

Una aproximación a la razón moderna: transformación y degradación.

Ariel Langer.

Cita: Ariel Langer (2007). Una aproximación a la razón moderna: transformación y degradación. *VII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-106/428>

Una aproximación a la razón moderna: transformación y degradación

Ariel Langer

Becario doctoral CONICET- Programa Educ., Econ. y Trab., FFyL, UBA.

arilanger@yahoo.com

Introducción

En sus inicios el presente trabajo tenía como objeto realizar una reflexión respecto a las causas de la transformación de la ciencia occidental desde la consolidación del sistema capitalista y, especialmente, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Si bien este continúa siendo un objeto específico, el desarrollo de la investigación llevó a poner en claro la necesidad de otro más amplio que lo contenga y posibilite.

Comenzamos nuestro ejercicio a partir de un acercamiento a lo que fue la construcción y evolución de la razón moderna a través de la filosofía alemana del siglo XVIII. Su movimiento crítico llevó a estos filósofos a comprender que su objeto no debía ser conocer el mundo (la verdad), sino entender cómo nos lo representamos en cada momento histórico. Esta afirmación, en apariencia sencilla, necesitó de muchos años (siglos) de maduración. A fin de que nuestro objeto sea abordable realizamos nuestra reseña a partir de la filosofía kantiana y su crítica (especialmente Fichte y Hegel).

La continuidad conceptual del desarrollo de la filosofía ilustrada alemana usualmente es identificada en las obras de juventud de Marx. Sin embargo, aquí indagamos sobre la conexión entre los desarrollos del joven Marx y los de su etapa más madura. El resultado fue la comprensión de su unidad conceptual o, en otras palabras, de la síntesis realizada entre filosofía y economía política.¹

Una vez realizado este avance conceptual, si nos paramos ante el problema de comprender los cambios en las formas de conocimiento en (y de) la sociedad capitalista, surge la necesidad de continuar el desarrollo sintético hacia lo que llamamos la economía política de la ciencia (o del conocimiento científico).

Realizo ahora algunos comentarios sobre la estructura y contenidos del trabajo. El mismo se presenta en dos partes bien diferenciadas. Lo sustancial del trabajo entiendo que se encuentra en la primera parte donde se realiza la reseña comentada y se comienzan a desplegar los conceptos fundamentales ligados a la investigación. Sin embargo, entiendo importante mantener lo expuesto en la segunda parte ya no por su importancia teórica, sino porque muestra cuáles fueron las intuiciones (empíricas y también especulativas) de las que parte mi investigación. Entiendo que sólo una vez que se encuentre más consolidado y conceptualmente desplegado lo que se expone en primera medida, podré volver a con mayor capacidad teórica a especular sobre lo segundo.

¹ En términos de Marx esto se expresa en la unidad existente entre la crítica a la filosofía del Estado hegeliana y la búsqueda de comprensión de las leyes de funcionamiento de la sociedad capitalista que emprende en la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital*.

PRIMERA PARTE: CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA Y SU CONSECUENCIA EN LA ECONOMÍA POLÍTICA

1. La filosofía alemana y el desarrollo de la razón moderna

A partir de Kant la filosofía encuentra un límite para acceder al saber. Ese límite está en las posibilidades de toma de conciencia del individuo respecto al objeto que conoce. La cosa es en cuanto la puedo representar a través del pensamiento, y este pensamiento es mío (del yo) y nunca podrá confluir con la cosa misma, con lo cual todo saber será siempre relativo. Así queda planteado un problema fundamental del conocimiento: materia y forma del saber, en apariencia, corren siempre por caminos separados y no logran sintetizarse.²

Este problema no significó que la labor del filósofo no fuera buscar por todos los medios la convergencia entre el yo y la cosa, entre el pensamiento y la naturaleza. La filosofía alemana entendió que para que ello fuera posible, en la base del desarrollo de la razón debe estar la libertad. La búsqueda del conocimiento absoluto (aunque este no sea asequible) a través del despliegue de la razón, será a la vez la búsqueda de la libertad.

La filosofía del conocimiento que se desprende de los críticos de Kant en adelante no es una discusión sobre metodologías o saberes concretos, sino una discusión sobre la forma en que el hombre toma conciencia del mundo, es decir, la búsqueda de una nueva manera de ver las cosas. No buscamos cosas nuevas, sino una nueva forma de conocerlas.

Estas ideas nos conducen a entender al mundo como la materialización de la acción de nuestra inteligencia interpretada según leyes conceptuales de la razón. Es decir, el mundo es lo que puedo conocer a través de la razón. El problema es que resulta imposible acceder a los fundamentos de esa razón, con lo cual resulta imposible conocer los fundamentos últimos del mundo. Este límite es eludido por la filosofía alemana anterior a Hegel a partir de trasladarlo a problemas de orden moral.

El mundo es, en realidad, el conocimiento del mundo, y este conocimiento es un todo orgánico en donde cada una de sus partes se eslabona a la otra y no puede existir en forma independiente y/o exterior. El ejercicio especulativo que exige el conocimiento del mundo (y que se contrapone al mundo mismo) es, en consecuencia, el desarrollo de la razón misma. Cuanto más desplegada se encuentre la razón, mayor será el conocimiento que tengamos del mundo. Comprender el mundo será, a su vez, destrabar los límites de la razón. El

² “Pues esto que yo llamo mi idealismo se refiere a la existencia de la cosa, y la duda de la misma determina propiamente el idealismo en su sentido comúnmente aceptado, puesto que, dudar de ella, no se me ha ocurrido nunca, sino sólo de la representación sensible de la cosa a la cual pertenecen, ante todo, el espacio y el tiempo; y de éstos y, con ellos, en general, de todos los fenómenos, he indicado solamente que no son cosas (sino solamente modos de representación), ni tampoco son determinaciones pertenecientes a las cosas en sí mismas. La palabra trascendental, que no significa jamás para mí una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino solamente con la facultad del conocimiento, debía evitar esa falsa interpretación” (Kant, 1984; p.86).

desarrollo de la razón es, a la vez, el descubrimiento de que hay un camino alternativo al que percibimos con nuestros sentidos, y es lo que conduce a la verdadera liberación del hombre.

El filósofo mismo es quien, a partir de su *pensamiento incondicionado*, conduce al saber más allá de su propio límite, con lo cual es él también quien en su actividad libre descubre nuevas formas de la naturaleza. Para la filosofía alemana, conocer es filosofar y filosofar debe ser sinónimo del desarrollo de la libertad de pensar. Es el pensamiento el que crea los hechos (les da su forma concreta) y les da movimiento histórico.

La cúspide del desarrollo de la filosofía ilustrada alemana llega con Hegel, quien ya en su juventud se presentara como crítico de sus antecesores y buscará renovar el objeto de estudio del filósofo. Pero es al escribir la *Fenomenología del Espíritu* (1807) cuando terminará de delinear su crítica. La verdad no puede existir más que en el desarrollo del pensamiento (la ciencia) y su forma de expresión no es otra que la del *concepto*. A la verdad ya no se puede acceder por intuición o la sensibilidad, sino por el desarrollo del concepto a través del pensamiento filosófico.³

El objeto de la filosofía sigue siendo lo absoluto, pero éste ahora ya no es su comienzo sino su resultado. Según el propio Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* no se propone exponer el sistema completo de la ciencia, sino encaminar la conciencia sensible hacia el punto de vista del saber y de la especulación filosófica:

“Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del Espíritu. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino. Este devenir, como habrá de revelarse en su contenido y en las figuras que en él se manifiestan, no será lo que a primera vista suele considerarse como una introducción de la conciencia acientífica a la ciencia, y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia y nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos” (Hegel, 1992; p.21).

Esta concepción de la ciencia (inseparable de la filosofía) representa como un todo continuo el proceso de conocimiento que va desde los primeros comienzos de la conciencia sensible hasta las más altas posiciones del saber. Este proceso implica que, a partir de la forma más simple del conocer, éste se remonta sobre sí mismo y se va desarrollando hasta llegar al estadio más

³ “Parece haberse operado ahora un viraje completo en la valoración y la ordenación valorativa entre el concepto y la intuición. La forma bajo la que existe la verdad – así se nos asegura ahora- sólo puede ser una: el sistema científico de la misma, el cual no tiene más forma de expresión y de existencia que la forma del concepto. Quien desdeñe o rebaje esta forma destruirá con ello, al mismo tiempo, el verdadero contenido de la filosofía. Si queremos cifrar lo verdadero en lo que se llama la intuición, en el conocimiento inmediato de lo absoluto, o la religión, sustuiremos la concepción por la mera edificación. Esta clase de romanticismo que cree poder suplantar la necesidad fríamente progresiva de la cosa por la fermentación del entusiasmo, el concepto por el éxtasis, jamás podrá crear verdadera filosofía, como no ha creado nunca tampoco verdadera poesía. Por este camino, sólo pueden nacer pensamientos que no son carne ni pescado, ni poesía ni filosofía” (Cassirer, 1993; p.366-367).

elevado de la verdad, sin que exista espacio para la contingencia ni para las influencias externas a la propia razón.

Veamos ahora algún detalle sobre el desarrollo crítico que realiza Hegel para llegar a este resultado.⁴

2. La crítica a Kant: auge y ocaso del desarrollo de la razón moderna

Para Kant el acto de conocer necesita irremediamente de dos fuentes: el dato sensible que funciona como punto de partida y el entendimiento que permite la universalización de la intuición inicial:

“Todos los conocimientos puros del entendimiento tienen como propio que, sus conceptos, se pueden dar en la experiencia y sus principios pueden confirmarse por medio de ella; por el contrario, los conocimientos trascendentales de la razón, ni se pueden dar por la experiencia, en cuanto conciernen a sus ideas, ni sus proposiciones pueden nunca ser confirmadas o contradichas por ella; por eso, el error incorporado quizá aquí, no puede ser descubierto por otro medio que por la razón pura misma, lo cual, sin embargo, es muy difícil, porque precisamente esta razón se hace dialéctica naturalmente por medio de sus ideas, y esta apariencia inevitable no puede ser limitada por investigación alguna objetiva dogmática de las cosas, sino puramente por la razón subjetiva misma, como fuente de las ideas” (Kant, 1984; p.138).

Este dualismo actúa como garantía de la cientificidad del saber. Sólo el apego a lo sensible nos da testimonio de la esencia conceptual de un objeto. A partir de un pensar puro no puede generarse ninguna realidad objetiva en sentido efectivo. Este planteo es el que la filosofía hegeliana busca superar.

Para Hegel, la crítica a Kant es una fase necesaria en el camino del conocimiento verdadero. Kant triunfa en su intento de combatir la especulación idealista y negar toda validez a sus objetos en el ámbito del conocimiento; no obstante su desarrollo de la razón queda trunco y equivale a una renuncia al concepto (y a la propia filosofía). Así la insuficiencia kantiana radica entonces en creer que el contenido material revelado por lo conceptual no puede ser generado por lo universal mismo, y en reducir así los productos de la razón pura (libre de sensibilidad) a meras ilusiones.

La dicotomía kantiana sensibilidad/entendimiento se nos aparece en el proceso de conocimiento al desdoblarse el sujeto del conocimiento y el objeto conocido. La imposibilidad de convergencia entre ambas hace que la verdad sea imposible de obtener: se renuncia a conocer la cosa misma, pudiéndose sólo interpretar la idea que cada uno tiene de ella. Esta situación lleva a que lo universal quede reducido a la forma vacía y abstracta de lo que “debería ser”. De esta forma cualquier contenido pueden ser revestido con la forma del *deber ser* abstracto, sin que ello implique una justificación de su condición ética. La supremacía de la voluntad moral no deja de ser un elemento externo a la razón práctica misma.

Por su parte, Hegel propondrá que toda determinación ética concreta debe ser expuesta en su dialéctica interna, es decir, llevando a la luz la relación no

⁴ Seguiremos este autor en particular en tanto su crítica a Kant es la más completa y acabada. Sin embargo, el desarrollo del trabajo nos llevará a retornar a este punto y allí podremos ver los aportes que la obra de Fichte da a la cuestión.

formal que mantiene con su opuesto; una relación que el entendimiento, en cambio, deja irresuelta. Pero la crítica hegeliana al entendimiento no implica creer que éste ignora la idea de conexión sistemática entre los elementos componentes a la luz del hilo conductor de un principio universal. Su crítica apunta a la separación kantiana entre ser y pensamiento (entre particular y universal) y se dirige a la construcción de una nueva totalidad.

Hegel critica a los filósofos modernos previos a él por no haber podido solucionar el problema presentado por esta dualidad de momentos y que finalmente limitó sus posibilidades de llegar a la verdad. A partir de esta crítica presenta un avance de lo que será su método superador de aquella limitación:

“La distinción y determinación de los dos momentos mencionados se encuentra en la filosofía fichteana, así como en la kantiana y en otras; si nos detenemos solamente en la exposición fichteana, el yo, como lo ilimitado, es tomado sólo y exclusivamente como positivo (y así es la universalidad e identidad del entendimiento), de modo que este yo abstracto ha de ser para sí lo verdadero, y por eso ulteriormente le adviene la limitación –lo negativo en general, sea como límite exterior dado, o como propia actividad del yo-. Comprender la negatividad inmanente en lo universal o idéntico, como en el yo, era el paso siguiente que debía dar la filosofía especulativa, necesidad de la cual no tienen ninguna idea aquellos que no perciben el dualismo de la infinitud y de la finitud ni siquiera en la inmanencia y en la abstracción, como Fichte” (Hegel, 1993; *6, p. 106).

Encontramos entonces que el saber de lo particular se encuentra presente en lo universal desde el comienzo, incluso antes de la experiencia sensible, siendo esta experiencia completamente innecesaria por el resultado del conocimiento ya está anticipado en la Idea misma.⁵ La experiencia no agrega nada, sino que confirma la lógica. Todo el saber es analítico, mero cambio de forma. Por lo tanto, el pensamiento no será otra cosa que la actividad libre y creadora que no tiene necesidad de ninguna materialidad existente fuera de ella. El objeto del conocimiento es el mismo movimiento a partir del cual el pensamiento va tomando nuevas formas cada vez más acordes con su propia racionalidad, quedando libre de toda necesidad de concreción sensible.

Esta libertad del filósofo u hombre de ciencia no debe estar atada a la eticidad al estilo kantiano. La libertad en idioma hegeliano se traduce en la búsqueda de lo que *es* y no en lo que *debe ser*. No obstante, llegamos a un resultado similar al de su antecesor en lo ateniendo a que la libertad no puede ser otra cosa que el desarrollo propio e inmanente de la razón.

Para Hegel la filosofía es la comprensión de lo que realmente es y esto no es más que la persecución de la razón por parte de la razón misma. La realidad racional vive en la idea a partir de la cual se accede a la sustancia eterna de las cosas y no sólo en su apariencia formal:

“Lo que es racional es real, y lo que es real es racional. En esta convicción descansa toda conciencia ingenua así como la filosofía, y de ahí parte ésta tanto en su consideración del

⁵ “Rechazada la intuición mística, pero también la gnoseología, no queda otra opción más que postular que el saber de lo particular está presente en lo universal ya desde el comienzo de la mediación misma, antes de la experiencia. Una experiencia que, y éste es el punto decisivo, resulta innecesaria porque el resultado del conocimiento ya está anticipado en la Idea misma. La naturaleza y el espíritu, la evolución del mundo físico, la cultura y la historia ofrecen meramente la ocasión para la exposición de lo verdadero preanunciado en la lógica” (Dotti, 1983; p.107).

universo espiritual como del natural. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier forma que tuviera la conciencia subjetiva, considera a la actualidad como una cosa vana más allá de la cual se sitúa ella y conoce mejor, entonces esa conciencia subjetiva se encuentra en lo vano y dado que la conciencia sólo tiene realidad en la presencia actual, ella misma sólo es vanidad. Si por el contrario la idea vale como lo que sólo así es una idea, una representación en un pensar, entonces a la inversa, la filosofía otorga la evidencia de que nada es real sino la idea. Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente, y lo eterno, que es presente” (Hegel, 1993; Prólogo, p.58).

En controversia con Kant, la tarea de la ciencia será comprender (exponer) a través de la especulación filosófica a las cosas tal como son y no especular sobre cómo éstas deberían ser. Esta actividad implica la reflexión sobre la representación que los individuos, en cada momento histórico, tienen respecto al mundo en que viven. Es decir, lo material, existe en tanto es pensado y este pensamiento no puede exceder a la historia. La ciencia es así el camino de la toma de conciencia hacia la verdad absoluta y ésta existe, en tanto se sitúa en una época determinada. Especular respecto a lo que debería ser es un acto no sólo ingenuo, sino de la más extrema vanidad.⁶ ¿Cuál debe ser, entonces, el camino a tomar por la ciencia?

3. El espinoso camino del científico y su objeto

Como ya hemos visto, la razón moderna concluyó que el mundo de las cosas implica fenómenos en continuo movimiento. Pero su especificidad no sólo se encuentra en darle historicidad a las relaciones bajo estudio, sino en descubrir que el movimiento de los *conceptos* es, en realidad, un automovimiento cuya fuente y causa ha de buscarse en las contradicciones internas que caracterizan a la realidad misma y cuya solución (*superación*) se encuentra precisamente en ese movimiento. Percibir el problema (del conflicto entre dos términos) ya implica su superación, sólo que “simplemente” debe desarrollarse plenamente la conciencia del mismo.

Esta solución no debe llevar a la anulación de lo particular o lo universal, sino que ambos elementos deben estar presentes a partir de una unidad que englobe y domine la relación entre los opuestos. Ninguno de los dos polos puede ser eliminado ya que ambos tienen una cuota de verdad, pero a la vez ninguno puede ser la única verdad porque tienen una parte de insuficiencia. La verdad debe tomar la forma de una universalidad superior, ya que necesariamente debe ser universal y por tanto racional. Pero para ser lo auténticamente verdadero el concepto no debe carecer de nada, ni siquiera de su contrario. Si este último fuera externo, entonces no estaríamos ante lo universal. Esto se debe a que una verdad debe distinguirse de otra verdad y para ello necesita de la diferencia, de lo particular. Caso contrario no habría particularismo y tendríamos un universal de la nada.

⁶ “Comprender lo que es constituye la tarea de la filosofía, pues lo que es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos hijo de su época; así también es la filosofía su tiempo aprehendido en pensamientos. Por eso resulta tan insensato creer que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo actual como que un individuo pueda saltar por encima de su época, que salte más allá de Rhodus. Si efectivamente su teoría va más allá de esto, si se construye un mundo tal y como debería ser, entonces ciertamente ese mundo existe, pero únicamente en su imaginación, elemento dúctil al que se permite fantasear cualquier capricho” (Hegel, 1993; Prólogo, p.59).

Pero este desarrollo no se da en el aire, sino que es un proceso de evolución a nivel de la conciencia. Allí encontramos tres momentos: La *idea*, lo cual es lo real presentado en su total pureza pero en el nivel de lógica; el segundo momento implica la negación de la idea y por tanto hallar la substancia (*naturaleza*); finalmente la totalidad como naturaleza en su propio movimiento se niega a sí misma y se transmuta en *espíritu*, lo propio del ser humano. A su vez, el desarrollo del espíritu se plantea como la secuencia de figuras sobre como éste va tomando conciencia de sí mismo (la *fenomenología del espíritu*). Este desarrollo fenomenológico nos muestra que lo real no es algo simple y/o empírico, sino que es un concepto con diversos estadios y que va evolucionando con la toma de conciencia. La realidad será entonces idea, naturaleza y espíritu. Siempre, en cada nivel de conciencia, nos estamos refiriendo a lo verdadero. Aún en el nivel más bajo cuando sólo se percibe lo más simple y universal.

A nivel colectivo este proceso se objetiva y se observa en el desarrollo histórico. Cada época histórica se referirá a un grado distinto de toma de conciencia. Llegar a la madurez implicará la toma de conciencia total de sí mismo y por tanto de la verdad toda. Se llega así al momento culminante del proceso: el saber absoluto. Arribar a este último punto es la tarea del filósofo, quien puede tomar conciencia de todos los estados filosóficos anteriores y exponerlos.

Esta lógica rechaza de plano la idea de que a lo real puede accederse directamente, sino que se lo debe realizar a partir un método racional. Nos encontramos por tanto con una mediación (dada por el pensamiento) entre los fenómenos observados y lo que debe ser interpretado como real. Esta mediación implica una bipolaridad entre lo que observo (lo particular) y el contexto general en el cual me desenvuelvo (lo universal). La conciencia parte de lo que ve delante suyo (lo particular) y “asciende” hacia lo universal. Pero a su vez la mediación también es la inversa: la conciencia debe partir de lo universal para permitirme comprender lo particular que estoy observando.

La consecuencia directa de este doble proceso es que, para conocer la verdad, la mediación entre universal y particular no puede provenir de un sujeto externo. En este caso cada particular podría ser combinado con cualquier universal obteniendo soluciones indeterminadas. De alguna manera cada particular debe corresponder a un universal determinado. La respuesta que encuentra Hegel a este dilema es que lo que se nos aparece como particular no es sino lo universal negado a sí mismo. Es decir, lo universal expresado como particular. Por tanto, lo único que existe en realidad es lo universal, pero que en su forma particular se sale de sí mismo.

Objeto de la ciencia

De los diversos niveles de conciencia en el conocimiento del concepto, sólo el primero es inmediatamente accesible para los sentidos humanos. Los otros niveles deben ser contruidos a partir del pensamiento. Por tanto, y dado que lo general se manifiesta a través de lo particular y lo particular a través de lo concreto (del fenómeno empírico), el objeto último de la ciencia consistirá en penetrar en la esencia de las cosas, lo cual en términos lógicos equivale a llegar a leyes generales (universales) partiendo de casos concretos.

La conclusión de la razón moderna implica que el desarrollo de la realidad se manifiesta simultáneamente en distintos niveles de conciencia y, por tanto, la apariencia externa de los fenómenos constituye únicamente su aspecto más superficial. Si la ciencia quiere acercarse a la verdad, debe abocarse a la comprensión del movimiento de los conceptos, lo que a su vez ya es su movimiento:

“Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia” (Hegel, 1992; p. 60).

Los fenómenos, objetos o cosas que se nos aparecen en la realidad no pueden ser entendidos a partir de una simple descripción. Por el contrario, será totalmente necesario utilizar el pensamiento y la reflexión puesto que las relaciones y conexiones existentes entre las cosas no pueden ser percibidas por los sentidos. La ciencia no puede atenerse a un análisis puramente empírico, sino que debe adentrarse en el estudio de los conceptos y su movimiento, el descubrimiento de la racionalidad inherente a los fenómenos.

Este camino de la razón será, además, el camino hacia la libertad, el de la conciencia libre. Encontramos aquí el fundamento de la razón moderna, donde la verdadera libertad se opone a la libertad aparente (empírica) que gozan (sufren) los individuos en la sociedad civil. Conocer es tomar conciencia del movimiento del mundo y sus formas, conocer es pensar sobre el pensar. Esta conclusión no es exclusiva de Hegel, sino que es el espíritu de la filosofía alemana:

“Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que le mero razonamiento objetivo conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. **Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida**” (Fichte, 1984; p.149 – Las negritas son propias).

Sin embargo, Hegel es quien primero avanza (aunque en forma fallida) en trasladar esta lógica de conocimiento a la interpretación de las ocultas leyes de movimiento de la sociedad moderna, haciendo uso del marco conceptual de la economía política.

4. Ciencia, economía política y libertad

En 1805 Hegel conoce la obra de Adam Smith recientemente traducida al alemán y la integra a su filosofía política. Al igual que la economía política clásica, entiende que los intereses individuales contrapuestos en el mercado logran alcanzar, prescindiendo de la propia voluntad de los competidores, cierto grado de universalidad o armonía. El sistema mantiene una racionalidad intrínseca a pesar de la extremada individualidad de sus integrantes, cuyo accionar revierte necesariamente lo particular en universal. Lo negativo de la competencia individual se transforma en lo positivo de la armonía y el progreso:

“En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de necesidades el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los

demás, en la mediación de lo particular a través de lo universal en cuanto que movimiento dialéctico, de forma que, mientras cada cual obtiene, produce y goza para sí, justamente por eso produce y obtiene para el goce de los demás” (Hegel, 1993; *199; p.632).

El esquema dialéctico de funcionamiento de los mercados desarrollado por la economía política clásica representa el encuentro de la racionalidad detrás de la apariencia de caos; la universalidad detrás de la contingencia particular:

“Esta (*la economía política*) es una de las ciencias que en la época más reciente han surgido como en su propio terreno. Su evolución muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo), a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento se hallan ante él, encuentra los principios simples de la realidad, el entendimiento que actúa en ella y la rige” (Hegel, 1993; obs. *189, p.627).

No obstante, y a pesar de que el sistema concurre hacia una forma de universalidad, la mediación no es perfecta y la armonía que logra no suprime los conflictos que el movimiento genera por sí sólo. De hecho, estas tensiones llevan a diferencias extremas de riqueza y fuertes antagonismos dentro de la sociedad civil.

La profundización de la división del trabajo que atomizó la sociedad y que dinamizó la creación de mercados, incrementó productividades, fomentó el comercio y tuvo como consecuencia un positivo aumento de la riqueza. Pero como necesaria contrapartida de este beneficio encontramos que el incremento de la riqueza no significa un enriquecimiento de todos los participantes, sino la generación de dependencia, pauperización y alienación en la clase trabajadora:

“Cuando la sociedad civil se encuentra en actividad libre se entiende desde su interior con población e industria creciente. Con la universalización de la conexión entre los hombres mediante sus necesidades y los modos de preparar y procurar los medios para ellas se acrecienta por una parte la acumulación de las riquezas – pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia- así como por otra parte la singularización y limitación del trabajo particular y con ella la dependencia y necesidad de la clase ligada a este trabajo, con lo cual guarda relación la incapacidad de sentir y de gozar de las restantes libertades y especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad civil” (Hegel, 1993; *243; p.668).

El accionar egoísta de los individuos, conlleva a la situación de pérdida de racionalidad del trabajo humano. La universalidad y capacidad de comprender del individuo que tiene en mente la totalidad del proceso de producción, muta en la inmediatez e individualidad a que está conminado el trabajador a partir de la división de sus tareas. Su actividad se degrada a punto de transformarse en no-humano (similar al de una máquina):

“Lo universal y objetivo en el trabajo radica sin embargo en la abstracción que ejerce la especificación de los medios y necesidades y precisamente por eso especifica la producción y causa la división de trabajos. El trabajar del individuo resulta más sencillo por la división, y gracias a ello es mayor la habilidad en su trabajo abstracto así como la cantidad de sus producciones. A la vez esta abstracción de la habilidad y del medio completa la dependencia y la relación recíproca de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total. La abstracción de producir hace además cada vez más mecánico a trabajo, y con ello al final apto para que el hombre pueda alejarse de él, y en su lugar dejar entrar a la máquina” (Hegel, 1993; *198; p.631-632).

Esta degradación del ser humano es para Hegel, además, un proceso de pérdida de la libertad. La libertad aquí se aleja del ideal rousseauiano del hombre en estado natural para pasar a depender de la educación y el consecuente desarrollo del espíritu. Pero esta educación no puede ser

considerada como algo exterior a la razón misma, la educación debe perseguir el desarrollo inmanente de la razón y éste, a su vez, será el desarrollo de la libertad.⁷

El mismo desarrollo de la sociedad moderna genera una razón (educación) instrumental que busca exclusivamente desarrollar medios (conocimientos) para acceder a fines (productos) y, por tanto, se encuentra ligada a la búsqueda de ganancia por la ganancia misma. Este proceso sólo conduce a una falsa idea de libertad. La verdadera libertad del hombre se encuentra allí donde él mismo desarrolla su capacidad de comprender el mundo en que vive y, por tanto, logra ascender con su pensamiento desde las formas particulares (y las vanidades superficiales de los seres educados) a la universalidad:

“La educación es, pues, en su determinación absoluta, la liberación y el trabajo de la liberación superior, a saber, punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, ya no inmediata, natural, sino espiritual, precisamente por ello elevada a la figura de universalidad” (Hegel, 1993; *187; p.624).

En conclusión, tenemos un estado de libertad que logra el hombre moderno (mercantil) que sólo es aparente. La libre persecución del interés personal no redundará en forma inmanente en la realización del universal (de bienestar de la sociedad en su conjunto). Sólo la elevación de la razón a mayores grados de conciencia histórica logrará este cometido que será, a la vez, el de alcanzar la verdadera libertad. Sin embargo, es en la sociedad civil donde el individuo recibe su educación que supuestamente lo prepara para alcanzar el bienestar universal, lo cual se hace inalcanzable en sus condiciones de atomización. Esta situación exige la ingerencia de una racionalidad superior que, en la *Filosofía del Derecho*, cobra la forma de un nuevo Estado superador de su anterior forma (la sociedad civil), el cual representaría el ideal de razón y libertad. Exactamente en este punto es donde comienza su crítica el joven Marx.⁸

5. La razón moderna y su continuidad en la crítica de la economía política

El desarrollo de la filosofía ilustrada alemana – en lo que va desde las ideas de Kant hasta la crítica hegeliana- es el momento culmine del desarrollo de la

⁷ “Con las representaciones de la inocencia del estado de naturaleza, del candor ético de los pueblos incivilizados por una parte, y con la opinión que considera las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etcétera, como fines absolutos por otra parte, guarda relación el que allí se considere la educación como algo solamente exterior, perteneciente a lo perecedero, y aquí como simple medio para aquellos fines; una y otra opinión muestran su desconocimiento de la naturaleza del espíritu y de la finalidad de la razón...La finalidad de la razón no es, pues, aquel candor ético natural ni – en la evolución de la particularidad- los gozos como tales que se alcanzan por la educación, sino que el candor natural, es decir, la pasiva ausencia de sí por una parte, y por otra parte la rusticidad del saber y del querer, o sea, la inmediatez e individualidad en que está hundido el espíritu, sean elaboradas y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad de que es capaz, a saber, la forma de universalidad, la capacidad de entender” (Hegel, 1993; obs.*187; p.623).

⁸ En este punto también es donde Hegel termina su elogio a la economía política clásica y desarrolla su crítica: “Ante la realidad de los males sociales, la función doctrinaria de la ciencia económica se revierte dialécticamente en lo contrario de su rol inicial y, correlativamente, el elogio cede su lugar a la crítica que Hegel le hace desde el punto de vista de la eticidad. En el terreno de tal ciencia, *el entendimiento, con sus fines subjetivos y opiniones morales, desahoga su descontento y enfado moral*. Mantenerse en su ámbito significaría entonces sostener perspectivas abstractas e impulsos moralistas, cuando de lo que se trata en cambio es de la realización de la Idea” (Dotti, 1983; p.157).

ciencia moderna. Sin embargo, podemos encontrar en Marx la continuación del desarrollo de la razón moderna todavía crítica.

Hasta aquí hemos dado cuenta sobre cómo se asigna a formas particulares la cualidad de universal. El joven Marx, en su crítica a la filosofía, va más allá con su concepto y busca comprender la génesis de la conciencia enajenada del hombre moderno. ¿Dónde encontrar la raíz de la falsa libertad que han postulado sus antecesores?

En su acercamiento a la economía política Hegel notó que la libertad individual resulta falsa. Esto no es ignorado por Marx cuando observa que la “libertad, igualdad y fraternidad” postulada en la *Declaración de los Derechos del Hombre*, no son más que el reaseguro de los derechos del hombre burgués (egoísta, aislado de su comunidad) y muy lejos se encuentra de representar al hombre como ser genérico.⁹ La libertad, no es más que el derecho a la propiedad privada y la igualdad “el derecho de todo hombre a considerarse una mónada que no depende de nadie”. En este marco, la libertad y la igualdad garantizan la disociación de la comunidad y el reino de la individualidad. La emancipación política dada por la Revolución Francesa transforma al ciudadano en garante del hombre egoísta, “degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre auténtico y verdadero al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués” (Marx, 1987b; p.480).

La revolución política vino a suprimir el carácter político de la sociedad civil. Las funciones y condiciones de vida dejan de depender directamente de la política tal como sucedía en la época feudal:

“La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral” (Marx, 1987b, p.484).

La emancipación política libera al individuo del arbitrio del monarca individual, pero le hace perder la capacidad de reconocerse como ser genérico. Pierde la conciencia de sí y de su fuerza social para enajenarse reconociéndose sólo como ser individual aislado del resto de sus pares. La emancipación humana – la realización de la libertad- en estas circunstancias es imposible. El individuo, ahora dividido en ciudadano y burgués, se siente libre pero no ha logrado superar la sujeción política a una voluntad ajena, ni el interés particular en su cercenada vida social.¹⁰

⁹ “Como vemos ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir del individuo replegado sobre sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como un ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión con la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona” (Marx, 1987b; p.480).

¹⁰ “Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma

El hombre sin sus cadenas feudales se siente libre al no poder ser conciente de su nueva sujeción que ahora ha tomado un cariz involuntario e, incluso, contingente. La filosofía logra dar cuenta de esta situación y de la necesidad de tomar conciencia de nuestra propia naturaleza con el fin de acceder a la verdadera libertad. El pensamiento ilustrado logra reconocer que la verdad no se encuentra en la mera observación de las cosas tal cual se nos aparecen, dándole vida (movimiento) a la conciencia del hombre.

La filosofía alemana es consecuente con su camino, pero el joven Marx ya nota que ésta no logra identificar al hombre como ser genérico. Por tanto continuar inmutable el sendero conceptual heredado, no tendría como resultado una ciencia capaz de ser arma de liberación del individuo. Esta idea respecto a la capacidad revolucionaria (liberadora/emancipadora) de la ciencia la expresó Marx en un más que citado pasaje del escrito que fue concebido como la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844):

“Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los alemanes como hombres será una realidad...La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía” (Marx, 1987c; p.502).

Sin concluir su crítica a la filosofía del Estado hegeliana, Marx ve la necesidad de tender puentes entre la filosofía alemana y la economía política. Hegel ya había comprendido la importancia de esta ciencia y del trabajo como base genérica del hombre, pero no pudo ir más allá. El programa de madurez de Marx tomará para sí esta cuestión y hará de la economía política el arma que la razón necesitaba para tomar conciencia del mundo en que le tocó vivir. La crítica del Estado moderno como fin último de la razón, necesita de la crítica al proceso social que lo contiene: el desarrollo de la forma mercantil del trabajo (de la producción).

La emancipación social del individuo pasa por recuperar su genericidad como ser humano y, más allá de cierto acercamiento por parte de Hegel, la filosofía no había logrado dar con el quid de la cuestión. Habría que indagar por otros caminos entonces. No obstante, el joven Marx nota que este nuevo camino no se encontraba virgen (lo cual no significaba que no representara una empinada y espinada cuesta a recorrer). La economía política ya había dado cuenta de una característica común a toda sociedad; todas viven del trabajo de sus hombres. Para reproducir su vida el individuo transforma la naturaleza y lo hace utilizando su conocimiento. Esta actividad se encuentra en lo más profundo de su ser y su degradación no puede sino afectar el total de su vida y del mundo en que vive:

“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. Despliega una actividad vital consciente. No es una determinabilidad con la cual se funda. La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y eso, y solamente eso es precisamente lo que hace de él un ser genérico. O dicho

de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1987b; 484).

de otro modo, sólo es un ser consciente, es decir, su propia vida es para él objeto, cabalmente porque es un ser genérico. Sólo por eso es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su esencia, simplemente en un medio para su subsistencia” (Marx, 1987a; p. 600)

Una característica absolutamente humana es que en cualquier lugar y momento histórico el individuo es sujeto de su propia (re)producción. Aunque en la sociedad moderna no queden huellas de ello es una propiedad inalienable del hombre la posibilidad organizar en forma conciente su reproducción material. La labor de la teoría científica se encontrará, entonces, en mostrar que este fin se encuentra en el presente, aunque como potencialidad sin realizarse. Las claves de este dilema corrían ya por camino paralelos, “sólo” quedaba sintetizarlos.¹¹

6. La economía política como crítica de la filosofía

En su juventud Marx inició sus estudios de la sociedad moderna a partir de la crítica a los teóricos más avanzados de su época. Al abordar a Hegel realiza la crítica al punto culmine de su filosofía: el Estado como figura final de la razón. Pero a partir de acá comienza una primera fase de la madurez de Marx (llamémosla materialista), donde entiende que el quid para comprender la sustancia de la sociedad capitalista no se encuentra en la filosofía sino en la economía política.

Así es como en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* primero y en *El Capital* después, Marx tiene como objeto descubrir las formas específicas de organización y distribución de los productos del trabajo humano entre los integrantes de la sociedad. En la sociedad moderna las leyes de producción y distribución del trabajo serán la clave para comprender su funcionamiento y, en consecuencia, las relaciones entre los sujetos que la componen. Pero las condiciones de producción del sistema capitalista (productores privados e independientes) hacen que los individuos no logren ser conscientes de que son ellos mismos los creadores de su historia. La tarea de la ciencia es dar cuenta del por qué de este fenómeno.¹²

¹¹ “Esta multitud de formas deificadas – culminación de la historia de la objetivación del sujeto en cuanto objetivación social- hace juego (l’ un est le pendant de l’autre) con la universalización de las formas secularizadas de la alienación del espíritu – desenlace de la historia de la experiencia de la consciencia, en la que el desarrollo del objeto culmina en su subjetivación-, y estas dos historias, tales que cada una contiene la clave de la otra, descifradas en falso por un lado y por otro, respectivamente, en *La Riqueza de las Naciones* (1776) y en *La Fenomenología del Espíritu* (1807), discurren yuxtapuestas en un substrato común neutro y tranquilo. *Das Capital* (1867) es el relámpago que estalla entre ambas” (Levín, 1997; p.49).

¹² “¿Cómo es qué, y según qué oscura ley, la propia vida económica de los hombres se somete a espaldas de estos a tan extraños fenómenos? Sólo una indagación científica de la cuestión puede permitir su esclarecimiento. Es necesario mediante una investigación rigurosa, mediante una reflexión, análisis y comparaciones más profundas, resolver todos estos enigmas, o sea desentrañar las relaciones ocultas que determinan que los resultados de la actividad económica del hombre no coincida más con sus intenciones, con su voluntad, en pocas palabras, con su consciencia. La tarea de la investigación científica consiste en descubrir la falta de consciencia que sufre la economía de la sociedad, y así llegamos directamente a la raíz de la economía política” (Luxemburg, 1988; p. 64)

A diferencia de cualquier especie animal que muta para adaptarse a su medio, el hombre transforma al medio para que se adapte a él. Este proceso lo desarrolla a través del gasto de energía, músculos y cerebro humanos realizado a fin de transformar la naturaleza y obtener las cosas necesarias para la vida (producción para el uso). Esto es el “algo igual” que se encuentra en la base de toda sociedad.

Sin embargo, en la sociedad donde habitan los filósofos modernos ya no basta con que el hombre transforme su medio natural a fin de obtener los objetos para su propio consumo, ahora también debe darse cuenta de qué cosas pueden ser producidas a fin de que otro las consuma (producción para el cambio). Paradójicamente, el producir para que otro consuma, a su vez, asegurará el consumo propio. El trabajo (producción) individual – atributo genérico del ser humano que antaño permitía su reproducción material- ya no asegura por sí sólo la continuidad de la vida. Ahora debe afirmarse en el proceso social, donde se definirá qué parte del trabajo social realizará cada uno.

La novedad que Adam Smith se encarga de descubrir e informar al mundo¹³ es que la asignación del trabajo en una sociedad cuya producción es organizada para el cambio (sociedad mercantil) no es directamente consciente. Es decir, no existen relaciones sociales directas a través de las que se realice la asignación del trabajo social entre los individuos. Todo lo que podemos decir es que somos portadores de una capacidad de trabajo individual, pero ésta no es realizada directamente en el colectivo. Desde esta mirada el reino de la libertad e igualdad políticas se traduce en una sociedad formada por productores privados e independientes unos de otros. Ningún otro más que yo puede participar en la decisión sobre mi gasto individual de trabajo, pero a la vez este gasto luego debe confirmarse como socialmente útil a través de la acción contingente de otro individuo. El producto genérico del trabajo toma en esta sociedad la forma de mercancía y esta, a su vez, se desdobra en mercancía común y mercancía dineraria (dinero).

Los objetos - cuya genericidad se encuentra en ser productos- se transforman en mercancías y con ello toman un atributo adicional que no le pertenece sino al trabajo que les dio origen: ser valor. Este proceso permite que la mercancía elegida como dineraria adopte para sí la forma del valor. La preocupación vital del hombre libre se encontrará en que los productos de su trabajo individual logren realizarse como forma social del valor, como dinero.

El hombre libre de la sociedad mercantil es en realidad esclavo de su propio producto, es “esclavo de la producción de valor”. El individuo es libre en tanto se encuentre enajenado. La economía política como crítica de la filosofía, no obstante, en su forma general, obtiene la misma conclusión que la filosofía misma: en el desarrollo de su necesidad la libertad del hombre moderno es una forma de su enajenación.¹⁴

¹³ ¡Y que su propia teoría no logra sortear con éxito!

¹⁴ “Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser para él es una mera negación de ésta” (Fichte, 1984; p.130).

Sin embargo, ya no estamos puestos a conceptualizar el movimiento del mundo como un todo – “pensar nuestro pensar” (Fichte) o recorrer el camino de la “experiencia de la consciencia” (Hegel)-, sino a comprender las leyes del movimiento social (Marx). El concepto ya no es el todo mismo, ahora adopta una forma particular y le corresponde a una ciencia particular.¹⁵

En el estudio de la producción de valores de uso para el cambio (M-D-M) descubrimos que en realidad es un proceso de reproducción indirecta (a través de la creación de valor) de seres humanos. Su fin último es la creación de objetos necesarios para nuestra vida; desarrollo un producto con el fin de obtener otro cualitativamente distinto. Pero lo mismo no es dable cuando cambia la forma de circulación de las mercancías. Si su poseedor ya no “compra para vender”, sino que “vende para comprar” (D-M-D), la consciencia del individuo cambia. La necesidad que realizará será solamente la de engendrar una diferencia cuantitativa. Produzco para producir más valor, para volver a empezar. El sujeto de este movimiento ya no será el poseedor de la mercancía. La necesidad que debe satisfacerse para que el proceso se ponga en marcha no deriva de la genericidad humana, sino de los propios objetos puestos en movimiento. Los valores de uso se producirán sólo en el caso que puedan engendrar ganancia (plusvalor). En otras palabras, los seres humanos podrán reproducirse, sólo en el caso que el dinero engendre más dinero (D-M-D´). El sujeto de la reproducción que ahora se nos aparece ya no es el hombre, sino el capital.

En consecuencia nuestra ciencia no sólo estudia (descubre) las leyes del movimiento social (de producción y distribución del trabajo social), sino también las determinaciones que estas leyes tienen sobre nuestra conciencia. Comprender esta cuestión es clave para trazar el hilo conductor entre filosofía y economía política.

Bajo las condiciones de producción capitalistas el hombre no tiene control ni consciencia sobre el carácter social de su trabajo, es un sujeto enajenado. Las relaciones que entablan los individuos en el mercado se les aparecen como propias de seres libres, quienes actúan y hacen con sus propiedades lo que dictan sus propios raciocinios y voluntades. Pero el concepto nos obliga a ir más allá de esta apariencia. Al estudiar la necesaria concatenación entre la esfera de la circulación y la producción, la libertad del hombre mercantil se revela como su contrario.

¹⁵ “No hay, entonces, conceptos fundamentales. No los hay en la ciencia, si por ciencia entendemos la gran síntesis por la que nuestra época clama con urgencia. Pero sí debe aspirar a tener un concepto fundamental una ciencia *particular* que delimita su territorio en el campo del conocimiento científico. ¿Cómo podría marcar las fronteras de su provincia, y organizarla, si no posee un concepto interior, propio? Tiene carácter de fundamental el concepto que da cuenta de esa organización, y de la conexión principal de este campo particular con las provincias limítrofes, y, directa e indirectamente, con todas. Se sigue que el concepto fundamental de una ciencia particular no cabe enteramente en el dominio de esta ciencia, y, por ende, su exposición lo sobrepasa, especialmente cuando debe estirarse hasta las raíces y hasta los frutos más altos. Así, exponer el concepto fundamental implicaría exponer la ciencia particular correspondiente de un modo exhaustivo, y a la vez sobrepasar sus fronteras, disolviéndolas” (Levín, 2005).

El individuo, al trabajar, no persigue su propio interés, sino el del sujeto de la reproducción (el capital). A su vez, en lo que a la reproducción personal compete, la concurrencia al mercado no resulta libre y voluntaria, sino que el trabajador se encuentra obligado a vender allí su mercancía para asegurar su subsistencia. Finalmente también se destruye la idea de propiedad individual, ya que al vender su fuerza de trabajo al individuo se le paga con algo propio (el plusvalor acumulado y extraído a él mismo en un período anterior).

En conclusión, el desarrollo conceptual de la economía política no necesariamente debe oponerse a la concepción hegeliana de conocimiento, donde la realidad no es más que la manifestación de una idea absoluta y, por tanto, es creada y condicionada por el espíritu.¹⁶ Sin embargo, fue un gran avance de Marx notar que la comprensión del espíritu de un momento histórico dado resulta imposible sin dar cuenta de las condiciones de reproducción material que le corresponden, lo cual realiza a través de la crítica a la filosofía a través de la economía política. Pero la crítica de la economía política no hubiese sido posible sin comprender las condicionalidades que el espíritu tiene sobre la materia. En términos concretos, Marx no hubiera podido avanzar en su explicación sobre por qué en la sociedad capitalista el valor cambia su forma y el individuo toma como natural y eterno un modo de organización social, histórico y cuyo único destino es su transformación.

Volvemos entonces a partir del siguiente apartado a nuestro punto de partida: la filosofía kantiana y su crítica. El propósito será descubrir, a partir del camino ya recorrido, su potencialidad para transformar a la economía política en una ciencia de carácter emancipador.

7. La filosofía como crítica de la economía política

En el mercado la conciencia enajenada actúa (o se ve) como conciencia libre. El desarrollo del joven Marx ya explicaba que el individuo sólo podrá superar esta contradicción cuando logre verse a sí mismo como conciencia enajenada. La conciencia podrá tornarse verdaderamente libre en tanto pueda comprender que la libertad (del burgués) es la forma en que se expresa su enajenación. La verdadera libertad la encontramos entonces ante la negación de la negación de la libertad (que es la negación de la enajenación).

Pero Marx no nace de un repollo y sus ideas no le han caído como maná del cielo. La filosofía alemana del siglo XVIII presenta este problema en términos de la capacidad de conocer al mundo que tiene el hombre. La primera forma que adopta este movimiento es la crítica al pensamiento vulgar que se aferra a los hechos, los objetos y el simple sentido común:

“Los adversarios del célebre escritor, para realizar su trabajo, hubieran debido penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón en cuanto tiene simplemente por objeto pensamientos puros; pero esto es para ellos molesto. De ahí que inventaran un medio más cómodo para presumir sin fundamento alguno, a saber: la apelación al sentido común humano. En efecto, es un gran don de los cielos poseer un entendimiento humano recto (o, como se ha dicho recientemente, simple). Pero la prueba debe consistir en hechos, reflexiones y razonamientos sobre lo que se dice y piensa, no en aquello a lo cual, cuando no se sabe alegar nada inteligente para su justificación se apela como a un oráculo. Apelar al sentido común

¹⁶ “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia...”

humano, precisamente cuando el conocimiento y la ciencia descienden al abismo, y no antes, es una de las más sutiles invenciones de los nuevos tiempos, en los cuales el insustancial charlatán compite confiadamente con las más profundas cabezas y puede mantenerse contra ellas” (Kant, 1984; p. 32).

Y en una versión más desarrollada la crítica a la empiria toma la forma de la necesidad de independencia y libertad:

“Ahora bien, hay dos grados de la Humanidad, y en la marcha progresiva de nuestra especie, antes de que se haya escalado por todos el último, dos géneros capitales de hombres. Unos, los cuales todavía no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia, sólo se encuentran a sí mismos en el representarse cosas. Estos tienen sólo esa dispersa conciencia de sí que anda apegada a los objetos y que hay que colegir de la multiplicidad de éstos. Su imagen les es devuelta sólo por las cosas, como por un espejo. Si se les arrancan las cosas, se pierde a la par su yo... Pero quien llega a ser consciente de su independencia frente a todo lo que existe fuera de él – y sólo se llega a esto haciéndose algo por sí mismo, independientemente de todo-, no necesita de las cosas para apoyo de su yo, ni puede utilizarlas, porque anulan y convierten en vacua apariencia aquella independencia. El yo que este hombre posee y que le interesa anula aquella fe en las cosas; este hombre cree por inclinación en su independencia y la abraza con pasión” (Fichte, 1984; p.45).

La consecuencia de esta crítica es la comprensión de que la filosofía debe mostrar el fundamento de la experiencia recorriendo, a través múltiples concatenaciones realizadas por el libre pensar, un camino que va desde lo que se presenta en forma simple o intuitiva en nuestra consciencia hasta el total de la experiencia. Así pues, los hechos no cobran su forma aisladamente, sino que lo hacen en tanto y en cuanto son parte de un todo. El descubrimiento sorprendente es, pues, que sólo el todo se presenta en la consciencia y lo hace en forma de experiencia.

Ahora, si buscamos desentrañar el contenido de la experiencia deberemos comprender las condicionalidades que impone el todo a las manifestaciones particulares, lo cual sólo es posible a través de la capacidad humana de abstracción. Pero no será sencillo lograrlo. Atrapar el todo significa superar niveles de consciencia y esto implica un acto de verdadera libertad.¹⁷

Lo aquí planteado es un elemento fundamental en la crítica de la economía política, en tanto que esta implica la necesidad de comprensión de la historicidad (movimiento) de los sistemas sociales. La crítica kantiana se desarrolla dando respuesta a la pregunta sobre de dónde procede el sistema de representaciones por el que atribuimos validez objetiva a hechos subjetivos. O en otro término, ¿cómo damos forma a un ser?

Este problema se le aparece a la filosofía ante el planteo del desdoblamiento entre la cosa y el yo. Se desdobra así también la consciencia entre la de uno mismo y la de un algo que no soy yo. ¿Cómo relacionar una con otra? ¿Quién condiciona a quién? Para la crítica kantiana la respuesta es clara, el yo condiciona al objeto (la idea sobre el objeto condiciona al objeto en sí). Es el camino opuesto al tomado por el materialismo dogmático. ¿Cuál camino debe

¹⁷ “El todo le es dado al idealismo desde el punto de vista de la consciencia necesaria. Lo encuentra así como se encuentra a sí mismo. La serie originada por la composición de este todo es producida sólo por medio de la libertad. Quien practica este acto de libertad, se hace consciente de él y agrega, por decirlo así, un nuevo dominio a su consciencia” (Fichte, 1984; p.65).

tomar entonces el conocimiento para transformarse en herramienta capaz de llegar a la verdad que libere al hombre de sus ataduras?

8. Sobre el concepto o el camino que toma el conocimiento

La crítica kantiana ya implicaba que para realmente conocer el mundo debemos ir más allá de la intuición sensible. Su *idealismo trascendental* presenta, a la vez, una crítica al idealismo puro para el cual los objetos sólo son en tanto se piensan, así como al empirismo vulgar que desconoce toda influencia del pensar sobre los hechos:

“El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente. En contra de esto, yo digo: nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario” (Kant, 1984; p. 79).

Continuando este desarrollo Fichte nos dice que la intuición sin el concepto es ciega, sin embargo, el concepto sin la intuición es vacío. ¿Qué es el concepto entonces? Aquello que le da unidad al yo y al objeto. El medio que une la representación del objeto exterior y la representación propia del ser pensante. A través de la *Teoría de la Ciencia*, su autor busca solucionar el mencionado dilema kantiano y su imposibilidad de llegar al ser. Para Fichte a este último se llega a través de las reglas propias de la razón y nada más que la razón.

Si bien el desarrollo fichteano se realiza en los términos propios de la teoría kantiana, su crítica ya tiene el germen de la superación hegeliana al *deber ser* de la ciencia (e incluso su superación misma). ¿Dónde encontramos la clave para ello? Fichte, al igual que Hegel, da cuenta de la limitación histórica del conocimiento. La libertad del pensamiento sólo está limitada por la posibilidad misma de pensar. En cada momento, incluso haciendo uso de independencia y libertad extremas, sólo pienso los objetos que se presentan ante mí:

“Tan cierto como que pienso, pienso algo determinado. Pues en otro caso no pensaría, no pensaría nada. O con otras palabras: la libertad de mi pensar, que hubiera podido dirigirse a una infinita multiplicidad de objetos, como así lo supongo, va ahora tan sólo hacia esta limitada esfera del pensar mi objeto presente. Está limitada a ella. Me mantengo con libertad dentro de esta esfera, si me miro. Soy retenido por esta esfera y limitado por ella, si sólo miro al objeto y olvido al pensarlo mi pensar. Cosa esta última que sucede a todas horas en la posición del pensar vulgar” (Fichte, 1984; p.121-122).

Esta limitación sólo puede ser superada por el propio pensar, el cual debe liberarse de la sujeción de los hechos y de lo comúnmente aceptado. ¿Cómo lograrlo? Poniendo en duda la posibilidad de ser conscientes de la libertad y yoidad del científico/filósofo. En conclusión, la limitación del conocer provendría del objeto pensado, no del objeto en sí. De lo contrario – si la sujeción viniera

de la cosa- no habría libertad; no podríamos pensar el mundo y este no podría estar sujeto a la historia, al cambio.

Pero la filosofía debe explicar cómo el hombre se piensa a sí mismo. Debe dar cuenta del movimiento histórico a través del movimiento del concepto. Cualquiera persona puede dar cuenta de este proceso a condición de que tome conciencia de su propia alienación. En caso contrario, la razón vulgar recorrerá un camino paralelo a la razón científica y ni siquiera su discusión/enfrentamiento es posible:

“Pero los objetantes insisten en su incapacidad para pensar el objeto que se les exige y nosotros tenemos que creer en sus palabras. No es que carezcan del concepto en general del yo puro, según la mera racionalidad y espiritualidad, pues en este caso tendrían que dejar de hacernos objeciones, exactamente como tiene que dejar de hacerlas un tarugo, sino que es **el concepto de este concepto** aquello que les falta y a que no pueden elevarse. Tienen dentro de sí el concepto; sólo no saben que lo tienen” (Fichte, 1984; p.138).

El concepto está dentro de cada uno, pero para desarrollarlo hay que tener el concepto de ese concepto. La filosofía es la herramienta del hombre libre para tomar conciencia de sí mismo y del mundo en que vive. La crítica de la economía política dará cuenta de este desarrollo pero transformándola en arma para la emergencia del proletariado.

El materialismo dogmático al no comprender la sujeción que la materia tiene con sus formas de pensarla, no posee la potencialidad de transformarse en herramienta de liberación del individuo. Así se expresa la necesidad de la economía política del conocimiento científico, cuyo movimiento conceptual debería sintetizar la sustancia social y su forma de conocerla.

Un ejercicio que se orienta en este sentido se realiza en la siguiente sección, donde se presenta un análisis fundamentalmente intuitivo respecto a las relaciones existentes entre reproducción del capital y las transformaciones en las formas de pensar al mundo (en la ciencia).

SEGUNDA PARTE: TRANSFORMACIÓN DE LA CIENCIA A LA LUZ DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA)

9. Las mutaciones de la razón y el fin de la modernidad

Hasta este punto reconstruimos el desarrollo de la razón moderna. A partir de aquí comenzaremos el análisis de su transformación contemporánea; indagando para ello sus determinantes internos fundamentales y las consecuencias que estos cambios tienen para la actividad científica y la comprensión del mundo social y natural.

Contrariamente a lo que significó el desarrollo de la razón moderna, la ciencia actual ha perdido el interés por la reflexión sobre su objeto de estudio y la capacidad de pensarlo. Lo más cercano a una especulación sobre lo que representa el conocimiento científico es aquello de que “la ciencia es lo que hacen los científicos”.¹⁸

¹⁸ “Hagamos a un lado el problema epistemológico de lo que son estas ciencias para referirnos a la razón por la cual constituyen una institución social cuya práctica recibe la denominación de

Si bien podemos encontrar los orígenes de la ciencia occidental en la Grecia Antigua y luego un resurgir de este pensamiento con el Renacimiento y el surgimiento de la *mentalidad burguesa*, su apogeo y forma definitivamente moderna le será dada por los filósofos de la Ilustración. Como hemos visto en la sección anterior, el camino de la ciencia no debe ser entorpecido por fines particulares o sensibles, sino que el único fin del hombre de ciencia será la especulación respecto a su interpretación del mundo.

El problema no será si existe el mundo (o la verdad), sino cómo nos lo podemos representar. Y más aún, esta representación se encuentra en constante movimiento, siendo en realidad, un automovimiento cuyas causas immanentes deben ser comprendidas por la razón (científica).

Persiguiendo esta lógica, el hombre de ciencia debe dedicarse completamente al progreso de su pensamiento sin que interfiera en éste el mundo sensible. Cualquier desvío en su desarrollo a partir de un saber externo implicará la pérdida de atención en el concepto, en cuya evolución reside la verdad. La vida del científico debe estar dedicada a la abstracción del concepto, abstracción sólo aparente ya que culminará en su opuesto, la comprensión de la realidad concreta.¹⁹

También los filósofos de la Ilustración comprendieron que el nuevo mundo en que vivían implicaba su escisión en dos esferas: sociedad civil (el ámbito privado, donde se desarrollan los procesos de producción) y el Estado (el ámbito de la política). Y tal como Hegel observara, es en la sociedad civil donde el individuo recibe su educación y desarrolla su razón, hecho que hace necesario la participación en este proceso de una racionalidad superior (el Estado) a fin de que el individuo pueda alcanzar la generalidad, inalcanzable desde la particular atomización de la sociedad civil.

Podrá discutirse el desarrollo hegeliano respecto a la elevación de la forma sociedad civil a Estado, no obstante, lo que aquí nos importa es otro aspecto de este razonamiento: la imposibilidad de la razón científica de pertenecer a una única esfera de la sociedad. Idealmente la ciencia pertenece a la esfera de la sociedad civil, y quienes la llevan adelante – los científicos- están exentos de relaciones de poder logrando un conocimiento autónomo, objetivo y neutral. Pero, al estar necesariamente imbricada con el Estado, la ciencia implicará relaciones de poder y por lo tanto no podremos ubicarla plenamente en una de las dos esferas.

investigación científica y técnica. En este sentido, la ciencia es la actividad a la que se entregan los investigadores – científicos, ingenieros y técnicos- en el marco de los conocimientos, métodos, procedimientos y técnicas sancionados por la experimentación y la comprobación” (Salomón, 1974; p.2).

¹⁹ “El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión más general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión” (Hegel, 1992; p. 36).

La importante consecuencia de esta situación es la toma de conciencia de que la ciencia no estará libre de su contrario, la ideología. Reconocer esto será de vital importancia para comprender la marcha del sistema científico actual, en donde la ciencia es explícitamente obligada a salirse de sí misma e interactuar continuamente con el Estado (y los intereses que éste representa, ya sean los del capital o los del conjunto de la sociedad).

Si bien la (con)fusión entre ciencia e ideología es una problemática de larga data que, incluso, se encuentra en la propia naturaleza de su existencia,²⁰ es en las transformaciones que comienzan a darse hacia el fin de la segunda guerra mundial donde nos vamos a detener. En este momento la ciencia quedará ligada más que nunca al destino de las políticas estatales, las que actuarán como un garante del desarrollo industrial.

El desarrollo ideal de la ciencia autónoma y del científico como libre pensador cuyo único objeto es la verdad, perecerá en manos del cálculo técnico y el imperativo utilitario del conocimiento. La producción condiciona a la ciencia y la muta en su opuesto, la ideología. Comprender la dialéctica ciencia-ideología será entonces clave para enmarcar la relación conocimiento-producción en una perspectiva que explique su movimiento histórico.

Las mutaciones de las formas de producción como elemento transformador de la ciencia

Hacia el fin de la segunda guerra mundial se configura un nuevo orden a partir del cual el planeamiento de la ciencia y la tecnología se ubica en el corazón de la planificación capitalista de la producción. Esta situación impacta tanto sobre las instituciones científicas como sobre las labores del trabajador de la ciencia. A su vez, la nueva estructura productiva mundial profundiza las contradicciones de una sociedad con un potencial de bienestar y consumo cada vez mayor, pero que sin embargo excluye a porciones crecientes de la población mundial.

Ahora ¿Por qué detener nuestro estudio en forma aparentemente caprichosa en las transformaciones ocurridas hacia mediados del siglo XX?

No es ninguna novedad plantear que, a partir de esta fecha, se produce un cambio de escala en los aspectos técnicos, organizativos y de financiamiento del trabajo del científico. Tampoco se desconoce la convergencia entre ciencia y técnica. La ciencia se transforma en técnica realizada, un mero instrumento para la consecución de un fin. El conocimiento se confunde con su utilización. La ciencia se transforma deliberadamente en una rama de producción y fuente

²⁰ De hecho Marx ya indicaba el inicio de la decadencia de la ciencia moderna y con ello de los principios filosóficos del siglo XVIII con las invasiones napoleónicas. En el postfacio a la segunda edición de El Capital se refiere a este proceso para el caso de la economía política: “Con el año 1830 sobreviene la crisis decisiva. La burguesía había conquistado el poder político en Francia y en Inglaterra. A partir de este momento, la lucha de clases comienza a revestir, práctica y teóricamente, formas cada vez más acusadas y más amenazadoras. Había sonado la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Ya no se trataba de si tal o cual teorema era o no verdadero, sino de si resultaba beneficioso o perjudicial, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas de la policía. Los investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologetica” (Marx, 1992; p. XIX).

de poder político y económico por excelencia. ¿Pero qué es lo que hay de nuevo en este proceso? ¿Es que nunca antes la ciencia fue instrumento de producción? ¿Es que nunca fue vital para reproducir el capital? ¿Es que nunca importaron sus aplicaciones? ¿Es que nunca tuvo un preponderante rol ideológico?

Claro que sí existieron en la historia de la ciencia moderna cada una de estas cuestiones. De hecho los filósofos ilustrados tuvieron en la razón un arma para la revolución y desde antaño se estudia el rol del conocimiento en la producción.²¹ Pero lo que esto indica no es que no haya nada nuevo bajo el sol, sino que eso nuevo es un desarrollo histórico y propio de la ciencia en la sociedad capitalista. Entonces, la labor del científico que busque comprender los cambios actuales en la ciencia (y en la sociedad en que esta existe) será abocarse a la realización de este desarrollo, que no puede estar desligado de las transformaciones en las formas que se nos presenta la reproducción del capital.

10. Ciencia, tecnología y reestructuración de la producción

Desde la revolución científica del siglo XVII la ciencia debe convivir en un estado de ambivalencia: el conocimiento del mundo (la naturaleza) es indisociable de su dominio. Especulación y experimentación, investigación y aplicación, conocimiento y producción, ciencia e ideología son todas caras opuestas que conviven en una misma moneda. El desarrollo de una es, a su vez, el desarrollo de la otra.

Hacia mediados del siglo XX la reestructuración de la producción torna más visible las contradicciones internas de la ciencia. En estos años el desarrollo del capital busca - una vez más- un nuevo modo de reproducción, el cual hace tiempo no se encontraba dirigido por las formas comerciales o usurarias, sino por la industria. Pero más allá de sus formas, en el siglo XIX encontramos la clave para comprender la genericidad del sistema capitalista. La ganancia que, en principio, parece surgir de la astucia personal para comprar barato y vender lo más caro posible, finalmente se nos aparece al desnudo. Su secreto se encuentra en el trabajo ajeno y en la capacidad de tomar de éste lo más posible. El misterio se devela con el inicio de la manufactura y es un secreto a voces al llegar a la etapa de la *gran industria*.

La historia nos abre paso aquí a la comprensión teórica. Observamos que el trabajo es el único capaz de darle valor a las mercancías en los mercados y, por ende, la suma de los precios de todas las mercancías vendidas no puede sobrepasar al valor creado por aquél. El sistema no puede sostenerse

²¹ Marx ya se refiere a la ciencia como una rama más de la producción: "La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata. Por un lado, lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero, es el análisis y la aplicación – que dimanar directamente de la ciencia- de leyes mecánicas y químicas. El desarrollo de la maquinaria por vía, sin embargo, sólo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias; por otra parte, la misma maquinaria existente brinda ya grandes recursos. Las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a ésta" (Marx, 1997; p.226-227).

eternamente sobre la base de cobrar precios caros, ya que sólo conduciría al incremento de la competencia entre la clase capitalista, a la inflación y la inestabilidad. A largo plazo y en libre competencia, la tasa de ganancia dada por la extracción de plusvalor tendrá que ser la misma en todas las ramas de la industria.

Desde mediados del siglo XIX el imperialismo colonial que comete oleadas de crímenes a la humanidad como forma propia de reproducción, pierde rentabilidad y viabilidad frente a las posibilidades de inversión en nueva maquinaria. Esta situación, propia al mismo desarrollo del capital – comercial en sus inicios, industrial luego-, llevará a transformar las relaciones sociales que lo componen. Las planificaciones de guerra y explotación colonial cambian progresivamente por las programaciones técnicas dentro de las fábricas.

Esto es un indicativo de que, en un mundo de plena competencia y manos invisibles, existe también quien planifica la producción. Este personaje se encuentra encarnado en la empresa de capital. La enorme sorpresa que nos dará la historia será que el principal objetivo de este personaje será transgredir una verdad indiscutible para la economía política: la ley de la ganancia única.

Para ello deberá emplear todos los medios que tenga a su disposición a fin de arrebatar a sus competidores parte del valor creado por ellos (en realidad por los trabajadores a su cargo) en otras ramas de producción. El mismo desarrollo del sistema es el que genera las condiciones para que cada empresa transforme continuamente sus formas de producción a fin de obtener un diferencial de ganancia respecto a la media. La propia necesidad de reproducción del capital inicia una carrera tecnológica que transforma por períodos las estructuras productivas y determina, a su vez, las formas que van adoptando los sistemas educativos y científicos nacionales según cuál sea la posición de cada capital local en división mundial del trabajo.

La intensificación de la competencia a nivel internacional y las necesidades de la guerra ponen en primer plano la centralidad de la ciencia para la reproducción del capital, lo cual hace que crezcan en gran escala los recursos que comienzan a invertirse en ella. El Estado pasa a ser así un factor central en la gestión de los sistemas (ahora no casualmente llamados) de I+D. No parece azaroso que quien mejor haya logrado entender y aplicar este tipo de políticas haya sido la primera potencia económica.²²

²² “En 1939, millones de personas estaban empleadas en industrias que ni siquiera existían al final de la guerra anterior: la radio, el aire acondicionado, el rayón y otras fibras sintéticas y los plásticos son ejemplos de productos procedentes de ellas. Pero estas cosas no señalan el fin del progreso: no son más que su inicio, si hacemos un uso pleno de nuestros recursos científicos. Nuevas industrias manufactureras pueden ponerse en marcha y muchas más fortalecerse y expandirse si seguimos estudiando las leyes de la naturaleza y aplicando el nuevo conocimiento a finalidades prácticas...Cuando se les da un uso práctico, los adelantos de la ciencia significan más puestos de trabajo, salarios más altos, horarios laborales más cortos, cosechas más abundantes, más tiempo libre para la recreación y el estudio y para aprender a vivir sin la embotante monotonía que fue la carga del hombre común en épocas pasadas...Pero para alcanzar estos objetivos –asegurar un alto nivel de empleo y mantener una posición de liderazgo mundial–, el flujo del conocimiento científico debe ser a la vez continuo y sustancial” (Bush, 1999: p. 98).

La planificación económica que desarrolla toda empresa de capital – asistida o no por el Estado- es ahora la planificación de la ciencia y la tecnología. El sistema de I+D se configura, en realidad, como un subsistema dentro del sistema de producción más general. La consecuencia de ello es que ahora se espera de la ciencia que genere productos (o insumos) equivalentes a los de cualquier otro subsistema de producción. La ciencia se enfrenta a la impronta de transformarse en técnica realizada.

Esta situación implica una contradicción profunda dentro de la lógica de la ciencia moderna. En esta última, el científico debe ser completamente libre y autodeterminado y, en consecuencia, el desarrollo de su saber no debe seguir otra lógica que la propia. El conocimiento así obtenido sólo será útil para sí y no para otros. No obstante, el avance en la comprensión de la naturaleza (el mundo) que desarrolla este hombre de ciencia contribuye al progreso y emancipación social. Pero ahora este razonamiento se choca contra una pared; el nuevo imperativo social dice que el pensamiento científico debe estar directamente relacionado con el bienestar de la sociedad. La actividad científica ya no tiene un beneficio abstracto y en potencia, sino que es un producto inmediatamente útil para otros. La ciencia, al ser un valor de uso para otros, se transforma en un producto con *valor*, igual que cualquier otra mercancía.

El científico ya no podrá escapar a este nuevo dictado de la sociedad que, sin embargo, estuvo siempre contenido en su trabajo. Quien comienza a interesarse (y a financiar) su actividad puede no crear ninguna barrera explícita a su libertad de investigación, pero el objeto último es que sea útil a sus fines (o al de los intereses que representa). El científico debe ahora justificar la “pertinencia social” de su trabajo y esto – consciente o inconscientemente- transformará la esencia de su actividad.²³

Este proceso se profundiza a partir de la creciente conflictividad social de los años sesenta y setenta y la crisis en los países capitalistas desarrollados que se desata a mediados de esta última década. Desde la política esto se traduce en la expansión de las doctrinas neoliberales a nivel mundial. Pero, si como hemos dicho, la planificación económica es a la vez la planificación de la ciencia y la tecnología, lo lógico es que las principales transformaciones para reestructurar las formas de producción ocurran en la organización de los sistemas de I+D. Y justamente esto es lo que ocurrió.

Los cambios que de ahora en más se instauran aceleran las transformaciones en la ciencia. La forma que esto toma es la caída en desgracia del llamado modelo lineal de innovación, principalmente a partir de la crítica al aislamiento de la universidad respecto al resto de la sociedad. De ahora en más la pertinencia social de los trabajos de investigación debe quedar sumamente

²³ “En la obra de Goethe, Fausto vende su alma al diablo para alcanzar la eternidad: en la tecnonatura, el científico se presta a satisfacer los deseos del poder para ejercer su oficio. Por diferente que sea lo que está en juego, el proceso de alienación es análogo: el científico, como Fausto, no es sino en juguete en manos de sus socios. Tiene como mira el progreso del saber, aquello por lo cual la idea de una solución posible a los problemas planteados por la ciencia implica que se le asignen recursos para encontrarla... ‘Todo el torbellino se lanza hacia arriba – dice Mefistófeles-; tú crees empujar y eres empujado’. El científico cree pesar, en nombre de la ciencia, sobre los objetivos del poder, pero es el poder quien determina los objetivos que el sistema de la investigación persigue a escala de una nación” (Salomon, 1974; p.193-194).

explícita y la mejor forma para que ello ocurra es a partir de la interacción en el proceso de investigación-innovación de todos los actores interesados (universidad-estado-empresa). El modelo utilitario de la ciencia llega a su máxima expresión conocida a partir de las necesidades internas de las nuevas formas de producción.

11. Consecuencias sobre el estado actual de la economía de la ciencia o del conocimiento

El cambio en las formas de producción en nuestra sociedad no es un hecho aislado ni fortuito, sino que está relacionado con el desarrollo histórico del sistema capitalista. El estudio de este desarrollo tendrá como resultado la comprensión de la relación actual entre avance técnico y producción, así como las diferencias que existen en esta relación en cada región o nación.

Al tomar como un hecho extrínseco la forma en que se integran cambio tecnológico y producción, la teoría actual concluye que quien lidera estos cambios es un empresario individual, cuya mayor virtud es el ingenio y creatividad que utiliza para mantener siempre elevadas las ganancias de su empresa, generando innovaciones que le permitan tener un plus de ventaja por sobre sus competidores. Como consecuencia de este proceso de innovación continua se van destruyendo poco a poco las viejas formas de producción y creando otras nuevas. Quien no adopte las nuevas técnicas no sólo no tendrá ganancias extraordinarias, sino que ni siquiera podrá permanecer en el mercado.

Este proceso se transforma en un círculo virtuoso donde sólo en el principio de la innovación se obtienen grandes márgenes de utilidad, que luego tienden a bajar a medida que aparecen adaptaciones e ingresan nuevas empresas. La estructura de mercado se va tornando así cada vez más competitiva y su expansión dependerá de la demanda existente por el producto en cuestión. La igualación de las tasas de ganancia, a su vez, incentivará a otro empresario emprendedor a generar una nueva innovación para otra vez obtener una mayor parte del mercado y de ganancias. De esta forma la sociedad avanza en un clima de competencia e incremento de las posibilidades de consumo. El virtuosismo sólo puede romperse ante la inexistencia de empresarios con voluntad emprendedora y/o de incapacidad empresarial para adaptar o imitar las nuevas tecnologías.

Siguiendo esta lógica pareciera ser que el proceso de cambio tecnológico y el consecuente progreso económico depende exclusivamente de la voluntad individual del capitalista, quien en su afán de acumular (o al menos mantenerse en el mercado) decide involucrarse en una carrera continua de investigación y desarrollo. Su progreso será a la vez el progreso de todos (o al menos todos los que accedan al “derrame” de esta empresa). Todo pareciera depender de voluntarismos políticos o individuales. Un estado que invierta en ciencia, una universidad que genere conocimiento, un empresariado que asuma riesgos y un marco de contención que enlace de la mejor manera posible a estos tres actores. Difícil, pero no imposible. Las posibilidades parecieran estar para cualquiera que asuma con seriedad este problema.

El desarrollo de un país parecería ser un elemento externo y no concatenado en forma inmanente a la evolución histórica del sistema como un todo. Como si las diferentes formas de producción a lo largo de la historia del capitalismo no estuvieran enlazadas unas con otras y hubiesen surgido simplemente por decisiones voluntarias y aisladas de los actores de turno.

La caída en desgracia de la razón moderna no se reduce sólo a una declamación de viejos sabios que extrañan la filosofía. Por el contrario ha dejado huella en la ciencia contemporánea, la que, puesta a comprender el mundo de hoy, le ha tocado en suerte el casillero "vuelva al inicio". La teoría actual no logra escapar al análisis más superficial de las cosas a partir de la simple descripción del mundo sensible.

El desvío de la línea crítica de la razón moderna impide la integración de los hechos estudiados como momentos históricos que comprenden una totalidad; se retrocede a la preeminencia de lo particular por sobre el universal. El todo se transforma así en mera suma de partes. No por este motivo desaparecen los estudios con características históricas, pero inevitablemente se tornan en estudios parciales que no logran comprender los acontecimientos de acuerdo a su función real en el todo al que pertenecen. Es decir, los estudios parciales no logran comprender la unidad del movimiento histórico; cómo cada parte es, en tanto parte de un todo universal en movimiento continuo.

El cambio del objeto científico tomará forma en una evidente transformación en la lógica del conocimiento. El todo se nos aparece como inabarcable y su consecuencia será la fragmentación de la ciencia en disciplinas fundamentalmente técnicas y la consiguiente aparición del científico como un técnico (especialista) casi sin formación histórico-filosófica.

El giro histórico de la ciencia está al completarse. En su nacimiento, la ciencia moderna persigue la verdad como fórmula para el desarrollo creciente de la libertad del ser humano. La razón se impone (¿sin proponérselo?) como arma crítica y transformadora de la clase insurgente. Pero el propio desarrollo de la sociedad que crea la fue tornando en su contrario: un elemento acrítico, reproductor y conservador de las estructuras sociales vigentes. Su otrora búsqueda de la libertad humana se torna en su opuesto, la enajenación. Se (con)funden, otra vez, las caras opuestas de la misma moneda: ciencia e ideología. La determinación de este giro la encontramos en la necesaria transformación de las formas de producción capitalista. Un nuevo giro sólo podrá encontrarse en la continuidad de esta transformación.

12. Reflexión final: hacia la economía política de la ciencia

El desarrollo conceptual del valor por parte de la economía política nos lleva a comprender las determinaciones necesarias en las leyes de funcionamiento social en un momento histórico dado. El desafío que nos proponemos es iniciar una síntesis entre la ciencia que realiza este descubrimiento (la economía política) y la que estudia las formas en que el hombre puede concebir (conocer) el mundo (representada aquí por la filosofía ilustrada alemana del siglo XVIII).

La filosofía y la crítica de la economía política tienen por objeto la toma de consciencia de la situación social del hombre, la posibilidad de aprehenderse a

sí mismo en el entorno que lo rodea. Para ello debemos avanzar (transformar/refutar) las formas en que pensamos al mundo, tarea que sólo puede realizar el hombre libre.²⁴

Lograr un avance en la construcción de la economía política de la ciencia o del conocimiento científico sería, a partir de su síntesis entre sustancia social y sus formas de conocerla, un paso adelante hacia la comprensión de la necesidad futura de regulación consciente (científica) de la sociedad presente. Un paso hacia la libertad.

Bibliografía citada

- Bush, Vannevar (1999); "Ciencia, la frontera sin fin" en *Revista Redes* N° 14, Buenos Aires, noviembre, pp. 89-137.
- Cassirer, Ernst (1993); "El problema del conocimiento", Vol. III, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dotti, Jorge (1983); "Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano", Hachete, Buenos Aires.
- Fichte, Johann Gottlieb (1984); "Introducción a la teoría de la ciencia", Sarpe, Madrid.
- Hegel, G.W.F. (1993) "Fundamentos de la Filosofía del Derecho" Edición K.H. Ilting, Libertarias/Prodhufi.
- Hegel, G.W.F. (1994); "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)"; Ediciones Altaya, Barcelona.
- Hegel, G.W.F. (1992); "Fenomenología del espíritu"; Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel (1984); "Prolegómenos", Sarpe, Madrid.
- Levín, Pablo (2005); "El planificador de la reproducción y sus tribulaciones", transcripción de la nota publicada en *Revista Nueva Economía, Órgano Institucional de la Academia Nacional de Ciencias Económicas*, Año XIV Nro. 23, Abril.
- Levín, Pablo (1997); "El Capital Tecnológico", Ed. Catálogos, Buenos Aires.
- Luxemburg, R. (1988) "Introducción a la Economía Política" Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- Marx, Karl (1975); "Contribución a la Crítica de la Economía Política" Ediciones Estudio, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1986) "El Capital" Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1987a); "Manuscritos económico filosóficos de 1844" en *Marx, Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1987b); "Sobre la cuestión judía" en *Marx, Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1987c); "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en *Marx, Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1997) "Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858), Tomo 2, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Salomón, Jean-Jacques (1974); "Ciencia y política", Siglo XXI editores, México.

²⁴ "Hay que quedarse, por ende, en la afirmación frecuentemente repetida: no queremos convencer a estos filósofos, porque no se puede querer lo imposible; no queremos refutarle su sistema, porque no podemos hacerlo. **Para nosotros** sí podemos refutar su sistema. Es refutable, y muy fácilmente refutable. Un mero soplo del hombre libre lo derrumba. Sólo **para ellos** no podemos refutarlo" (Fichte, 1984; p.145).