce pues, el fenómeno científico al vulgo. Esto se aclarara más cuando expongamos el concepto de ciencia en Marx. Dussel coincide, pues, con esta interpretación:

Es decir, para Marx ciencia es primeramente la crítica de la apariencia (del puro fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías); referencia de dicha apariencia al *mundo esencial del real movimiento* interno (en este caso del valor del capital): para allí desarrollar el concepto esencial a través de las categorías.⁵⁰⁹

Marx, entonces, *no* utiliza el método experimental de la ciencia moderna naciente, por el contrario, lo crítica. La apariencia no puede ser de ningún modo -a vista del observador interesado- ciencia porque no tendría sentido que cualquiera pudiera acceder a ella de manera inmediata. La ciencia empírica no tiene sentido si todos captan de

⁵⁰⁸ Marx Karl; *Teorías de la Plusvalía... Op.cit.*, p. 145.

⁵⁰⁹ Dussel Enrique; *Hacia un Marx desconocido: Un comentario a los manuscritos del 61-63*; ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 290.

manera inmediata los principios y su articulación externa. Aristóteles de igual modo sostenía que la apariencia no podría ser jamás ciencia⁵¹⁰ porque no explica las *causas* sino que solo describe hechos. Aunque la experiencia sensorial con sentido explicativo de los hechos o fenómenos no es en sentido estricto ciencia; es una *condición* para la explicación de los fenómenos. Es decir, que el empirismo-positivismo sólo se queda en el ámbito de la apariencia, pero sólo como un *momento*. A mi modo de ver, las interpretaciones sobre si Marx asume tal método pueden variar, pero Marx no es empirista como lo supone Bolívar Echeverría:

Esta evidente insuficiencia del discurso materialista-empirista no impide, sin embargo que Marx se reconozca así mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo.⁵¹¹

Esta desatinada afirmación de Bolívar sólo cae en el discurso mismo de la modernidad capitalista. No obstante, a mi modo de ver, Marx me parece que es un continuador del racionalismo más que del empirismo. Ahora bien, Marx no sólo crítica a Smith y Ricardo que son los representantes más importantes de la economía política respecto a su punto de partida como apariencia del fenómeno, sino que crítica del mismo modo el modo de la articulación de las categorías, veamos ahora la crítica a Ricardo:

Las insuficiencias en el análisis que de la magnitud efectúa Ricardo –y el suyo es el mejor- las hemos de ver en el libro tercero y cuarto de esta obra. En lo que se refiere al valor en general, la economía política clásica en ningún lugar distingue explícitamente y con clara conciencia entre el trabajo, tal como se representa en el valor, y ese mismo trabajo tal como se representa en el valor de uso de su producto. En realidad, utiliza esa distinción de manera natural, ya que en un momento dado considera al trabajo desde el punto de vista cuantitativo, en otro cualitativamente. Pero no tiene idea de que la simple diferencia cuantitativa (*daß blosß quantitativer Unterschied*) de los trabajos presupone su unidad o igualdad cualitativa (*qualitative Einheit*), y por tanto su reducción a trabajo abstractamente humano (*Reduktion auf abstrakt menschliche Arbeit*). Ricardo, por

⁵¹⁰ Aunque Aristóteles no distingue en sentido estricto entre el arte (*téchnē*) y la ciencia (*epistēmē*) sino que sólo plantea las cosas que tienen en común; pone de manifiesto que la sabiduría es la ciencia de las *causas o principios últimos*. Sin embargo, la experiencia se basa en la sensibilidad perceptual producto de la interacción con los objetos y que afectan la sensibilidad, ésta jamás podrá ser ciencia porque no explica las *causas* sino sólo se queda en el ámbito de la apariencia o descripción: “En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: (los que poseen aquél) son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar. Además, no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que estos sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el por qué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino que solamente que es caliente.” Aristóteles; *Metafísica*; ed. Gredos, Madrid, 2008, p. 73.

⁵¹¹ Echeverría Bolívar; *El discurso crítico... Op.cit.*, p. 26.

ejemplo, se declara de acuerdo con Destutt de Tracy cuando éste afirma: “puesto que es innegable que nuestras únicas riquezas originarias son nuestras facultades físicas y morales, que en el empleo de dichas facultades, el trabajo de alguna índole, es nuestro tesoro primigenio y que es siempre a partir de su empleo que se crean todas las cosas que denominamos riquezas [...]. Es indudable, asimismo, que todas esas cosas sólo representan el trabajo que las ha creado, y si tienen un valor, y hasta dos valores diferentes (*zwei unterschiedliche Werte*) sólo pueden deberlos al del” (al valor del) “trabajo del que emanan. Limitémonos a observar que Ricardo atribuye erróneamente a Destutt su propia concepción, más profunda. Sin duda Destutt dice por una parte, en efecto, que todas las cosas que forman la riqueza “representan el trabajo que las ha creado”, pero por otra parte asegura que han obtenido del “valor del trabajo” sus “dos valores diferentes (*zwei verschiedenen Werte*)” (valor de uso y valor de cambio (*Gebrauchswert und Tauschwert*)). Incurre de este modo en la superficialidad de la economía vulgar, que presupone el valor de una mercancía (en este caso del trabajo), para determinar por medio de él, posteriormente, el valor de las demás. Ricardo lo lee como si hubiera dicho que el trabajo (no el valor del trabajo) está representado tanto en el valor de uso como en el valor de cambio. Pero él mismo distingue tan pobremente el carácter bifacético del trabajo, representado de manera dual, que en todo el capítulo [...] se ve reducido a dar vueltas fatigosamente en torno a las trivialidades de un Jean-Baptiste Say. De ahí que al final se muestre realmente perplejo ante la coincidencia de Destutt, por un lado, con la propia concepción ricardiana acerca del trabajo como fuente de valor, y, por el otro, con Say respecto al concepto de valor.⁵¹²

Marx le critica a Ricardo que no sabe distinguir que “la simple diferencia cuantitativa de los trabajos presupone su unidad o igualdad cualitativa, y por tanto su reducción a trabajo abstractamente humano”, es decir que Ricardo, desde el punto de vista de Marx, confunde el trabajo representado en las diferentes mercancías y el trabajo abstractamente humano encerrado en las mercancías, o mejor dicho, el valor del trabajo. Para aclarar, el error de Ricardo consiste en que su análisis parte de un carácter estrictamente cuantitativo, por un lado, y, por el otro, el carácter cualitativo respecto a los diferentes trabajos encerrados en las mercancías. Lo que Marx sostiene es que los diferentes trabajos encerrados en las mercancías cuantitativamente observables pueden intercambiarse gracias a que tienen ‘algo’ en común i.e., el trabajo abstracto. De ahí que para poder comprender el intercambio de dos mercancías es necesario distinguir el carácter cuantitativo y cualitativo como *condición* epistemológica que es tratado

⁵¹² MEW 23., p. 97/ p.98

ampliamente por Hegel en la ciencia de la lógica⁵¹³. La incompreensión de Ricardo es que ve por *separado* la cantidad y la cualidad y no las ve como una *condición*, ya que Marx parte del carácter cuantitativo de las mercancías en el intercambio y deduce su parte cualitativa implícita en él. El *valor* de las mercancías como tal no es ‘algo’ que pueda captarse de manera *inmediata* como lo supone el empirismo -en este error cae también Ricardo- sino que se capta en el intercambio de dos mercancías. Es decir que el trabajo representado en las mercancías es la parte perceptible, cuantificable y el trabajo abstracto es el común de esos trabajos representados como sustancia del ‘valor’ de donde se deriva la parte cualitativa, pero como unidad entre lo cuantitativo y lo cualitativo. De ahí que conciba dos valores (el valor de uso y el valor de cambio) y no un ‘valor’ diferenciado y representado en las mercancías. Ricardo parte del principio valor trabajo como algo que se capta de manera inmediata en el intercambio y de ahí establece la relación –superficial- con las demás categorías, por lo cual, Marx critica ese modo de proceder, ya que el trabajo abstracto que determina el valor de las mercancías no es algo empírico. Ahora veamos la siguiente crítica en esta misma línea, pero considerando también a Adam Smith:

Una de las fallas de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar (*ihr nie gelang*), partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma de valor como cosa completamente indiferente (*behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges*), o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud de valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta (*Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste*), pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si lo confundimos y lo tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor y por lo tanto en la forma de mercancía, desarrollando luego en la forma de dinero, la de capital, etc. Por eso, en economistas que coinciden por entero en cuanto a medir la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, se encuentran las ideas más abigarradas y contradictorias acerca del dinero, esto es, de la figura consumada que reviste el equivalente general. Esto por

⁵¹³ Hegel, G. W. F; *Wissenschaft der Logik I*, / Hegel, G.W.F; *Ciencia de la lógica... op. cit.*, pp. 141-148 y pp. 238-245.

ejemplo se pone de relieve, de manera contundente, en los análisis sobre la banca, donde ya no se puede salir del paso con definiciones del dinero compuestas de lugares comunes. A ello se debe que, como antítesis, surgiera un mercantilismo restaurado (Ganilh, etc.) que no ve en el valor más que la forma social o, más bien, su mera apariencia, huera de sustancia.⁵¹⁴

La crítica de Marx a A. Smith y D. Ricardo se centra en la insuficiencia de su análisis respecto al valor de las mercancías que las hace tener valor de cambio. Es decir que los principales exponentes de la economía política no pudieron, por medio de sus análisis de la mercancía, sacar a la luz el ‘valor’ ‘abstracto’ que es lo que permite la intercambiabilidad de las mercancías. Este defecto de su análisis, de igual manera, no les permite articular la sustancia del *valor* de las mercancías y la *forma de valor* en la que se representan. Marx señala que sólo se centraron en la *magnitud de valor* tomando la *forma de valor* como algo ‘externo’ a la mercancía, como una forma natural que no permite aclarar el carácter específico de esa misma forma. Esto trae como consecuencia que si se considera la forma de valor como una forma natural de la mercancía jamás podría encontrar el carácter específico del modo de producción capitalista. Lo que Marx trata de hacer explícito es que la *forma de valor* es la *forma más abstracta* en la que el *valor* se manifiesta como producto del trabajo. El punto medular se encuentra entre la articulación del ‘valor’ y la ‘forma de valor’ como característica fundamental e histórica en cómo se debe de tratar el análisis de la mercancía. Marx aclara que esta articulación y exposición del desarrollo del valor pasando de la forma mercancía, la forma de dinero y la forma de capital es la forma del valor que se va desarrollando de manera histórica y no natural como lo concebían los economistas burgueses. De este análisis Marx deriva que el dinero no es más que una mercancía más y que las ideas más abigarradas que los economistas abrazaron en sus análisis jamás podrían esclarecer el origen del dinero que es donde se encuentran sus principales contradicciones. La principal crítica de Marx a Ricardo se basa, fundamentalmente, en que su articulación de las categorías parte del principio trabajo y con ella va construyendo su sistema de categorías buscando una relación, por decirlo de algún modo, externa; es decir que el principio y las categorías de las que parte Ricardo son algo que se capta de manera inmediata. Marx piensa que esa articulación de las categorías es inconsistente debido no sólo a que los principios no

⁵¹⁴ MEW 23., p. 95/ p.98-99

se captan de manera inmediata sino que son deducidos del mismo análisis. Así, pues, la articulación de las categorías debe tener un *nexo interno*:

Si las réplicas de los ricardianos a Bailey son groseras, pero no convincentes, ello se debe sólo a que el propio Ricardo no les brinda explicación alguna acerca de la conexión interna entre el valor y la forma de valor o valor de cambio.⁵¹⁵

Según la lectura de Marx, la manera o el modo en cómo se debe de exponer el desarrollo de las categorías debe ser respecto al *nexo interno*. Este nexo interno que es el valor, Marx lo deduce del análisis de las mercancías, en la cual, las mercancías son cuantitativamente iguales y cualitativamente diferentes, de estas distinciones analiza los trabajos concretos encerrados en las mercancías. Al sacar la parte en común respecto a esos trabajos diferenciados, deduce el trabajo abstractamente humano del cual resulta el valor de las mercancías. Éste es la parte más importante del análisis de Marx. El valor, pues, es el nexo interno del análisis de Marx. Sus investigaciones se seguirán desarrollando pues respecto a este *nexo* y su *manifestación* ulterior en las formas del valor representado en la mercancía, el dinero y el capital. Ahora bien, después de mostrar la oposición al método científico y a los puntos de partida y la articulación de las categorías por medio de su principio Marx debe de tener una idea más acabada de la forma en cómo debe de proceder la ciencia entonces, ¿qué es ciencia para él? A mi modo de ver, Marx concibe la ciencia a la manera de Hegel, es decir, apoyándose de la lógica de Hegel, él pretende llevar a cabo un análisis del desarrollo de la ciencia pero en un sentido estrictamente económico. La estructura de la ciencia de la lógica de Hegel se puede reconstruir del siguiente modo: la apariencia, la esencia y el concepto. Lo que Hegel pretende hacer es construir un sistema de la lógica que puede autofundarse en si misma, a mi modo de ver, lo que Hegel trata de poner de manifiesto en este texto es llevar a cabo un análisis y desarrollo de la lógica del ‘Ser’ en su propio desenvolvimiento, es decir, en el desarrollo de la conciencia consigo misma; pasando por diferentes momentos de su reflexión hasta alcanzar su propio *concepto*. Marx, a nuestro juicio, asume el *modo* en cómo desarrollar la investigación económica desde éste punto de vista. Nuestro autor alemán, pues, es un crítico de la apariencia. La ciencia de ningún modo es algo que se capte de modo inmediato sino que la apariencia es sólo el inicio de la investigación; la reflexión en este sentido tiene que recorrer todos estos momentos hasta encontrar el principio que se haya en el nivel de la esencia y que está

⁵¹⁵ MEW 23., p. 98/ p.102.

fuera del alcance de todo observador interesado hasta encontrar el concepto del desarrollo de ese principio. Lo que Marx hace en *El Capital* es, a partir del análisis de la apariencia, descubrir el principio que hace posible la determinación del valor y la intercambiabilidad de las mercancías representadas por el trabajo objetivado. Para Marx el valor no es más que el trabajo abstracto que no se puede ver de manera empírica sino que sólo se puede captar cuando las mercancías entran en interacción las unas con las otras, de tal modo que el valor es una relación social y se capta por medio del entendimiento. Por ello el trabajo para Marx es el principio o fundamento de todo su discurso:

[...] el origen radical, entonces, desde donde Marx levanta todo el edificio de su discurso es el “trabajo”.⁵¹⁶

A mi modo de ver, el trabajo es el principio que Marx retoma de la economía política para a partir de ahí construir todo el sistema de categorías que le permiten hacer la crítica -aunque esta categoría ‘trabajo’ Marx la va ir desarrollando de igual modo hasta encontrar el ‘trabajo vivo autoconciente’. Ahora bien, lo que intenta hacer Marx es articular todas las categorías, por decirlo de algún modo, críticas a partir del trabajo oculto en el intercambio de las mercancías diferenciadas y que de ahí deducirá el valor de las mismas. Este es el papel fundamental del desarrollo de su crítica: “El trabajo de que se trata, por de pronto, es crítica a las categorías económicas, o bien, si prefiere, el sistema de la economía burguesa expuesta críticamente”. Resumiendo un poco la cuestión, Marx articula todo su sistema de categorías a partir del principio ‘trabajo’, con ello lleva el análisis de la riqueza de manera sistemática a partir de la apariencia, la esencia y el concepto que es al que pretende llegar y aquí podemos decir que para Marx la ciencia es el desarrollo de la misma a partir de las categorías que le permita encontrar el principio último que devendrá en el concepto. En este caso lo que Marx va a encontrar es el *trabajo vivo autoconciente* como fundamento de todo el sistema económico como generador de la riqueza social. De ahí que la esencia tenga un papel fundamental en el desarrollo de la investigación:

El pasaje de lo superficial y visible al “misterio recóndito” de la esencia es justamente la labor de la ciencia en el sentido de Marx. [...] la ‘ciencia’ es una ontología de toda la economía posible (una meta-física, en el sentido trascendental que hemos dado).⁵¹⁷

⁵¹⁶ Dussel Enrique; *Hacia un Marx desconocido... Op. cit.*, p. 285.

La interpretación de Dussel me parece de lo más acertada, de hecho de todas las interpretaciones acerca del concepto de ciencia en Marx, la de él es la mejor. Es verdad que Marx desarrolla toda una ontología, pero a mi modo de ver, toda una metafísica (en el sentido tradicional) de lo económico y es un racionalista hecho y derecho. Lo que hace Marx no es que más que llevar a cabo la *reflexión* filosófica de los *actos productivos*. Su tarea es *desmistificar* el discurso científico de la modernidad acerca de la riqueza y, por el contrario, plantear la verdadera exposición del origen de la riqueza, pero a partir del desarrollo de las categorías económicas articuladas lógicamente ‘desde’ otro principio. Las interpretaciones acerca del concepto de ciencia en Marx, aunque con sus diferencias, tienen concepciones que se acercan a un sentido de lo que realmente Marx quiso decir. Una de esas interpretaciones es la de Bolívar Echeverría, en su *discurso crítico de Marx*, donde intenta reconstruir el aporte lógico-científico del cual Marx parte. Lo divide en el examen de la apariencia, la exploración de la esencia, desmitificación de la realidad. En la primera de ellas dice:

Se trata de una puesta en duda que culmina en la formulación de algo que por lo pronto sólo es una suposición: todo ese campo de la experiencia económica empírica no puede ser otra cosa que una *apariencia*, un tejido superficial de hechos o datos, que se encuentran ahí con una función precisa de esconder, confundir o *mistificar* justamente aquello que pretende mostrar o hacer evidente: lo que la riqueza social moderna y su economía son en realidad.⁵¹⁸

Para Bolívar, el análisis de Marx parte de la apariencia del fenómeno económico empírico, es decir que Marx parte del análisis empírico de la riqueza en la sociedad capitalista que se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’. A diferencia de la economía clásica que parte, de igual modo en el análisis de la apariencia, Bolívar piensa que para Marx ese análisis sólo esconde la verdadera *causa* de la riqueza. Es decir que el análisis de la riqueza que parte de la apariencia es mistificadora u oculta la verdadera esencia de la riqueza. Aunque para la ciencia moderna, la apariencia es una condición sin la cual no es posible comenzar el análisis de determinado fenómeno, la absolutizan. En cambio en Marx es sólo un momento de la reflexión del análisis de la riqueza, sería una *reflexión que pone*, como reflexión meramente de la apariencia. Ahora bien, el segundo momento del análisis de Bolívar respecto a la explosión crítica:

⁵¹⁷ Ibid., p.298

⁵¹⁸ Echeverría Bolívar; *El discurso crítico... Op. cit.*, p. 54.

En una segunda etapa (expuesta en la mayor parte del Libro I y en todo el Libro II), la argumentación de *EL Capital* explora, describe y explica justamente aquello cuya mistificación, confusión u ocultamiento constituye, según la suposición anterior de Marx, la condición de validez de la definición inmediata de la riqueza moderna. Si la fórmula general del capital (D-M-D') sustenta su validez empírica en la incuestionabilidad de uno de los elementos que la componen –el elemento intermedio, mercancía (M)-, será precisamente el estudio de la esencia de este elemento lo que hará evidente la existencia de tal mistificación, de su sentido y, sobre todo, de su fundamento o su razón de ser.⁵¹⁹

Ahora bien, el análisis de la esencia, según nuestro filósofo ecuatoriano, se ubica en el libro I y II donde piensa que se da la *mistificación* de la riqueza moderna. Según su análisis sobre Marx, éste explora, describe y desarrolla el modo en cómo *realmente* se va generando la riqueza social y la mistificación que se hace de ésta. Para Bolívar, la forma general del capital D-M-D' es la mistificación que se da de la riqueza social, es decir, que la riqueza social es generada por la inversión del *capital* o por el *dinero*. En el análisis del capital, Marx, en sus primeros capítulos, describe el desarrollo de las formas del valor hasta alcanzar las formas de circulación mercantil simple y la circulación de dinero donde encuentra que el proceso de intercambio D-M-D alcanza la forma D-M-D' donde se origina el plusvalor i.e., el dinero incrementado. Marx rechaza esta hipótesis y va a seguir desarrollando esta forma de circulación del valor hasta encontrar –en el momento esencial- el ‘trabajo vivo’ como la causa principal de la generación de riqueza en la sociedad capitalista. En este sentido, vemos que aunque el análisis de Bolívar acerca de la exposición crítica de las categorías en *El Capital* es una exposición erudita respecto al sentido de lo que Marx trata de exponer en su libro, pero, a mi modo de ver, es insuficiente y no profundiza en el problema, ya que este tema –la exposición y desarrollo de las categorías- le lleva sólo algunas cuantas páginas, el tema merece un análisis más detallado y una reconstrucción de la ciencia de la lógica de Hegel. El tercer momento de la exposición de Bolívar es la desmitificación de la realidad que yo colocaría en el momento del ‘concepto’ y que es la desmitificación completa de la fórmula general del capital D-M-D' donde se coloca al ‘trabajo vivo’ como el momento desmistificador por excelencia. Los tres momentos de la exposición se encuentran interconectados de tal modo que los momentos del desarrollo y exposición de las categorías lo condujeron a sacar a la luz aquella *ley económica* que rige el modo de producción capitalista. Esto es lo que hace que aparezca el movimiento *interno* ‘real’

⁵¹⁹ *Ibíd.*, p. 55.

del modo de producción capitalista a diferencia del sistema de categorías de la economía política burguesa que solamente articula el movimiento aparente ‘externo’ y mistificador del proceso de producción y circulación del capital.

Finalmente, otro autor que coincide con nuestra interpretación respecto a la crítica epistemológica que desarrolla Marx es Michael Heinrich:

Pero como lo pone de manifiesto el mismo subtítulo de *El Capital*, Marx no quería hacer una «economía política» alternativa, sino una «crítica de la economía política», lo que supone todo nuevo planteamiento científico contiene también la crítica de las teorías anteriores por el solo hecho de tener que probar su propia legitimidad. Pero para Marx se trata más que de una crítica en este sentido, ya que no se limita a criticar ciertas teorías (naturalmente esto también tiene lugar en *El Capital*), sino que se dirige más bien a la economía política en su totalidad: es una crítica de los presupuestos categoriales de toda ciencia.⁵²⁰

La interpretación de este autor es atinada, sin embargo, es muy trivial respecto a mostrar que realmente la crítica de Marx es una crítica epistemológica. A mi modo de ver, efectivamente Marx no inventa la ciencia económica de la nada, sino que construye su «crítica» a partir de los avances científicos de la época; es decir, Marx asume ciertas categorías que captan la realidad económica con las cuales intenta dar una explicación con ellas pero ‘desde’ otro principio distinto del que comienza la economía clásica que es el propio interés. A nuestro juicio, Marx encuentra en Ricardo el principio con el cual desarrolla todas las demás categorías económicas; es decir que con este nuevo principio Marx articula todo el sistema de categorías con las cuales propone un nuevo sentido al proceso de producción. De igual modo, la articulación de las categorías presupone una crítica al modo de proceder de la ciencia empírica, la cual, intenta articular las categorías económicas con un principio mistificador como lo es el propio interés. Lo que Marx piensa es que éste principio aparente que intenta dar cuenta de los actos económicos en el intercambio sólo se queda en un momento de la reflexión perezosa. Para nuestro filósofo el propio interés presupone una relación más fundamental respecto a los hechos económicos, es decir, que detrás del propio interés se encuentra la interacción humana con la naturaleza que tiene que ver más los actos productivos de la relación ser humano-naturaleza que con los meros actos de intercambio de mercancías. Hay, pues, dos conceptos de ciencia en la discusión de Marx con la economía política.

⁵²⁰ Heinrich, Michael; *Critica de la Economía Política... op., cit.* p. 50.

El propuesto, a mi modo de ver, por la ciencia empírica de la filosofía natural newtoniana y la propuesta científica de Hegel. La discusión sigue siendo entre el empirismo inglés y el idealismo alemán. Además de las concepciones de ciencia presupuestas, hemos analizado las diferencias respecto a la idea de racionalidad en nuestros autores. Sostengo que en la *racionalidad* se centra toda la discusión de la economía política y su crítica.

5.2 Crítica Ética. El segundo momento de la *Crítica* que hace Marx al modo de producción capitalista es una *Crítica* ‘ética’. A mi modo de ver, la crítica-ética es resultado del análisis epistemológico que hace Marx o, mejor aún, es el paso del campo epistemológico al ético. Este *traspaso* del campo epistemológico al campo ético es una *necesidad* lógica, no son, a mi juicio, campos del conocimiento separados sino complementarios; se traspasan, por decirlo de algún modo, el uno al otro. Como ya habíamos comentado el desarrollo de la ‘crítica’ es el desarrollo de su ‘concepto’. Ahora bien, el problema central de la ética es si Marx hace juicios *prescriptivos* o *normativos* frente a los juicios *descriptivos* o de *hecho*⁵²¹, es decir, si Marx sólo explica el ‘funcionamiento’ del sistema capitalista explotador. Marx, según nuestra interpretación, realiza una crítica moral-normativa⁵²² a los valores que sostienen al sistema capitalista. La crítica se centra al menos en cuatro categorías⁵²³ éticas fundamentales que le sirven a Marx para enfrentar los valores del capitalista; estas son la codicia, la explotación, el robo y la injusticia. Ahora bien, Marx crítica la codicia de los capitalistas:

⁵²¹ Cfr. Rojas Hernández Mario; *La crítica ética del Capital de Marx: Crítica ética de la explotación capitalista...* de próxima aparición.

⁵²² Hay que hacer una distinción entre moral y ética que me parece relevante mencionar: “La moral se refiere así a la interacción entre individuos, al ser y actuar, regidos y orientados por normas morales y valores, unos con otros. La moral expresa las creencias de individuos, grupos o sociedades en cuanto a respeto, derechos, deberes, responsabilidad, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo moralmente correcto o incorrecto, y trata de actitudes, juicios, acciones, comportamientos, prácticas, instituciones, orientados y regulados precisamente por esas concepciones morales. [...] La ética la concibo como la reflexión filosófica sobre la moral y cuya pregunta principal no es aquella por lo que fácticamente es tenido por válido –en determinado lugar o en determinada situación, época histórica, comunidad o cultura-, sino por lo que realmente debe ser, por lo que verdaderamente es moralmente correcto, legítimo válido –a diferencia de lo moralmente incorrecto, ilegítimo o inválido-. Su pregunta principal es por eso la misma de Kant: ¿qué debo o qué debemos hacer? [...] La tarea de la ética filosófica es comprender, analizar, valorar, criticar y enjuiciar los actos individuales y colectivos, los juicios morales y los principios o criterios normativos en los cuales individuos y grupos expresan sus creencias morales en torno a las acciones, actitudes, sentimientos, costumbres, instituciones, sistemas morales, tradiciones humanas, propias y ajenas.” Rojas Hernández, Mario; *La razón ética-objetiva y los problemas morales del presente: crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*; ed. Itaca, México, 2001, pp. 155-157

⁵²³ Mario Rojas Hernández considera que la categoría más fundamental es la explotación... *La crítica ética del Capital de Marx Op. Cit.*

“El oro es excelentísimo: [...] quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al paraíso.”⁵²⁴

Marx pone de relieve el poder del dinero que se ha alcanzado dentro de la sociedad capitalista. Aquí podríamos decir que sólo analiza la influencia del dinero en la sociedad que es justificada con el misticismo religioso. Dice Marx que con la expansión del valor de cambio y la expansión del comercio creció a la par la “avidez de oro”; es decir, que al proceso de producción capitalista lo acompañan el crecimiento del poder del dinero junto con la codicia. Ahora bien, en los siguientes fragmentos Marx es más explícito respecto a la crítica a la codicia que ya habíamos analizado anteriormente:

¿Oro?, ¿oro cobrizo, brillante, precioso?... En profusión, habrá de tornar blanco al negro, hermoso al feo; lo falso, verdadero; noble al ruin; mozo al viejo, y al cobarde valeroso. ¡Oh, dioses! ¿Por qué, qué es esto? Porque él apartará de vuestro lado sacerdotes y servidores; retirará la almohada de debajo de la cabeza de los hombres más robustos: este amarillo esclavo va a unir religiones y escindirlas, enaltecer a los malditos, hacer que se adore la lepra blanquecina, sentar a los ladrones en los escaños del senado y otorgarles títulos, genefluxiones y beneplácitos; él es el que procura nuevas nupcias a la viuda achacosa... Vamos, tú, cieno maldito, puta común del género humano.⁵²⁵

La crítica de Marx a partir de este poema de Shakespeare se refiere a que la *avaricia* (*Habgier*) por dinero ha *invertido* los valores. No crítica la codicia en sí sino los efectos negativos del amor al dinero⁵²⁶. A lo largo de la exposición de *El Capital* Marx articula las categorías en relación a las formas de valor en las que se manifiesta ‘el trabajo’ hasta la constitución del capital. Ahí nuestro filósofo alemán nos muestra el papel fundamental que cumple el ‘atesorador racional’ al tomar el control de la producción y como lo lanza a la circulación para que en la circulación mercantil M-D-M transite a la circulación dineraria D-M-D hasta alcanzar la forma D-M-D'. A la par de ello, Marx desarrolla los *efectos negativos* que provoca el ‘atesorador racional’ en la búsqueda de valorizar el valor. Marx no deja de criticar al capitalista bonachón por su codicia, no lo

⁵²⁴ MEW 23, p. 145/p. 160.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 146/161.

⁵²⁶ “No ha habido entre los hombres invención más funesta que la del *dinero*: ella devasta las ciudades, ella saca a los hombres de su casa, ella los industria y pervierte sus buenos sentimientos, disponiéndolos para todo hecho punible; ella enseña a los hombres a valerse de todos los medios y a ingeniarse para toda clase de impiedad”. Marx suscribe esta crítica. *Ibid.*, p. 146/p. 161.

llama así siempre, utiliza muchas veces sinónimos para referirse a esa pasión desenfadada:

Como el ciervo brama por el agua clara (*Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser*), el alma del burgués brama por dinero (*so schreit seine Seele nach Geld*), la única riqueza. En la crisis, la antítesis entre la mercancía y su figura de valor, o sea el dinero, se exagera convirtiéndose en contradicción absoluta. La forma en que se manifieste el dinero también es aquí, por lo tanto, indiferente. La hambruna de dinero (*Die Erscheinungsform des Geldes*) se conserva incambiada, ya se deba por pagar en oro o en dinero de crédito, como los billetes de banco.⁵²⁷

Él suscribe esta crítica a la codicia, por supuesto que ‘bramar por agua’ se refiere al deseo incesante de ganancia, del mismo modo que la ‘hambruna por dinero’. No cabe duda que la codicia acompaña a todo el proceso de producción capitalista y que es el motor del sistema en cuanto a que esa pasión echa a andar el proceso productivo con el capitalista a la cabeza. Citando a MacCulloch Marx vuelve contra la codicia: “la pasión inextinguible por la ganancia, la auri sacra fames [maldita hambre de oro] será siempre lo que guíe a los capitalistas”⁵²⁸. Ahora bien, la crítica a la codicia se debe fundamentalmente por sus efectos destructivos:

La codicia de los fabricantes cuyas atrocidades (*Grausamkeiten*) en la prosecución de la ganancia difícilmente hayan sido superadas por las que perpetraron los españoles, en la búsqueda de oro, durante la conquista de América.⁵²⁹

Esta cita la retoma Marx de Jonh Wade en el *capital*. La crítica a la ‘codicia’ se refiere a que ésta es la causa del control de la producción por parte del capitalista y las brutalidades que comete al perseguir esa ‘maldita hambre de ganancia’. Las atrocidades que comete el capitalista Marx las asemeja a las atrocidades que cometieron los españoles durante la conquista de América. Hay que ser muy firmes en esto, la codicia convierte a los capitalistas en genocidas, el empresario es un asesino inconfeso; son, en este sentido, el nuevo nazismo con rostro amable. A contra corriente de muchas interpretaciones del marxismo positivista que acompañando a la filosofía empírico-cientificista-analítica niegan los juicios prescriptivos en la obra de *El Capital*. Marx nos muestra un juicio normativo al interior de su explicación respecto al proceso de

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 152/169.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 168 /p. 187.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 258 /p. 292.

producción del capital. Veamos a algunos autores que interpretan la crítica de Marx en un sentido más positivista:

Estas afirmaciones no pretenden ser una *crítica moral*. Marx no le recrimina al capitalismo (ni tampoco al capitalismo individual) que infrinja ciertas normas de justicia eternas, más bien quiere partir de un estado de cosas: al capitalismo le es inmanente un enorme potencial destructivo que se activa de manera constante.⁵³⁰ (Las cursivas son mías)

La interpretación de Michael Heinrich tiene como finalidad mostrar que la exposición de Marx es una simple exposición positiva o descriptiva en el sentido de sólo constatar un hecho. Por ello, piensa que Marx no hace ningún juicio de valor, es decir, que no juzga como bueno o malo una tendencia que es inmanente al sistema capitalista, pero dice que tiene un enorme potencial ‘destructivo’. En lo destructivo lleva implícito un juicio de valor que es ‘malo’ y que ‘debemos’ combatirlo. La ingenuidad de Heinrich no solamente se debe a la incapacidad de distinguir los juicios prescriptivos en el análisis de Marx sino que sólo se queda en *un* momento de la crítica, es decir, en el momento epistemológico. A mi modo de ver, este autor marxista no sólo no logra captar el sentido ético de la exposición del capital sino que, en cierta forma, rechaza la tesis central del *El Capital*:

El hecho del que el capitalista individual intente continuamente incrementar su ganancia no está fundado en ciertos rasgos psíquicos como, por ejemplo, «la codicia», sino que se trata más bien de un comportamiento *forzado* por la lucha competitiva de los capitalistas. El capitalista individual, si quiere seguir siendo capitalista, necesita que aumente la ganancia, no para aumentar su consumo personal (para los grandes capitalistas este consumo constituye una fracción mínima de la ganancia), sino para modernizar sus instalaciones de producción o para producir nuevos productos si ya no hay demanda para los antiguos.⁵³¹

La negación de la moral con la que pretende hacer una interpretación de la crítica no tiene ningún fundamento. Lo verdaderamente ideológico es la negación de la moral. Si el capitalismo tiene un potencial destructivo sería sólo la constatación de un hecho y no me dice nada acerca de la realidad. Si a mí me va bien como mercader y mi vida se limita a determinados número de años, si es destructivo o no, no tiene relevancia. Nada

⁵³⁰ Heinrich, Michael; *Crítica de la Economía Política... op., cit.* p. 52.

⁵³¹ *Ibid.*, pp. 99-100.

me *obliga* a hacer algo para detener esa tendencia. De esta manera, reconoce que el móvil del capitalista individual es motivado por la codicia, pero que a un nivel más general es motivado por la competencia. Aunque este argumento parece ‘lógico’ es sólo aparente, ya que si bien el móvil del capitalista individual es la ‘codicia’, el afán desenfrenado de ganancia, la competencia, es una consecuencia de ese móvil del capitalista, es decir que en la competencia siempre está presupuesta la codicia. El capitalista no participa en el mercado por el simple hecho de aventurarse a competir para demostrar su superioridad frente a sus competidores sino que participa con la finalidad de competir y obtener la máxima ganancia a costa de lo que sea para alcanzar la hegemonía del mercado; recordemos que Marx dice que la finalidad del capitalista es la “ganancia absoluta”. Sin presupuestos morales es *imposible* una crítica en serio a la sociedad capitalista.

Ahora bien, la segunda categoría ética es la *explotación*. Ya hemos tratado el tema anteriormente. Aquí trataremos de darle otro sentido más ético. Lo habíamos tratado solamente como resultado de los *efectos negativos* de la *codicia*. A mi modo de ver, existe una relación muy estrecha entre la codicia y la explotación, es decir, trataremos de articular estas dos categorías éticas. Ubiquémonos en el capítulo III donde Marx explica las formas de circulación mercantil simple (metamorfosis) y la circulación de dinero i.e., las formas M-D-M y D-M-D. La transformación de la forma de circulación dineraria D-M-D surge, como transfiguración de la forma mercantil que tiene una lógica, es decir, una finalidad respecto al intercambio de los valores de uso. A mi modo de ver, esta lógica inherente del intercambio tiene como finalidad la reproducción de la vida en el sentido de la satisfacción de las necesidades individuales y colectivo-comunitarias. El proceso de intercambio sólo tenía la finalidad de apropiarse el valor de uso ajeno para satisfacer una necesidad determinada; renunciando así a su propio valor de uso para satisfacer una necesidad ajena. Esta lógica sufrió a lo largo del proceso de producción-consumo histórico una transformación cuando la finalidad del intercambio ya no era la lógica de la reproducción de la vida individual y colectiva, sino que la finalidad del cambio de mercancías fue el valor de cambio mismo. Marx señala que esta ruptura en la lógica del intercambio dio lugar a la forma de circulación dineraria D-M-D. Ya no se tenía la finalidad de ir al mercado para encontrar alguna mercancía específica para sí, sino que el cambio de la lógica de reproducción tuvo ahora el valor de cambio, el dinero, como finalidad, como *otra* lógica muy distinta que resulto ser la

lógica de la acumulación capitalista. Ahora bien, el surgimiento de tesoros por toda la comunidad, según Marx, establecieron las condiciones para la existencia de la ‘sociedad de mercaderes’. Ello trajo como consecuencia que los mercaderes o nacientes capitalistas comenzaran a tener el dominio de las relaciones mercantiles de producción. Su creencia se basaba en la mistificación del intercambio mercantil como el origen de la ganancia i.e., que el origen de la riqueza surge cuando observaban los capitalistas que la forma D-M-D se transformaba en D-M-D' -donde $D' = D + \Delta D$ a esto llama Marx plusvalor (*Merhwert*):

Por consiguiente, el proceso D-M-D no debe su contenido a ninguna diferencia cualitativa entre sus extremos, pues uno y otro son dinero, sino solamente a su diferencia cuantitativa. A la postre, se sustrae a la circulación más dinero del que en un principio se arrojó a ella. El algodón adquirido a £ 100, por ejemplo, se revende a £ 100 + 10, o sea £ 110. La forma plena de este proceso es, por ende, D-M-D', donde $D' = D + \Delta D$, esto es, igual a la suma de dinero adelantada inicialmente más un incremento. A dicho incremento o al excedente por encima del valor originario, lo denomino yo plusvalor (*Mehr Wert*) (*surplus value*) El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación sino que en ella modifica su magnitud de valor, adiciona un plusvalor o se valoriza (*verwertet sich*). Y este movimiento lo transforma en capital.⁵³²

El problema consiste en que para los capitalistas este *incremento* surge del dinero al ser lanzado a la circulación por el ‘atesorador racional’. Esto lo expone Marx en el capítulo IV. Ahora lo que trata de demostrar Marx es que el origen del plusvalor *no surge* de lanzar el dinero de la circulación sino que, más bien, mistifica el verdadero origen. De ahí que Marx señale que el plusvalor *surge* y *no surge* de la circulación. Esto parecería una contradicción, pero no es así. Es decir que lo que Marx pone de manifiesto en el capítulo V es que el verdadero origen del valor y la riqueza: el ‘trabajo vivo’⁵³³. Es ahí donde Marx lleva acabo la *desmistificación* de la realidad de la riqueza. En este capítulo V Marx expone el proceso de trabajo y el proceso de valorización y muestra como el

⁵³² MEW 23., p. 165/p.185.

⁵³³ Quisiera aclarar algo de suma importancia. Para Marx el verdadero origen de la riqueza en la sociedad capitalista es el ‘trabajo vivo’. Esto es así porque en la sociedad capitalista el obrero no tiene ya medios de producción, incluyendo la tierra que le ha sido arrebatada. Aunque Marx señala que el origen de la riqueza es la tierra y el trabajo (‘vivo’), esto solo lo reconoce para otras sociedades, sin embargo, esto está presupuesto, de igual forma, en la sociedad capitalista.

capitalista lleva al trabajador a su fábrica junto con las materias primas y ahí lo obliga a *cambiar* la forma de los materiales:

Es, pues, un don natural de la fuerza de trabajo que se pone así misma en movimiento, del trabajo vivo, el conservar valor al añadir valor (*Wert zu erhalten*), un don natural que nada le cuesta al obrero pero le rinde mucho al capitalista: *la conservación del valor preexistente del capital*. [...] El valor de los medios de producción, por consiguiente, reaparece en el valor del producto, mas, hablando con propiedad, no se reproduce. Lo que si se produce es el nuevo valor de uso, en el que reaparece el nuevo valor de cambio. [...] Mientras el trabajo, en virtud de su forma orientada a un fin, transfiere al producto el valor de los meddios de producción y lo conserva, cada fase de su movimiento genera *valor adicional, valor nuevo*. [...] Este plusvalor constituye el excedente de valor del producto por encima del valor de los factores que se han consumido al generar dicho producto, esto es, los medios de producción y la fuerza de trabajo.⁵³⁴

Al terminar de cambiar la forma de los materiales surge algo *distinto* de lo que se había introducido en la fábrica, ya no era cueros sino zapatos terminados, ya no había *valor* sino *plusvalor*. Aquí Marx llega a dismistificar el origen de la riqueza lo cual aclara la confusión, según la cual, se le llama ganancia o plusvalor al excedente. A mi modo de ver, la confusión surge porque el excedente que surge de la forma D-M-D' parte de diferentes principios con los que se trata la economía política. Según la interpretación de los economistas burgueses la ganancia surge porque lanzan su dinero a la circulación y esto es así porque su principio que es el propio interés es falso (es imposible que el dinero produzca dinero). La mistificación del excedente surge, pues, porque el principio propio interés es sólo aparente. Si lo analizamos bien, el principio propio interés presupone muchas cosas como la interacción con la naturaleza, la interacción con los seres humanos y la propiedad de la tierra que son excluidos de este principio. Marx parte de otro principio que ya había establecido David Ricardo, pero lo retoma críticamente, de donde surge, a mí modo de ver, el principio que propone Marx, el trabajo vivo, que es el verdadero principio que explica los actos productivos y de intercambio en economía. Ahora bien, el capitalista sabe muy bien cual el verdadero origen de la riqueza i.e., 'trabajo vivo' y lo que tratan de hacer es ocultar con la 'ciencia capitalistas' este principio fundamentalísimo. El conocimiento de la causa de la riqueza le permite ahora llevar a cabo un incremento de esa riqueza por medio de la *explotación*

⁵³⁴ MEW 23., pp. 221-223/pp. 249-252.

del trabajo. El atesorador racional tiene dos formas de incrementar el plusvalor: una de ellas es alargando la jornada laboral y la otra reduciendo el tiempo necesario. Antes de continuar quisiera aclarar una distinción más que hace Marx respecto al plusvalor y al plustrabajo. Para que el capitalista pueda incrementar el plusvalor debe de expresar el plusvalor en relación al capital constante y capital variable; descontando el capital constante resulta que la tasa de plusvalor queda establecida en relación al plusvalor producido / el capital variable:

La tasa de plusvalor, por consiguiente, es la expresión exacta del *grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital*, o del obrero por el capitalista.⁵³⁵

De esta relación se establece que la única forma de incrementar el plusvalor es *haciendo trabajar más al trabajador* lo que Marx denomina plustrabajo i.e., alargando el tiempo de trabajo del obrero para que represente una cantidad mayor de valores de uso elaborados por las manos del trabajador y que represente un mayor valor del que al inicio del proceso tenían. En pocas palabras la explotación del trabajador conduce a que éste sea más productivo en relación al tiempo de trabajo y el producto arrojado por el trabajo. Ahora bien, examinado el valor de la fuerza de trabajo como los medios de subsistencia que necesita el trabajador para reponer las energías para comenzar un nuevo proceso laboral, nuestro pensador alemán sostiene que este valor se obtiene en lo que él denomina tiempo de trabajo necesario. Estableciendo así el tiempo de trabajo necesario y el plustrabajo en una jornada laboral:

He aquí, por tanto, que el obrero trabaja la mitad del día para sí mismo y la otra mitad para el capitalista [...] La suma del trabajo necesario y del plustrabajo, de los lapsos en que el obrero produce el valor sustitutivo de su fuerza de trabajo y el plusvalor, respectivamente, constituye la magnitud absoluta de su fuerza de trabajo: la jornada laboral.⁵³⁶

La *jornada laboral* es el medio que utiliza el ‘atesorador racional’ para incrementar la tasa de plusvalor. Marx señala que existen variedad de jornadas laborales donde el capitalista explota al trabajador según los límites físicos y socio-culturales que le permiten la normatividad. La *explotación* del trabajo es causada, pues, por la codicia y se expresa en que el capitalista intenta extraer una mayor cantidad de plusvalor aumentando el tiempo necesario, alargando la jornada laboral (plusvalor absoluto):

⁵³⁵ MEW 23., p. 232/p.262.

⁵³⁶ MEW 23., pp. 232 y 243/pp.263 y 276.

Pero en el capitalista, la hambruna de plustrabajo se manifiesta en el afán de prolongar desmesuradamente la jornada laboral; en el boyardo, con más sencillez, en la caza directa de días de prestación personal.⁵³⁷

Para aclarar a aquellos escépticos marxistas-positivistas que niegan la moral y que son funcionales a la modernidad capitalista. Es claro que la única causa, como motivo impulsor del capitalista para prolongar la jornada laboral, es la *codicia* de plustrabajo que arroja un mayor plusvalor y por consiguiente más dinero. En segundo lugar, el capitalista al verse acorralado por la normatividad, al establecer límites a la jornada laboral producto de la lucha entre los trabajadores y los empresarios, busca otras formas de extraerle más plusvalor al trabajador. La codicia es astuta. El capitalista intentara ahora reducir el tiempo necesario para incrementar la tasa de plusvalor (el *plusvalor relativo*):

Si está dada la extensión de la jornada laboral, la prolongación del plustrabajo debe lograrse reduciendo el tiempo de trabajo necesario, y no, a la inversa, abreviar el tiempo de trabajo necesario mediante la prolongación del plustrabajo. [...] Para aumentar la fuerza productiva del trabajo, abatir el valor de la fuerza de trabajo por medio del aumento de la fuerza productiva del trabajo y abreviar así la parte de la jornada laboral necesaria para la reproducción de dicho valor, el capital tiene que revolucionar las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo, y por tanto el modo de producción mismo. Denomino plusvalor absoluto al producido mediante la prolongación de la jornada laboral; por el contrario, al que surge de la reducción del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada laboral, lo denomino plusvalor relativo.⁵³⁸

La estrategia consiste, pues, en la reducción del tiempo necesario para incrementar el plusvalor, esto es, aumentar la *intensidad* del trabajo con la misma jornada laboral. La *intensificación* del trabajo o la productividad del trabajo tienen la finalidad de aumentar las ganancias, intensificando el trabajo, pero también reduciendo el valor del trabajo al reducir el valor de los medios de subsistencia del obrero. Dos maneras de reducir el tiempo necesario, según nuestro autor, es revolucionando las condiciones técnicas y sociales. Respecto a la revolución de las condiciones sociales Marx desarrolla la subsunción formal del trabajo bajo el capital (SSFT) y, por otro lado, las revoluciones

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 251/p.284.

⁵³⁸ MEW 23., pp. 333-334/pp.381-383.

técnicas las desarrolla en la subsunción real del trabajo (SSRT). Ya no ahondaré más en este tema. Lo expuse más detalladamente arriba. Lo que quiero resaltar en este pequeño apartado es mostrar como la codicia del capitalista lo conduce a desarrollar estrategias para *explotar* más al trabajador y extraer más plusvalor relativo y absoluto así como desarrollar la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital. De esta manera, la explotación conduce a:

La forma oficial del exceso de trabajo es trabajar forzadamente hasta la muerte. [...] se injerta el horror civilizado del exceso de trabajo (*der zivilisierte Greuel der Überarbeit aufgepfropft*).⁵³⁹

La crítica fundamental de Marx hacia la explotación del trabajo por todos los medios encontrados por el capitalista consiste en que conduce a la muerte del obrero. La relación causal que podemos establecer es que la codicia conduce a la muerte. Esta es, pues, a mi modo de ver, la principal crítica al sistema capitalista explotador, ya que Marx pone al descubierto los *horrores* del capital al intentar valorizar el valor, no sólo chupa la vida del trabajador hasta la muerte sino que las condiciones de existencia son miserables material y espiritualmente –esto se debe al embrutecimiento y enajenación del trabajo-.

Ahora bien, la explotación hacia el trabajador está conectada a otra categoría moral: el *robo*. La finalidad del capitalista de explotar al trabajador es apropiarse el producto del trabajo o excedente:

La prolongación de la jornada laboral más allá de los límites del día natural, hasta abarcar horas de la noche, sólo actúa como paliativo, mitiga apenas la sed vampiresca de sangre viva de trabajo. Apropiarse (*anzueignen*) de trabajo durante todas las 24 horas del día es, por consiguiente, la tendencia inmanente de la producción capitalista.⁵⁴⁰

La finalidad de prolongar la jornada laboral por parte del capitalista es prolongar el plustrabajo para producir una mayor cantidad de plusvalor. El día y la noche ponen límites a la codicia desenfrenada en pos de la ganancia, pero –señala Marx- la *apropiación* del plusvalor y, por lo tanto, el *robo* (*überterteilen*) de la riqueza es inmanente al modo de producción capitalista. En este sentido, el fundamento de la riqueza de los capitalistas es el robo. Marx señala que el capitalista hará todo lo posible

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 250/283.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 271/pp. 308-309.

para ocultar esta situación, citando a Hegel, dice que en un mundo donde la razón y la reflexión impera “todo lo que está torcido, está torcido con buenas razones”. Es decir que los apologetas de la codicia arguirán su más rampante ingenio para defender a los fariseos capitalistas. El capitalista lleva a cabo la apropiación del plusvalor a partir del *robo* del tiempo del obrero para su esparcimiento:

Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo, el capital no sólo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas pusamente físicas de la jornada laboral. Usurpa (*usurpiere*) el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba (*rauben*) el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite.⁵⁴¹

Marx sostiene que la codicia del capitalista lo lleva a trasgredir los límites morales y físicos. Le *escamotea* el tiempo con agilidad y astucia que tiene el obrero para el esparcimiento y el tiempo que dedica a su familia. El capitalista hace de un día sábado – tomado como sagrado- un día laborable. Saca, de igual modo, a la mujer y a los niños de su casa para meterlos a la fábrica, torna la baba en agua, con tal de sacar un humilde penique más –como dice Marx-. Quita al obrero de manera amable o violenta el tiempo que obrero tiene para sí, puesto que el escamoteo del tiempo representa para él dinero contante y sonante. La usurpación y el escamoteo representan el robo hormiga que hace el capitalista cuando los límites físicos de la jornada laboral han sido ya agotados. La riqueza amasada de los capitalistas es producto del *robo* sutil arrancado a los obreros. La sociedad capitalista, pues, vive del robo como todas las sociedades que le antecedieron:

Realmente cómico es el señor Bastiat quien se imagina que los griegos y romanos antiguos no vivían más que del *robo* (*von Raub*). Pero si durante muchos siglos sólo se vive del robo, es necesario que constantemente exista algo que robar, o que el *objeto* del robo se reproduzca de manera continua. Parece, por consiguiente, que los griegos y los romanos tendrían un proceso de producción, y por tanto una economía que constituiría la base material de su mundo, exactamente de la misma manera en que la economía burguesa es el fundamento del mundo actual. ¿O acaso Bastiat quiere decir que un modo de

⁵⁴¹ *Ibíd.*, p. 280/319.

producción fundado en el trabajo esclavo constituye un *sistema basado en el robo*? En tal caso, pisa terreno peligroso. Si un gigante del pensamiento como Aristóteles se equivocaba en la apreciación del *trabajo esclavo*, ¿por qué había de acertar un economista pigmeo como Bastiat al juzgar el trabajo asalariado?⁵⁴²

El robo es *estructural* en la sociedad capitalista. El robo de plusvalor representa para los capitalistas las jugosas ganancias amasadas. Lo que Marx quiere decir en estos párrafos es que el objeto del robo (el plusvalor) necesita reproducirse constantemente para tener algo que robar. De ahí que para que se autovalorice el valor, se necesita constantemente que se robe el plusvalor creado por los obreros e incorporarlo al capital. No sólo le roba el plusvalor sino la vida misma del trabajador. En este sentido, el trabajo objetivado es el trabajo vivo robado. El capital autovaloriza la muerte como trabajo objetivado frente a la vida humana. Ahora bien, el robo del capitalista trae como consecuencia la pobreza del obrero porque no puede ni siquiera ya reproducir su propia existencia; de ahí que el trabajo impago mal llamado salario trae como consecuencia de la reducción del tiempo necesario represente para el obrero una *injusticia*:

La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia (*Ungrecht*) en perjuicio del vendedor [trabajador].⁵⁴³

Aquí vemos la cuarta categoría moral que pensamos que Marx articula dentro de *El Capital*. Lo que Marx considera una *injusticia* contra el trabajador consiste en que el trabajador produce la riqueza, la cual, sólo le corresponde una parte que cubre con el tiempo necesario que necesita para reproducir su propio proceso vital y, la otra parte, es arrebatada por el capitalista, esto es, la injusticia consiste en que al capitalista le corresponde la mitad de la riqueza cuando la totalidad de ella fue creada por el trabajador. Lo que para el capitalista representa sólo la mitad de una jornada laboral destinada a al ‘pago’ del proceso laboral del obrero y, la otra, le representa para sí para el proceso de reproducción del capital, el capitalista se encuentra perplejo al encontrarse con un valor mayor que es para el capitalista producto de ‘un regalo de la naturaleza’.

⁵⁴² *Ibíd.*, p. 96/p.100

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 208/235

Hasta aquí he expuesto las cuatro categorías éticas que a mi modo de ver están presupuestas en la crítica ética al capital; sin ellas Marx no hubiera podido realizar tal crítica. Sin embargo, existe una categoría más fundamenta que está presupuesta en las categorías éticas. Esta categoría implícitas es la vida (*ne-fesch*) humana. En conclusión de este pequeño apartado es que Marx lleva a cabo una crítica ética a la moral burguesa desde la negatividad del sistema, es decir, desde la vida.

Ahora bien, quisiera exponer a continuación el concepto de ‘crítica’ del dr. Dussel que denomina ‘exterioridad’. A mi modo de ver, su interpretación sobre el concepto de crítica en Marx no se opone al nuestro sino que ayuda a una mejor comprensión de lo que he expuesto a lo largo de la investigación y lo complementa. Para nuestro filósofo la categoría fundamental del pensamiento de Marx es, en un primer momento, la ‘totalidad’:

En efecto, es la categoría “fundamental” si por tal se entiende aquel horizonte del ser que funda los entes en su ámbito. [...] La “totalidad” es la categoría por excelencia de toda la ontología, ya que el ser es el horizonte de la totalidad de un mundo o sistema dado, por ej. del capital.⁵⁴⁴

La totalidad es, pues, el horizonte de donde se fundan los demás entes, esto es, la totalidad de fenómenos, relaciones, interacciones, instituciones, acciones, comportamientos, practicas, creencias, normas, derechos, obligaciones, etc. regulados dentro de *un mundo de la vida* que tiene como finalidad la valorización del valor, es decir, las formas de valor, mercancía, dinero, capital, en suma: la totalidad de relaciones capitalistas. Siguiendo la interpretación de Dussel, después afirma que hay otra categoría ‘más fundamental’ respecto a la totalidad i. e., la ‘la exterioridad’. El lugar o ‘desde-donde’ se realiza la ‘crítica’ es la *exterioridad*. ¿Qué significa esto? Según nuestro autor, es un lugar ‘externo’, independiente de la *totalidad*, es decir, del valor que se valoriza. Es lo *no-capital*, lo que no está subsumido dentro de la lógica de acumulación del capital sino que su existencia es *todavía* inexistente, en un primer momento para el capital. Es, como ser humano, la ‘nada’ del capital. El capital sólo lo reconoce cuando está subsumido dentro de su lógica que es el valor que se valoriza, es decir, que de ser *nada* pasa a ser una *cosa* ‘explotable’. Citando a Marx, Dussel sostiene que nuestro autor alemán concibe la ‘exterioridad’ como el *sufrimiento* de la clase

⁵⁴⁴ Dussel Enrique; *Hacia un Marx desconocido... Op. cit.*, p. 365.

trabajadora, la pobreza que padece a causa del valor que se valoriza. La exterioridad se encuentra en un ‘más allá’ del capital. La clase obrera desempleada se encuentra como inexistencia para el capital cuando no está en interacción con éste:

La economía política ignora al trabajador que no trabaja, al trabajador como hombre situado fuera (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, del juez, del sepultero, del fiscal de pobres, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política.⁵⁴⁵

El sufrimiento al que se refiere Marx, según nuestro interprete, es aquel que padece la clase trabajadora cuando no está inserta en la lógica de la acumulación capitalista. Es la ‘nada’ como existencia, sólo es vista para aquellos figuras del Estado que observan y tratan los *efectos negativos* de la codicia. Dussel sostiene que cuando el obrero todavía no es incorporado al proceso de acumulación de capital, la nada, deviene en ‘nada acabada’⁵⁴⁶ y que cuando es incorporado al proceso de acumulación como trabajador pasa a ser la ‘nada absoluta’⁵⁴⁷. A mi modo de ver, cuando está fuera del capital sería la *nada absoluta* como existencia humana y cuando es subsumida en el proceso de acumulación es ‘nada relativa’ porque sólo es reconocida como ‘cosa’ y no como ser humano, antes ni siquiera era reconocida como cosa, ni si quiera existía. Se le reconoce sólo como medio y no como fin. En este sentido y siguiendo con la argumentación de nuestro autor la exterioridad es:

“El otro” que la “totalidad”, en la “exterioridad”, es *nada* para el *ser* del sistema, pero es todavía real. La “realidad” del otro resiste más allá del “ser” de la totalidad. El trabajador no asalariado, real, exterior al capital como totalidad es la exterioridad.⁵⁴⁸

La *exterioridad* como el sufrimiento causado por la acumulación capitalista; como *efectos negativos* de la *codicia*. La no existencia del trabajador (como existencia miserable, que sufre en su corporalidad como falta de nutrientes que necesita como existencia física, como incapacidad para desarrollar su propia autoconciencia, como defensa política, como negación de ser humano autónomo) fuera de la lógica de la acumulación capitalistas se compara, de igual modo, al sufrimiento infringido al

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 367.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 368.

trabajador cuando es incorporado a la lógica del capital. Ahora bien, del sufrimiento como existencia negada pasaremos a analizar el sufrimiento como explotación del capital, como cosificación de la existencia humana. La ‘nada’, como pobreza absoluta del trabajador (*pauper in festum*), es de igual modo, el origen de la riqueza; es la valorización del capital. El capital, en este sentido, niega la existencia del trabajador (el trabajo vivo), pero a su vez lo necesita para su autovalorización. El capital se mueve, pues, en esa contradicción. Ahora bien, Dussel distingue la “exterioridad positiva” del trabajo como “otro” que el “capital”, es decir, ahora ya la ‘nada absoluta’ como capital (antes de ser subsumido por éste es una existencia negada, es decir, antes del intercambio y del contrato) pasa a ser una *cosa* (como materia prima del capital) que en cuanto ‘otro’ que el capital es la fuente viva del valor:

Lo único que se contrapone al trabajo objetivado [muerto] es el trabajo no objetivado, el *trabajo vivo*. El uno es el trabajo existente en el espacio, el otro en el tiempo; el uno en el pasado, el otro en el presente; el uno corporalizado en un valor de uso, el otro conceptualizado solo en el proceso de objetivarse; el uno como valor, el otro como creador de valor (*Wertschaffend*).⁵⁴⁹

La contraposición que hace Marx como distinción entre el *trabajo objetivado o muerto* y el *trabajo vivo* nos pone de manifiesto que el valor acumulado-objetivado como riqueza material dada espacialmente se contrapone a la riqueza original y potencial dada temporalmente por el ‘trabajo vivo’. Otro sentido de esta contraposición se refiere a que, por un lado, el trabajo vivo es la *f fuente originaria* de la riqueza (como manantial – diría Marx) y, por el otro, la pobreza absoluta padecida por el portador de la riqueza. Lo vivo se enfrenta a lo muerto. Dussel señala que:

El trabajador, el *otro* que el capital, es un “pobre” en tanto despojado de los medios para realizarse, pero, metafísicamente, es la *f fuente creadora* de todo valor del capital (tanto del *ya dado*, como del plusvalor *futuro*). Se produce desde “lo mismo”; se *crea* desde la nada: desde “el otro” que el capital, desde el no Capital.⁵⁵⁰

Lo que nuestro filósofo argentino-mexicano quiere poner de manifiesto es que la verdadera fuente de valor es el *trabajo vivo*, sin embargo, en la sociedad capitalista el trabajo, como fuente originaria de la riqueza, queda relegado a la pobreza *absoluta* en la que el capital se funda. Sin embargo –y en eso consiste el fetichismo– el capital *mistifica*

⁵⁴⁹ *Ibíd.* p. 370.

⁵⁵⁰ *Ibídem.*

el verdadero origen de la riqueza y pretende autofundarse i.e., quiere ser la fuente originaria del valor o quiere fundar valor desde sí mismo, desde el dinero desde el capital mismo. La contradicción consiste, pues, en ser la fuente original de la riqueza y encontrarse en la pobreza absoluta. Digamos que el ‘trabajo vivo’ y la naturaleza son la causa de la riqueza y la codicia se *apropia* de ésta. Ahora bien, sus reflexiones lo conducen al análisis en *El Capital* donde se encuentra nuevamente la categoría de ‘exterioridad’ pero ya en el mercado. El capitalista, pues, en la circulación, se provee de materias primas para el proceso productivo solo que encuentra:

[...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fente de valor* [...] [que] fuera objetivación del trabajo y por tanto creación de valor (*Wertschöpfung*) [...] capacidad de trabajo [...] que existe en la corporalidad (*Liebllichkeit*), en la personalidad viva de un hombre.⁵⁵¹

Dussel sostiene que el intercambio que se da en la esfera de la circulación, donde el capitalista se encuentra con el obrero para establecer un contrato; se da un enfrentamiento, un *cara a cara* con el capitalista. Un enfrentamiento entre la *totalidad* y la *exterioridad*. El ‘asesorador racional’ conduce al obrero a su fábrica para ‘curtirle el cuero’; en este momento está a punto de ser subsumido por el capital. Ya incorporado al capital comienza el **martirio** del obrero, la explotación del trabajo, el sufrimiento en su corporalidad, el agotamiento físico, las enfermedades, las injusticias, el dolor, la persecución, la exclusión, la supresión de la vida por parte del capitalista, en esto consiste según Dussel la crítica de Marx:

La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidada constituirá el punto de apoyo de la *crítica* de Marx.⁵⁵² (Las cursivas son mías)

La *Crítica* de Marx según Dussel es una crítica desde la *exterioridad*. La exterioridad es el lugar ‘donde’ surge lo crítico. Esta crítica para Dussel es el *momento ético* por excelencia. Lo que Marx realiza, pues, una ética-crítica desde (los efectos negativos de la codicia) las víctimas del sistema i.e., la ‘exterioridad’:

Las víctimas critican el orden, proclaman su disolución, la necesidad de su desaparición: es el juicio ético-crítico negativo por excelencia del sistema como totalidad [...] Sería una

⁵⁵¹ *Ibid.* p. 371.

⁵⁵² *Ibid.* p. 372.

crítica teórica (como análisis de las causas de la negación) articulada a la conciencia ético-crítica intersubjetiva ya iniciada en los movimientos sociales de las víctimas.⁵⁵³

Para resumir un poco el análisis que hicimos respecto a la posición ética de Dussel respecto a su concepto de crítica en Marx. Para éste autor, la crítica desde la ‘exterioridad’ es una crítica ‘desde’ las víctimas, la exclusión, el sufrimiento, la negación corporal y espiritual del obrero que se muestra en la incapacidad de un inocente para defenderse, para alcanzar la autonomía material y espiritual. La negación de la ‘nada’ como inexistencia o existencia cosificada subsumida ya en el capital. Es una ética-crítica *desde el sufrimiento del Otro*. A mi modo de ver, es un análisis muy erudito que hace Dussel para discernir la ética-crítica- en Marx con la que comparto su punto de vista. Mi interpretación no se diferencia de ésta, en cuanto al sentido de lo que quiere decir Marx respecto a la crítica del capital, la mía se enfoca no sólo en los efectos negativos como ‘exterioridad’ sino que intento articular un momento moral -con anterioridad- como lo es la codicia con los efectos negativos de la actividad humana. Trato de aclararlo lo más sencillamente posible, a diferencia de Dussel, su interpretación está fuertemente influenciada por Levinas que en lo que respecta a mí, dificulta el análisis de Marx.

Ahora bien, para Marx los efectos negativos de la codicia causan en última instancia la supresión de la vida o muerte del trabajador. De ahí que la interpretación de Dussel le permita establecer un criterio más o menos acabado de lo que está presupuesto en el análisis ético-crítico de Marx. De los *efectos negativos* que niegan la vida establece un criterio con pretensión de validez universal, con el cual, poder analizar cualquier fenómeno social i.e., el principio vida-muerte:

En efecto, lo contrario a la vida es la muerte. Si el criterio con el que se funda la ética material es la reproducción de la vida de la vida humana, su negación es la muerte. Se trata de una dialéctica entre realización de vida y desrealización de la vida como muerte.⁵⁵⁴

El principio vida-muerte será pues la guía que permitirán a Dussel hacer una crítica a toda la ciencia social partiendo de aquella última *condición*. En la ética amarilla lo enuncia más claramente:

⁵⁵³ Dussel, Enrique; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la de la exclusión*; ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 316-317.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 319.

Es decir, lo que para nosotros es un principio ético material universal, fundamental (la reproducción y desarrollo de cada sujeto en comunidad) [...] ⁵⁵⁵

Este *principio* ético-material con pretensión de universalidad permite para nuestro autor establecer el criterio y finalidad de toda ética que es la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto y la comunidad. Lo que le permite el desarrollo de la investigación es pasar de un momento ético, estrictamente moral, al momento productivo. Es decir, establece una nueva propuesta –ya intuida por Marx- en la que trata de articular un *principio ético-productivo* como momento esencial de la crítica. Ahora bien, el lugar por excelencia de la crítica es la ‘Vida’. Éste criterio es compartido, de igual modo, por Hinkelammert:

Lo que es una Economía para la Vida (en cuanto disciplina teórica), puede por tanto resumirse así: Es un método que analiza la vida real de los seres humanos en función de esta misma vida y de la reproducción de sus condiciones materiales de existencia. Un método que permite entender, *criticar* y evaluar las relaciones sociales de producción e intercambio, sus formas concretas de institucionalización y sus expresiones míticas. *El criterio último de este método es siempre la vida del sujeto humano* como sujeto concreto, corporal, viviente y necesitado (sujeto de necesidades), sujeto en comunidad. Este criterio de discernimiento se refiere a la sociedad entera y rige asimismo para la economía. ⁵⁵⁶
(Las cursivas son mías)

La vida humana es pues el *criterio* último mediante el cual se debe de medir todo. En este sentido, no es la crítica el sentido de la ética sino la vida la condición de toda ética-crítica. Para Hinkelammert la condición vida-muerte es el fundamento de la crítica. Comparto la opinión de Hinkelammert es este punto. La vida humana *autoconciente* es, pues, a mi modo de ver la condición de posibilidad de la crítica al sistema capitalista que niega la existencia misma del individuo y de la comunidad. La ética y la crítica en Dussel y Hinkelammert tienen en común la defensa de la *vida* con sus respectivas diferencias. ⁵⁵⁷ La propuesta de ambos, de igual manera, gira entorno a una ética-

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁵⁶ Hinkelammert, J. Franz y Mora Jiménez Henry; *Hacia una economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la economía*; Ed. Tecnológica de Costa Rica, Cartago, 2008, p. 30.

⁵⁵⁷ La distinción de Juan José Bautista me parece permitiente para estos autores cuando afirma: “Paradojica o paralelamente, la obra de Enrique Dussel es también crítica, pero en él la ética es más relevante que la crítica; por eso distinguimos la obra de Dussel como una ética-crítica y la de Hinkelammert una crítica-ética. La diferencia está en dónde pone cada quien el acento, y, a partir de ello, ambas obras devienen diferentes; por eso conducen a caminos distintos para la investigación.” Bautista Segales Juan José; *¿qué significa pensar...? Op., cit.* p. 140. A mi modo de ver, la crítica de Marx es en

material de reproducción de la vida con la cual enfrentan serias dificultades respecto a la ética formal de Apel y donde tendrán que fundamentar su propuesta⁵⁵⁸. Estamos en el desarrollo del concepto de la crítica, en su segundo momento, la *crítica ética*. Antes de continuar, solo resumiré los problemas que trae consigo la propuesta de Dussel y, por supuesto, la de Marx y otros autores acerca de la validez de la ética. Se trata de mostrar como en los análisis sobre Marx -y las diferentes críticas que derivan de ella- los autores ven la crítica epistemológica, ética y utópica como algo independiente y no como *una* sola crítica. Esto mismo es válido para los análisis sobre la racionalidad donde se pone a discusión los ‘tipos’ de racionalidad y no el despliegue del concepto a lo largo de los diferentes momentos y diferentes temas. Ahora bien, aunque no lo he establecido con claridad, pienso que no se trata de varios *tipos* de *racionalidad* sino de sus diferentes

un primer momento una crítica-epistemológica que deviene una crítica-ética para desembocar en una crítica-utópica en un tercer momento.

⁵⁵⁸ La propuesta de Dussel y de Hinkelammert tienen serias dificultades respecto a el problema de la fundamentación de la ética. En primer lugar, Dussel reconoce esta dificultad respecto a los problemas de la fundamentación de la ética-material respecto a la ética formal-apeliana: “Habrà que elaborar más adelante la formulación detallada del *discurso* de *fundamentación* de este principio material de la ética. Habrà necesidad de una fundamentación positiva y material como la que sólo hemos indicado. [...] La pretención de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *no falsable* –aun contando con la incertidumbre de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma, se caería en una originaria y abismal contradicción performativa-. Desde él se puede falsar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de normás de acciones concretas. Es el principio de la verdad práctica por excelencia.” Dussel, Enrique; *Ética de la liberación en la edad...Op.cit.*, p. 142. En segundo lugar, la propuesta ética de Hinkelammert tiene el mismo defecto: “En nuestra opinión, Hinkelammert no define o trata sistemáticamente (en el sentido de una fundamentación) estas categorías en el plano estrictamente teórico porque no es filósofo –o, si se quiere, su intención teórica no es en sentido estricto filosófica-.” Bautista Segales Juan José; *¿qué significa pensar...? Op., cit.* p. 135. A mi modo de ver, la crítica-ética que propone Juan José Butista tiene el mismo problema cuando intenta fundar una crítica ‘desde’ América Latina, ya que crítica a la filosofía occidental de Eurocentrismo con el mismo criterio que Dussel y Hinkelammert, pero sin fundamentar su propia propuesta que afirma todavía no está definida: “Y la razón, cuando intenta ubicarse, no puede comprarse de modo óntico, sino ontológico, pero como ya no estamos partiendo de la ontología de la modernidad sino desde otro horizonte ontológico no formalizado ni definido aún, entonces *no formalizado ni definido* aún, entonces la razón debe asumir la especificidad de la reflexión epistemológica. Es decir, cuestionando contenidos de conceptos y categorías tradicionales, debe atreverse a otros contenidos nuevos, para que el acto de conocer, *de otro modo que ser*, sea posible.” *Ibíd.*, p. 112. La propuesta de este filósofo boliviano gira entorno a pensar la realidad mundial ‘desde’ otro mundo de la vida i.e., el Latinoamericano. No queda bien claro cuando afirma que ‘hay que desfondar toda la ontología occidental’ en sus contenidos i.e., el marco categorial del que parten o acabar por completo con todas las categorías construidas sobre el Ser. Esto implicaría acabar con todas las categorías filosóficas de siglos de investigación como si no hubiera aporte a la humanidad que elimina de un pistolatazo. Pero afirma que “la lógica de la indeterminación [...] intenta constituirse en una herramienta lógica para aprender a cuestionar con sentido, o sea, de modo sistematico y riguroso”. Lo que intenta poner de manifiesto es que la manera de adquirir el nuevo conocimiento de otros mundos de la vida debe de ser a partir, digamos, métodos e investigación ‘sistemáticos y riguroso’, esto es, asume que la investigación científica crítica supone lo que surge en la modernidad como ‘algo’ novedoso y que es la *demonstración científica* para diferenciarse de lo que era arcaico, viejo, obsoleto que era la Fe. Habría que ver si la demostración implícita en su método que todavía no aclara no sería parte de la modernidad.

momentos de *una* racionalidad que va desarrollándose a lo largo de varias áreas del conocimiento de los entes.

Ahora bien, Dussel busca un *criterio ético universal objetivo* para fundar, digamos, una ética material o un principio universal que permita el desarrollo y reproducción de la existencia del obrero que es el principio material de la vida:

[El utilitarismo] no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana» concreta) que subsuma los otros aspectos materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda fundarse o desarrollarse como un principio ético universal.⁵⁵⁹

Para nuestro autor, su propuesta gira entorno a un criterio ‘objetivo’ que permita establecer condiciones de validez universal para que su propuesta se pueda fundar en la ética-material. Apel crítica, primeramente, la validez ética como cara a cara, es decir, que su propuesta basada en la ética del *reconocimiento* del sufrimiento del ‘Otro’ no está pragmáticamente justificada:

Los seres humanos normalmente no viven –particularmente en nuestro tiempo- en una proximidad face-to-face (cara a cara) y en encuentro inmediato con el Otro –sea en el sentido del amor y del aprecio, sea en el sentido de la lucha por la vida y la muerte-, no viven, pues, en esa situación de relación inmediata «yo-tú» que las éticas religiosamente inspiradas suelen dar por sentada.⁵⁶⁰

La crítica de Apel tiene sentido respecto a que en la vida cotidiana o mundo de la vida *no captamos de manera inmediata* al ‘Otro’ como persona sufriente, negada, excluida, sojuzgada, maltratada, explotada, perseguida etc. Más bien, en la vida cotidiana nos encontramos con el ‘Otro’ como la razón estratégico-instrumentalizada y que cosifica la *proximidad*. No es un criterio, pues, la ‘exterioridad’ válido para fundar una norma ética válida universalizable prescindiendo de la ética formal. De ahí que la ética material tenga problemas a la hora de fundamentar el principio:

Aquí radica el *problema decisivo metodológico* de discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental y la ética de la liberación de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la *pragmática trascendental* –la cual se concibe así misma como *una*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁶⁰ Dussel, Enrique y Apel, Karl-Otto; *Ética del discurso y Ética de la liberación*; ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 313.

*transformación y radicalización pragmático lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant- la pregunta por la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Levinas) por lo impresionantes que éstos de manera apelativa sean.*⁵⁶¹ (Las negritas son mías)

Lo que Apel sostiene es que la propuesta de Dussel acerca de una ética-material no se puede justificar a partir del encuentro del Otro i.e., la proximidad o alteridad del Otro. Para nuestro crítico de la ética material no es posible fundamentar ésta ética a partir del encuentro con el *Otro* o ‘desde’ el sufrimiento del *Otro*, justamente porque lo que domina en la interacción humana es la racionalidad estratégico-instrumental. A mi modo de ver, aunque la propuesta de Dussel acerca de la ética material tiene limitaciones se puede fundamentar formalmente. He hecho algún comentario respecto a esto en el capítulo primero entorno a los tipos de racionalidad. Para resumir la propuesta de crítica del dr. Dussel. Él propone un análisis de la crítica a partir de lo que él denomina “exterioridad”, es decir, el sufrimiento del Otro *que* la Totalidad. La totalidad, en este sentido, se refiere a la totalidad sistema capitalista, sus relaciones, interacciones, instituciones, sus deberes, obligaciones, etc., que produce ‘efectos negativos’. En este sentido, para Dussel una manera de acabar con el sufrimiento del ‘Otro’ como *exterioridad* es una ética material –material con *a-* como respuesta a toda una filosofía -incluyendo la de Apel- que privilegian la formalización a la corporalidad. El desarrollo de esta propuesta, también le permite ‘ubicar’ el lugar de la ‘Crítica’ de Marx respecto al sistema capitalista como totalidad. En este sentido, el lugar de la crítica es la negación de la vida del trabajador como *no capital*, como exterior a la totalidad, como la pobreza absoluta (*pauper*). La importancia de fundamentar su propuesta de una ética material es relevante debido a que debe validar su propuesta y, por tanto, la crítica. De manera que la razón ético-crítica de igual modo tiene que ser fundamentada a la manera de Apel. Dussel piensa, pues, que si logra fundamentar su ética material, podría encontrar un principio de validez universal que les permita a todos los afectados i.e., la comunidad, mantenerse con vida como condición absoluta de cualquier propuesta. Serían las condiciones últimas sin contradicción performativa que permita dar una respuesta al escéptico que es con quien se diáloga en este caso. No pretendo llevar a cabo una fundamentación crítica ética-material sino sólo mostrar los

⁵⁶¹ *Ibíd.* p. 327.

problemas que tienen estas propuestas. Sin embargo, es un problema que requiere atención, ya que se trata de una idea donde descansa toda una propuesta filosófica.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de fundamentar su ética-material? De lo que se trata es encontrar un principio de validez universal que sea concluyente y que no caiga en autocontradicción performativa. Es decir que lo que se necesita para llevar a cabo la fundamentación de la ética-material es la justificación de los fundamentos normativos presupuestos en la crítica a los que se recurre para criticar un mundo de la vida:

Los parámetros normativos a los que se apela y sobre cuya base se pretende legitimar juicios, actitudes, acciones, etc., concretos, extraños y propios en los contextos vital-mundanales concretos en cuestión.⁵⁶²

Se necesita, pues, aclarar y desarrollar aquellos principios normativos que pueden ser considerados como objetivos, válidos para todo tiempo y lugar con los cuales se pueda criticar a los diferentes mundos de la vida. Lo que Mario Rojas Hernández quiere poner de manifiesto es la necesidad de dirigir nuestra reflexión filosófica sobre los propios fundamentos normativos, es decir, los propios presupuestos éticos con los cuales pretendemos realizar la crítica a determinado mundo de la vida. Estos presupuestos normativos tienen que ser fundamentados de tal manera que sean válidos intersubjetivamente para cualquier mundo de la vida. Lo que se pretende, pues, es encontrar ‘objetividad’ en estos presupuestos i.e., que sean legítimos, racionales, válidos para todos para llevar a cabo el análisis, comparación, enjuiciamiento de determinadas normas, comportamientos, creencias, hábitos, costumbres, interacciones, instituciones, prácticas de los diferentes comportamientos humanos. Por ello, el sentido de su propuesta crítica está encaminada a:

La reflexión filosófica ético-crítica tiene que explicitar y fundamentar racionalmente sus propios criterios normativos de crítica. Por eso, se trata de una autofundamentación de la razón crítica.⁵⁶³

Se trata, pues de hacer explícitos los presupuestos normativos de la crítica y, por tanto, llevar a cabo una autofundamentación de estos presupuestos. De este modo, el principio vida o principio ético-material necesita, por ello, explicitar sus propios presupuestos normativos de los que parte, del mismo modo la condición vida-muerte de la que parte

⁵⁶² Rojas Hernández, Mario; *La razón ética-objetiva ... op. cit.*, p. 155-157.

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 430.

Hinkelammert. Lo que pretende, pues, esta propuesta es encontrar una ética objetiva válida intersubjetivamente:

Así que sólo con base en una ética universal fundamentada en forma racional es posible hablar de, y ejercer, la *crítica ética* legítimamente dirigida a la interacción humana, a normas y valores socioculturales, a costumbres, instituciones, tradiciones, a los conflictos interhumanos a la dominación y explotación entre seres humanos, a la racionalidad estratégico instrumental, al uso inmoral (opresor) del poder, así como al enjuiciamiento ético de acciones pasadas, a la historia humana como tal.⁵⁶⁴

Sin esta autofundamentación, la ética objetiva universal no es posible y, por tanto, la crítica. Este planteamiento de la autofundamentación de las normas éticas sólo es un tema intuido por Marx. Aunque Dussel, Hinkelammert y otros marxistas críticos han intentado llevar una crítica sincera al sistema capitalista, su crítica se quedaría sólo como un buen intento. Este problema podría resolverse toman en consideración las propuestas de Habermas, Apel, Dussel, Miranda, Rojas Hernández como intentos por tratar de resolver este problema que, a mi modo de ver, es el más fundamental para llevar a cabo la validez intersubjetiva de una ética-crítica. El problema de la fundamentación no lo trataremos en esta investigación, pero sólo me interesa plantear el problema que conlleva la crítica al sistema capitalista explotador.

5.3 Crítica Trascendental o utópica. El último momento que nos falta es la *crítica-utópica*. A mi modo de ver, el momento utópico sería el tercer momento de la crítica que hace Marx al sistema capitalista –existe otro momento que he dejado de lado por cuestiones de tiempo y para efectos de posteriores desarrollos que es la *crítica-política* como un tentativo cuarto momento. Esta crítica la hace desde un modelo trascendental como le llama Hinkelammert, es decir, desde un horizonte utópico ‘ideal’:

Imaginémonos (*Stellen wir*) finalmente, para variar, una asociación de hombres libres (*einen Verein freier Menschen vor*) que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, consientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ MEW 23., p. 92/p.96.

Este modelo ideal que es ‘una asociación de hombres libres’ le sirve a Marx como ‘idea regulativa’ para criticar el *individualismo metodológico*⁵⁶⁶ del que parte la economía política clásica y que son las *robinsonadas*⁵⁶⁷ que crítica. Estas robinsonadas son las que le sirven a la economía política burguesa para construir todo un marco categorial que justifique esa concepción del mundo. A contracorriente de lo que sostiene la economía clásica, Marx le contrapone la *comunidad* entendida como ‘una asociación de hombres libres’. Aunque se trata de un ‘modelo’ ideal abstracto, Marx piensa que esas comunidades existieron en el comunismo primitivo. También le sirve este modelo para construir todo su sistema de categorías que le permiten criticar al capitalismo. Al sistema capitalista le contrapone, pues, una sociedad socialista o sociedad planificada sujeta a un ‘control’ conciente de los procesos de producción, distribución, circulación, y consumo de mercancías. El modelo ideal o trascendental le permite a Marx descubrir ‘lo social’ detrás de las relaciones de producción capitalistas en contraposición al individualismo metódico. La relación social o comunitaria, a mi modo de ver, está presente en toda la construcción de categorías que van desde la forma mercancía, el dinero, las formas de circulación y la forma capital. Ahora bien, el concepto límite o ideal es un principio de imposibilidad:

Se trata de una afirmación empírica sobre la índole de la imposibilidad empírica absoluta, que constituye un principio general empírico de imposibilidad.⁵⁶⁸

Este principio de imposibilidad es, en un primer momento, imposible, es decir que la *sociedad de hombres libres* es por principio una idea lógicamente pensable, pero empíricamente imposible. La ‘sociedad de hombres libres’ que viven y disfrutan libremente del producto de su trabajo es, pues, es un ejercicio de la razón utópica:

Se trata del ejercicio de la razón ético-utópica, y deberíamos exponer en Marx toda la problemática de un proyecto histórico social, desde el horizonte del «reino de la libertad»

⁵⁶⁶ Cfr. “Un hombre se encuentra dentro de una fuente de la que surge una excelente agua potable en abundancia” “un viajero en el desierto” “un agricultor aislado del mundo” “un colono en su cabaña perdida en medio de una selva virgen” “los habitantes de una selva virgen” “los habitantes de un oasis” “un hombre miope en una isla desierta” Bujarin, Nicolai; *La economía política del rentista... Op.cit.*, p. 44.

⁵⁶⁷ Dice Marx: “Tampoco Ricardo [como Smith y otros economistas burgueses] está exento de robinsonadas. “Hace que de inmediato el pescador y el cazador primitivos cambien la pesca o la caza como si fueran poseedores de mercancías”” MEW 23., p. 90/p.93.

⁵⁶⁸ Hinkelammer, Franz; *Crítica de la razón...*, op. cit., p.18.

o del «comunismo» (como idea regulativa), para efectuar factiblemente la revolución «socialista».⁵⁶⁹

Marx propone un proyecto de sociedad ‘comunista’ como una *idea regulativa* que permita a los hombres reproducir y desarrollar la vida al interior de la comunidad. Es una idea regulativa que extrae del pensamiento *semita*⁵⁷⁰. Sobre esta base construye todo su sistema de categorías. La propuesta se resume en que *debemos* construir una sociedad ‘ideal’ que distribuya de manera equitativa y justa la riqueza social. Para ello, es necesario planificar la economía para lograr ese objetivo. Este modelo ideal, a mi modo de ver, se contrapone al modelo ideal trascendental capitalista:

El [K. Popper] opera con un antisocialismo dogmático *a priori* que lo lleva a no separar jamás la utopía burguesa de las metas concretas de la burguesía. La utopía burguesa de hoy –y quizá de siempre- se formula como competencia perfecta.⁵⁷¹

Para Hinkelammert el ‘modelo trascendental’ de la burguesía que está detrás de la construcción de las categorías de la economía clásica y neoclásica es el modelo de equilibrio parcial y general. Para nuestro crítico alemán, el comportamiento de los mercaderes capitalistas es aquel que toman a partir del cálculo de beneficios o maximización de la utilidad y con ello se produce una tendencia al equilibrio tanto individual como general. A mi modo de ver, este ‘modelo trascendental’ de equilibrio sólo se da en el ámbito teórico; sin embargo, considero que hay un modelo *práctico* mucho más importante y trascendental. Este es el ‘modelo ideal’ moral de la burguesía y que se ha dejado de lado, el cual, desarrolla A. Smith y Hume. El modo de vida del príncipe, el mercader o empresario -que se puso como “el Buen Ejemplo”- es el que ‘imita’ la mayor parte de la comunidad y, con el cual, se echa andar la “Gran maquinaria hermosa”. El *estilo* de vida como modelo trascendental⁵⁷² es lo realmente

⁵⁶⁹ Dussel, Enrique; *Ética de la liberación en la edad...Op.cit.*, p. 325.

⁵⁷⁰ “Porque, ¡miren!, voy a crear nuevos cielos y una nueva tierra; y las cosas anteriores no serán recordadas, ni subirán al corazón. Pero alboróncense y estén gozosos para siempre en lo que voy a crear. Porque, ¡miren!, voy a crear a Jerusalen una causa para gozo y a su pueblo una causa para alborozo. Y ciertamente estaré gozoso en Jerusalen y me alborozaré en mi pueblo; y ya no se oirá más en ella el sonido de llanto ni el sonido de un lastimero clamor”. [...] “Y ciertamente eificarán casas, y las ocuparán; y ciertamente plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán y otro lo ocupará; no plantarán y otro lo comerá. Porque como los días de un árbol serán los días de mi pueblo; y la obra de sus propias manos mis escogidos usarán a grado cabal. [...]” Isaías: 65: 17-19 y 21-22.

⁵⁷¹ Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón..., op. cit.*, p. 39.

⁵⁷² [...] en el modo o la manera como se relaciona el sujeto con la realidad social y el concepto límite es como se articula el espacio para lo que Hinkelammert entiende como crítica dialéctica, en principio trascendental. Esto quiere decir que el sentido del acto humano no se deduce del acto en tanto acto, sino en la correlación entre acto y el concepto límite trascendental, o sea, entre lo que es y la imagen de lo que

ideológico. Este modelo del ‘Buen Ejemplo’ surgió como reacción a la ‘sociedad de sacerdotes’ que predominaba en la Edad Media y que tuvo su decadencia a finales del siglo XVI y XVII. Según Smith, el deseo de ‘mejorar la propia condición o comodidad’ es un deseo que no tiene límites y que nos acompaña desde la cuna hasta la tumba. Este deseo le permitió al mercader establecer la ‘sociedad de mercaderes’ que provocaron la *inversión* de la moral y que conquistaron el poder político. Ahora bien, el capitalista como ‘ejemplo’ a seguir, o más bien, su estilo de vida, son lo esencialmente cultural y que permite establecer la sociedad de consumo. Para Marx, el ‘asesor racional’, al ponerse como cabeza de la producción, tiene la intención de acrecentar su riqueza como ‘riqueza absoluta’, su tendencia es, pues, al monopolio o al control total del mercado. Esta actividad del capitalista tiene efectos *destructivos* en la sociedad como ya lo vimos más arriba. El deseo apasionado en pos del *valor de cambio* no sólo es destructivo sino que es una empresa imposible i.e., que la utopía del capitalista es imposible y destructora de la sociedad. Este es el planteamiento y crítica de Marx a la utopía capitalista. El análisis que hace Hinkelammert acerca del antisocialismo de Popper es de suma importancia para mostrar cómo es que ya en el siglo XX, el planteamiento de Marx aparece *invertido* en manos de los nuevos *apologetas* del capitalismo:

Popper sostendrá que la planificación del conjunto social es imposible porque ello presupone un conocimiento ilimitado. No obstante, es posible intentar lo imposible, si bien eso, según Popper, lleva a la destrucción de la sociedad, entendida como caos (el caos ordenado de von Mises), o a la tiranía o a la sociedad cerrada, etc.⁵⁷³

Hinkelammert reconstruye críticamente la propuesta de Popper en la que afirma que la planificación económica es imposible, ya que esto presupone un conocimiento infinito. Se trata, pues, de una propuesta en la que el *conocimiento ilimitado* acerca de la planificación ‘total’ conduce a la destrucción de la sociedad. El argumento de Popper es un argumento lógico, es decir, se trata de una imposibilidad ‘lógica’. Según Hinkelammert el error de Popper se caracteriza por tratar la imposibilidad como una imposibilidad ‘lógica’ cuando se trata de una imposibilidad ‘fáctica’. Este giro pragmático de la imposibilidad le permite a nuestro autor alemán llevar a cabo un

aún no es pero que se quisiera lograr. Dicho de otro modo, no existiría acto humano con sentido si éste no contiene en su sentido esta dimensión que siempre excede el acto en tanto que acto, que es la dimensión de lo ideológico, mítico o utópico como horizonte de sentido del acto en tanto que acto. Bautista Segales Juan José; *¿qué significa pensar...* Op. cit., p. 165.

⁵⁷³ Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón...* Op. cit., p. 20.

análisis acerca de la imposibilidad y la posibilidad de los modelos trascendentales, los cuales, afirma, pueden ser lógicamente imposibles, pero fácticamente posibles si con ello se entiende la *imposibilidad* sólo como una idea regulativa que sirve para construir poco a poco la *posibilidad* de ese proyecto. De ahí que la planificación perfecta lógicamente es imposible, pensada como un conocimiento ilimitado, pero es posible pragmáticamente si se piensa ‘como un todo’. El análisis de Popper lo conduce a concluir que cualquier intento de llevar a cabo la planificación perfecta traerá como resultado el caos y la destrucción de la sociedad, por ello, incita a aniquilar o desaparecer cualquier intento de promoverla o aplicarla. Ahora bien, el análisis de los modelos trascendentales tanto del capitalismo y del socialismo es fundamental para poder dilucidar los fundamentos ideológicos del sistema capitalista. La crítica utópica, pues, al sistema capitalista se construyó desde otro horizonte desde el cual Marx llevo a cabo la crítica al modelo trascendental capitalista, por lo que la crítica utópica debe de justificar, de igual modo, sus pretensiones de validez:

La crítica, en este sentido, no puede pretender de la crítica a los mitos de la modernidad, pero tampoco puede negar u obviar el horizonte mítico, utópico y simbólico con el cual se puede ejercer la crítica de la modernidad, que proviene de la dimensión de la realidad humana y social negada por la sociedad occidental. Es desde esos otros mitos no modernos ni occidentales y desde esas otras utopías transmodernas desde los cuales se pueden cuestionar no sólo los mitos y utopías de la modernidad, sino también el orden o sistema que esos mitos han producido como moderno desorden social-mundial.⁵⁷⁴

Hinkelammert afirma que tanto la planificación económica como el modelo de equilibrio general son dos caras de la modernidad, esto es, que ambas son la misma modernidad, con lo cual, tuvo un criterio —el criterio vida-muerte— para poder discernir acerca de estas dos modalidades de la modernidad. Ambas son destructivas de la sociedad. Sin embargo, nuestro autor boliviano, propone un criterio más o menos acabado para poder criticar a la modernidad que son los mitos y las utopías *no occidentales* que pueden hacerle una crítica a la modernidad desde ‘otro mundo de vida’. Ahora bien, aunque la propuesta de este autor arroja luz sobre el problema de las utopías nos remite a un problema del *relativismo utópico* desde el cual no resuelve el problema sino que ahora se complica más. La pregunta sería, pues, ¿cuál de todos esos horizontes culturales, o

⁵⁷⁴ Bautista Segales Juan José; *¿qué significa pensar... Op. cit.*, p. 167.

mitos o utopías debemos seguir? La pluralidad de los mitos es un asunto que debemos resolver. Así como se plantean los tipos de racionalidad, de igual modo, los tipos de horizontes utópicos deben de justificar sus propios tipos de utopías debido a que existe una multiplicidad de éstas. A mi modo de ver Marx tenía un criterio más o menos acabado acerca de este problema, en el cual, apelaba siempre al mundo semita como mundo de la vida más o menos válido. Las dos caras de la modernidad que están detrás del socialismo y del capitalismo que es la industrialización suponen, pues, la destrucción de la naturaleza que es considerada como un objeto. Esta manera de percibir la naturaleza que está presupuesta en esos dos proyectos civilizatorios, le permiten pensar que detrás de los mitos y utopías de los pueblos indígenas pudiera encontrarse la respuesta a la construcción de una sociedad que pueda convivir de manera más armónica con la naturaleza. Esto, por supuesto, nos permite entender que el problema de la relación con la naturaleza es un proyecto alternativo a los proyectos civilizatorios de la modernidad y es un problema que sigue abierto y que, por consecuencia, debemos de seguir discutiendo su propuesta.

Conclusiones

El análisis que llevé a cabo en el primer capítulo de esta investigación nos condujo a comprender el concepto de “racionalidad” en el empirismo, el racionalismo y su superación en los análisis de Marx en el Capital. Además, el análisis nos permitió esclarecer el principio con el cual se pretendió establecer la ley del entendimiento; en este sentido, el empirismo mostró aquella ley como una consecuencia del hábito, la costumbre, la repetición que permite a la mente encontrar esa necesidad o poder. Es a partir de esta reconstrucción como el empirismo tomo importancia en la historia de la filosofía respecto al modo como comprendió la ley del entendimiento. Lo más importante en el análisis del empirismo fue la utilización del método experimental para descubrir aquella ley que como resultado quedó suprimida la *autorreflexión*. Las limitaciones de su propuesta epistemológica quedaron rebasadas, gracias a la crítica que le dirigió Kant. Hegel retomo esa crítica para establecer su propia propuesta filosófica sobre el origen de las ideas, con lo cual, no sólo demuestra la insuficiencia del empirismo y las limitaciones de la propuesta kantiana sino que para Hegel era necesario demostrar aquella *ley* del entendimiento mediante su propio método dialéctico. El resultado al que llega es que la conciencia deviene en autoconciencia, es decir, que cuando llevamos a cabo un acto de entendimiento, siempre y necesariamente mediamos conceptos i.e., llevamos a cabo un acto reflexivo. La autorreflexión es, pues, la ley del entendimiento para Hegel. El empirismo es, en este sentido, sólo un momento de la reflexión; es la parte superficial del fenómeno, la mera apariencia del pensar. Lo más relevante del análisis consisten en haber expuesto los tipos de racionalidad a lo largo de las propuestas de las corrientes filosóficas más importantes de la época con lo cual dimos una respuesta al concepto de racionalidad que presupone Marx en el Capital. La racionalidad, pues, sólo transita del ámbito de las representaciones al ámbito de los conceptos. El resultado del análisis nos permitió comprender que se llevan a cabo tres momentos de la razón i.e., la razón que pone (empirismo), la razón que presupone o extrínseca (racionalismo) y la razón reproductiva que es la razón determinante –es el momento de la reflexión que *unifica* los momentos de la propia racionalidad. Marx desarrolla este tipo de racionalidad reproductiva autoconciente de manera implícita, lo cual, nos permitió comprender que se lleva a cabo un desarrollo del *idea* de la racionalidad. No hay, por lo tanto, ‘tipos’ de racionalidad sino ‘momentos’ de la

‘racionalidad’. Este desenvolvimiento de la razón nos permitió resolver, en algún modo, lo que Marx llama la *inversión* de Hegel. Es decir, Marx intenta articular su principio respecto al concepto (o principio) como demiurgo de lo real que no es sino la relación existente entre dos ‘entes’ que se condicionan mutuamente con lo que *no hay* tal inversión de Hegel. Lo que hace Marx es poner en interrelación dos principios, uno en el terreno de la filosofía como ciencia en general; y otro, en la economía política en el terreno particular de las ciencias. Con lo cual, a nuestro juicio, se resuelve el problema de la *inversión* en Hegel. Lo que Marx logró encontrar en el desarrollo de la investigación sobre el origen de la riqueza fue un principio que *condicionaba* el principio descubierto por Hegel. La articulación de estos dos principios desarrollados por estos autores trae como consecuencia que en la ciencia, los principios deben de articularse como *condiciones* últimas a las cuales se tiene que llegar de modo lógico y se tienen que establecer como condiciones últimas de la ciencia en general y en particular. Estas condiciones en el terreno de la economía como ciencia en particular son que no hay valor ni riqueza sin trabajo (vivo autoconciente) y naturaleza. Para Hegel, en este sentido, no puede haber actos cognitivos sin sujeto (autoconciencia) y naturaleza. Como tal, hay que articular las condiciones *relativas* del conocimiento en particular y las condiciones *absolutas* del conocimiento en general. La articulación de estos dos principios como *condiciones* nos permitió establecer *un* criterio de cómo se deben desarrollar y articular los principios en las ciencias. A diferencia de los principios presentados en la economía política en manos de sus mejores expositores como lo son Smith y Ricardo que presentan los principios empíricos captados de manera inmediata; Hegel y, en cierta forma Marx, desarrollan los principios como condiciones de posibilidad de esos entes específicos. En este sentido, la crítica de Hegel a Spinoza y Leibniz respecto a la presentación de sus principios de manera empírica es válida de igual modo para Dussel, Hinkelammert y en cierta medida para Marx. Son principios meramente extrínsecos, es decir, no logran establecer la articulación entre la ley del entendimiento y la ley del valor, es decir, la ciencia en general y la ciencia en particular, con lo cual, sólo postulan sus principios de manera empírica. El resultado final de todo el análisis nos condujo, pues, a establecer un criterio que permitirá resolver más adelante el problema de la fundamentación ético-material formal de la economía propuesto fundamentalmente por Dussel. Ahora bien, ¿es posible llevar a cabo una fundamentación última? ¿Cómo sería posible una fundametación última del valor? ¿Qué relación existe entre la fundamentación de la ética y la fundamentación del valor?

En el segundo capítulo el análisis de la racionalidad estratégico-instrumental nos condujo a articular las conclusiones sobre la ley del entendimiento y las pasiones, es decir, la articulación de la racionalidad estratégico-instrumental y las pasiones. El resultado de este análisis nos permitió comprender el concepto de *libertad* que se encuentra presupuesto en aquella articulación. A nuestro juicio, Hume intenta desarrollar un concepto de libertad –opuesto al concepto de libertad del racionalismo– basado fundamentalmente en las pasiones i.e., los instintos; para lo cual necesita articularlo con la voluntad. El resultado al que llega es que la necesidad y la libertad no son incompatibles como lo señala Aristóteles y Tomás de Aquino sino que la libertad es producto del azar. En cierta forma, trata de justificar el concepto de libertad liberal que significa que existe una un dominio de los instintos, con lo cual, este tipo de racionalidad es, pues, la piedra angular de todo su discurso. De manera implícita, *suprime* la autoreflexión del sujeto para poder fundar la moral basada en las pasiones. Este es, a mi modo de ver, lo más importante de la propuesta de Hume: es intentar articular la relación entre la racionalidad estratégico-instrumental con la moral que propone, pero que está totalmente injustificado. Además el modelo ideal propuesto por él en ámbito práctico, todavía no está es completamente claro. Su intento es desarrollar un modelo ideal pertinente al sistema moral negativo que es destructivo de la sociedad, articulado con la libertad y la racionalidad estratégico-instrumental. No logra nuestro fundador del empirismo, justificar racional y lógicamente su propuesta filosófica, pero sienta las bases para construir un sistema moral que descansa en el propio interés como negativo y que tiene una gran influencia en la propuesta moral de Adam Smith. La insuficiencia en la articulación de sus categorías se debe fundamentalmente a que no logra comprender la relación entre sus categorías y la articulación respecto a su modelo ideal. Sin embargo, su análisis sirve de puente para comprender de mejor manera la propuesta moral de Adam Smith.

Ahora bien, el análisis sobre la propuesta moral de Hume esta presupuesto en el sistema moral de Adam Smith. Él presupone que los seres humanos somos gobernados por los instintos, es decir que el resorte de todas las acciones humanas son las pasiones; en este sentido, el propio interés es inevitable i.e., no se puede contener. A diferencia de Hume su sistema moral basado en la aprobación no presenta al propio interés como destructor, devastador o aniquilador de la sociedad sino que contribuye, favorece o beneficia a la sociedad, en el sentido de salvaguardar la vida de la comunidad. La

insuficiencia en los análisis de Smith es que tiene una incapacidad para poder articular la relación existente entre el egoísmo, la avaricia y la codicia. Estas tres pasiones son en este sentido sólo *momentos* de la misma pasión, es decir, no son cosas distintas sino la misma pasión sólo de grado i.e., el egoísmo, la avaricia y la codicia tienen la misma sustancia; es decir, son lo mismo. A diferencia de nuestro filósofo escocés, Marx sí hace esas distinciones categoriales que le permiten distinguir entre el atesorador insensato y el atesorador racional. La gran contribución de Adam Smith fue haber articulado el propio interés (virtud) -como sistema moral basado en la aprobación- con el modelo ideal. Antepone al modelo ideal semita que es la ‘sociedad de sacerdotes’ el modelo ideal burgués que es la ‘sociedad de mercaderes’. Además, y esto es lo más relevante, propone un modelo ideal práctico, es decir, la aplicación de este modelo de una manera continua o constante en *un* mundo de la vida. Este modelo ideal práctico es el *homo economicus*. Es un tipo de hombre que toma sus decisiones con base al cálculo económico, es decir, con base a la maximización de placeres. Este modelo ideal es el *modo de vida* del príncipe, el mercader o capitalista que viven cómodamente disfrutando plenamente de los bienes y mercancías. Los seres humanos desean ese modo de vida, por ello, se encuentran en constante búsqueda de ‘mejorar su propia condición o comodidad’. La reforma moral de su sistema basado en la aprobación -del espectador imparcial- consistió básicamente en la *inversión* de los valores. Esta inversión consistió en justificar la codicia como moralmente buena y, con ello, todos los valores morales dominantes en su época. A partir de esta inversión de los valores se produjo un efecto en el ámbito económico que consistió fundamentalmente en el crecimiento económico, el desarrollo de la industria, el comercio, el transporte, las comunicaciones, las artes, las ciencias, etc. Para que pudiera desarrollarse su propuesta y así echar a andar la «Gran maquinaria hermosa» incitaron o despertaron el deseo por las cosas, los bienes, la comida, el vestido, artículos que embellecen la vida, los enceres que la hacen más cómoda i.e., despertaron la avaricia presentando el *modo de vida* del mercader y, llevarlo a la práctica, únicamente por mimesis del modo de vida. El punto neurálgico de toda su propuesta moral es el modelo ideal. Con éste construyó sus categorías epistemológicas, morales y económicas. Ahora bien, todo el entramado categorial con el que construyó su propuesta económica no se puede entender sin su propuesta moral. En la riqueza de las naciones la propuesta es una reforma constitucional, en la cual, toda su argumentación consiste en reformar las leyes para que el mercader pudiera hacer lo que le plazca con sus capitales. El modo en el que A.

Smith articula sus categorías es partiendo del principio del propio interés; lo cual, se contrapone a otro principio que es el trabajo. Esto trae como consecuencia una inconsistencia respecto a los puntos de partida, es decir, Smith no tiene claridad respecto a cuál es el principio más fundamental, pero implícitamente reconoce el propio interés como principio más importante. Es con el propio interés con el que construye todas sus categorías económicas i.e., la división del trabajo, la extensión del mercado, el precio natural, el precio de mercado, la composición orgánica del precio como lo es el salario, la renta y la ganancia. Con la construcción de estas categorías analiza los sistemas de economía política: el mercantilismo y los fisiócratas. Smith considera a estos sistemas como restrictivos y reglamentistas, es decir, que impiden la acumulación de capital. Los sistemas restrictivos y reglamentistas se puede interpretar como una fuerte intervención estatal, con lo cual, la propuesta, pues, condena la intervención estatal en las actividades económicas. Para Smith, el mercado producto del orden espontáneo es mejor distribuidor de la riqueza social. Con lo cual, el sistema de libertad natural consiste en dejar que los que persiguen su propio interés i.e., los mercaderes o capitalistas hagan lo que les plazca sin la intervención del Estado. En este sentido, dejar a los mercaderes y, en general, a los seres humanos que se guíen por sus pasiones para que estas creen mercados, con lo cual, se derramara la riqueza en todas las capas sociales. El sistema moral, el sistema económico que giran en torno al modelo ideal tienen la finalidad de bloquear la autoreflexibilidad -a la manera de Apel- para poder justificar la codicia.

En el tercer capítulo analizamos en *el Capital* el despliegue del concepto de racionalidad en el ámbito económico. Analizamos los tipos de racionalidad que se ponían en juego el empirismo, el racionalismo y en la economía política. A nuestro juicio es mediante la articulación del principio *trabajo autoconciente* como Marx articula las categorías de la crítica de la economía política. La hipótesis a la que llegamos es que la codicia en Marx tiene efectos **destructivos** en la sociedad y, con ello, se puede interpretar que *el Capital* es una respuesta al libro de la riqueza de las naciones de Adam Smith. Ahora bien, en nuestro análisis del punto de partida de la investigación que lleva a cabo Marx; su intención es ‘develar’ la ley que rige el modo de producción capitalista, es decir, la causa última que produce la riqueza social. En este sentido descubre que aquella *ley* es el ‘trabajo vivo (autoconciente)’ que lo encuentra en el momento más profundo del análisis del valor, es decir, en el momento de la esencia. Lo

más relevante de este análisis fue poner de manifiesto que Marx encuentra una *condición relativa* de la producción de riqueza i.e., trabajo y naturaleza. De igual modo, en el análisis del valor lo que logra sistematizar Marx es el *nexo interno* con el resto de las categorías, sólo que tal nexo no es empírico. A partir del análisis de la mercancía deduce de la facultad de razonar la causa del valor i.e., la ley del valor. Es decir que lo que causa el valor es el trabajo, digamos, como ley que rige cualquier modo de producción y como ley particular que rige el modo de producción tenemos el *trabajo vivo autoconciente*. Además, el comienzo del análisis de la apariencia de la riqueza en la sociedad capitalista comienza con el análisis de la mercancía, es decir, comienza con el Ser, a diferencia de Dussel que comienza con el No-Ser como punto de partida del análisis. También, nuestro análisis nos permitió sostener que el punto de partida es fáctico-lógico por la manera en cómo se presenta la investigación a nivel histórico y la articulación en el nivel lógico i.e., a nivel del entendimiento. Una de las partes más relevantes de nuestro análisis es haber presentado el desarrollo de las formas desde la forma mercancía hasta la forma capital, con las cuales, mostramos que en la parte medular de nuestra investigación descansa la *codicia* que es cuando el capital se comienza a constituir en la sociedad moderna. El paso del atesorador insensato al atesorador racional no es sino el paso del avaricioso al codicioso. El capital, pues, se constituye cuando el ‘ateesorador racional’ lanza su dinero a la circulación. Lo que nos permitió comprender que Marx articula las categorías morales como la avaricia y la codicia de manera lógica y que A. Smith no pudo articular. Ahora bien, Marx señala una *ruptura* entre los procesos circulatorios que permitieron la expansión del atesorador insensato. Este fenómeno surge cuando en la circulación mercantil simple M-D-M -que llevaba implícita una lógica de la reproducción de la vida- cambia a D-M-D -que lleva otra lógica distintita a la circulación de mercancías- que es la lógica de la reproducción del capital. Lo cual permite, posteriormente, la aparición del atesorador racional. Ahora bien, a partir del análisis de Marx sobre la constitución del capital surgió un análisis paralelo sobre el origen de la riqueza. El capitalista sostiene que lanzando su dinero a la circulación la forma D-M-D pasa a la forma D-M-D', es decir que el excedente es resultado de lanzar el dinero a la circulación, es decir que el dinero crea dinero. Este sería para la economía política burguesa el origen de la ganancia; sin embargo, para Marx esta afirmación es falsa por lo cual su análisis lo lleva a sostener que el origen del excedente i.e., el plusvalor es resultado del trabajo. Lo que nos permitió comprender que la confusión de la mayoría de los apologetas de la economía vulgar y algunos

marxistas positivistas es no haber comprendido que esta diferencia se debe fundamentalmente a que los puntos de partida son completamente distintos; la ganancia es resultado de que el principio es el propio interés y el plusvalor es resultado del principio trabajo vivo autoconciente. Ahora bien, el resultado de la investigación nos condujo a estas nuevas preguntas, ¿es la ruptura entre la circulación simple y la circulación de dinero una ruptura con el modelo ideal de la cristiandad? ¿Es la codicia una pasión natural presente en todas las sociedades o es resultado de la sociedad capitalista? Finalmente, a partir de la aparición del capital, y por tanto, del atesorador racional o capitalista surgen los *efectos negativos* o destructivos de la codicia del capitalista.

En el capítulo cuarto analizamos los efectos destructivos de la codicia. El resultado del análisis fue mostrar como en la búsqueda de ‘valorizar el valor’ las acciones del capitalista lo conducen a derrumbar las barreras morales, es decir, *invertir* los valores para imponer valores pertinentes a la acumulación de capital. También, el atesorador racional, a partir de interiorizar los valores invertidos, explota al trabajador de dos maneras: en primer lugar, alargando la jornada laboral con lo cual produce plusvalor *absoluto* donde el capitalista se apropia de un mayor plusvalor violando las normas que regulan el trabajo infantil, femenino y la jornada laboral, robando minutos de tiempo aquí y allá. En segundo lugar, produciendo plusvalor *relativo*, esto es, reduciendo el tiempo necesario e intensificando el proceso de trabajo. Posteriormente, la hambruna de plusvalor conduce al capitalista a desarrollar métodos que le permitan intensificar la explotación del trabajo mediante la subsunción formal y real del trabajo bajo el capital. Además, la codicia lleva al capitalista a *modificar* las propiedades nutrimentales de las mercancías con el objetivo de vender más barato y obtener una mayor cantidad de plusvalor. El desarrollo técnico que se introduce en el modo de producción capitalista se debe fundamentalmente por seguir valorizando el valor por parte del atesorador racional. Esto lo conduce a revolucionar las condiciones técnicas del trabajo para incrementar el plusvalor paleando el tiempo necesario. Ahí se desarrolla con más claridad la subsunción real del trabajo bajo el capital al transformar el desarrollo técnico con vistas a la acumulación del capital. Un efecto negativo de esta revolución que se lleva a cabo en las condiciones técnicas de producción es el desempleo y la pobreza. El desempleo es un fenómeno que se desarrolla y se agudiza en el capitalismo al sustituir la fuerza de trabajo con la aparición de las máquinas. Las grandes masas de obreros

desempleados a consecuencia del desarrollo técnico, trae como resultado la hambruna y la incapacidad del obrero por alcanzar los medios indispensables para reproducir su propia existencia i.e., la pobreza. A la par de estos fenómenos del desempleo y la pobreza surgen otros fenómenos sociales como la migración, la prostitución y el surgimiento de los sicarios i.e., el narcotráfico. Finalmente, otro más de los efectos de la codicia son las enfermedades como consecuencia de la explotación, el desarrollo técnico, la adulteración de las mercancías. Estos efectos negativos son los que articula Marx a diferencia de Smith que sólo tematiza los efectos ‘positivos’ de la acumulación capitalistas. Los efectos negativos o destructivos dan lugar, pues, a la crítica que desarrolla Marx en el capital. Lo que resulta pues de este análisis es que el trabajo vivo autoconciente es la ley de Newton que explica el origen, la causa de la riqueza y la codicia es una ley secundaria que trae como consecuencia la destrucción de la naturaleza y la humanidad; además de ser la causa última de la apropiación de la riqueza.

En el capítulo quinto de esta investigación analizamos lo que para Marx significa crítica. El resultado de este análisis nos condujo a mostrar que el discurso crítico no es sino *un* momento del desarrollo de la idea de la racionalidad; es decir que el discurso crítico o razón crítica es un *cuarto* momento de la racionalidad en su desenvolvimiento. Además, la razón crítica desarrolla al interior al menos tres momentos que están articulados en el discurso crítico de Marx. En el primero de ellos, a nuestro juicio se desarrolla una crítica epistemológica en la cual Marx crítica el concepto de ciencia empírica de la economía política burguesa, en especial a Smith y Ricardo. Por un lado, la crítica está dirigida fundamentalmente a los puntos de partida, es decir, los principios evidentes e inmediatos de los que parten. Por otro lado, al modo como articulan los principios a lo largo del desarrollo de dicha ciencia. En segundo lugar, la crítica ética implícita en el Capital, la cual, nos condujo a establecer las categorías éticas que presupone Marx en su discurso crítico como lo son: la codicia, el robo, la explotación y la injusticia. Lo que nos permitió concluir que la esencia de la crítica del Capital es una ética de la vida; con lo que el análisis de Dussel sobre la ética desde la exterioridad de las víctimas es la interpretación más cercana a lo que Marx quiso decir. En tercer lugar, la crítica trascendental o utópica sería, pues, el tercer momento del desarrollo de la crítica. El análisis nos condujo a comparar los modelos ideales de los que parte la economía política burguesa a partir de la reflexiones de Hinkelammert, las cuales, nos

indica el autor son la base fundamental de la construcción de todas las categorías. Contraponemos pues, el individualismo metodológico del que parte la economía clásica a la 'asociación de hombres libres' lo que nos permitió comprender que Marx no tiene en cuanto tal un modelo ideal práctico como la economía vulgar. Los análisis sobre los modelos ideales en América Latina nos arrojan luz sobre los modelos ideales para la construcción de las categorías para una alternativa al capitalismo salvaje. Sin embargo, se puede caer en un relativismo utópico, lo cual nos plantea la siguiente pregunta, ¿es posible un modelo ideal práctico comunitario universalmente válido?

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1999); Estudios éticos: “el problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”; trad. Carlos de Santiago, ed. Fontamara, México.
- Aristóteles (2008), *Metafísica*; ed. Gredos, Madrid.
- Arredondo Vélez, Hugo (2012), *El sistema de la Economía Política Clásica en Inglaterra: racionalidad, ciencia, moral y economía*; Tesis de maestría en filosofía, UNAM.
- Bautista Segales, Juan José (2014); *¿qué significa pensar desde América Latina?*; ed. Akal, Madrid.
- Bujarin, Nicolai (1974), *La economía política del rentista: (crítica de la economía marginalista)*; ed. Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires.
- Böhm-Bawerk, Eugen von (1986), *Capital e Interés: historia y crítica de las teorías sobre el interés*; Trad. Carlos Silva, ed. FCE, México.
- Colmenares Lizárraga, Katya (2015), *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación: elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. Ed. *Autodeterminación y la muela del diablo*; La paz.
- Dussel, Enrique (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; ed. Siglo XXI, México.
- _____ (1991), *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*; ed. Universidad de Guadalajara, tercera edición, México.
- _____ (1998), *Hacia un Marx desconocido; un comentario de los manuscritos del 61-63*; ed. Siglo XXI, México.
- _____ (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*; ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- _____ (2004), *Ética del discurso y Ética de la liberación*; ed. Trotta, Madrid.
- _____ (2006), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la de la exclusión*; ed. Trotta, Madrid.
- _____ (2007), *Política de la liberación: historia mundial y crítica*; Ed. Trotta, Madrid.
- _____ (2014), *16 Tesis sobre Economía Política: interpretación filosófica*; ed. Siglo XXI, México.
- Dri, Rubén (2006), *La fenomenología del espíritu de Hegel, perspectiva latinoamericana; intersubjetividad y reino de la verdad, hermenéutica de los capítulos I-IV*; ed. Biblos, Buenos Aires.
- _____ (2007), *Hegel y la lógica de la liberación: La dialéctica del sujeto-objeto*, ed. Biblos, Buenos Aires.
- De Aquino, Santo Tomás (2001), *Suma Teológica I*; trad. Damián Byrne, O, P; ed. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid.
- Echeverría, Bolívar (1986), *El discurso crítico de Marx*; ed. Era, México, 1986.
- Faucault Michel (1975), *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*; trad. *Surveiller et punir*; Ed. Siglo XXI, México.
- Gutiérrez, Germán (1996), *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, ed. Universidad Iberoamericana.
- Gould, Carol C. (1983), *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*; ed. FCE, México.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social I*; Trad. Manuel Jiménez Redondo, ed. Taurus, Madrid.

- _____ (1987), *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social II*; Trad. Manuel Jiménez Redondo, ed. Taurus, Madrid.
- _____ (2001), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*; ed. Cátedra, Madrid.
- Hayek, Friedrich A (2005), *Camino de servidumbre*; ed. Alianza, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1948); *Ciencia de la lógica I*; trad. Rodolfo Mondolfo; ed. Solar Hachette, Buenos Aires.
- _____ (1948), *Ciencia de la lógica II*; trad. Rodolfo Mondolfo; ed. Solar Hachette, Buenos Aires.
- _____ (2003), *Fenomenología del espíritu*; trad. Wenceslao Roces, Ed. FCE, México.
- _____ (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; trad. Ramón Valls Plana; ed. Alianza, Madrid.
- _____ (1969), *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5 suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt.
- _____ (1969), *Wissenschaft der Logik II*, Werke 5 suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt.
- Heinrich, Michael (2008), *Crítica de la Economía Política: Una introducción al capital de Marx*; ed. Escolar y Mayo, Madrid.
- Hinkelammert, Franz (1970), *Dialéctica del desarrollo desigual*; ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2002), *Crítica de la razón utópica*; ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- _____ (2005), *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*; ed. Euna, Costa Rica.
- _____ (2008), *Hacia una economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la economía*; Ed. Tecnológica de Costa Rica, Cartago.
- Hume, David (1990), *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*; ed. Anthropos, Barcelona.
- _____ (1994), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*; ed. Altaya, Barcelona.
- _____ (2003), *Investigaciones sobre la moral*; ed. Lozada, Buenos Aires.
- _____ (2005), *Tratado de la naturaleza Humana*; ed. Tecnos, Madrid.
- Horkheimer, Max (2002), *Crítica de la razón instrumental*; ed. Trotta, Madrid.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2005), *Dialéctica de la Ilustración*; ed. Trotta, Madrid.
- Hyppolite, Jean (1974), *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*; trad. Francisco Fernández, ed. Península, Barcelona.
- Kant, Immanuel (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*; Trad. Mario Caimi; ed. Ágora, Madrid.
- _____ (2002), *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, ed. Alfaguara, Madrid.
- Marx Carl (1975), *El Capital*; T. 1., Vol. 1; trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, México.
- _____ (1980), *Teorías de la Plusvalía II*; trad. Wenseslao Roces; ed. FCE, México.
- _____ (1987), *Escritos de Juventud: Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*; FCE, México.
- _____ (2000), *Contribución a la crítica de la Economía Política*; ed. Siglo XXI, México, 2000.
- _____ (2005), *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)*. Trad. Bolívar Echeverría, ed. Ítaca, México.
- Marx, Karl (1972), *Das Kapital*, T. 1, en Marx und Engels Werke (MEW), T. 23, Dietz Verlag. _____ (1973) *Ergänzungsband Schriften bis 1844; Berlín, Dietz*.
- Miranda, José Porfirio (1989), *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*; ed. UAM-I, México.

- _____ (1996), *Racionalidad y Democracia*; ed. Sígueme, Salamanca.
- Méndez, Baiges, Víctor (2004), *el filósofo y el mercader: filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*; ed. FCE, México.
- Napolioni, Claudio (1981), *Fisiocracia, Smith, Ricardo y Marx*; ed. Oikos, Barcelona.
- Pardo Olágez, José Antonio (coordinador) (2016), *Hegel, la filosofía analítica y el liberalismo*; ed. Iberoamericana, México. Rojas Hernández, Mario; *Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica*.
- Pérez Cortes, Sergio (2013); *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*; ed. UAM, México.
- Rojas Hernández, Mario (2011), *La razón ética-objetiva y los problemas morales del presente: crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*; ed. Itaca, México.
- _____ (coordinador) (2011), *La filosofía de José Porfirio Miranda: Contribuciones críticas en torno a su obra*; Ed. Itaca, México.
- _____, Racionalidad ética y responsabilidad del conocimiento social y humanista. De Próxima aparición.
- _____, La crítica ética del Capital de Marx: Crítica ética de la explotación capitalista... de próxima aparición.
- Smith, Adam (1987), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riquezas de las naciones*; trad. Gabriel Franco; ed. FCE, México.
- _____ (2004), *La teoría de los sentimientos morales*; Trad. Carlos Rodríguez Braun, ed. Alianza, Madrid.
- Stroud, Barry (2005); *Hume*; trad. Antonio Zirión; ed. UNAM, México.
- Valls Plana, Ramón (1979), *Del Yo al Nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*; ed. Laia, Barcelona.