

Razón y crítica en el capital de marx: hacia una fundamentación racional de la economía crítica

Dr. Hugo A. Arredondo Vélez¹

harredondov@ipn.mx

hugomacc@live.com

Escuela Superior de Economía
Instituto Politécnico Nacional

RESUMEN

En la actualidad la crisis de la racionalidad occidental y la crisis del modo de producción capitalistas ha planteado nuevos problemas como la crisis ecológica, la crisis política y en general la crisis social y moral en la sociedad moderna. Ante este estado de cosas es necesario retomar, replantear la crítica que hace Marx al modo de producción capitalista. En este trabajo analizaremos dos categorías que son relevantes para la comprensión de la obra más importante de Marx: *el Kapital*. Estas dos categorías son el concepto de ‘racionalidad’ y el concepto de ‘crítica’. En la primera parte analizamos los tres posicionamientos de la razón frente a la objetividad. En esta parte, sostenemos que Marx asume el tercer posicionamiento de la razón frente a la objetividad que es el modo de proceder de la razón en el sentido de Hegel. En este sentido hay una continuidad y no una ruptura con respecto a la propuesta epistemológica de Hegel. En la segunda parte de la investigación, se muestra cómo Marx desarrolla y articula las categorías económicas de *el Capital* asumiendo el modo de proceder de la razón dialéctica en el sentido hegeliano. En la tercera parte, muestro la crítica en un sentido positivo respecto a Hegel dirigida a la crítica que hace Marx a la economía política clásica en su punto de partida y en relación al modo en como articula sus categorías económicas. Finalmente, en la última parte muestro la ruptura que tiene Marx respecto a Hegel sosteniendo que los efectos negativos de la codicia impiden alcanzar al Estado ‘racional’.

Palabras clave: racionalidad; crítica; economía política; ética, moral

¹ Profesor-investigador del departamento de Economía Política de la Escuela Superior de Economía del Instituto Politécnico Nacional. hugomacc@live.com; harredondov@ipn.mx. Ciudad de México. Cel. (011)(52)5533972332

Reason and criticism in Marx's capital: towards a rational foundation of critical Economics

ABSTRACT

Actuality, the crisis of occidental rationality and the crisis of the capitalist production model has raised new problems such as the ecological crisis, the political crisis and in general social and moral crisis in modern society. It is necessary to return to, to rethink the Marx's criticism of the capitalist production mode. In this paper, it analyzes two relevant categories for the understanding the most important work of Marx: the Kapital. These two categories are the concept of 'rationality' and the 'criticism'. In the first part I analyze the three positions of reason versus objectivity. In this part, it argues that Marx assumes the third positioning of reason versus objectivity which is the way of proceeding of reason in the sense of Hegel. In this sense, there is a continuity and not a break respect to Hegel's epistemological proposal. In the second part, it presents how Marx develops and articulates the economic categories of Capital assuming the way of proceeding of dialectical reason in the Hegelian sense. In the third part, I show the criticism in a positive sense respect to Hegel directed at Marx's criticism of classical political economy in its starting point and his relation to how he articulates his economic categories. Finally, in the last part I show Marx's break with Hegel arguing that the negative effects of greed reach the 'rational' state.

Keywords: rationality; criticism; political economy; ethics, moral

Artículo recibido: 28. Julio. 2021

Aceptado para publicación: 25. Agosto. 2021

Correspondencia: harredondov@ipn.mx

Conflictos de Interés: Ninguna que declarar

1. La crisis de la racionalidad occidental y el marxismo

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

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

latina- que intenta industrializar aún a costa de la destrucción de la naturaleza y el mismo ser humano. Es, por ello, de vital importancia volver a Marx para analizar su propuesta teórica y proponer una alternativa a los problemas que presenta la sociedad moderna.

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

Ahora bien, en la “ciencia” económica moderna “contienen”, por decirlo de algún modo, dos planteamientos teóricos dominantes que se distinguen por la manera en como abordan sus investigaciones, como tratan sus problemas y el modo como los resuelven. Este tipo de distinciones también incluyen las diferentes estrategias con el que intentan abordar y resolver los problemas, esto es: el marco categorial, conceptual y el modelo ideal. Los

modos de abordar los problemas, las distinciones categoriales y conceptuales, y las estrategias para resolverlos tienen profundas diferencias respecto a distintas concepciones de ciencia, de razón, de moral, de procesos mentales o actos cognitivos, etc. En este sentido, a nuestro juicio, la racionalidad es la categoría central de nuestro análisis. Ya Habermas había planteado el problema en su *Teoría de la Acción Comunicativa* cuando afirmaba que: “el tema fundamental de la filosofía es la *razón*.” (Habermas, 1987, p. 15) El tema central de la filosofía es, pues, la razón, si por ésta entendemos toda la teorización acerca de su funcionamiento (o desarrollo). Al reflexionar largo tiempo sobre este problema particular en la filosofía caemos en la cuenta de que también es *el* tema central de la economía: *la racionalidad (rationalität)*. En economía, pues, la discusión se centra en los tipos de racionalidad que asumen tanto la teoría económica (en su versión clásica y neoclásica) como la crítica de Marx al modo de producción capitalista, entendida como una crítica a la racionalidad económica. Ahora bien, la principal crítica a la sociedad moderna y las crisis que se han desatado a la actual comprensión de la racionalidad nos obliga a abordar el problema:

En vista de la indicada radicalidad y ambigüedad del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental, me parece por lo pronto indispensable explicitar el concepto de racionalidad más exactamente de lo que ahora se ha hecho. (Apel, 1999, p. 14)

El actual cuestionamiento a la racionalidad occidental debido a la crisis social, económica, ecológica etc., nos obliga a esclarecer la racionalidad presupuesta en las teorías que intentan dar cuenta de los principales problemas y fenómenos para dar paso posteriormente a la crítica. La racionalidad económica es, en este sentido, el centro de nuestro análisis así como la crítica que dirigió Marx a la entonces economía política clásica. Esta crítica nos hace pensar todavía en la validez para la actualidad, sin embargo, se presenta un problema: la necesidad de que la propia razón dé cuenta de sus propios presupuestos de los que parte, es decir, esclarecer un criterio relevante de la racionalidad para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad:

Este presupuesto reside, por lo pronto en que esta teoría, en tanto teoría potencial de la racionalidad, tiene que presuponer una forma criteriológicamente relevante de la racionalidad. Como reconstrucción tipológica y como crítica limitante de las formas humanas de

racionalidad, en todo caso tiene que poder, por así decirlo, *alcanzar* y *legitimar* su propia racionalidad ya que si así no fuera, la discusión crítica de la racionalidad perdería desde el comienzo su sentido. (Apel, 1999, p. 18)

La crítica de Marx a la sociedad capitalista (y principalmente a su racionalidad) presupone un tipo de racionalidad que necesita *explicitarse* para presentarse como una teoría de la racionalidad que sea criteriológicamente relevante como diría Apel. En este sentido, la crítica de nuestro fundador del materialismo-dialéctico necesita legitimarse es decir, alcanzar su propia justificación y fundamentación para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad presupuestos en la economía clásica y la economía neoclásica. Si no pudiera alcanzar su propia auto-justificación, la crítica de Marx perdería todo su sentido. De ahí la necesidad de abordar el análisis de la racionalidad presupuesta en la crítica. Para ello, analizaremos el realismo objetivo, la filosofía trascendental, la filosofía especulativa y finalmente el materialismo dialéctico.

2. Tres posicionamientos de la razón frente a la objetividad

Hegel lleva a cabo una crítica a las teorías del entendimiento que me parece de lo más sobresaliente para poder comprender su propuesta teórica. En nuestro caso omitiremos la crítica a la metafísica dogmática e incluiremos la propuesta de Hegel como análisis previos a Marx.

El **primer posicionamiento** es la propuesta teórica del **realismo objetivo o empirismo** respecto al problema de la racionalidad y la objetividad. El empirismo (o positivismo lógico) es la propuesta filosófica con mayor influencia en la actualidad en prácticamente todas las áreas científicas. El representante más sobresaliente, a mi modo de ver, es David Hume. Para este autor la racionalidad es resultado de la afección de los objetos en la sensibilidad. Su concepto de “objetividad” es el que determina en cierto sentido el funcionamiento de la razón. De ahí deduce que la razón humana es incapaz de *crear* o producir una idea original:

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

impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos. (Hume, 2005, p. 237)

El sentido que quiere decir es que la razón *no* produce, engendra o crea ninguna idea i.e., que la razón *no causa* las ideas sino que su origen se encuentran en un referente externo. La existencia de los objetos y la afectación a la sensibilidad presupone una actitud de la mente similar a la de Newton cuando en sus Principios Matemáticos de Filosofía Natural describió las propiedades de la materia (Arredondo, 2012, pp. 19-36), es decir, que la razón no juega un papel relevante en la captación del fenómeno sino que sólo a través de los órganos sensoriales o sentidos es como se puede captar las propiedades de los fenómenos físicos, negando tajantemente que la razón juegue algún papel en los actos cognitivos en la captación de los fenómenos físicos. La cantidad de ideas que pudiera tener el ser humano depende, entonces, de la cantidad de representaciones que la naturaleza dote a cada uno según su contexto histórico. En este sentido, lo «objetivo» significa la presuposición de la verdad de la experiencia anulando por completo al sujeto cognoscente. La objetividad es algo independiente del sujeto, es decir, es una verdad que se capta de manera inmediata. Para nuestro autor la mente asocia las ideas a partir de tres principios fundamentales con las cuales sostiene que opera la mente. Las agrupa en tres modalidades: « semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto.» (Hume, 2005, p. 55). Éste último principio es el que saca a la luz el verdadero problema del empirismo y lleva a Hume a ponerle la mayor atención. Lo que pretende mostrar es que *no existe* impresión sobre la causalidad (Stroud, pp. 62-102). Este es el problema central más importante del empirismo: explicar el origen de la «causalidad». La respuesta que ofrece nuestro autor es que el origen de la causalidad (que es una conexión necesaria entre causa y efecto) que surge en la mente es resultado de una larga costumbre: «La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. » (Hume, 1994, p. 66). Ahora bien, los defectos de la propuesta teórica del empirismo de Hume se centran en la incapacidad de justificar la *necesidad* lógica entre las categorías. La necesidad que deriva de la afeción de los objetos es una mera necesidad subjetiva que resulta totalmente injustificable debido a la incapacidad de demostrar su validez universal. Otro defecto es la incapacidad de demostrar la *universalidad* de las representaciones en el sentido de que todas las representaciones son particulares y no se justifica de igual modo su validez universal. Finalmente, quisiera referir la expresión de Hegel sobre el “el gran engaño del

empirismo”. Éste consiste fundamentalmente hacer pasar categorías metafísicas como materia, fuerza, necesidad, relación, universalidad, espacio, tiempo etc., para poder justificar sus propias afirmaciones, es decir, siempre utiliza categoría metafísicas para justificar sus propias afirmaciones. Hume quiere hacer pasar gato por liebre. Esto es completamente injustificado y hasta contradictorio con su propia propuesta teórica. De igual modo, niega cualquier intervención de la capacidad reflexiva en sus análisis sobre el modo de proceder del entendimiento y siempre usa esa capacidad reflexiva para hacer sus afirmaciones: «La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo de reflexionar.» (Hume, 2005, p. 172). Solo quiero llamar la atención respecto a este tipo de materialismo positivista que a mí modo de ver no retoma Marx². Lo esencial de este materialismo empírico-positivista es la negación de la autorreflexión y los juicios de valor, es decir, de la ética. Actualmente es muy difundida esta interpretación sobre Marx a la cual me opongo.

El segundo posicionamiento es **la filosofía crítica o trascendental** de Kant surge como una reacción a la propuesta de Hume en cierto modo. Nuestro filósofo de *Königsberg* lleva a cabo una tarea fundamental para el idealismo que culminará con Hegel. El concepto de causalidad o *conexión necesaria* abrió el debate en torno a la posibilidad de la metafísica como ciencia con lo que denominó Kant su «revolución copernicana» que consistía en cambiar el modo en cómo conocemos los objetos de tal manera que los objetos pudieran regirse por las facultades de nuestro entendimiento y no, como sucedía con Hume, que nuestras facultades se rigieran por los objetos. La demostración que lleva a cabo nuestro autor de la *Crítica de la Razón Pura* es demostrar la existencia de conceptos *a priori* con validez objetiva del conocimiento empírico. Los juicios empíricos para demostrar su validez objetiva deben de presuponer determinados conceptos *a priori*, es decir, no se trata sólo de conceptos puros sin referencia a la experiencia que pueden conducir a pseudo-proposiciones científicas que permitan crear una falsa creencia del progreso del conocimiento en general sino también de esta ciencia metafísica, es decir, de la existencia de estos mismos conceptos en los juicios de experiencia.

² En la interpretación que Bolívar Echeverría hace de Marx el sostiene que Marx es un continuador del empirismo: “Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca así mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo.” (Bolívar, 1986, p. 26.)

El punto de partida de la filosofía crítica presupone las condiciones sensibles del conocimiento donde analiza la sensibilidad. La tesis que va a defender Kant es que espacio y tiempo son dos condiciones absolutamente necesarias y *a priori* bajo las cuales los objetos de la experiencia nos son dados (Kant, 2002, pp. 68-74). La necesidad y la validez de esas condiciones del conocimiento i.e., espacio y tiempo solo encuentran esa validez y universalidad en la experiencia; además de ser categorías y elementos que pone el entendimiento con la finalidad de ser pensados. El modo de proceder o funcionamiento de la razón presupone aquí la existencia de conceptos e intuiciones puras y empíricas que están dados en la sensibilidad. La *intuición* es la forma bajo la cual el objeto es dado y el concepto puro es la forma general bajo la cual el objeto es pensado. La sensibilidad es una facultad *pasiva* que sólo recibe la afección de los objetos externos o los estímulos externos, en cambio, el entendimiento -a diferencia de Hume- es *activo*; es decir que aquí la razón produce conceptos, se halla completamente activa frente a las representaciones de los objetos. La razón es una productora activa de conceptos puros *a priori* con lo cual se capta lo que «es». En este sentido, es el funcionamiento activo del entendimiento donde se unen y enlazan las representaciones con los cuales se construyen los juicios de experiencia, así los juicios refieren a los conceptos (categorías) y las representaciones que se unen para formar una emisión discursiva. Esos conceptos puros del entendimiento utilizados en el juicio se denominan categorías que se originan del entendimiento para conformar los objetos del conocimiento. Las categorías se encuentran entre mezcladas en todo nuestro conocimiento, incluyendo el conocimiento empírico, como condiciones de la experiencia posible o como condiciones absolutamente necesarias de todo el conocimiento que refiere a objetos, ya que no expresan las condiciones bajo las cuales los objetos tienen que ser dados sino *pensados*. No se trata, pues, de los objetos sino las condiciones en cómo son pensados los objetos.

Ahora bien, la función del entendimiento respecto a las afecciones de los objetos consiste en unificar las representaciones y las categorías. El entendimiento cumple así una función unificadora mediante el ‘enlace’ (*Verbindung*) que constituyen los objetos del conocimiento. La demostración que lleva a cabo Kant es mostrar la *validez universal* y la *necesidad* de esos conceptos puros *a priori* mediante los cuales es posible el conocimiento objetivo. La facultad de pensar posee la peculiaridad de unificar y enlazar las diferentes representaciones, también denominada síntesis (*Synthesis*). La aprehensión de las

representaciones, su reproducción y la concepción de ellas bajo las determinaciones del pensar quedan sujetas al sentido interno, es decir, a la forma del tiempo. Sin esta síntesis, el sentido de la espontaneidad del entendimiento, todas las representaciones o impresiones empíricas estarían desligadas o aisladas las unas de las otras. Se convierte así, en una condición *subjetiva* necesaria, cuando es pensada bajo el concepto. La objetividad cae, en este sentido, del lado del sujeto. Es una objetividad *subjetiva*.

Esa unidad y la síntesis de lo diverso que se da en el sentido interno es una unidad no de la percepción sino de la *apercepción* porque no es producida por algún objeto sino es resultado de la «espontaneidad» del entendimiento. Esta *apercepción* que es unidad de la conciencia y la representación se convierte en una *condición subjetiva* del conocimiento. La unidad sintética original de la *apercepción* trascendental es la *condición subjetiva* del conocimiento en general:

Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de *apercepción*. [...] Por consiguiente, es sólo la unidad de la conciencia la que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. (Kant, 2002, pp. 156-157)

La síntesis como unidad originaria es la que hace posible la unión de las representaciones y las categorías del entendimiento para darle validez objetiva a las representaciones y, por tanto, la posibilidad del conocimiento objetivo. Sin esta *unidad* es imposible el conocimiento o simplemente no habría conocimiento. Kant, a mi modo de ver, logró encontrar una condición absolutamente necesaria del conocimiento al reconocer al sujeto como una parte del conocimiento indispensable para alcanzar el conocimiento objetivo. Finalmente la distinción entre fenómeno y noumeno. La condición *subjetiva*, es decir, la presuposición de unidad sintética originaria que produce categorías capta el objeto de nuestros sentidos en un sentido empírico, es decir, lo que ‘es’ (como apariencia). Esto quiere decir que todo el análisis de Kant de las condiciones *subjetivas* y *objetivas* del conocimiento se agotan en los objetos de la experiencia, es decir, en los fenómenos

(*Phaenomenos*) como entes *sensibles*, pero el conocimiento no puede ir más allá de los objetos de la experiencia i.e., los noúmenos como entes *inteligibles*. Nuestro filósofo niega que la facultad conocer pueda ir más allá de lo que la experiencia sensible nos pueda ofrecer; limitando la capacidad intelectual o actividad de la razón, es decir, los límites del conocimiento *a priori*.

El último posicionamiento: **la filosofía especulativa**. Hegel es el principal exponente del Idealismo. Nuestro autor sostiene que la conciencia *natural* tiene que desarrollarse hasta alcanzar el espíritu absoluto i.e., lo incondicionado. Ya Schelling había partido del principio del “Yo absoluto” sin haberlo fundamentado para constituir las ciencias. Aunque se trata del mismo principio, Hegel se encarga de desarrollar su contenido. En la *Fenomenología*, nuestro filósofo intenta hacer explícito el desarrollo de la conciencia natural hasta la ciencia i.e., el saber absoluto o lo incondicionado.³ Nuestra tarea no consiste en reconstruir toda la propuesta filosófica de Hegel sino de reconstruir críticamente el contenido de la racionalidad i.e., la *racionalidad dialéctica*, es decir, el modo de proceder o el funcionamiento de la razón en los actos cognitivos. Esto nos ayudará para poder comprender mejor la tarea que desarrolló Marx.

Hegel piensa que el “instrumento” (*der Mittel*) que se utiliza para alcanzar lo verdadero como método de conocimiento, más que alcanzar la verdad, impedirá conocer la verdad de la cosa. La aplicación de cualquier método nos impide ver la cosa como es; es decir, que el instrumento *vela* la verdad de la cosa. De ahí la necesidad de quitar las mediaciones para captar la cosa tal y como es. El instrumento utilizado por la ciencia empírica –señala Hegel- presupone ciertas cosas como verdaderas y concibe al conocimiento como algo independiente del sujeto, i.e., que aquella ciencia cree captar lo *verdadero* de manera *inmediata*. La ciencia (*Wissenschaft*) para nuestro filósofo no capta la cosa de manera inmediata sino que ésta capta su verdad en su desarrollo, su despliegue. La tarea fundamental de la filosofía sería entonces sacudirse la idea errónea de que la cosa se puede captar de manera inmediata y comenzar por desarrollar sus propios contenidos. La

³ Lo absoluto es lo incondicionado. Es una entidad que no depende de otra cosa; que se basta a sí misma para poder autofundamentarse: “[...] aquello que no depende de ninguna otra condición antecedente, de ningunos otros supuestos, presupuestos o fundamentos antecedentes, distintos externos a él, sino que él es la condición primera o el principio primero irrecusable de todo pensar y conocer, y de todo ser; de él depende todo lo demás. Por eso es fundamento último, i.e., aquello de lo cual no es posible ir más atrás, de manera que es por eso irremontable; o también es el fundamento primero, i.e., aquello de lo cual depende, y a partir de lo cual se puede desarrollar todo lo demás.” (Cfr. Pardo Oláguéz, 2016., p.10)

exposición de este saber (*Wissen*) que se manifiesta como camino natural de la conciencia, hasta alcanzar lo verdadero como concepto, es la experiencia consigo misma que se pone determinaciones para ir más allá de lo determinado. Es ella misma y sus movimientos los que determinan su objeto. La experiencia es para Hegel una relación de la conciencia consigo misma y es completamente distinta al concepto de *experiencia* del *realismo objetivo*. En ella encontramos a la conciencia experimentándose consigo misma dejando de lado la exterioridad, la cotidianidad. Es una conciencia que se vive, se quiere, se determina en cuanto adquiere contenidos y en cuanto actúa. Esta experiencia consigo misma es, pues, el inicio de la *Fenomenología*. En los primeros capítulos de ese libro comienza el desarrollo propio de la conciencia natural a la ciencia. En su desarrollo lo que pone de manifiesto Hegel es el movimiento de la *sustancia* que se va manifestando a lo largo de todo su proceso hasta captarse como tal i.e., como *concepto*. Este saber (*Wissen*) de sí mismo es la manifestación del espíritu, el ser histórico, el «sujeto»; el desarrollo de la conciencia tiene esta tarea fundamental: el desarrollo de esta sustancia muestra su propia transformación y su manifestación. La *sustancia* es un movimiento de sí mismo, para sí mismo y en beneficio de sí mismo e.g., es como el devenir de un niño (*en-sí*) hacia su madurez (*para-sí*); es el devenir de sí mismo como sujeto. Es el hacerse, el formarse, el desarrollarse, el autoformarse y el autoproducirse. Este espíritu que se muestra en su desarrollo es la ciencia.

Ahora bien, quisiera resaltar tres aspectos de la propuesta teórica de la filosofía especulativa. Hegel piensa que, respecto a la *necesidad* y *universalidad*, la verdad no es algo que se capte de manera inmediata sino que se debe mostrar en el desarrollo lógico de las categorías. En este sentido, la exposición del desarrollo del conocimiento tiene que mostrar la *necesidad* lógica de sus propios contenidos. La dificultad de mostrar la necesidad de las categorías reside en que se debe pensar de manera abstracta, es decir, en que el pensar se pueda mover en conceptos puros. El pensar especulativo se debe tomar como una totalidad, como la universalidad del «yo», como la idea en su desarrollo, ya que «es el concepto la forma universal» (Hegel, 1997, p. 111). Es un pensar como *sistema* en el sentido de que es lo *concreto* desarrollándose dentro de una totalidad, distinguiéndose y determinándose como momentos del pensar mostrando la necesidad de su propio contenido. La razón o el pensar es el único que establece relaciones de *necesidad* dejando de lado las representaciones. La necesidad y la universalidad son

relaciones necesarias de un lenguaje universal: «Y siendo el lenguaje la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal» (Hegel, 1997, p. 128).

Ahora bien, ese desarrollo lógico no es un día de campo para el pensar. En ese desarrollo de sí mismo se pierde, por decirlo de algún modo, en su propia finalidad: «viene a dar en contradicciones [...] hasta que vence y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución misma de sus contradicciones» (Hegel, 1997, p. 113). En este sentido, Hegel explica como la naturaleza del pensar lógico procede de manera dialéctica, es decir, que la propia naturaleza del pensamiento hace que éste se encuentre con lo *negativo* de sí mismo, superándose. A diferencia de Kant donde la razón no podía resolver las antinomias, Hegel sostiene que la propia razón resuelve sus propias contradicciones para seguir desarrollándose. Se trata, pues, de la propia *naturaleza* del ‘pensar’. Así procede cuando trata de captar los objetos del entendimiento, se avanza *negando*, es decir, superando la oposición.

El pensar en su propio movimiento de despliegue se distingue, se determina y se supera a sí mismo. En este movimiento de distinción y determinación, la razón no concibe los momentos *independientes* sino en su *unidad*. El papel de la razón consiste, pues, en pensar los momentos no como separados, sino como momentos de lo mismo:

La naturaleza del pensar especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en el tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra en tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve a sí misma, es el concebir juntos los pensamientos en su infinitud –la relación hacia sí misma, pero no la inmediata, sino la infinita. (Hegel, 1948, p. 194)

A diferencia de la ciencia empírica que cree captar sus categorías de manera inmediata y superficial, solo las relaciona entre sí de manera *coherente* (extrínseca), pero no expresan ninguna *necesidad* lógica. Hegel piensa que la manera en que se debe relacionar las categorías tiene que ser de manera lógica, i.e., mostrar su necesidad *interna* entre el contenido de las categorías y mostrar los momentos en su unidad de cada una de ellas. Una de las críticas de la filosofía especulativa al realismo objetivo y a la filosofía crítica es fundamentalmente que el modo de pensar está basado en una mera reflexión extrínseca

de las categorías. Esto significa que el modo de articular las categorías de estas dos corrientes no muestra una necesidad lógica interna sino que las relacionan solamente de manera superficial. Aquellas corrientes ven las categorías y los momentos del entendimiento de manera fragmentada⁴ e independiente, aislada. Digamos que solamente su análisis se quedó en el momento del entendimiento y no llegaron a la razón donde se integra a las categorías como un ‘todo’.

Ahora bien, para Kant las categorías sólo tienen validez en la experiencia, es decir, el conocimiento *a priori* se agota en la experiencia, siendo un límite para el conocimiento metafísico. Esos límites que nos marca Kant son los límites de la razón, los límites de un conocimiento finito que se agota en el fenómeno, ya que el noúmeno es incognoscible. Ir más allá de esos límites sería para Kant caer en las *ficciones* de la razón. En cambio la filosofía trascendental rompe con esos límites. La razón avanza hasta lo incondicionado, ya que la cosa en sí incognoscible es una contradicción que la razón supera. Para Hegel, pues, el conocimiento lógico se desarrolla hasta superar todas las contradicciones y alcanzar la idea absoluta:

Lo absoluto es, entonces, lo lógico, i.e., un sistema de categorías (de conceptos puros) que se autodespliega o se autodesarrolla y se autofundamenta. De acuerdo con Höslé, “el programa del sistema” de Hegel consiste en que el principio más elevado de la filosofía trascendental debe de ser una estructura irremontable que se

⁴ Aquí el entendimiento se distingue de la razón en cuanto a que la realidad son meras representaciones o formas carentes de todo movimiento y desvinculadas las unas respecto a las otras: «Hegel distingue claramente entre entendimiento y razón. La función específica sería delimitar, definir, resaltar o recortar elementos de la realidad a manera de clasificar la misma por medio de conceptos determinados. Este acto del entendimiento nos permitirá establecer el modo en el que nos relacionamos con la realidad. Ahora bien, el problema que ve Hegel en el entendimiento es que su contacto con la realidad es irremediamente fragmentado pues lo hace siempre por medio de formas fijas que se contraponen unas a otras como irreconciliables. Al tratar de generar conocimiento, el entendimiento fragmenta la realidad y pierde contacto con ella en su totalidad. Para Hegel no podemos quedarnos simplemente a ese nivel porque hacerlo nos condena a asumir siempre un punto de vista particular y subjetivo, o para decirlo en otros términos, no nos permite conocer verdaderamente o conocer la realidad en sí misma. Al contrario del entendimiento, la razón no parte de la experiencia, ni de ningún presupuesto o elemento que le sea dado exteriormente y por tanto no se constituye a partir de una división u oposición entre la conciencia como sujeto y el mundo como objeto, sino que ella misma se da a sí misma como su propio contenido y por ello se constituye como absoluta e incondicionada. En este sentido Hegel deduce que es necesario elevarse por encima del entendimiento hacia la razón para resolver la comprensión fragmentaria de la realidad y poder resolver las aparentes contradicciones a través de una comprensión verdadera y sistemática de la realidad.» Cfr. (Colmenares, 2015, p. 28).

autofundamente a sí misma de forma reflexiva (para todo el idealismo alemán, esta estructura es la subjetividad). (Pardo, 2016, p. 15)

La tarea fundamental de la razón consiste esencialmente en autofundamentarse no debido a un capricho de la razón sino a la *necesidad lógica* que inauguró la ilustración y que es el parteaguas de la modernidad: la demostración. La razón (*Vernunft*) dialéctica consiste, pues, en demostrar la necesidad lógica, i.e., la relación lógica-conceptual que existe entre las cosas, la demostración de la relación lógica entre los contenidos y, la relación lógica entre las categorías lógicas de los presupuestos de los que parte la misma razón. Cuando se desarrollan estos contenidos podemos decir que entramos a la *autorreflexión* «pura» de la relación de los contenidos, moviéndonos pues, en los terrenos de la razón.

En este sentido, la razón es la idea que permanece, entonces, entre la conciencia y el objeto exterior a ella i.e., que la razón es “la simple identidad de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad” (Hegel, 2005, p. 482). El concepto del objeto se desvanece en el objeto y es cuando la subjetividad queda atrapada –si se permite la expresión- en el objeto y es ahí cuando se alcanza la objetividad. En este sentido, la objetividad es universal cuando el concepto del objeto se desvanece y corresponde al objeto. Esta idea es capital para la propuesta filosófica de la filosofía especulativa, al intentar conciliar y reconciliar la razón subjetiva y la razón objetiva i.e., la estructura lógica de la realidad. La objetividad se alcanza, pues, para Hegel cuando el pensar lógico capta lo lógico (la estructura lógica de la realidad), en el sentido de que el concepto (las categorías lógicas) ha captado la esencia de la realidad (*Wirklichkeit*). De ahí que para nuestro filósofo alemán, todo lo que sea captado por las categorías lógicas de la razón capten lo real de la realidad y llegue a afirmar que ‘lo que es racional es real, y lo que es real es racional’ (Hegel, 1975, p.44).

Ahora bien, la razón avanza y se desarrolla segura de sí misma. La realidad como tal es comprendida conceptualmente y, por tanto, es la razón, el *demiurgo* de lo real: “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el *idealismo* el concepto de la razón” (Hegel, 2006, p. 146). La razón aparece ya como la realidad del mundo a partir de la reflexión que lleva a cabo consigo misma y no se trata de que la razón sea una verdad entre otras verdades sino que es la *única* verdad realmente que se ha auto-fundamentado. La razón no se mueve mediante representaciones sino mediante conceptos, no es posible en ningún caso que la realidad sea no comprendida

conceptualmente. La esencia misma de la razón es el concepto i.e., el espíritu que se manifiesta y es lo que Hegel denomina ciencia (*Wissenschaft*): “Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*.” (ibíd., p. 471). Ahora bien, la razón es pura autoreflexividad lógica, es el pensar que se piensa a sí mismo conceptualmente y que ella misma es su *autoproducción*. En esto consiste el espíritu: que “el espíritu es pensamiento” (Miranda, 1989, p. 81). Esto es la columna vertebral del pensamiento de Hegel que somos seres humanos autorreflexivos “lo absolutamente decisivo estriba en caer en la cuenta de que el espíritu consiste en caer en la cuenta. En percatarse. En pensar. El espíritu no es nada a parte de sus vivencias mismas.” (Ibíd., p. 81).

De ahí se sigue que la tarea de la razón sea desarrollarse y autofundamentarse, autoproducirse. En esto consiste el espíritu absoluto o incondicionado o, si se quiere, lo lógico. En esto consiste fundamentalmente el concepto de razón en Hegel que Marx retomara, a mi modo de ver, para sus investigaciones.

3. La crítica positiva de Marx a la filosofía especulativa

Parece ser ya incuestionable la influencia de Hegel en Marx, sin embargo, las interpretaciones sobre este punto son inacabables respecto a tal influencia y *cómo* la asume. A mi modo de ver, sostengo que existe una *paradoja* respecto a la posición de Marx frente a Hegel. Ésta consiste en que Marx reconoce a Hegel (digamos, sus aportes en cuanto a la ley del *modo de proceder* o funcionamiento de la razón), pero a su vez lo niega (en cuanto su propuesta respecto a la al egoísmo universal positivo); es decir, hay una *ruptura/continuidad* respecto a la propuesta teórica hegeliana. Trataremos de aclarar más esta postura. Nuestro filósofo alemán reconoce en Hegel su aportación respecto al modo de proceder de la razón dialéctica:

Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué a coquetear aquí y allá, en capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel (*Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet [...]*), en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia o conciente las formas generales del movimiento de aquélla. (Marx, 1976, p. 20.)

La gran aportación de Hegel respecto al movimiento de la conciencia, es pues, de la mayor importancia. No hay una ruptura epistemológica sino una *continuidad* respecto a en su propuesta teórica del proceder la razón. Para Marx la razón procede mediante contradicciones, es decir que, el conocimiento avanza mediante las oposiciones que le van apareciendo, superando los opuestos en unidad y relacionando las categorías de manera necesaria. Este modo de proceder presupone las críticas al empirismo y la filosofía crítica de Kant, ya que la razón supera las limitaciones de aquellas propuestas. La dialéctica hegeliana desarrolla, en este sentido, el modo de conocer los objetos del entendimiento y la lógica en el que deben de proceder las ciencias. Este modo de proceder de la razón presupone que la forma de conocer por excelencia se da completamente *a priori* en el sentido de las categorías filosóficas, pero también las categorías económicas en el caso de Marx con las cuales se logra captar la realidad real (*Wirklichkeit*). A mi modo de ver, no hay, en lo formal y en lo interno, alguna crítica epistemológica de Marx en cuanto a la forma del conocer humano en la que exista alguna contradicción lógica. Ahora bien, el llamado «coqueteo» que menciona Marx se refiere a que en *el Capital* aplica este modo de proceder de la razón: “el método de análisis empleado por mí *no había sido aplicado* a cuestiones económicas [...]” (Ibíd., p. 21). El análisis y la articulación de las *categorías económicas* como la *forma* mercancía, el valor de uso, valor de cambio, el valor, el trabajo concreto y abstracto, la magnitud de valor y las *categorías lógicas* como la cantidad, la cualidad, la igualdad, la diferencia, la necesidad son una prueba de ello. No sólo podemos encontrar en el capítulo primero aquellas categorías sino que se encuentran presentes en toda la obra. Me parece que hasta este punto no hay ningún problema respecto al modo de proceder de la razón. A diferencia de la interpretación de Bolívar Echeverría que considera a Marx un *continuador* del empirismo; a mi modo de ver, Marx es un continuador del racionalismo, es decir, un partidario de la razón como característica peculiar del ser humano: «El hombre mismo, considerado en cuanto simple existencia de trabajo, es un objeto natural, una cosa, aunque una cosa viva, autoconciente [...]» (Ibíd., 245).

Ahora bien, Marx desarrolla las categorías lógicas y económicas de manera amplia en *el Capital*. Si bien en el capítulo primero, sobre el desarrollo del valor, señala la aplicación del modo de proceder de la razón, en el desarrollo de las demás formas también aparece. En el capítulo primero analiza la mercancía y sus contradicciones valor de uso, valor de

cambio y valor. Posteriormente analiza, el trabajo abstracto como sustancia generadora de ese valor y su manifestación, es decir, en la aparición de las demás formas i.e., forma singular, forma desplegada, forma general hasta alcanzar la forma dinero. Las contradicciones u oposiciones que se despliegan en el desarrollo de la “sustancia” pasan subsiguientemente a la forma de intercambio, la forma precios, las formas de circulación (mercantil y dineraria) hasta alcanzar la forma *capital*. En el desarrollo de todas las demás formas (o categorías económicas con que se captan la realidad económica real) se va construyendo todo un entramado de categorías que se superan hasta alcanzar la forma más acabada y de ahí la unificación de los momentos de ese desarrollo:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de diñen) y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. (Ibíd., 188)

La gran contribución de Marx fue, pues, exponer el contenido lógico de las categorías económicas, es decir, su nexa interno con que se capta la realidad económica. El desarrollo de las formas se integran como un ‘todo’ o, mejor aún, el *capital* como una ‘totalidad’. En la circulación se desarrollan las contradicciones del valor, la superación de la forma mercantil en la forma dineraria y en la superación de ésta en la forma capital. Éste al desarrollarse, desarrolla y cambia cada una de estas formas con la finalidad de autovalorizarse hasta convertirse en un sujeto automático. Es decir, en el movimiento del

desarrollo de esta forma, transforma la forma mercantil en dineraria y viceversa con la finalidad de aumentar su propia magnitud, apropiándose asimismo de una mayor cantidad de plusvalor. El objetivo de este capital es valorizarse hasta alcanzar la riqueza absoluta. En este sentido, surgen para nuestro autor en este desarrollo los «efectos destructivos» del capital.

4. El egoísmo universal positivo y el Estado ‘racional’

Una de las críticas de Marx a la Economía Política clásica es fundamentalmente una crítica epistemológica sobre el comienzo de la ciencia económica, el desarrollo de las categorías económicas a partir de un nexo interno en dónde se articulan todas las categorías y se desarrollan todas las formas hasta alcanzar la forma capital como totalidad. Sin embargo, la crítica de Marx no se queda ahí, sino que hay otra crítica. Ésta consiste en una crítica ético-moral a la Economía Política clásica y su principal representante. A mi modo de ver, el principal representante de esta corriente es Adam Smith. Él es el interlocutor principal de Marx en *el Capital*. La tesis, según la cual, el egoísmo (o la codicia como la forma más desarrollada del egoísmo) tiene ‘efectos positivos’ en la sociedad, en tanto que «anima» la actividad económica porque promueve el crecimiento económico (infinito), el empleo, el desarrollo de las artes, las ciencias, las telecomunicaciones, los transportes, la agricultura y el desarrollo de la industria etc., es vista como algo «positivo» como una «virtud»:

Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este como en muchas otras cosas, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no se encontraba en sus intenciones. ***Más no implica mal alguno para la sociedad*** que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el interés de la sociedad de una manera más efectiva que si esta entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo al interés público. (Smith, 1987, p.402)

Nuestro filósofo escocés sostiene que el egoísmo individual -respecto a los particulares que tienen un capital- tiene efectos positivos, es decir, promueven el bienestar general. La palabra ‘positivo’ implica que la acción de los mercaderes que invierten sus capitales es «virtuosa» porque benefician directamente a la población sin proponérselo. No producen ningún daño a la población sino todo lo contrario, es decir, promueven el interés general siguiendo solo su egoísmo. Marx rechaza esta tesis en tanto que se la considera como ‘positiva’ porque «*no implica mal alguno para la sociedad*». Aquí se encuentra la *ruptura* con Hegel y el distanciamiento de Marx de su doctrina social plasmada en la filosofía del derecho. Hegel asume la *inversión*⁵ de los valores de Smith y los integra en su propuesta teórica.

Nuestro representante principal de la filosofía especulativa (idealismo) sostiene que, las particularidades dentro de la sociedad civil que ‘libertad económica’ tienen una función social ‘positiva’ en el sentido de que promueven la actividad económica y benefician a la sociedad en tanto que contribuyen a satisfacer sus necesidades de la universalidad. En la descripción de la particularidad frente a la universalidad de la voluntad, las esferas particulares se agrupan e interactúan afectándose o beneficiándose de otras esferas particulares donde se busca la satisfacción de sus necesidades crecientes. Es evidente que las particularidades en sí mismas no pueden satisfacer sus propias necesidades y necesitan del concurso de los demás. La multiplicación de las necesidades o su refinamiento -como le llama Hegel- es una característica que se va determinando por la interacción entre las mismas particularidades. La dependencia recíproca, pues, entre las particularidades y entre las esferas particulares es un medio para la satisfacción de las crecientes necesidades

⁵ La inversión de los valores significa que una acción moralmente mala por sus efectos negativos a los individuos y a la sociedad, pierda esa condición y adquiera una nueva; es decir, que pase a una nueva valoración social, como algo moralmente bueno, como una acción buena con resultados positivos, como una “virtud”. En el caso de Smith en su teoría de los sentimientos morales sostiene que el egoísmo individual y social es ‘virtuoso’ y no ‘vicioso’ por considerar que trae efectos positivos económicos al animar la actividad económica. Esta inversión de los valores ya estaba planteada en el libro de Isaías 5: 20 « ¡Ay de los que dicen que lo bueno es malo y que lo malo es bueno, de los que presentan la oscuridad como si fuera luz y la luz como si fuera oscuridad, de los que hacen pasar lo amargo por dulce y lo dulce por amargo!» En contraste a la concepción semita del egoísmo (y su forma más acabada, la codicia) considera como un ‘vicio’ el egoísmo por sus efectos negativos individuales y sociales e.g., en el capítulo del Éxodo dice lo siguiente: «Entonces, ¿qué diremos? ¿Es pecado la Ley? ¡Claro que no! En realidad, yo no habría sabido qué es el pecado si no hubiera sido por la Ley. Por ejemplo, no habría sabido qué es la codicia si la Ley no hubiera dicho “No codicies”». (Romanos 7: 7). A partir de Smith el egoísmo ya no es algo negativo sino positivo, ya no es un ‘vicio’ sino una ‘virtud’. Lo que hizo Smith es cambiar el criterio para determinar lo moralmente ‘bueno’ y lo ‘malo’. El pensamiento semita tiene un criterio para determinar lo bueno ‘desde’ la vida y la propuesta smithiana lo cambio ‘desde’ el cálculo económico i.e., el criterio de la productividad, la ganancia. La “gran revolución” burguesa consistió en invertir los valores morales.

de la universalidad. Los medios y los modos de satisfacción social van adquiriendo cierta costumbre que se impone por imitación y reconocimiento social. Es así que la satisfacción de las necesidades se convierte en una dependencia recíproca:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para los demás. (Hegel, 1975, §199, p. 193)

La dependencia social de las particularidades y el *medio* universal de su satisfacción recíproca es un ganar-ganar para toda la familia universal. Todos contribuyen al bienestar de todos. El patrimonio universal creado por el esfuerzo social se traduce así en el patrimonio de las particularidades en el que pueden participar, subsistir y acrecentar su propio patrimonio por medio de su trabajo. Ahora bien, cada patrimonio particular dependerá de cuánto capital y habilidad (diferenciada por el desarrollo corporal y espiritual) tiene cada particularidad para satisfacer sus necesidades. Ésta condición es, pues, la que determina las desigualdades patrimoniales y la desigualdad económica dando lugar a las clases sociales o estamentos (*ständische*). El Estado debe de asegurar el trabajo y las provisiones para satisfacer las necesidades de la sociedad civil por medio de las instituciones públicas, las cuales deben proporcionar toda la infraestructura que permita la libre movilidad de los particulares, pero al mismo tiempo la satisfacción de sus necesidades. En este punto, Hegel justifica la intervención regulada del Estado donde los intereses privados de las particularidades puedan actuar en perfecta libertad para contribuir a la satisfacción de las necesidades sociales y permitir que las particularidades se ganen el pan con su propio esfuerzo. Sólo es mediador entre el interés particular y el interés público; dónde supervisa que la libertad de comercio del interés privado no ponga en peligro a la sociedad civil⁶. Es esta circunstancia dónde los intereses privados de las particularidades se imponen y la lógica de la competencia y la acumulación de capital dan lugar a una insuficiencia de empleo apareciendo con ello la *pobreza* (*Armut*). Para Hegel, la causa de las desigualdades económicas se debe a una «diferencia de habilidad» respecto

⁶ Para Hegel el intervencionismo estatal es algo necesario para mantener la libertad económica. Estamos frente a un keynesiano, pero en un sentido racionalista.

a las diferencias patrimoniales donde una parte de la población cae en la indigencia o plebe (*Pöbels*). Esta última capa social depende solo de la caridad y es un momento desafortunado de las particularidades. Hegel pone sus esperanzas de que la sociedad civil y el Estado⁷ puedan ser facilitadores para salir de esa situación tan degradante, pero no resolverán su condición sino solo pondrán las mediaciones institucionales para que esas particularidades se ganen el pan con su propio esfuerzo. El papel que desempeñan la corporación y el capital son las claves para el progreso social, es decir que para nuestro autor, el trabajo y el capital son los que genera la riqueza de la sociedad. (El error que comete Hegel (también A. Smith) según Marx es creer que el capital *produce o genera* riqueza. Para Marx lo único que produce riqueza es ‘trabajo vivo’ –y la naturaleza. La dialéctica hegeliana ocultó la verdadera causa de la riqueza, pero no solo eso. Aunque reconoce la existencia de la concentración de la riqueza en manos de los industriales y los capitalistas ésta siempre debe de estar bajo la supervisión del Estado. En este sentido, se convierte un guardián de las libertades de los intereses de las particularidades.

Ahora bien, implícitamente el egoísmo y la codicia aparecen como “racionales” en tanto traen «efectos positivos» y en tanto aportan elementos sustanciales que ponen en movimiento la actividad económica y, con ello, la satisfacción de las necesidades de la universalidad. Hegel está convencido de que esto resolverá el problema de la pobreza y que el Estado traerá a raja tabla a los mercaderes (industriales, empresarios, banqueros, etc.) abusivos. De esta manera aparece el Estado como ‘racional’, limitando el poder de los mercaderes y creando políticas públicas para aminorar los efectos negativos⁸. Se trata de un capitalismo de Estado regulador y facilitador de la riqueza social. Esta descripción del Estado (capitalista) «racional» resulta, pues, contrafáctica para Marx.

Nuestro filósofo de Tréveris se opone a esta descripción de realidad social que desarrolló Hegel. Él sostiene que hay una contradicción fáctica, en el sentido de presentar al capitalista y al Estado (capitalista) como algo ‘racional’ o que tienda a él. La tesis implícita en *el Capital* es que el egoísmo (universal positivo o la codicia en su forma desarrollada) **es directamente destructor de la sociedad** y, por tanto, el capital (como

⁷ Pare Hegel la pobreza es un mal necesario del proceso de producción de acumulación capitalista. Por ello, el Estado debe construir las mediaciones institucionales para disminuir los *efectos negativos* del proceso de acumulación.

⁸ La éticidad (*Sittlichkeit*) del Estado consiste precisamente en contrarrestar los efectos negativos. Aunque esta interpretación es muy apretada reconozco que en otro lugar tendríamos que profundizar más sobre el análisis de Hegel respecto al problema de la pobreza.

valor que se valoriza), el capitalista (como atesorador racional) y el Estado (capitalista) son «irracionales». Para mostrar esta afirmación, Marx articula las categorías económicas y lógicas en el capital, siguiendo el desarrollo de las formas, desde la forma *mercancía*, forma dinero, formas de *circulación* hasta la constitución de forma *capital*. En el capítulo IV distingue entre «**atesorador insensato**» y el «**atesorador ‘racional’**». El atesorador *insensato* (avaricia) tiene una actitud *pasiva* frente a la riqueza y el atesorador ‘*racional*’ (codicia) tiene una actitud *activa* frente a la riqueza i.e., lanza su dinero a la circulación una y otra vez para que se valore porque tiene la finalidad de alcanzar la riqueza absoluta. En este proyecto, de ‘valorizar el valor’, el capitalista derriba todas las barreras físicas y morales que le impiden la *acumulación*. La crítica de Marx está encaminada a mostrar todos los efectos destructivos de este proyecto capitalista. Uno de estos efectos es la *inversión* de los valores morales, en el sentido de que la codicia, es decir, el deseo insaciable de dinero *corrompe* el sentido de esos valores morales, invirtiéndolos. La realidad social moral que describe nuestro autor es una realidad donde los valores aparecen invertidos porque todo gira en torno al dinero; la inversión consiste en que ahora, los conceptos de feo, falso, mezquino, orgulloso, imbécil, ladrón, asesino aparecen como valores ‘buenos’ resaltados por el dinero. Otros valores éticos como la honradez, la nobleza, la prudencia, la humildad, etc., son valores inservibles en una sociedad comercial, en el sentido de que no arrojan ninguna utilidad (ganancia, beneficio). Ahora bien, en *el Capital* de Marx hay otros efectos destructivos donde la codicia es la causa principal de la explotación del trabajo i.e., del plusvalor absoluto y relativo, la adulteración de los alimentos, el desarrollo técnico, las enfermedades, el desempleo, la caída del salario nominal y real, el surgimiento de los países subdesarrollados, las crisis económica y política, el crimen organizado, la expansión de la prostitución, el alcoholismo y finalmente la pobreza extrema y la destrucción de la naturaleza etc. La codicia *socava* las dos fuentes de la riqueza: el trabajo y la naturaleza.

En este sentido, el proceso de acumulación capitalista en manos del ‘atesorador racional’ representa una *amenaza* para la sociedad y la naturaleza. Impide que en la sociedad se puedan desarrollar las condiciones del conocimiento, ya que el capital se apropia de las instituciones del Estado reformando (y deformando a su conveniencia) las leyes que le permiten aniquilar el desarrollo del sujeto cognoscente. La codicia se lanza contra la capacidad reflexiva del sujeto, lo seduce con las mercancías o con el *estilo de vida*, con

el fin de controlarlo y controlar a la sociedad y permitir la acumulación de capital. En este sentido, el Estado se ha convertido en un instrumento de los mercaderes para acelerar la acumulación de la riqueza. Por ello, le es necesario combatir todo tipo de oposición que represente un peligro para sus intereses privados. El Estado se convierte así en irracional y represor.

Marx presupone en su crítica, una racionalidad *ética* de las condiciones reproductivas del sujeto que permitan no solamente la vida orgánica del sujeto sino que posibiliten el desarrollo de sus capacidades reflexivas, éticas y discursivo-argumentativas. La racionalidad ética presupuesta en las sentencias de Marx contra la *codicia*, el *robo*, el *abuso*, la *injusticia* del atesorador ‘racional’ que impiden la reproducción del ser humano como sujeto no está fundamentada de manera lógico-racional. El padre del socialismo aunque utiliza categorías morales para criticar el modo de producción capitalista, no logra explicitar las categorías ético-morales que utiliza en esa crítica. El discurso ético-crítico necesita explicitarse y fundamentarse para poder validar la crítica a la racionalidad estratégico-instrumental del atesorador racional. En este sentido, Marx no desarrolló una ética de manera explícita en el *Capital*: de ahí ‘la necesidad de desarrollar la ética meramente implícita [...]’ (Rojas, 2020, p. 319).

A mi modo de ver, la crítica de Marx va dirigida a la imposibilidad de las condiciones fácticas del sujeto orgánico ético-autoreflexivo y argumentativo que pueda elegir libremente su destino. Sin duda, supera la mera ética discursiva y la convierte en una racionalidad ético-reproductiva de la vida orgánica autoconciente. En este sentido, Marx denuncia una imposibilidad fáctica en el capitalismo de aquél proceso reproductivo, es decir, que no se cumplen las condiciones orgánico-materiales mínimas con las cuales el sujeto pueda reproducirse, ni pueda desarrollar sus capacidades lógico-reflexivas ni sus capacidades éticas ni las capacidades argumentativas en el sentido de Apel. El capital, como atesorador racional, como ‘la sociedad de Mercaderes’, como codicia organizada destruye e imposibilita al sujeto racional, el Estado racional y la naturaleza en general. De ahí que Marx defienda condiciones mínimas de existencia material que permitan la existencia orgánica del sujeto y la naturaleza misma.

5. CONCLUSIÓN

El análisis de la crisis de la racionalidad occidental y la crisis del marxismo abrieron la necesidad de replantearse el concepto de racionalidad (económica) en el sentido de que

tiene que justificar su propia manera de proceder. En el caso del marxismo, la ‘crítica’ al modo de producción capitalista tiene que fundamentarse a partir de explicitar su propio modo de proceder. En este sentido, el análisis de los tipos de racionalidad nos permitieron comparar y excluir aquellos tipos de racionalidad que Marx no asume en su crítica al modo de producción capitalista. Ahora bien, podemos concluir que el concepto de crítica de Marx presupone la racionalidad dialéctica en el sentido de que, para nuestro autor alemán, el modo de proceder o el funcionamiento de la razón procede en el sentido de la filosofía especulativa. Con ello, sostenemos que hay una continuidad con la propuesta de Hegel en un sentido epistemológico. Ahora bien, no pasa lo mismo respecto a su propuesta económica en el sentido hegeliano. Ahora bien, la crítica de Marx a la economía política en su principal representante Adam Smith y la propuesta hegeliana plasmada en su filosofía del derecho está dirigida en al menos dos aspectos. El primero aspecto se refiere al punto de partida de la ciencia económica. Esto presupone una crítica epistemológica a la economía política desde Hegel⁹. El segundo aspecto se refiere a la crítica ética entorno al ‘egoísmo universal positivo’ que sostiene que el egoísmo (la avaricia y la codicia) animan la actividad económica. Para Marx, la principal crítica al modo de producción capitalista consiste en condenarlo por los efectos destructivos. En este sentido, podemos concluir que en este aspecto existe una ruptura con Hegel, ya que la realidad en la que vive Marx la codicia muestra su cara más destructora. Para nuestro autor, los efectos destructivos son mayores poniendo en riesgo la vida del ser humano y la naturaleza. Finalmente, para nuestro autor alemán la racionalidad económica sucumbe las dos fuentes de la riqueza es ‘irracional’; en el sentido de que no permite la reproducción del sujeto viviente y lo imposibilita en el desarrollo de las capacidades lógico reflexivas del sujeto. De ahí que para Marx, la sociedad tiene que encaminarse a asegurar las condiciones que posibiliten las condiciones orgánicas y capacidades lógico-reflexivas del sujeto cognoscente. La crítica a la racionalidad capitalista (racionalidad estratégico-instrumental) desde una racionalidad ético-reproductiva autoconciente muestra que las condiciones de posibilidad del sujeto existente y cognoscente dependen de la superación del capitalismo o, mejor aún, de la superación de la codicia como organizadora de la producción y distribución de la riqueza social. Sin duda, la racionalidad ética-reproductiva es una tarea fundamental para la validez de la crítica. Aunque hay aportes

⁹ Este aspecto tendría que desarrollarse de manera más detenida.

en este sentido, es necesario justificar y fundamentar esta propuesta. La investigación ha aportado solamente los límites, pero sin duda es insuficiente.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Apel, K.-O., (1999), *Estudios éticos: “el problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”*, México, Fontamara.
- Arredondo Vélez, H., (2018), *La crítica de la economía Política en Karl Marx: racionalidad y discurso crítico*; Tesis doctoral en filosofía, México, UNAM.
- _____, (2012), *El sistema de la Economía Política Clásica en Inglaterra: racionalidad, ciencia, moral y economía*; Tesis de maestría en filosofía, México, UNAM.
- Colmenares Lizárraga, K., (2015), *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación: elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. La Paz, Autodeterminación/Muela del Diablo.
- Charles, T., (2010), *Hegel*; Barcelona, Antropos.
- Dussel, E., (2014), *16 Tesis sobre Economía Política: interpretación filosófica*; México, Siglo XXI.
- _____, (1991), *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*; México, Siglo XXI.
- _____, (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; México, Siglo XXI.
- _____, (1988), *Hacia un Marx desconocido: Un comentario a los manuscritos 61-63*; México, Siglo XXI.
- Echeverría, B., (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, Era.
- Gómez, J., R., (2014), *La dimensión valorativa de las ciencias: Hacia una filosofía política*; Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Gutiérrez, G., (1996), *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, México, Universidad Iberoamericana.
- Gould, C., (1983), *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., (1987), *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social I*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Hegel, G.W.F., (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- _____, (2003), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

- _____, (1969), *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____, (1969), *Wissenschaft der Logik II*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____, (1948), *Ciencia de la lógica I*, trad., Buenos Aires, Solar Hachette.
- _____, (1948), *Ciencia de la lógica II*, Buenos Aires, Solar Hachette.
- Heinrich, M., (2008), *Crítica de la Economía Política: Una introducción al capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Hinkelammert, F., (1970), *ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*; Buenos Aires, Biblioteca de Ciencias Sociales.
- Hume, D., (2005), *Tratado de la naturaleza Humana*; Madrid, Tecnos..
- _____, (2003), *Investigaciones sobre la moral*; Buenos Aires, Losada..
- _____, (1994), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*; Barcelona, Altaya.
- Kant, I., (2002), *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, Madrid.
- _____, (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Ágora.
- Miranda, J. P., (1989), *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*, México, UAM-I.
- Méndez Baiges, V., (2004), *el filósofo y el mercader: filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Napolioni, C., (1981), *Fisiocracia, Smith, Ricardo y Marx*, Barcelona, Oikos.
- Noxon, J., (1974); *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente.
- Rabade Romeo, S.; López Molina, A.; Encarnación Pesquero F., (1988); *Kant: conocimiento y racionalidad: el uso teórico de la razón*, Madrid, Cincel.
- Rojas Hernández, M., (2020); *Capital, explotación e injusticia social en el siglo XXI: una teoría filosófica de la explotación capitalista*, México, Ítaca.
- _____, (2016) *Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica*, en *Hegel, la filosofía analítica y el liberalismo*, Pardo Olágez, J. A., (coord.) México, Editorial Iberoamericana.
- _____, (2011a), *Hegel y la libertad: Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*. México, Ítaca.
- _____, (2011b), *La razón ética-objetiva y los problemas morales del presente: crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*, México, Itaca.
- Smith, A., (2004), *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.

- _____ (1998), *Ensayos filosóficos*, Madrid, Pirámide.
- _____ (1997), *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University Of Chicago Press.
- _____ (1987), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riquezas de las naciones*, trad. Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1984), *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Stroud, B., (2005), *Hume*, México, UNAM.