

APUNTES PARA EL METAPLÁN

Pablo Levín

Ariadna Cazenave

Pilar Piqué

Cecilia Rikap

Verónica Romero

**Centro de Estudios para la Planificación del
Desarrollo**

- CEPLAD -

Instituto de Investigaciones Económicas.

FCE – UBA

El Metaplán

Hemos llamado Metaplán al ejercicio de planificación estatal imaginaria que hacemos en el CEPLAD. En primera instancia concebimos las líneas generales de un plan nacional de desarrollo, haciendo caso omiso de las restricciones institucionales y políticas que hoy lo entorpecerían o lo impedirían.

De ese primer gran bosquejo abstracto del Plan, se derivan los que pueden ser sus primeros objetivos estratégicos, a saber: a) el programa de reformas de la administración pública, como las necesarias para que el Estado nacional *pueda* planificar, b) el programa de acciones de contingencia, que en términos generales consiste en fortalecer instituciones existentes e imprimir vigoroso impulso a programas ya iniciados, y c) el primer bosquejo de estrategia de desarrollo, habiéndose identificado el objetivo más inmediato.

Pero hay otra derivación. En efecto, el Metaplán choca de entrada con problemas conceptuales mayúsculos: tal es su *primer* fruto, sin duda el más valioso. Por cierto, esos problemas no se hacen patentes de modo inmediato como tales; sino que reconocerlos y enunciarlos exigen un trabajo conceptual considerable, y brindan estímulo y ocasión de privilegio para impulsar la investigación teórica.

A esa tarea, todavía incipiente, dedicamos los escritos ofrecidos en la presente colección CEPLAD.

Índice

<u>Prólogo, por Pilar Piqué</u>	3
<u>La “Reforma del 18”, su teoría en el sombrero, por Pablo Levín</u>	5
<u>La Universidad en el contexto del capital no diferenciado: ámbito autónomo de relación poética, por Cecilia Rikap</u>	17
<u>En busca de los fundamentos económicos de la teoría del Estado moderno, por Verónica Romero</u>	53
<u>La producción conceptual en el contexto de la teoría económica, por Ariadna Cazenave</u>	87

Prólogo

Pilar Piqué^{1*}

En el presente libro se exponen algunos resultados provisorios de nuestro plan de investigación: la Tercera Teoría Económica o Teoría de la Planificación Obrera. Ese plan responde al compromiso que tenemos como generación de economistas de extraer el contenido teórico conceptualmente significativo de las doctrinas económicas recibidas. Pero en esa misma empresa nos encontramos con que el desarrollo consecuente de los conceptos fundamentales de la Economía Política nos brinda pistas significativas para elaborar una representación coherente e inclusiva de la totalidad de la experiencia humana que sea la divisa de una nueva época, que corone, que consagre, que se plasme en un plan, en una estrategia.

Tal fue el anhelo inconcluso de la ilustración burguesa, que tuvo como testimonio naciente la elaboración de las tres “Críticas”, y que encendió esa chispa tan luminosa como evanescente que se llamó Filosofía, dramáticamente consumida junto al ocaso de la revolución burguesa pero reanimada menos de un siglo más tarde, cuando el joven Carlos Marx intuyó que el fundamento científico para una estrategia socialista se encontraba en la Economía Política.

Ser consecuentes con esa intuición, así como con el concepto vivo legado de aquel ensayo de episodio ilustrado, nos obliga a no esconder las limitaciones teóricas de los autores originales, sino a asumir que cada una de ellas es una tarea teórica ineludible para nuestra época. Nos intima, a su vez, a mostrar que ese desafío no cabe dentro de los límites del pensamiento metafísico, que se apresta a cazar la verdad de las cosas, fosilizando nociones y, por lo tanto, acorralándose en abstracciones. Por el

^{1*} Docente de Historia del Pensamiento Económico II. pilarpique@gmail.com

contrario, involucra una nueva manera histórica de pensar, de elaborar y organizar nuestra experiencia. El escenario de la Tercera Teoría, la Teoría de la Planificación Obrera, se apresta a ilustrar la necesidad y practicidad de un pensamiento que trace su propio plan y que se funda en la historia humana como proceso autotransformativo. La nueva manera de organizar y elaborar la experiencia es ella misma una estrategia política contra la ideología, que se institucionaliza y se enquista en aquel pensamiento que, *in nuce*, se halla históricamente perimido.

La Tercera Teoría comprende cómo el proceso de diferenciación de capital subvirtió a su paso las tres instituciones históricas que, en el escenario ideológico del siglo XVIII y en sus ecos tardíos, se constituyeron en el armazón de la cultura histórica capitalista: el Mercado, el Estado Moderno y la Universidad, o, a la usanza de aquel siglo, la sociedad civil, la sociedad política y la sociedad científica. Al ser barridas las premisas sobre las que se sostenían las presunciones de autonomía del poder político, del poder económico y del poder de la ciencia, también lo fueron, dramática y despiadadamente, sus promesas de libertad, igualdad, fraternidad, filosofía, progreso humano universal.

En este libro recogemos esas promesas al comprender al Estado, la Ciencia y la Universidad como conceptos económicos y al mostrar que la génesis de una nueva relación humana donde esas promesas se plasmen exige la producción de una estrategia, que sea a la vez teórica, política e histórica, y que apunte a la creación de nuevas instituciones que hoy no son existentes pero que reclaman, nos reclaman, urgente realidad. Nuestro proyecto de investigación, por lo tanto, se embarca en el históricamente novedoso y necesario escenario de trabajo en el plan del plan.

La “Reforma del 18”, su teoría en el sombrero

Pablo Levín^{2*}

Falta un quinquenio para que se cumplan cien años de la “Reforma Universitaria del 18”, la R.

No estudiaremos aquí los procesos correlativos a la diferenciación intrínseca del capital, que ya entonces transformaban radical e irreversiblemente el capitalismo mundial. Fue justamente en tiempos de la R cuando abruptamente dominaron el escenario internacional, como lo atestiguan la Revolución Soviética, y la rápida y brutal involución del socialismo en Rusia y en Alemania; en medio del espanto universal de las dos guerras mundiales.

En estas páginas nos limitamos a un ejercicio complementario de aquella investigación mayor: el de interpretar la R en sus propios términos, con arreglo a sus propias premisas; y apreciar así desde este punto de vista restringido, a la vez en retrospectiva y en prospectiva, su proyección universal; como así su inmadurez: el carácter incompleto, incipiente, abstracto, de su formulación original.

Circunscribiéndonos al punto de vista de aquella filosofía política dieciochesca, comprobaremos que revive y cobra significado nuevo con la eclosión de la R, que le brindan vigencia (*mutatis mutandis*), un siglo después: hoy. ¡La R resulta, así, a la vez tardía y prematura!

De allí su ambigüedad. Fue un remezón tardío, un eco lejano, de la revolución política e intelectual que tuvo su epicentro en la Europa de los siglos XVII y XVIII. Pero no fue sólo eso. ¡Fue más! Y sobre todo

^{2*} Prof. Consulto FCE UBA. Director del Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo (CEPLAD).

adquiere su valor entero hoy, cuando todo nos indica que, próximos a adentrarnos en una era transicional, avizoramos la necesidad y la posibilidad de lograr transformaciones históricas más radicales aún... A la vez semejantes y distintas de las que entonces (y todavía ayer) podían concebirse.

Lo que hoy confiere candente vigencia a la R es sobre todo que inició y dejó inconclusa la Reforma universitaria, tarea inexcusable para las generaciones de este “próximo presente”. Y no sólo sus célebres consignas: cogobierno, autonomía universitaria, gratuidad de la enseñanza, libertad y periodicidad de las cátedras, concursos de oposición, institucionalización de los centros de estudiantes con autoridades elegidas democráticamente, extensión universitaria, que hoy deben reformularse en el contexto de una estrategia de transformación histórica mayor; sino también y sobre todo su casi ignorado aporte teórico, inseparable del anterior.

Porque, acaso sin saberlo ni proponérselo, y faltándole por cierto darle la forma del argumento sistemáticamente articulado, la R tendió con mucha fuerza a completar la filosofía burguesa de la Ilustración. Apuntó a ello a su manera: no con libros de metafísica (como los europeos: escoceses, franceses y especialmente alemanes, de un siglo antes), sino mediante la actuación y la dramatización de su aporte a la “filosofía del derecho”; la cual había quedado inacabada, en estado latente... hasta que eclosionó y se hizo carne en vibrantes asonadas estudiantiles; en aquellas cruzadas universitarias de epopeya, propagadas con vigor desde las universidades argentinas hacia las del subcontinente.

Según la interpretación que aquí ensayaremos, lo que la R recibe naturalmente de la Ilustración vale lo suyo; pero no vale menos lo que con la misma naturalidad, pero mudamente y en retrospectiva, le da. A punto tal, que podemos reconstruir dos versiones de la filosofía política de la Ilustración burguesa: son el antes y el después de la R. Ambas merecen estudios de recapitulación y desarrollo frente a las exigencias del siglo XXI; empezando por la primera, lo cual implica releer, en clave original,

con la perspectiva de hoy, las principales grandes obras de la Ilustración burguesa compuestas dos siglos ha.

La primera versión, la original, la comúnmente reconocida, luce trunca, incompleta, por más que fue formulada con admirable rigor, compuesta con exquisita belleza, y resumida en la Filosofía del Derecho de Hegel (*Philosophie des Rechts*), la obra cumbre tardía de la Ilustración.

La segunda es, en verdad, prolongación y metamorfosis de la primera; que hoy, cuando se va configurando velozmente el escenario histórico propicio, clama por ser retomada. ¿Hace falta decir que no se trata de “volver” a las teorías clásicas?

Éstas contienen, como su mayor tesoro, el intento fallido, el gran arranque en falso, de lo que todavía hoy es filosofía y ciencia próximas. El mismo gran amago que ya estudiamos en la historia de la Economía Política³ se verifica en todo el amplísimo universo intelectual de la Ilustración burguesa, donde el “giro copernicano” sencillamente no fue: la filosofía no logró desprenderse de la metafísica.

Ese destello magnífico del espíritu sucumbió, apastado por la acumulación del capital desenfrenada y compulsiva. La brutalidad irresistible del progreso industrial capitalista, el sangrado a blanco de las colonias exhaustas, la resucitación de la esclavitud, ahora en gran escala bajo el acicate del capital, los horrores infernales de la “segunda servidumbre” en Europa Oriental y Rusia; la feroz regresión, en fin, de la democracia burguesa moderna (simbolizada entonces en la coronación de Napoleón y en el amargo desencanto del compositor de La Heroica), todo ello arrasó con Las Luces y las hundió en el hedor de las bodegas de las naves esclavistas, en las tinieblas abisales del mercado mundial.

¡Pero no se apagaron! Esporádicamente, década tras década, aquí y allá, destellaron con variada intensidad en episodios dispersos y diversos; en epepeyas populares de alegría, de desesperación, de resistencia, de

³ Véase Levin, P. (2010). Esquema de la Ciencia Económica. *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Vol. 7/8, pp. 247-289.

supervivencia, de “recuperación”; que, avizorándolas apenas, apuntaban a las transformaciones que hoy se avecinan... E intentaban omitir (o dar por hechas) las tareas científicas que hoy se imponen.

Durante el importante proceso de preparación intelectual de la Revolución Soviética se llegó a proclamar la necesidad de una “teoría revolucionaria” como condición *sine qua non* de la revolución socialista (iniciada décadas antes por el exiliado Plejanov); pero los autores que la enunciaron confundieron teoría con doctrina, y no lograron liberarse de la funesta quimera de que una gran revolución moderna es posible sin una nueva Ilustración. Enfatizamos el artículo indefinido “una”, para corregir la confusión tan firmemente establecida de que la del siglo XVIII fue la Ilustración. Y *facile est inventis addere*: ¡cuán fácilmente sobre los ya establecidos, se enjambran nuevos prejuicios!

La próxima Ilustración no podrá desentenderse de la anterior, porque deberá saldar deudas filosóficas irredentas. Sirvan de “ilustración” de ello tres grandes cuentas que (como otras tantas consecuencias del abandono del “giro copernicano”) fueron mostrando debilidades bajo el impetuoso avance de la revolución industrial: la mecánica clásica, la economía política, la filosofía política; las cuales, ya hacia comienzos del siglo XX, estaban definitivamente en crisis.

Ciertamente, la ciencia capitalista tenía a la sazón grandes conquistas por delante, pero ya la apoteosis de la primera Ilustración, la burguesa, su día de gloria (*le jour de gloire*), había arribado, y quedado atrás. Fue entonces cuando, en este rincón del mundo, tan lejos del epicentro de la cultura moderna, en la comarca más remota del hemisferio inverso, estalló la R del 18.

Aquí y entonces, los reformistas universitarios se reivindican como “americanos”. Pero ya el país del norte se había unificado por su cuenta luego de una guerra interna y, a falta de nombre propio, desfachatadamente, había tomado como suya, exclusiva y excluyente, aquella denominación: American People. El sueño integrador de la R no protesta, ni se achica; sino que poniéndose a la altura de la institución que

la oprimía, deviene también ella ilimitadamente ecuménica, y eleva su mirada por encima y más allá de cualquier particularismo nacional, para reclamar la universalidad de la institución consagrada al pensamiento libre.

Pero “la Universidad universal” es una consigna abstracta, un pleonismo. Y parece como si, falta de un proyecto político definido, merecedor de semejante dimensión, pero necesítandolo para realzar todo el alcance de sus reivindicaciones institucionales: prácticas, maravillosas y clarísimas, tuviera menester un gran despliegue de romántico entusiasmo.

Debía suscitar exaltación colectiva para dar vuelo a la inspiración y vuelo a la intuición conceptual; para que aquello que aún no podría articularse como discurso sistemático, fuera actuado como proclama, proclamado como acción. Y para lograr así que el legado de la Ilustración anterior pudiera ser re-conocido, re-cogido, re-interpretado, re-tomado... por la próxima. La cual hoy, todavía, está en ciernes. La tarea está a cargo de una nueva generación de trabajadores, o acaso lo estará de varias; cuyo primer cuidado es, ya, pasar en limpio la herencia científica y filosófica recibida.

Quizás contribuyan algo a ella los dos croquis que proponemos a continuación, los cuales destacan identidades y diferencias entre la versión original de la filosofía política de la Ilustración y la versión que extrapolamos de la experiencia y las manifestaciones de la R.

Nuestra tesis (no expuesta aquí en su totalidad) es que si bien la versión original, o clásica, de la filosofía política de la Ilustración, es en un todo correlativa a la Economía Política Abstracta (vale decir, al contenido teórico conceptualmente significativo de las doctrinas económicas recibidas por la generación presente), la segunda versión, implícita en la R, desborda de ese marco teórico, y lo trasciende, anticipándose así a las exigencias que impone el siglo XXI a la Ciencia Económica (Levín, 2010).

Por eso, nuestro interés en la R es principalmente histórico, político, propiamente conceptual. He aquí, pues, las dos versiones de la filosofía política burguesa clásica (que hace *pendant* con la Economía Política clásica también): los dos “croquis”.

[Primer croquis]

Versión original, o clásica.

La sociedad moderna contrapone y articula dos grandes esferas de relaciones sociales generales, a saber: la Sociedad Civil y la Sociedad Política.

Esta representación bipartita de la estructura general de la sociedad es, en efecto, la contrafigura necesaria de las dos teorías económicas generales que constituyen el contenido científico de las principales doctrinas económicas recibidas y enseñadas en el presente, que caracterizamos respectivamente como Cataláctica y Economía Política Abstracta (EPA). Ambas tienen como premisa la sociedad civil; la cual, estrictamente en su concepto, aloja el mercado (Marx, [1859]2008).

Por su parte, y, literalmente, aparte, está la esfera consuntiva, o “la Familia”; ésta queda excluida de la representación de la estructura social general, como también queda omitido el momento del trabajo productivo en su fase técnico-material, puesto que en la sociedad mercantil ambos momentos son propios y exclusivos de la vida privada. El primer croquis se completa en el segundo.

[Segundo croquis]

Versión desarrollada, implícita en la R.

Retiene el cuadro anterior, pero lo completa, añadiéndole un tercer ámbito fundamental en el que se desarrollan relaciones directamente universales.

Así, ahora tenemos tres sociedades: la sociedad civil, la sociedad política, la sociedad universitaria.

La sociedad dicotómica devino tricotómica.

*

En el segundo croquis resaltan más nítidamente las relaciones ya contenidas en el primero. Ahora, los tres ámbitos de la sociedad moderna,

discretos y recíprocamente mediados, se distinguen de esta manera, donde distinguiremos los puntos de vista de la totalidad del sistema y del individuo.

[Desde el punto de vista de la sociedad como totalidad concreta]

En la Sociedad Civil se aloja (como en la versión primitiva) el Mercado. En él se realizan, y al realizarse devienen sociales generales, miríadas de relaciones privadas biunívocas entre personas jurídicas. Son, claro está, las que se entablan entre oferentes y demandantes, que eventualmente se convierten en vendedores y compradores.

Para cada individuo históricamente determinado como mercantil (*homo mercator*), sus vínculos sociales son, en el mejor de los casos, intermitentes: aleatorios, fugaces, impersonales, universales.

En la Sociedad Política se erige el Estado Moderno, encarnación del bien común y del interés general, ejecutor de la voluntad común (de *tous*), que realiza el vínculo político universal.

Y, por fin, en la sociedad universitaria brillan las luces de la institución universal del Espíritu, que edifica el Concepto, mediante el cultivo de las Artes, las Ciencias y la Filosofía.

[Desde el punto de vista del homo mercator individual]

La representación lúcidamente inteligible de una totalidad social nítida y armoniosamente articulada, preñada de significación política, en la que la R se comprende a sí misma como programa de edificación de la ciudad de la ciencia, se basa toda ella en presuposiciones y premisas bien determinadas -hoy demodé, pero no por eso superadas- sobre la condición del individuo moderno: el hombre es libre en la república democrática, donde en el individuo se verifica la misma escisión tricotómica que divide y une la sociedad moderna como un todo. Veamos cómo:

En tanto miembro de la sociedad civil (o “burgués”), sólo se ocupa de su interés privado; en su calidad de miembro de la sociedad política (o de

“ciudadano”) carece de todo interés burgués, sólo se guía por el interés público y la voluntad general; y, finalmente, he aquí el quid de la libertad y del progreso: en su condición de miembro de la ciudad autogobernada, al participar de la vida de la ciencia y el espíritu (vale decir, al actuar como universitario), se libera de los intereses propios del burgués o particulares de la política y se eleva a la condición de ciudadano universal.

En tanto miembro de la sociedad política, no tiene más intereses que aquéllos encarnados en el Estado. No es únicamente el sufragio universal la garantía de la soberanía popular y de la consiguiente pureza republicana del Estado moderno (condición tan sólo necesaria), sino sobre todo (condición suficiente) el triple carácter del mandato político: vinculante, revocable, concreto. Y, por fin:

En tanto universitario, actuar y vivir al servicio de la ciencia, enseñándola al cultivarla y cultivándola al enseñarla, el universitario sirve a la humanidad; porque la necesidad inmanente al concepto, coincide en su esencia viva con el interés social universal. Y esa coincidencia es sabia y discretamente guiada por un sino benefactor, que el economista familiarizado con antiguas raíces estoicas de la economía política del siglo XVIII se figura como cónsona con la providencia que, “en una sociedad bien gobernada”, emana del Mercado.

Notas para el desarrollo ulterior

Lo anterior capta sólo una parte del credo R: la armonía social y el progreso de la civilización estarán garantizados mientras las necesidades del bienestar, la justicia y el progreso sean atendidas en los ámbitos precisos que a cada una corresponde, a saber, respectivamente, el mercado, el Estado moderno, la Universidad.

Es el Estado concebido por la Ilustración el que se obliga a sufragar la totalidad de los gastos de la Universidad pública y gratuita, sin ponerle otra condición que la de realizar su misión específica; misión en la que sólo

ella, autogobernándose por medio de sus órganos representativos del colectivo orgánico de los universitarios, puede y debe entender.

Dándose pues sus propios objetivos, rigiéndose por las normas concebidas, instituidas, y permanentemente perfeccionadas por ellos mismos (amén de las que les incumben en las otras esferas), los universitarios, estudiantes y profesores, se obligan individual y colectivamente a alcanzar esos objetivos y cumplir esas normas, sin otro interés que el de la ciencia.

De este modo entablan su relación productiva peculiar, universal, poética; la cual constituye cada vez más un ámbito vital de la civilización moderna, cada vez más el decisivo para abrirle al progreso humano siempre nuevas y nuevas dimensiones.

*

En la estructura tricotómica de la sociedad moderna se habilita la mediación recíproca necesaria entre los tres grandes ámbitos de la Libertad: civil, política, espiritual. Los extremos se tocan: si bien por razones opuestas, tanto la Sociedad Civil (donde imperan los intereses egoístas particulares) como la Universidad (el reino del concepto universal), darán lo mejor de sí si el Estado respeta sus autonomías respectivas y vela por ellas.

Ambas autonomías son vulnerables, y ambas sucumbirían si un interés privado se adueñara del Estado, corrompiéndolo. Recíprocamente, es menester que la Universidad no dependa para su cometido de otros recursos que los presupuestarios que le asigna el Estado.

*

El concepto de Universidad en el marco de la filosofía del derecho de linaje dieciochesco no permaneció ignorado, ni mucho menos, antes de la actuación de la R. Al respecto, remitimos al trabajo de Cecilia Rikap, publicado en este mismo volumen.

Pero no fue integrado en la doctrina recibida, ni por cierto en la doctrina R, al gran cuadro conceptual de la Filosofía del Derecho ilustrada, como es

menester hacerlo para comprobar, por de pronto, la conclusión a la que aquí arribamos: que la segunda versión de la filosofía ilustrada (o “de Ilustración” como prefiere Kant) trasciende el horizonte de las dos primeras teorías generales de la Economía Política. Y habilita, tornándola a la vez posible y necesaria, una tercera teoría económica general, a la que solemos aludir llamándola Economía Política de la Transición, o de la Planificación Obrera.

*

La R propugna la Universidad libre, gratuita, laica, y autónoma, de la cual irradiarán las luces que liberarán a la humanidad de los prejuicios de la superstición. En ella prosperará el espíritu científico libre de dogmas y de imposiciones escolásticas.

Ciertamente, la universidad de la R presupone la plena vigencia de las instituciones de la república democrática, en la que se completa la estructura trina de la sociedad moderna. En ella, y sólo en ella, la Universidad es propiamente “la casa de la Razón y de la Ciencia”; vale decir, es el ámbito en el cual se sistematizan, se depuran, se reproducen y se renuevan los conceptos universales que son la savia viva de la civilización moderna, la sangre que nutre las libertades políticas e intelectuales, y la energía impulsora del progreso técnico.

Para esta concepción burguesa abstracta de la sociedad moderna, la Universidad es la concreción de un credo profundo de la Ilustración, el del poder liberador de la Ciencia. En aras del progreso de la civilización, el cuerpo de la ciencia, la síntesis de los saberes constitutivos de la experiencia social más relevante, se alimenta y se renueva progresivamente en la Universidad; la cual es concebida, por ende, como un ente tan necesario para la realización de la civilización moderna como lo son el mercado ecuménico y el Estado moderno. Si éste, con sus tres poderes respectivamente independientes, encarna el interés general y realiza la voluntad común, aquél articula armoniosamente el mundo social como un

todo, y aquella aloja y cultiva el incesante trabajo de la Razón y el Concepto en su instancia más elevada...

*

Insistiremos en otro sitio en la misión especializada de la Universidad, que la R presupone distinta de, y coexistente con, otras instituciones de enseñanza superior (terciaria, profesorado), y/o de investigación, que conforman con ella un todo diferenciado, complementario, interactivo y articulado. Su misión específica no se ciñe a la investigación ni a la enseñanza superior, sino que realiza la conjunción entre ambas.

Tal es el fundamento irrenunciable: la universidad pública, estatal y gratuita. Para la consumación de su finalidad es menester que en ella se conjuguen la enseñanza de la ciencia y la investigación científica, creándose así la “magia” que distingue a la Universidad de otras instituciones de enseñanza y de investigación. Correlativamente sus profesores deben ser investigadores poiéticos, capaces de activar vivamente el espíritu de la investigación en los estudiantes; convirtiéndose así y sólo así, unos y otros, unos a otros, en auténticos universitarios.

*

He aquí pues las premisas externas, condiciones *sine qua non*, inseparables de la R: la plena vigencia de las instituciones democráticas propias del Estado moderno ilustrado, y una rica panoplia de instituciones educativas y de investigación, entre las cuales se consagra a su misión singular. Pero esas condiciones no son sólo externas; sino que si no se cumplen cabalmente, la Universidad no puede sino volverse naturalmente en un frente principal de las luchas del pueblo contra toda dictadura política y toda opresión social.

Evoquemos aquí el hermoso y vigoroso Manifiesto Liminar de la R, donde los estudiantes sudamericanos de Córdoba se dirigen a los “hombres libres de la República” y les anuncian su triunfo, desde

“donde los tiranos se habían ensoberbecido... (y) era necesario borrar para siempre el recuerdo de los contra-revolucionarios de Mayo”...

*

Los primeros exponentes de la R no parecen haber puesto mayor empeño en completar el enunciado de sus desiderata utópicos, y menos aún en dar a conocer pormenores de su enrarecida utopía, que pondría un contexto histórico y político en el que su doctrina concibe el desempeño de la Universidad; sino que apuesta directamente, sin más vueltas, a establecer prácticas y recaudos institucionales generales, y arreglos normativos bien definidos.

Ellos nos señalarán cuáles pueden ser para la doctrina de la Reforma los aspectos relevantes de la vida de la Universidad, sobre los que en su perspectiva cabe calificarla como lograda o malograda, como avanzada o retrógrada. Dadas esas premisas que simplificamos al extremo, la Reforma razona sobre la universidad y su papel en la vida social, del modo que sigue.

Huelga decirlo, exige que la vida universitaria esté enteramente libre del poder extorsivo que podría tener un interés particular en la asignación de recursos para actividades universitarias. Si tales intereses (o el de un interés político no universal) prevalecieran en la orientación de la investigación y la enseñanza, corromperían la vida universitaria, detrás de una fachada institucional de utilería.

*

El ideal de la R. Podemos aseverar que la entidad universitaria, alcanza su máximo logro cada vez que el milagro se consuma.

*

Lejos estamos del modelo institucional instituido en la secuencia del Manifiesto Liminar. El criterio elemental de la R no se satisface con este o aquel aspecto de la R (gobierno representativo, gratuidad de la enseñanza), ni admite gradaciones, sino que concibe un mundo en este sentido

estrictamente binario, donde la universidad es o no es: “Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que en pleno siglo XX nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen”.

Los exponentes de esta celebración de la juventud y la libertad fueron elocuentes y talentosos en sus enunciados protrépticos, pero no se propusieron o no lograron exponer sus implicaciones teóricas, que virtualmente prolongan esa “filosofía del derecho”, la corrigen... ¡y la agotan! Hoy se trata de recogerla, reinterpretarla, y ponerla a valer en un contexto histórico en el que todos los dilemas y todas las contradicciones del pasado claman por resolverse. Hoy ha transcurrido aún otro siglo, y es hora de actualizar la R, hoy diluida en una doctrina sincrética, que ignora o elude su concepto y las consecuencias de éste, pero adhiere a sus símbolos y hace gala ceremonial de sus formalidades: adornarse con ellas es una estratagema apologética.

Referencias bibliográficas

Marx, K. ([1859]2008) “Contribución a la crítica de la Economía Política”, Siglo XXI editores, Madrid.

Levin, P. (2010). Esquema de la Ciencia Económica. *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Vol 7/8, pp. 247-289.

La Universidad en el contexto del capital no diferenciado: ámbito autónomo de relación poética

Cecilia Rikap^{4*}

1. Introducción

Hegel, en su obra “Principios de la Filosofía del Derecho”, distingue tres ámbitos de la experiencia muy claros: la familia, la sociedad civil y el Estado (o sociedad política). El autor dirá que la sociedad civil es el ámbito del egoísmo universal. La armonía social se logra debido a que cada hombre se dedica a sus propios intereses privados. En contraposición a esto, el Estado es el ámbito del altruismo universal, es la encarnación del bien común.

Nos interesan particularmente la sociedad civil y el Estado en tanto la familia compone relaciones particulares directas basadas en la dependencia recíproca entre sus miembros. En oposición, la sociedad civil y la sociedad política se erigen como relaciones sociales universales. En la primera, a su vez, no existen lazos de dependencia directa entre los seres humanos: todos son productores privados independientes quienes obran libremente y se relacionan como iguales en el mercado aunque por medio de sus mercancías.⁵ La sociedad política aparece entonces como el ámbito donde moran las relaciones de poder y donde los individuos se relacionan como sujetos pertenecientes al mismo Estado.

^{4*} Investigadora doctoral del CEPLAD. Instituto de Investigaciones Económicas. FCE-UBA. Docente Economía Marxista, Microeconomía para Economistas y Economía (CBC). ceciliarikap@gmail.com

⁵ “Considerado como sujeto de intercambio, su relación es pues la de igualdad.” (Marx, [1857-1858] 2011, p.xxiii).

Este modelo social, que responde a los postulados de los autores de la ilustración burguesa, reaparece en el pensamiento de Marx quien, en el prefacio de la “Contribución a la Crítica de la Economía Política” ([1859]2008), dirá que a partir de estudiar a Hegel concluyó que el origen de las instituciones jurídicas y políticas se encuentra en las relaciones materiales que Hegel incluía en la categoría sociedad civil. De allí derivará que la economía política debe ser la encargada de dar con la anatomía de la mencionada sociedad civil.

Cada persona, entonces, aparecerá escindida y participará en estos dos ámbitos: es homo mercator y ciudadano. Sin embargo, las relaciones sociales universales en el capitalismo no se agotan en los dos ámbitos hasta aquí reseñados. Hay un tercer ámbito que históricamente aparece en el siglo XIX y que completa este cuadro de la ilustración: la Universidad. En ese espacio, el individuo es investigador y, como tal, se relaciona con el resto de los investigadores entablando una relación social universal: la organización de la experiencia social por medio de su representación. Es esta tercera relación universal la que nos proponemos estudiar.

Denominaremos entonces al modelo de Universidad de la mencionada Ilustración burguesa Universidad Humboldtiana, dado que es Wilhelm Von Humboldt quien sintetiza sus principales características en su escrito de 1810 para la Universidad de Berlín. Este modelo ideal de Universidad, si bien era una institución pública que dependía en su financiamiento del Estado, era -y explícitamente se proponía ser- una institución autónoma. A su vez, aquella Universidad aparecía también separada de la sociedad civil. La sociedad civil se explicaba con prescindencia de aquella y aquella con prescindencia de esta. Asimismo, sociedad civil y Estado permanecían como dimensiones antagónicas de la acción.

Ahora bien, en el capitalismo actual, de predominio del capital intrínsecamente diferenciado, así como ya no es posible pensar al Estado y a la sociedad civil separadamente (ver Romero Capítulo 3), lo mismo sucede con la Universidad y la sociedad civil, por un lado, y con la Universidad y la sociedad política, por otro. De hecho, las tres

instituciones diluyen sus fronteras y se funden exigiendo la actualización de "las ciencias" tal como las conocemos, es decir, aquellas que organizaron la experiencia del mundo dividido del capital indiferenciado y que aparecen entremezcladas en la maraña de escisiones ideológicas del pensamiento. La economía política, la ciencia política y la filosofía (incluida aquí la mal llamada ciencia de la educación, que es una muestra de la escisión ideológica que nombramos más arriba) deben subsumirse en una teoría que permita la organización coherente e inclusiva de un mundo, ahora sí, sin fronteras, universal.

Las doctrinas económicas del siglo XX hicieron su aporte a este escenario a partir de la percepción de las transformaciones que se sucedían en el capitalismo a partir de la diferenciación intrínseca del capital. En lo que concierne a nuestro problema aparece la obra de Schumpeter, la doctrina del Sistema Nacional de Innovación y la explicación endógena del crecimiento. Todas ellas externamente describen y claman por los lazos entre estas tres instituciones, pero aún las observan como vértices de un triángulo. Es decir que todavía las consideran tres instituciones que pueden seguir existiendo cada una en su lugar, cada una en un vértice, de lo que se deriva que el acierto consiste en trazar los segmentos que unen a esos tres puntos y forman el mencionado triángulo⁶. En ese sentido, no dan cuenta de la diferencia irreconciliable entre la existencia y la realidad de estas instituciones⁷ debido a que ya no es posible mantener una explicación que responda a como las conocimos en los siglos pasados, cuando primaba el capital indiferenciado.

⁶ De hecho la metáfora del triángulo ya existe en la bibliografía sobre el tema. La misma fue planteada por Sábato y se conoce en la jerga económica como "triángulo de Sábato".

⁷ "Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo, es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etcétera." (Hegel, [1821]1999, p. 65). Amén de que la noción de esencia, como opuesta a esa apariencia inesencial que menciona Hegel, nos remite a la metafísica, a la eternidad de categorías muertas, la aceptamos en la clave de remitirnos a la permanencia del concepto. Empero, no debe pensarse que esa permanencia es inmutable, estática. Por el contrario, el concepto permanece pero en permanente movimiento, transformación, recapitulación. Es decir, como una tarea, una actividad humana que no cesa en tanto no cesa su experiencia social.

Pero, a la vez, la doctrina puso sobre el tapete la inutilidad de la teoría heredada, que ubicamos en la primera y segunda teoría (Levin, 2010), al dar la primera con una descripción sensible lo suficientemente precisa de los cambios en el mundo. Estado, Mercado/Empresas (noción doctrinaria de la sociedad civil) y Universidad no pueden pensarse ni existir aisladas, independientes, escindidas. Esta es, coinciden las doctrinas mencionadas, la clave del desarrollo económico⁸: los nexos, vínculos recíprocos entre las tres esferas. Ahora bien, aquellas doctrinas congelan el planteo ni bien la descripción sensible es completada.

Es el turno de recoger el guante, poner en marcha la teoría. Es esta una menuda pero inexcusable tarea en el contexto actual de falta de armonía, de florecimiento de las incoherencias de las explicaciones heredadas. Encararemos aquella empresa desde la Universidad. El objetivo propuesto, el cual compone un proyecto de investigación que excede el presente trabajo, es, entonces, producir una explicación coherente y completa de las transformaciones ocurridas sobre la Universidad -entendida como unidad de producción (Olivera, 1965) de ciencia, tecnología e ideología, cuyas fronteras lejos estarán de ser infranqueables- como punto de gravitación del capitalismo actual, de predominio del capital diferenciado. En lo que concierne a estas páginas, abordaremos un problema que antecede y que es ineludible a la hora de entender las transformaciones presentes de la Universidad: daremos vida al modelo de Universidad Humboldtiana.

2- La Universidad del Capital no Diferenciado: La Universidad Humboldtiana

“El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una

⁸ En estas páginas no se trabajará explícitamente el concepto de desarrollo económico. Sin embargo, la posibilidad de distinguir entre aquellos países que presentan y aquellos que carecen de un sistema de innovación y sus consecuencias, siguiendo el planteo de Levin (1977), echará luz sobre aquella categoría petrificada.

parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería ésta una representación vacía. La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia.” (Hegel, [1821]1999, p. 79).

Si bien podemos ubicar el inicio de la secularización del pensamiento a partir de lo que se conoce como el conflicto de los universales, hasta el siglo XVI el cristianismo conservó en gran medida el monopolio de los estudios filosóficos y científicos, reservados a una pequeña elite vinculada directa o indirectamente a la institución eclesiástica. En ese sentido, el quiebre que se produjo en el pensamiento a partir de los autores de la ilustración burguesa es radical. Y es radical en tanto significó retomar en un nuevo contexto los grandes problemas de épocas anteriores para re-significarlos y convertirlos en nuevos problemas científicos, que debían trabajarse sin acudir a la respuesta divina.

En este contexto de florecimiento del pensamiento, los presupuestos de la Revolución francesa -libertad, igualdad y fraternidad- habían desencadenado un profundo cuestionamiento a la permanencia de instituciones tradicionales, incluida la Universidad. Sin embargo, esta última no fue sepultada junto a las demás instituciones medioevales, sino que asistió a un proceso de transformación impulsado por los filósofos de la ilustración, que entendieron a aquella institución como central para la nueva sociedad. Es así como la secularización de la ciencia toma cuerpo en la Universidad: se redujo drásticamente la presencia jesuitas en la enseñanza, al tiempo que aquellas universidades que no avanzaban sobre estos cambios quedaron marginadas –tal es el caso, al menos hasta el último tercio del siglo XIX, de la Universidad Francesa-. Las ideas de la Filosofía o Ilustración Alemana se condensarán entonces en una institución nacida ella misma del divorcio de la influencia de la iglesia sobre la producción de conocimiento. Nos referimos a la Universidad Humboldtiana, la cual inicialmente se hace carne en la Universidad de Berlín, creada por Wilhelm Von Humboldt en 1810, pero que pronto se

extendió por toda Europa. De hecho, la Universidad de Berlin (cuyo nombre completo es Royal Friedrich-Wilhelms- Universität zu Berlin) ha sido considerada como el modelo de Universidad moderna que prevaleció en la mayor parte del mundo occidental desde su aparición por el resto del siglo XIX, aún cuando cada país haya dotado de ciertas características propias a este modelo (Morgan, 2011).

Este modelo de Universidad surgió inspirado por los desarrollos de grandes filósofos de la Ilustración Alemana retomados por Humboldt ([1810]1943) a la hora de escribir las bases que dieron nacimiento a la mencionada Universidad de Berlín. Esta institución se inserta en un sistema educativo diversificado donde la enseñanza superior está a cargo de distintas instituciones que se reparten diversas funciones sociales de la educación. La Universidad, como una de esas instituciones, tiene a su cargo una función central: la investigación básica, fundamental. Para Humboldt ([1792]2002) la humanidad sólo puede avanzar mediante la formación de los individuos (el objetivo mismo de la educación) y en ese sentido toda institución que entorpezca tal fin sería cada vez más perjudicial.

En este contexto, la misión indiscutida de la Universidad será “... producir saber universal, conceptualmente integrado y en permanente transformación” (Levin, 2008, p. 88). A su vez, debe comunicar ese saber al tiempo que recrea en las nuevas generaciones de docentes-investigadores la capacidad de continuar aquella misión. Para ello, debe estar compuesta por profesores que sean, al menos en su gran mayoría, investigadores fundamentales. Aquellos tienen la responsabilidad de desarrollar una relación pedagógica con los estudiantes mediante la cual transmiten a estos últimos el espíritu de la investigación.

El modelo Humboldtiano de Universidad se corresponde con la concepción de ciencia como aquella forma del conocimiento que se ocupa sólo del concepto en su dimensión general universal, desprendido de toda *aplicación* práctica inmediata o directa. En este escenario, sostenemos que el surgimiento de la Universidad Humboldtiana representa la expresión

específica por excelencia del proceso de secularización del pensamiento que culmina con la ilustración burguesa.

2.1- La Universidad a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX

Merece la pena en nuestro estudio detenernos brevemente en la Universidad previa a la influencia de la ilustración, con la perspectiva de contextualizar la tardía transformación de esta institución: de Universidad Medioeval a su primera forma de Universidad Moderna (la que hemos denominado Universidad Humboldtiana). La transición entre ambas tuvo lugar en un contexto de deterioro de la Universidad como institución y fuerte rechazo a aquella por parte de la sociedad naciente.

Los resabios de la Universidad Medioeval que subyacían por aquellos años aún caracterizaban a esta institución. Ésta estaba compuesta por corporaciones autogobernadas divididas en Facultades, las cuales gozaban de privilegios judiciales, fiscales y académicos. Eran instituciones que respondían a la Iglesia y donde cada corporación estaba generalmente asociada a los miembros de una determinada confesión. El ingreso estaba sumamente restringido: se debía ser hombre, dominar ampliamente el latín y ser, por supuesto, católico.

La división en Facultades seguía la tradición medieval: gramática y filosofía (en la Facultad de Artes que para entonces sería reemplazada por la Facultad de Filosofía), derecho civil y canónico, teología y medicina. Cada una disfrutaba de la tarea de enseñar en su respectiva área del saber y sólo ellas podían otorgar grados, función que les había sido legada por la Iglesia o el Estado. Es por ello que se habían convertido en lugar de paso ineludible para quienes buscaban ocupar posiciones políticas y religiosas relevantes. Es decir que aún se mantenían como una reliquia del corporativismo medieval que, cuando menos, clamaba acuciantemente por una profunda renovación en el contexto de una nueva sociedad donde las demás principales instituciones tradicionales ya habían sido reemplazadas por su correspondiente versión moderna. A tal punto clamaban por una

transformación que, incluso con anterioridad a mediados del siglo XVIII, numerosos autores aseguraban que las universidades eran inútiles para la nueva sociedad (Bacin, 2008 y Morgan, 2011).

La consideración de la obsolescencia de la Universidad, en tanto seguía dominada por la Iglesia, ya había llevado incluso a la creación de nuevas instituciones dedicadas a la enseñanza o bien a la producción de conocimiento. A modo de ejemplo, en Francia, Italia y España, los autores de la ilustración, convencidos de que las universidades tradicionales jamás podrían responsabilizarse por su enseñanza, fundan numerosas instituciones, colegios y sociedades volcadas hacia la educación especializada en disciplinas aplicadas como la agricultura, la ingeniería, la cirugía, aunque también propusieron la creación de otras instituciones orientadas a ciencias naturales o bellas artes (Bermejo Castrillo, 2008). Por otra parte, surgieron en estos años Academias Científicas nacionales o locales⁹.

“La resolución en favor de la Iglesia y de su escolasticismo –resultado generalizado por aquellos años–, determinó el origen de nuevas instituciones, como las academias de ciencias, las sociedades científicas y las escuelas técnicas, donde los científicos apartados de las universidades cultivaban los conocimientos prohibidos en estas últimas.” (Santos, 2009, p. 10).

Asimismo, se asistió a un período en el cual las universidades pierden su unidad en el territorio europeo, en el cual habían llegado a constituir una suerte de espacio educativo. En su lugar, cada una fue traccionada a responder a las necesidades de su correspondiente Estado Moderno en formación. A su vez, disminuyó fuertemente el flujo de profesores y

⁹ Las Academias respondían a la consigna «*theoria cum praxi*» de Leibniz, primer presidente de la Academia de las Ciencias de Berlín. En Prusia la Academia de Ciencias había sido creada en 1700 y durante el siglo XVIII había sido la encargada de enseñar ciencia y humanidades. En el esquema original de cuatro facultades estas últimas quedaban relegadas, lo que explica que hayan sido desarrolladas por medio de otra institución durante aquellos años, en consonancia con el renacimiento del pensamiento científico en occidente. Mondolfo ([1966]1972) enfatiza que las Academias –como la *Cimento* creada por Galileo– surgen por la insuficiencia universitaria. Sin embargo, el autor agrega que luego las Universidades se transformarán e incluirán la nueva exigencia de producción de conocimiento científico como una de sus tareas fundamentales.

estudiantes entre universidades de distintos países, se reemplazó el latín –que hacía las veces de idioma común entre universidades- por los idiomas vernáculos como vehículo de comunicación académica y bibliográfica e incluso se reincorporó la prohibición, suspendida desde el siglo XVI, de que los súbditos de un Estado cursasen estudios en universidades extranjeras.

A la par que cada universidad se circunscribió a la esfera de su correspondiente Estado, y en medio de un proceso de secularización del pensamiento abanderado por la ilustración burguesa, la Facultad de Teología perdió paulatinamente su peso preponderante dentro de la Universidad. Su lugar hegemónico fue ocupado por la jurisprudencia. Adicionalmente, aparecieron en escena áreas del conocimiento antes marginadas o no consideradas como ramas del saber que se mostraron más adecuadas a la mentalidad burguesa en formación. Nos referimos a la economía política, la medicina y también a la tecnología. En paralelo, la secularización de la ciencia tomó cuerpo en la Universidad. De todas formas, Bermejo Castriello (2008) sostiene que las cadenas que ataban al progreso científico no provenían sólo de la Iglesia sino también de las cortapisas establecidas por el Estado.

En este contexto, se concebía que la educación superior debía perseguir la formación de ciudadanos autónomos y responsables. Ahora bien, la diferencia radicaba en que, mientras que en Francia se aísla a las viejas universidades, las reformas llevadas a cabo en Alemania modifican el rumbo de dicha institución. A partir de allí, esta última superó su profunda crisis y resultó notablemente reforzada.

Detengámonos entonces en la experiencia de la Universidad Alemana. Para fines del siglo XVIII, las universidades del territorio que hoy constituye Alemania se encontraban ahogadas financieramente y eran científicamente improductivas. A excepción de Leipzig, Jena y, luego, Halle, ninguna de aquellas universidades contaba con más de cien estudiantes al año. Este reducido número justifica el planteo, por parte de ciertos sectores gobernantes, de su supresión y sustitución por otras

instituciones de enseñanza superior mejor adaptadas a sus necesidades e intereses. Su lugar, podría ser tomado por las mencionadas Academias de Ciencia y las nuevas escuelas de vocación práctica, las llamadas *Hochschulen*. Al mismo tiempo, el bajo número de estudiantes era utilizado para justificar su penuria presupuestaria.

Las únicas excepciones eran las Universidades de Göttingen y Halle, perdida esta última tras la derrota infligida por Napoleón. La Universidad como institución educativa se encontraba, además, aislada frente a las Academias y a las Escuelas Especiales o Especializadas y las Escuelas Superiores Profesionales. La particularidad del caso alemán, compartido por Escocia y los Países Bajos es que, en lugar de vaciar a las Universidades y pensar en su desintegración, postergadas por otras instituciones educativas, se convirtieron en un vehículo de propagación del programa ilustrado (Bermejo Castrillo, 2008). Tal importancia cobró esta propuesta que, para fines del Siglo XIX, la Universidad Humboldtiana se habrá consolidado como el modelo de Universidad Moderna en Europa, Japón y Estados Unidos (Rüegg, 2004).

2.2- La influencia de los autores de la Ilustración Alemana en la Universidad Humboldtiana

No es mera casualidad que el modelo de Universidad Humboldtiana se inscriba en términos filosóficos propios de, o cuando menos próximos a, la Filosofía Alemana de su época, fundamentalmente a partir de las obras de Kant, Fichte, Schleiermacher y Schelling. La estrecha unidad de aquel modelo de Universidad y el concepto de filosofía y ciencia de aquellos autores es indudable.

Contrariamente al planteo tradicional que sostiene que la ilustración pasó por un carril alternativo al de las lacónicas universidades medievales, sorteándolas en su camino (suceso probablemente cierto en Francia e Inglaterra), en Escocia, Holanda, Italia y, especialmente, Alemania, este planteo debe cuando menos ser cuestionado. En estos países los profesores

universitarios fueron quienes tomaron en sus manos el desarrollo y la enseñanza de las ideas ilustradas. Es allí donde las ideas de la ilustración transformaron a la Universidad con el objetivo de construir una burocracia eficiente para el naciente capitalismo que fuese seleccionada en función de su mérito y no a partir de un linaje hereditario. De todas formas, es necesario comprender la intención de ligar de manera externa las reformas ocurridas sobre la Universidad con los intereses de la burguesía (Anderson, 2004). En qué medida se conectan el desarrollo de la burguesía como clase social dominante y la consolidación de un nuevo modelo de Universidad deberá ser un resultado del análisis, y no un punto de partida.

De hecho, si bien es posible pensar que 1810 es el año de creación oficial de la Universidad Humboldtiana dado que, como se señaló más arriba, se corresponde con la fecha de creación de la Universidad de Berlín, este modelo de Universidad responde a cambios previos introducidos en la vieja institución medieval y posteriores a aquella fecha. En su mayoría, se trató de la implementación de propuestas desarrolladas por los filósofos alemanes de la ilustración burguesa, algunas de las cuales ya estaban en marcha en la Universidad de Göttingen.

Esta última se había consolidado por aquellos años como un foco principal de irradiación del iluminismo alemán. Esta institución se cimentaba en una conciliación entre el reforzamiento de la dimensión práctica de la docencia (con la introducción de técnicas como la del seminario, que apunta a la preparación del estudiante para su futuro profesional) y el cultivo de la investigación, especialmente en las ciencias naturales. Se observa, en este sentido, otra transformación: la preeminencia del razonamiento en detrimento de la memoria. Consecuentemente, la selección de profesores era en extremo rigurosa pero, a cambio, los salarios eran extraordinariamente altos y dichos docentes podían percibir honorarios adicionales por la prestación de cursos privados. Una de las características que marca el quiebre de esta institución con sus pares medioevales serán las garantías de inmunidad a las investigaciones frente a la censura teológica (Bermejo Castrillo, 2008).

El mencionado panorama de crisis y profundo deterioro de las universidades alemanas para fines del siglo XVIII coincide con la ebullición de la discusión filosófica acerca de aquella institución. Esta se inicia con las reflexiones de Kant ([1798]2003) e incluye –como se mencionó más arriba- a Schelling, Fichte, Schleiermacher y, años más tarde, a Hegel, entre otros pensadores alemanes. Todos ellos dedicarán una porción de sus reflexiones al problema de la Universidad abarcado desde una nueva perspectiva. Es posible sintetizar sus ideas sobre la Universidad, que luego retomará Humboldt, en los siguientes principios: unidad de estudiantes y docentes que trabajan juntos para el desarrollo de la ciencia –en lugar de docentes que trabajan para los estudiantes-; profesionalización de la docencia como tarea de tiempo completo que incluye a la investigación fundamental; la transmisión del conocimiento acompañada por la investigación; la búsqueda de respuestas y la formulación de problemas convertidas en tareas del estudiante y del docente y, por último, la incesante búsqueda del conocimiento, el *Wissenschaft*, que no tiene una traducción exacta en nuestro lenguaje (Kwiek, 2006).

Repasemos entonces las principales ideas de los filósofos alemanes de aquella época acerca de la Universidad. Del planteo de Kant ([1798]2003) se desprende que aquella debía ser la institución que tenga a su cargo la concreción del principio de autonomía y del pensar por uno mismo que propone en su ensayo “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. En ese sentido, debía estar fundada a partir de la razón. Pero, al mismo tiempo, entendía que ésta debe su establecimiento al interés del Estado por el orden y la estabilidad. Esta aparente contradicción, es salvada por el autor a partir de diferenciar las funciones de las llamadas Facultades Superiores –Teología, Medicina y Derecho- y la Facultad Inferior –la de Filosofía. Las primeras deben responder a las demandas políticas del gobierno. En su lugar,

“... la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente

albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno.” (Kant, [1798]2003, p.76).

Es decir, que dicha Facultad es, para Kant, la única que ejercita libremente la capacidad de razonar. Para el autor, la razón es la capacidad de juzgar con autonomía, libremente a partir de los principios generales del pensamiento. La Facultad de Filosofía tienen por consiguiente un único compromiso: con la pregunta por la verdad y el desarrollo propio del conocimiento libre. Al mismo tiempo, se preguntará si la filosofía puede conciliarse con otras fuentes de organización de la experiencia o, si en su lugar, las supera subsumiéndolas y dándole sentido a su existencia. Esta pregunta reaparece en la propuesta de Kant para la Universidad. A partir de este problema Kant arguye acerca de si la filosofía pertenece acaso solamente a una Facultad o si, por el contrario, extiende sus brazos e incumbe a toda la Universidad.

La propuesta de Kant ([1798]2003) para la Universidad es entonces una derivación necesaria de su concepción sobre el conocimiento. Al respecto, en torno al lugar que ocupa la Facultad de Filosofía en relación a las otras tres facultades dirá con elocuencia insuperable que

“... se dice, por ejemplo, que la filosofía es la sierva de la teología, y algo similar en relación a las otras dos. Pero no se aclara si aquella sierva va detrás de su graciosa señora, sujetándole la cola del manto, o si más bien la precede mirándola con su antorcha’.” (Kant, [1795]1991, p. 115, *traducción propia*).

La idea de autonomía de la Universidad subyace en el planteo de Kant ([1798]2003) acerca de cómo solucionar el conflicto entre las Facultades Superiores y la Facultad Inferior. Entiende se trata de un conflicto de la verdad y el conocimiento con la utilidad y el interés. Allí, la Facultad Inferior en términos políticos será superior en lo que respecta al conocimiento y a la moral. La Facultad de Filosofía es aquella Facultad que da sentido a la Universidad y, por tanto, la que subsume bajo su influencia a las otras tres. La pregunta entonces por las tareas que conciernen a la Facultad de Filosofía, que Kant con certeza identifica como el juicio libre de la razón y la búsqueda de la verdad, encierra la discusión

sobre la autonomía de la Universidad y acerca de la relación de la Facultad de Filosofía con las otras tres facultades, respecto de las cuales la primera también debe ser autónoma, aunque estas últimas sean controladas por la primera.

“The self-legislating exercise of reason, embodied in the philosophy faculty and acting in the interest and for the determination of truth, may not command the higher faculties (only the government, by contract, may do this), but it may control them. For Kant, the interest of the philosophy faculty is only in *Wissenschaft*, which is the interest in truth as freely reasoned, as freely judged by reason. Such judgment of truth, however, extends-and thus extends *Wissenschaft*-over all of the doctrines (teachings) of the university.” (Bahti, 1987, p.444).

Esta posición de preferencia con respecto a la Facultad de Filosofía –y el consecuente rechazo a su subordinación-, compartida también por otros filósofos alemanes de la ilustración (Schelling, Fichte y Schleiermacher, entre otros), será retomada por Humboldt. A su vez, no es casual que todos ellos hayan argumentado acerca de la necesidad de repensar y reorganizar las universidades a partir de la idea de unidad orgánica del saber que abraza a todas las disciplinas y que permite articular las relaciones desde el punto de vista científico y desde la Universidad como institución.

La centralidad de la filosofía se acrecienta en tanto aquella se extiende a todas las Facultades. En esa misma línea, la discusión central en torno a la Universidad, según Hegel, es la que atañe a la relación entre conocimiento verdadero y la transmisión del saber. Hegel reflexiona únicamente sobre la enseñanza de la filosofía, pero su aproximación no es unilateral puesto que ésta contiene el fundamento de la sistematización de las demás ciencias en la Universidad. Aquella interpretación es compartida por Schelling y Fichte, e incluso también por Schleiermacher aun cuando su proyecto se encuentra más alejado del idealismo (Sevilla, 2008). Finalmente, también para Humboldt, el centro de la Universidad debía ser la filosofía, que el autor llama ciencia pura, principio originario de todas las ramas del conocimiento (Abellán, 2008).

En armonía con estas ideas, Schleiermacher –profesor de la Universidad de Halle hasta 1807- propone que en la futura Universidad de Berlín el

profesor deba hacer nacer todo lo que sostiene frente a los estudiantes, a fin de que sean ellos mismos quienes intuitivamente capten "... la actividad de la razón al producir el conocimiento y la copien en la intuición" (Schleiermacher, [1808]1998, p. 49). Schleiermacher considera que el fin de la Universidad no es el aprendizaje sino el conocimiento. Dada la propuesta de que la investigación sea el motor de la Universidad, no debe cerrarse la búsqueda de la verdad frente a nuevas preguntas, respuestas o cambios de rumbo, inicialmente no contemplados como posibles (Sevilla, 2008). A partir de esta concepción del conocimiento y de la Universidad Schleiermacher ([1808]1998) entiende que la única auténtica Universidad es la Facultad de Filosofía, en tanto las otras tres son escuelas especializadas que el Estado protege.

Finalmente, encontramos dos conceptos de la ilustración que se entrelazarán inseparablemente con este modelo de Universidad: el *Bildung* y la idea de sistema o totalidad. Los estudiamos, respectivamente, en los subaparatados siguientes.

2.2.1- El *Bildung*

La persecución del *Bildung* será un fundamento del modelo Humboldtiano de Universidad (Kwiek, 2006 y Bermejo Castrillo, 2008). Kant lo interpreta no sólo como desarrollo intelectual, sino también moral y emocional, que engloba a la disciplina y a la educación. Moses Mendelssohn será quien dé cuenta de que este término designa la madurez humana de quien detenta tanto cultura -combinación de habilidades prácticas, manuales y artísticas con otros rasgos como laboriosidad, inteligencia o buenos modales- como ilustración -cualidades más abstractas, ligadas al conocimiento racional y a la perspicacia, a partir del desarrollo de la ciencia y la filosofía (Bermejo Castrillo, 2008). Por *Bildung* se entiende al proceso de formación y desarrollo individual, el autoformarse. Es autoeducación que es a la vez individual, colectiva, social e histórica. Es moral, cultural, estética, ética, científica. Es decir, es

filosófica. El *Bildung* es un concepto que unifica todo el campo de la filosofía, la Filosofía Alemana es la filosofía del *Bildung*.

En tanto la transformación de la persona es la meta de la ciencia, el *Bildung* se inserta en los tuétanos de aquella. El *Bildung* pone de manifiesto que la transformación del sujeto es, en definitiva, la meta de la ciencia. Como el conocimiento del mundo deja de ser entendido como algo fijo y establecido que en el mejor de los casos podría ser descubierto –determinado en última medida por la voluntad divina-, sino que el mundo es una creación del sujeto que va estructurando por ese camino su conocimiento progresivo para que la organización de su experiencia sea la más potente y coherente, la formación científica se convierte en una etapa de la formación general humana del individuo, en un elemento central de su proceso de autodesarrollo.

A nivel de la Universidad, esta búsqueda del *Bildung* se traducirá en la preeminencia concedida a la formación general y a la estimulación de los talentos personales del estudiante. Así, se opondrán a la mera acumulación de conocimientos especializados o enciclopédicos. Consecuentemente, los estudiantes no serán una audiencia pasiva sino que ellos mismos deberán encarnar el *Bildung* por medio de cuestionamientos permanentes de las ideas transmitidas por sus profesores en diálogo fluido con ellos, con el objetivo de avanzar sobre el conocimiento, sobre la verdad en cada contexto.

2.2.2- La idea de sistema como fundamento para la unidad del conocimiento y para la concentración de la ciencia en la Universidad

La idea de totalidad orgánica de las ciencias, el espíritu de sistema o uni-totalidad, está presente en las obras de Kant, Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt y Hegel. Comparten la concepción de que el saber al cual se aspira es un saber de *totalidad*, que articula la pluralidad de las disciplinas en un sistema. En ese sentido el concepto de Universidad implica que lo diverso se vuelve hacia la unidad, a la vez que se mantiene

la pluralidad. Esta idea toma forma en la concepción del Idealismo alemán acerca de la Universidad como *universitas scientiarum* que implica el paso de la corporación de los maestros y de los estudiantes a la «reunión de los saberes» (Oncina Coves, 2008).¹⁰

Frente a la necesidad de unidad, la Filosofía Alemana se enfrenta a una Universidad donde predomina la yuxtaposición de las cuatro Facultades heredadas desde el Medioevo (artes, teología, derecho y medicina). Kant sostiene ([1798]2003) que es la Facultad de Filosofía la única capaz de conectar a las otras y dotar de unidad a la Universidad. Es ella la que subyace por detrás de los planteos teológicos, de jurisprudencia o medicina. Es la filosofía, como sostiene Fichte, la que busca el avance hacia la *unidad* frente a la multiplicidad inconexa persigue la idea de una *totalidad* del saber, en la que cada una de las partes indispensable para el conjunto está entrelazada con las otras. Schleiermacher, Humboldt y Hegel suscriben a esta idea. En particular, Schleiermacher conecta la idea de sistema con la noción de *Bildung* de los estudiantes en la Universidad. Dirá que:

“La tarea de la Universidad es despertar la idea de la ciencia en los jóvenes [...] ayudarlos a contemplar todo lo individual [...] en sus conexiones científicas próximas, e inscribirlo en una gran conexión, en constante relación con la unidad y la totalidad del conocimiento [...]. En este sentido interpreta también la Universidad su propio nombre, pues en ella no deben reunirse solamente unos cuantos conocimientos [...], sino la totalidad del conocimiento, trayendo a consideración los principios y simultáneamente el esquema fundamental de todo el saber, de tal modo que de ello resulte la

¹⁰ “Está en juego si la cuestión de la Universidad es un tema más, pero en definitiva exterior a la filosofía o si, por el contrario, es inherente a su propio problema, a su propia existencia. El significado de la Universidad, por encima y más allá de su historia concreta, de la que simplemente nos puede llegar un conocimiento externo de la misma pero no su problema, surge ya en términos de resistencia: se produce y se exige *universidad*, es decir, un sentido de unidad material de los saberes, que se quieren todavía ver desde la misma mirada, porque esa unidad ya se encuentra inicialmente amenazada como tal; es decir, porque esa unidad surge *contra* la diversidad de ciencias o saberes.” La Universidad viene a ser para la Filosofía Clásica Alemana la imagen perceptible de lo absoluto, de la comprensión del saber como unidad. (Leyte, 2008).

actitud para penetrar en cualquier terreno del saber”. (cita extraída de Mondolfo, [1966]1972, p. 8)

También en el análisis de Hegel sobre la Universidad aparece la idea de sistema como justificación del carácter plural y al mismo tiempo unitario de la Universidad, que hace de espejo a la estructura que demanda del saber, en particular, de la ciencia. La equiparación entre ambas estructuras tiene su correlato en el *Bildung*. Para Sevilla (2008), a partir de esto se evidencia que la estructura de la razón es el fundamento, la articulación y el sentido que se pretende poner de manifiesto en la Universidad y que da forma, en su interioridad, al sujeto capaz de habérselas con el mundo.

La intuición de la Filosofía Alemana hoy resurge y aparece como necesaria la unidad del saber. Sin embargo, el planteo está presupuesto y de él se parte. No se trata de que aquello no sea posible sino de que en tal caso el mismo concepto debería, en un momento de su desarrollo, volver interno a ese punto de partida, resignificarlo. Esa potencia está latente en la filosofía y requiere ser desarrollada.

El concepto mismo de Universidad implicaba para aquellos autores que lo diverso se vuelve hacia la unidad y desde allí se derivaría lo múltiple. La Universidad debería institucionalizar la exigencia sistemática de la filosofía. Hoy esa tarea sigue inconclusa y subyacen dos preguntas a este planteo que siguen vigentes: pensar a la Universidad como unidad de producción de conocimiento científico –idea que luego fue retomada por Olivera (1965) y Santos (2009)- y la necesidad de avanzar sobre la división actual del saber que choca con el punto de partida de la Filosofía Alemana. Se quiere unir lo desunido, lo diverso, lo múltiple.

Será el mismo Humboldt, quien es el autor que se posiciona más lejos de la idea de un saber absoluto sistemáticamente organizado, quien afirmará no obstante con respecto a la Universidad que “... estos centros sólo pueden conseguir la finalidad que se proponen siempre y cuando que cada uno de ellos se enfrente, en la medida de lo posible, con la idea pura de la ciencia...” (Humboldt, [1810]1943, p.165). De esta forma, Humboldt retoma la concepción del saber a que se aspira en la Universidad como un

conocimiento articulado de la totalidad. En la naciente Universidad de Berlín, la Facultad de Filosofía buscará ser el centro intelectual de la Universidad, dando carne al concepto de *Bildung* y a la idea de unidad del conocimiento, el cual está en permanente movimiento.

2.3- Principales características de la Universidad Humboldtiana

Estamos en condiciones, finalmente, de desarrollar las principales características de lo que hemos llamado el modelo Humboldtiano de Universidad. En primer lugar, la idea de la Universidad de Humboldt se sitúa como parte de una propuesta integral para el conjunto del sistema educativo, que él mismo llevó a cabo como parte de las reformas iniciadas en Prusia en 1807. Según su proyecto, la Universidad, las Academias y los demás establecimientos culturales de Berlín debían conformar una unidad orgánica con un mismo fin, aunque cada una conservaría su autonomía. (Abellán, 2008). No se trata de un ejercicio de análisis de las instituciones existentes sino la elaboración esquemática de la Universidad que él entendía Prusia necesitaba para recomponerse como Estado (Bahti, 1987), para lo cual parte de las ideas de sus contemporáneos, los filósofos de la Ilustración Alemana. Y para ello la futura Universidad de Berlín debía constituirse en consonancia con la Academia Real de Ciencias de Prusia, la Academia de Arte y el Hospital de Caridad (Anderson, 2004).

Adicionalmente, el paso del *Gymnasium* (escuela secundaria) a la Universidad implicaría la apertura de una nueva dimensión donde el estudiante debía actuar con independencia y autonomía hacia su autodeterminación, autoformación libre como productor de conocimiento científico (Abellán, 2008). Consecuentemente, la relación entre el maestro y el estudiante en la Universidad es totalmente distinta que aquella que se desarrolla en la escuela. Aquí ambos existen para la ciencia, y la presencia y cooperación del estudiante es parte indispensable de todo proceso de investigación (Humboldt, [1810]1943). Repasemos entonces, para

completar este trabajo, los tres principios que estructuran a este modelo de Universidad.

2.3.1- Concepción sobre el conocimiento

El propósito de esta nueva Universidad consiste en que los estudiantes sean capaces de conocer. Por consiguiente, la figura del estudioso, endiosado por su capacidad de acumulación de conocimientos, deja su lugar a la del científico reflexivo y riguroso dedicado por completo a la investigación. En ese sentido, una "... de las características de los establecimientos científicos superiores es que no consideran nunca la ciencia como un problema perfectamente resuelto, y por consiguiente siguen siempre investigando" (Humboldt, [1810]1943, pp. 165-166). El carácter abierto lo recibe del hecho de ser la ciencia una actividad en avance continuo sin que aparezca en el horizonte un cierre que la delimite como conjunto de doctrinas establecidas e inamovibles. La investigación será una finalidad en si misma en la nueva institución.

La concepción humboldtiana de ciencia para la Universidad se aproxima al planteo de Kant sobre el conocimiento:

"... [E]n la organización interna de los establecimientos científicos superiores, lo fundamental es el principio de que la ciencia no debe ser considerada nunca como algo ya descubierto, sino como algo que jamás podrá descubrirse por entero y que, por tanto, debe ser, incesantemente, objeto de investigación. Tan pronto como se deja de investigar [...] todo se habrá perdido para siempre y de modo irreparable para la ciencia —la cual, si prosiguen durante mucho tiempo esos procedimientos, se esfuma, dejando tras de sí un lenguaje como una corteza vacía-, y para el Estado." (Humboldt, [1810]1943, p.167).

Para el autor, en la producción científica es fundamental el papel del sujeto, la ciencia no es mera comprensión de las verdades dogmáticas. La realidad sólo es tal en la medida en que es conocida y reflexionada. El mundo se constituye a través de la experiencia del sujeto, la cual organiza a través de su proceso de conocimiento. A su vez, en consonancia con la propuesta de Kant ([1798]2003), para Humboldt la Facultad de Filosofía

sería el punto de referencia de la Universidad, pues de la filosofía se esperan alusiones permanentes para las otras ciencias (Abellán, 2008).

La solución al problema de la unidad del conocimiento, de lo absoluto, la cristalización de la idea de sistema de los filósofos de la Ilustración Alemana encuentra para Humboldt una solución en la conformación de la Universidad.

“... [S]i en los centros científicos superiores impera el principio de investigar la ciencia en cuanto tal, ya no será necesario velar por ninguna otra cosa aisladamente. En esas condiciones, no faltará ni la unidad ni la totalidad, lo uno buscará a lo otro por sí mismo y ambas cosas se completarán de por sí, en una relación de mutua independencia...” (Humboldt, [1810]1943, p. 168).

¿Qué encuentra Humboldt cuando sostiene que, a partir de la Universidad, la Ciencia se pone de pie o surge? No se trata de una génesis del tipo de una encarnación física, sino de una Universidad que sea ella misma como institución y en su organización producto y unidad de producción del conocimiento científico. De esta forma, entiende que la Universidad es la forma observable de una idea, espíritu o razón que no es aprensible mediante los sentidos: la ciencia como unidad (*Wissenschaft*) que tiene que estar siempre en movimiento, de lo contrario muere (Bahti, 1987). Humboldt tiene una intuición fértil al pensar en la Universidad como unidad del conocimiento. Sin embargo, como se dijo más arriba, aquella respuesta aparece en su obra como un planteo externo al proceso de conocimiento, postulada como verdad de Perogrullo que es abandonada ni bien es formulada.

2.3.2- Unidad de la enseñanza y la investigación

La comunión entre enseñanza e investigación no constituye una invención de la Universidad Germánica ni tiene una génesis decimonónica, dado que ya en los siglos postreros del medioevo muchos profesores combinaban su labor docente con la producción de conocimiento. De hecho, la primera Universidad –la Universidad de Bolonia- realiza desde sus orígenes tareas de investigación jurídica y creación de conocimiento. Asimismo, las

universidades que surgirían del éxito de aquella también nacieron creando conocimiento (Mondolfo, [1966]1972 y Plastino, 2008). Sin embargo, esta impronta investigativa, en consonancia con la docencia, se pierde en los siglos XVII y XVIII por el ahínco con el cual se defendió a la teología desde las universidades. Es así como estas últimas quedan relegadas a la enseñanza superior escindida de la investigación.

Frente a esta situación, los filósofos de la Ilustración Alemana en general, y Humboldt en particular, buscarán una integración de la educación y la investigación (Anderson, 2004; Bermejo Castrillo, 2008 y Morgan, 2011). En ese sentido, la educación elemental debía habilitar en el estudiante la capacidad de aprender, las escuelas secundarias debían encargarse de producir estudiantes con un dominio magistral de los conocimientos generales establecidos y las universidades debían cargar en sus espaldas con aquellos problemas cuyas respuestas no fueran conocidas aún (Wertz, 1996).

Para Humboldt ([1810]1943), las Universidades debían ser instituciones destinadas a cultivar la ciencia en todas sus dimensiones. Dado que ello implicaba una incesante búsqueda de la verdad, donde cada individuo parte del acervo cultural existente en su época, Humboldt entenderá que la enseñanza es a la vez presupuesto y fin de la investigación y, al mismo tiempo, el destino natural de los logros alcanzados. Para llevar a cabo entonces la efectiva comunión entre enseñanza e investigación, Humboldt se vale de una estructura de clases existente por entonces: el seminario. Esta modalidad permite que el docente combine distintos métodos de pregunta y cuestionamiento a los estudiantes, en lugar de dictar únicamente clases magistrales en las cuales los profesores transmiten ciegamente los avances de la ciencia. A su vez, el docente debe fundar sus enseñanzas en sus propias investigaciones, al tiempo que la investigación de cada estudiante es fundamental para su formación. El estudiante desanda el camino de su profesor, se apropia de sus preguntas y se plantea problemas. El seminario favorece el logro del *Bildung* y el desarrollo de nuevas ideas, y ambos objetivos serán considerados los mayores logros de la docencia y la investigación (Abellan, 2008 y Morgan, 2011).

Completarán el escenario institutos, bibliotecas, clínicas y laboratorios especializados que serán subsumidos a la transformada institución.

Humboldt, en su texto “Escritos sobre política y educación”, manifiesta que el docente no será ya quien enseñe ni el estudiante quien aprenda, sino que ambos, liderado el segundo por el primero, llevarán adelante procesos de investigación conjunta. El profesor debe enseñar acerca de lo que investiga al tiempo que la investigación es decisiva en la formación del estudiante. De esta forma, entiende que la enseñanza universitaria permite la comprensión de la unidad del conocimiento. El proceso de producción de conocimiento es, para el autor, una actividad creativa, por la que no hay un “punto final” en la enseñanza universitaria.

Adicionalmente, se justifica la existencia tanto del docente como del estudiante en el contexto de la construcción de conocimiento. Allí el docente debe tener la habilidad de combinar su exposición con el desarrollo de preguntas o problemas que comprometan al estudiante en el proceso de producción científica. Para que el mencionado *Bildung* sea articulador de la Universidad será necesario que prevalezca en los docentes la necesidad de transmitir el espíritu de la investigación fundamental, la pasión por la producción de conocimiento y la responsabilidad, en tanto trabajadores de la ciencia, de responder de la forma más económica posible a la organización –y transformación- de la experiencia humana. De hecho, para Humboldt el mero conocimiento fáctico, cual relato causal de los sucesos, es de poca utilidad, al tiempo que la aplicación del conocimiento así entendido es trivial. En definitiva, el éxito de la enseñanza y la investigación sólo podrá medirse entonces en términos del *Bildung* y de la producción de conocimiento como relación social que involucra a docentes y estudiantes.

2.3.3- Autonomía universitaria o el principio de “soledad y libertad” y su relación con el Estado

Humboldt busca separar definitivamente a la Universidad de la Iglesia, y de allí la importancia de su carácter laico. La centralidad dada a la autonomía universitaria no sólo se explica como una demarcación de las tutelas políticas, sino que se corresponde también, en este sentido, con una indispensable autonomía religiosa (Oncina Coves, 2008). Para Humboldt ([1792]2002 y [1810]1943), la Universidad como institución autónoma debía ser una comunidad que se autogobierna. Este principio de autonomía académica en gran medida es tomado del pensamiento de Kant, de su idea de autonomía de la razón y de la primacía de un juicio auto-legislativo. También retoma las ideas de Schleiermacher quien coincidía en que la forma de estudiar, los contenidos de la enseñanza y las relaciones al interior de la Universidad con sus autoridades debían caracterizarse por la plena libertad (Rüegg, 2004).

En tanto que en este modelo la Universidad es una institución abocada por completo al desarrollo de la ciencia pura (hoy diríamos fundamental o básica), la libertad académica será condición necesaria. Se traducirá en libertad de estudio para los estudiantes. Estos podían elegir a los profesores y a aquellos programas de estudios que mejor se adapten a las habilidades que quisieran desarrollar. Cada estudiante debía estar habilitado para dedicarse a la ciencia pura, en soledad y en absoluta libertad. La autonomía también se traducía en libertad para enseñar por parte de los profesores: podrían exponer sus teorías sin hacer eco a eventuales presiones políticas o ideológicas. De hecho, el modelo de carrera docente alemán se basaba en la competencia y la libertad (Rüegg, 2004). A su vez, también significaba autonomía corporativa de la Universidad como institución con respecto a la Iglesia y al Estado, aún cuando sea este su principal fuente de financiamiento. La autonomía se hacía presente también en el derecho a otorgar títulos y en su organización interna. En definitiva, la libertad debía ser absoluta tanto para aprender como para enseñar (Anderson, 2004; Abellán, 2008; Bermejo Castrillo, 2008 y Morgan, 2011). Sin esta condición, el principio de construcción incesante de conocimiento no podría concretarse.

En este modelo de Universidad la ciencia no presenta vinculación con fines externos a sí misma. Su meta no consiste en su utilidad social ni en sus posibilidades de aplicación. Ello no implica que la Universidad esté aislada de la sociedad, sino que la conexión con aquella no se definirá a partir de la vinculación de la ciencia con sus mencionadas posibilidades de aplicación. Aquí la conexión se determina a partir de la contribución de la Universidad al funcionamiento de un Estado Nacional soberano (Sevilla, 2008), que en palabras de Humboldt debía servir para elevar su cultura moral. A su vez, en su relación con las Academias –que se ocupan sólo de la ciencia–, Humboldt dirá que la Universidad mantiene permanentemente un vínculo más estrecho “... con la vida práctica y las necesidades del estado, puesto que tiene a su cargo siempre tareas de orden práctico al servicio de éste y le incumbe la dirección de la juventud...” (1810, p. 172). Se vislumbra así la idea de extensión del saber producido en la Universidad -como unidad de producción teórica- hacia los demás ámbitos de la sociedad, a las esferas de la vida práctica

En relación al Estado, Humboldt sostendrá que aquel no debe confundir a la Universidad con otras instituciones del sistema de educación, ni utilizar sus academias “... como diputaciones técnicas o científicas...” y que

“... no debe exigirles nada que se refiera directamente a él, sino abrigar el íntimo convencimiento de que, en la medida en que las Universidades cumplan con el fin último que les corresponde, cumplen también con los fines propios de él y, además, desde un punto de vista más elevado, desde un punto de vista que permite una concentración mucho mayor y una agilización de fuerzas que el Estado no puede poner en movimiento.” (Humboldt, [1810]1943, pp. 169-170).

Pero, al mismo tiempo, no desconoce que el Estado es el único que puede garantizarle esa libertad y autonomía. Y es esta función la que reconoce le corresponde al “... Estado en relación con la ciencia: ser la garantía formal del desarrollo científico, pero sin intervenir en su contenido concreto.” (Abellán, 2008, p.288).¹¹

¹¹ Hay aquí una fuerte concepción del Estado Moderno –la sociedad política- como garante de las libertades, de la igualdad y fraternidad. Es decir, de un Estado que se erigiría sobre

En relación al financiamiento universitario, Humboldt entendía que aquella cuestión era de vital importancia para garantizar la autonomía pretendida. En ese sentido, aparecen dos propuestas predominantes en sus escritos. Por un lado, argumenta la necesidad del financiamiento público aunque aquel, como se desprende de lo explicado hasta aquí, no debía ser motivo de condicionamientos sobre la Universidad. Por otra parte, Humboldt planeaba incluso que a la Universidad de Berlín le sean otorgadas –por parte de su correspondiente Soberano- tierras para asegurar su independencia financiera. Sin embargo, esta propuesta no prosperó y sus sucesores en la Universidad de Berlín abandonaron esa idea (Rüegg, 2004).

En definitiva, para Humboldt, el Estado debe impulsar y vitalizar a la Universidad asegurando el financiamiento que esta necesite y seleccionando profesores universitarios capaces de estar a la altura de las circunstancias. La selección de docentes era entendida por el autor como potestad exclusiva del Estado elemento que llama la atención teniendo en cuenta la primacía otorgada a la autonomía universitaria. Al mismo tiempo, debe asegurar, mediante la organización del sistema educativo, que las escuelas secundarias formen estudiantes que sean capaces de beneficiarse de su paso a la Universidad, que tengan las herramientas suficientes para empezar allí su autoeducación.

3. Reflexiones finales sobre la Universidad Humboldtiana

En la etapa inicial del capitalismo, aquella en la cual predominaba el capital indiferenciado, se concebían ámbitos diferenciados de la

las bases de las premisas de la Revolución Francesa. Y, al mismo tiempo, la noción de un Estado Soberano que persigue el bienestar de sus representados. Esta concepción de Estado se corresponde con la filosofía de la ilustración burguesa, es una idea de Estado que esta última elabora: un Estado que debe garantizar el bienestar común y que se presenta escindiendo de la sociedad civil.

experiencia práctica: la sociedad civil y la sociedad política (ver Romero, capítulo 3), cuyas acciones eran ordenadas y organizadas a partir de un tercer ámbito que se planteaba él mismo autónomo, escindido del terreno de la práctica: la Universidad Humboldtiana, unidad de producción de la experiencia a través de la producción científica y la reproducción ideológica.

La Universidad Humboldtiana va más allá de sus fronteras edilicias. Es, en aquel contexto, la institución que domina todo el proceso de representación de la experiencia. Sin embargo, aquel se presenta física e intelectualmente escindido de aquella. El mismo Kant, volviéndose sobre sus pasos en torno al descubrimiento titulado por él mismo como revolución copernicana, coloca a la Facultad de Filosofía como aquella que ilumina el camino. Esta metáfora pone de relieve que en aquel contexto era coherente pensar a la teoría producida en la Universidad como diferenciada o escindida del propio *camino de la práctica*.

Entendemos que, en aquel contexto, era posible el desarrollo de un sistema general compuesto por los mencionados tres pilares –sociedad civil, sociedad política y Universidad- presentados como escenarios estáticos y distantes, conectados mediante puentes cuidadosamente edificados. Los actores se trasladan de un escenario a otro olvidando en su paso las particularidades de la escena abandonada. Así, cuando un actor ingresa a un nuevo escenario compone un nuevo personaje creyendo que, al cambiarse el vestuario, se logró desprender de las transformaciones que se suceden sobre su conciencia en cada ámbito de la experiencia.

En el homo mercator no hay resabios del homo politicus ni tampoco del universitario o académico, todos somos poseedores privados e independientes de mercancías que esperamos poder realizar en el mercado, y así realizarnos a nosotros mismos. Todos los homo mercator son iguales. Sea aquel homo mercator un profesor o estudiante, erudito o principiante, universitario o no universitario, lo mismo da en la relación mercantil en este contexto. Lo mismo da en la determinación del valor mercantil y, consecuentemente, en el intercambio qué producto se esté transando (esto

último sólo importa en tanto valor de uso para su comprador y no valor de uso para su vendedor). En tanto valor mercantil todas las mercancías –en sus determinadas proporciones- son iguales. Asimismo, las mercancías son productos reproducibles y sólo ellas se intercambian en el mercado, salvo contadas excepciones que por tanto pueden quedar afuera de la teoría económica (como un espécimen exótico, se hace alusión aquí a las obras de arte)¹². En este contexto, la innovación no es apropiable privadamente y, por tanto, no aparece en el ámbito de la sociedad civil –ni, por ende, en la teoría económica que organiza aquella experiencia, la EPA (Levin, 2010). En este contexto, a su vez, las diferencias entre valor mercantil y valor en cada mercado sólo responden a la distinción entre valor de uso y valor de uso mercantil.

En la Universidad Humboldtiana, a su vez, la relación mercantil no corre. No nos enfrentamos unos a otros como productores privados e independientes cuya relación social no está garantizada, sino que todos juntos –docentes y estudiantes- damos a luz a la producción conceptual. Como al interior de toda fábrica, el principio que reina es el de la cooperación y no la competencia. La relación poiética es una relación de dependencia recíproca en la cual no es posible distinguir dónde termina el trabajo de uno y comienza el del otro. Tampoco es posible diferenciar su proceso de producción de cuándo, dónde y cómo el producto del trabajo colectivo es consumido por toda la sociedad, siendo entonces imposible e inútil distinguir entre producción y consumo.¹³

¹² Tal vez la excepción sea la renta de la tierra, noción que no se diferencia en la primera teoría de cualquier otro intercambio y que es retomada doctrinariamente desde la segunda teoría de la Economía Política.

¹³ Un elemento que será de los primeros en marcar la intromisión de la relación mercantil en la producción conceptual, y también en la producción metafísica, será la identificación de un autor como el productor indiscutido de una explicación –faltará mucho tiempo para que la apropiación privada de las aplicaciones productivas de aquellos descubrimientos se imponga por sobre su consumo colectivo. Identificamos así a Newton como el autor de la teoría de la gravitación universal, a Einstein como el artífice de la teoría de la relatividad, etc. Desconocemos, al hacerlo, que cada teoría y, de hecho, cada idea o noción, es producto de un proceso de producción colectivo que involucra no sólo a los trabajadores del

“... ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamiento y a los que comunicamos los nuestro?” (Kant, [1786]2005, p.71)

Por su parte, lo mismo da también el nivel alcanzado en la escala educativa a la hora de participar como homo politicus democráticamente con su voto: *¡un hombre un voto!*, clamor que es un eco de la Revolución Francesa. Tampoco será condición para ser representante del pueblo el desenfundar título universitario alguno, ni deberá aquel dar cátedra alguna de producción teórica propia, ni siquiera dar cuenta del acervo cultural heredado. El Estado actúa y resuelve problemas de la vida política que es, por definición, práctica.

En el ideal de Universidad Humboldtiana, por su parte, se pretende romper con la verticalidad de la enseñanza eclesiástica y con la idea de que el estudiante es un recipiente vacío a ser llenado por el profesor. El estudiante debe tener la libertad de elegir qué cursar, con quién hacerlo y cómo hacerlo. El profesor también debe ser libre de enseñar y pensar. Si bien aquí se reconocen diferencias entre docentes y estudiantes, aquella distinción busca ser superada a partir de la producción conjunta de conocimiento, tarea que involucra indispensablemente a ambos. Parecería entonces que en la relación poética, en el *Bildung*, no hay relaciones de poder. A su vez, en las tres relaciones sociales generales subyace la idea de una conciencia libre, que opera con pleno dominio –de su pensamiento en la Universidad y de su acción en la sociedad civil y la sociedad política-. *¡Al fin, todos somos plenamente libres!*, resuena el principio metafísico.

En definitiva, frente al binomio capitalista sociedad civil y Estado moderno que relata la ilustración burguesa, ella misma encuentra que las relaciones sociales no se agotan allí en el floreciente nuevo mundo. Entre la relación mercantil y la relación política emerge la Universidad Moderna en su primera figura -la que hemos denominado Universidad Humboldtiana-, tercer ámbito de relación social en el capitalismo. Su

concepto de esta época sino también a sus antecesores y a un sin fin de individuos que, con su accionar cotidiano, encienden al pensamiento.

potestad será la producción conceptual, las relaciones poiéticas, el *Bildung*. Pero también, la ideología que mantiene el orden vigente y con ella la metafísica. En definitiva, la relación social que organiza la acción que tiene lugar en las otras esferas. Pone así de manifiesto que aún no está resuelta la dicotomía entre teoría y acción. La Universidad sería la fábrica de teorías, de conceptos, de ideas en permanente movimiento y reelaboración, en tanto que la acción se recluye a las otras dos esferas.

Kant mismo en “El conflicto de las facultades” pone de relieve que entiende a la filosofía separada de las demás estructuras de pensamiento. Y así la verdadera Universidad, la Facultad de Filosofía, se distingue de las demás facultades. Esto aparece, por ejemplo, en su idea de que es aquella la que ilumina el camino a las demás facultades, aquellas donde se enseña a ser profesionales. Entonces, hay tres facultades donde se enseña a actuar y una, la de filosofía, donde se enseña a pensar y se piensa. Al referirse a la Facultad de Filosofía, insistirá en que

“... esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible”.
(Kant, [1798]2003, pp.76-77)

Debemos, entonces, profundizar en torno a la noción de libertad en la Universidad: la autonomía.

3.1. *La autonomía universitaria*

“Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana.” (Manifiesto de la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918.)

“Ahora bien, a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón.” (Kant, [1798]2003, p.76)

“... enseñanza aún más fundamental nos ofrece la historia de las Universidades: la exigencia de la libertad académica, cuya falta o coerción ha provocado siempre la decadencia y asfixia de las Universidades. La libertad académica significa libertad de pensamiento y de crítica, de opinión

y expresión para maestros y para discípulos, exclusión de todo dogma o credo obligatorio: antes bien, exigencia del diálogo, de la controversia, del choque de opiniones, de la discusión entre orientaciones diferentes, naturalmente con el respeto mutuo y el reconocimiento del derecho de todos a su propia opinión personal. Siempre que la Universidad fue dominada por una exigencia de ortodoxia y condenó como herejía el pensamiento disconforme, el efecto de esta intolerancia fue la paralización del progreso.” (Mondolfo, [1966]1972, p.35)

El término autonomía proviene de la categoría griega “autonomos”: “autos” en griego significa por sí mismo y “nomos”, regla. Así, por medio de esta categoría aludían a la idea de gobernarse por sí mismos, de que sean los mismos ciudadanos de la polis quienes elaboren sus reglas o leyes. Es decir, que se asociaba la noción de autonomía a la idea de libertad política. A su vez, en su acepción del sentido común o de la vida práctica en el capitalismo la autonomía refiere, por un lado, a la soberanía o libertad para gobernar y, por otro, a las categorías independencia y libertad de acción, a la capacidad de elegir.

En lo que respecta a la Universidad, el origen de la conquista de su autonomía data de las primeras Universidades Medievales. Allí, la idea de autonomía remitía a las mayores libertades de maestros y estudiantes con respecto del resto de sus comunidades, y a su autogobierno.

“Estos grupos, apoyados algunas veces por el soberano (reyes, el emperador o el Papa) escaparon alternativamente de la tutela del obispo o de la comuna. La universidad obtuvo entonces sus propios privilegios y estatutos como otra asociación del mundo medieval.” (Pitelli y Ruiz, 2010, p.2).

En especial, en la Universidad de Bolonia (que es la primera Universidad, fundada en 1088) y en las que surgen a partir de ella, los estudiantes y maestros disfrutaban de exenciones impositivas y tenían derecho a su propia jurisdicción interna, quedando eximidos de la jurisdicción de su comuna. A su vez, podían moverse libremente en el territorio mientras que los demás ciudadanos debían someterse a las limitaciones de acceso y permanencia a las ciudades a partir de las luchas entre güelfos y gibelinos. Aquella libertad de movimiento y, en cierta medida, de acción a nivel general, llega a tal punto que ante el intento de la Comuna de Bolonia de forzar a los doctores a jurar residencia perpetua para asegurarse que no

abandonen su Universidad y con ello que se marchen también sus discípulos, el emperador Federico Barbarroja promulgó en 1158 una ley por la cual se prohibía la imposición a cualquier universitario de "... permanencia contra su voluntad y se les debía reconocer el derecho de irse y hasta la posibilidad de volver luego a sus cátedras." (Mondolfo, [1966]1972, p.23).

La noción original de autonomía universitaria reseñada aquí arriba no se condice de forma directa con la idea de garantía de la libertad intelectual, de la Universidad Moderna (Pitelli y Ruiz, 2010). Por el contrario, las universidades estaban dominadas por la teología al ser instituciones gobernadas, en su mayoría, por representantes del cristianismo.

De todas formas, el concepto de autonomía en la Universidad Humboldtiana parte de aquellas nociones históricas y prácticas pero no se queda exclusivamente en ellas. La idea de autonomía se pone en movimiento, se amplía y, de hecho, se convierte en el precepto fundamental en torno al cual, en este contexto, se desarrolla la Universidad. También es a partir de la noción de autonomía que se concibe a la principal actividad humana que tiene lugar al interior de la Universidad: el pensamiento. Esta idea encuentra su raíz en la obra de Kant, quien resalta la importancia de la autonomía del pensamiento, un terreno que hasta ese entonces jamás se había asociado a la idea de autonomía.

Kant ([1784]2009), en un claro intento de demarcar a la ciencia de Dios y la teología, acusa de minoría de edad del pensamiento -que es en términos del propio autor la minoría de edad más nociva e infame- a aquel que atañe a cuestiones religiosas. La Ilustración es identificada por Kant como la época en que el hombre europeo llega a su mayoría de edad. La consigna de este siglo de las luces será "*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!" (Kant, [1784]2009, p.83). Para atreverse a saber dirá que sólo se requiere libertad para poder hacer un completo uso público de la propia razón. Todo deberá ser sometido a los designios de la razón y

aquello que pretenda eludir esta crítica, como es el caso de la religión revelada, suscitará una sospecha en su contra (Kant, 1781).

“Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es lo que mejor define a la *Ilustración*.” (Kant, [1786]2005, p.78).

De hecho, recién a partir de la posibilidad de concebir al pensamiento como una actividad autónoma del ser humano, se abre la posibilidad al giro copernicano de Kant ([1781]2004). Sólo es posible entender al concepto como producto si entendemos que el mismo es producto de una actividad exclusivamente humana, que se lleva a cabo sin imposiciones ni abroquelamientos.

Y es esta la noción, tal como señalamos en el aparatado anterior, que se aplicará a todas las actividades que conforman la Universidad Humboldtiana. Aquella noción refería en su interior a la idea de pensar, enseñar, estudiar y conocer con libertad, sin direccionamientos ni miramientos. La Universidad se construye así independiente de los otros ámbitos de la experiencia, aún cuando sea el Estado quien deba financiarla. Precisamente, dada la idea implícita del Estado como representante del bienestar general, como expresión de la voluntad colectiva, sólo el financiamiento estatal podría garantizar la no intromisión de intereses privados o particulares que se impongan por sobre la decisión libre de la comunidad universitaria. E incluso la duda de Humboldt acerca de lo efectiva de aquella fuente de financiamiento lo lleva a proponer el otorgamiento de tierras a la Universidad de Berlín.

Todo este proceso de transformación de la Universidad de institución medioeval a institución moderna, capitalista, se sucede impulsada por los poderes civiles ya encarnados por la burguesía y, lo que llama la atención, por los propios miembros de las órdenes eclesiásticas. Todos ellos comprendieron la necesidad de una Universidad capitalista productora de conocimiento y, para ello, debía aceptarse su autonomía formal. Así como la igualdad formal entre los hombres es un precepto necesario del intercambio mercantil y de la relación política, respectivamente. La

autonomía formal de la Universidad es, no sólo perfectamente compatible con esta forma social, sino además necesaria¹⁴.

Finalmente, aparecen algunas aparentes contradicciones en la conformación de la Universidad Humboldtiana y la idea de plena autonomía. Por un lado, aparece el sometimiento de cada Universidad a su Estado Nación. Si la misma es autónoma, por qué habría de regirse y restringirse a los dominios del Estado Moderno que la contiene geopolíticamente.

Por otra parte, la idea de sistema, de unir lo desunido en lo que hace al conocimiento, que caracteriza a la Filosofía Alemana y que es retomada en el modelo de Universidad Humboldtiana, choca con una experiencia que a los mismos filósofos de la ilustración se les presenta escindida. Sociedad civil, Estado y Universidad se mantienen como instituciones respectivamente independientes. Y volvemos aquí al señalamiento de la separación de la acción de su proceso de organización. Aquellos procesos se aceptan escindidos a tal punto, que se tolera la coexistencia de una sociedad que es la suma lineal de tres sociedades. A su vez, el aceptar como escindidas a la sociedad civil y al Estado nos podría hacer pensar que la idea de sistema totalmente inclusivo sólo rige para el pensamiento pero no para las esferas de la “acción”.

3.2. La extensión universitaria: la noción de teoría que se extiende a la práctica

“Da la impresión de que el pueblo se dirigiera al erudito como a un adivino o un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales; pues el ignorante

¹⁴ Tal es la necesidad incluso de los capitales individuales de contar con universidades autónomas que sean la cuna del pensamiento libre –desprendido de influencias religiosas– que varias universidades por ejemplo en Estados Unidos (surgida a partir del siglo XVIII cuando el capitalismo ya se había instalado plenamente, al menos en los países centrales) fueron creadas y financiadas por capitalistas industriales y comerciales (Mondolfo, [1966]1972).

gusta forjarse una idea exagerada acerca de las cualidades del sabio a quien exige algo excesivo.” (Kant, [1798]2003, p.80).

La idea de autonomía así entendida es coherente con la noción de extensión: la Universidad debe extenderse hacia la sociedad. Nos preguntamos, ¿a cuál? Pues a ambas, a la sociedad civil y a la sociedad política, sin distinción. En tanto la Universidad es el ámbito exclusivo de producción de conocimiento, pues la ciencia, tecnología e ideología no se diferencian en el marco del capital no diferenciado, aquel debe transmitirse de alguna forma a las otras esferas para “guiar la acción”. En ese sentido, la idea de extensión universitaria es el puente que liga al modelo de Universidad Humboldtiana con las demás esferas en tanto aquella extiende su sabiduría, ya sea mediante la publicación de sus resultados o por medio de los profesionales que ella forma, a aquellos ámbitos de la experiencia carentes de aquel conocimiento: la sociedad civil y la sociedad política. Así, se proponía saldar en los hechos la distancia entre teoría y acción.

Esta noción subyace en el pensamiento de Mondolfo ([1966]1972) quien pone de manifiesto que el conocimiento no parte ni se desarrolla en la experiencia práctica, pero que es aquella la que sirve para la contrastación empírica (validación o al menos no refutación) de los resultados alcanzados. La Universidad, sostiene, tiene que lograr que los profesionales “...sigan sintiendo tanto su obligación de mantenerse actualizados en los adelantos de la ciencia como su responsabilidad constante de colaborar con los investigadores, ofreciéndoles en su práctica profesional una verificación y un control de los descubrimientos y de las hipótesis científicas.” (p. 34-35). La noción de extensión del conocimiento nos remite entonces al problema de cómo conocemos y si acaso podría existir un método que nos garantice alcanzar la verdad.

Sin embargo, la idea de extensión universitaria ya no resulta útil para pensar a la Universidad actual. A la par, las discusiones sobre un método para conocer no han logrado saldar la distancia entre teoría y acción/práctica. Por el contrario, han derivado la atención al instrumento (Hegel, [1807]2007) en lugar de repensar la propia estructura del

pensamiento a partir de retomar la pista kantiana: el concepto como producto social (ver Cazenave capítulo 4).

Lo que esto último nos exige no es sólo rediscutir en torno a la extensión universitaria, sino retomar el concepto de autonomía en un nuevo contexto en el cual la Universidad se ha transformado. La proclamada autonomía universitaria, aún siendo considerada como ideal, como la expresión de la libertad burguesa, hoy es explícitamente cuestionada. La metáfora de la Universidad constituida como una torre de marfil, donde los científicos construyen explicaciones del mundo –de la experiencia social, de la *práctica*- pretendidamente desafectados de aquel, libres de sus influencias y reclamos es la caricatura metafísica de la Universidad Humboldtiana. Es esta ficción de Universidad la que es reproducida por la ideología para contraponerla con una nueva ficción ideada para caracterizar a la Universidad actual, que llamaremos Universidad del Capital Tecnológico. Su estudio deberá dar cuenta de cómo las relaciones mercantiles y políticas ya no pueden pensarse exclusivamente por fuera de la Universidad. Y, a partir de allí, echará luz acerca de por qué ya no podemos seguir organizando nuestra experiencia a partir de explicaciones que separan a sus mencionados tres ámbitos, que hoy todavía se estudian y explican desde disciplinas diferenciadas.

4. Referencias Bibliográficas

Abellán, J. (2008). La idea de Universidad de Wilhelm von Humboldt. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 273-296). Dickinson, Madrid.

Anderson, R. D. (2004). *European Universities from the enlightenment to 1914*. Oxford University Press, Oxford.

Bacin, S. (2008). Filosofía aplicada: La idea de Fichte para una nueva Universidad. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 199-232). Dickinson, Madrid.

Bahti, T. (1987). Histories of the University: Kant and Humboldt. *German Issue*. 102 (3), 437-460.

Bermejo Castrillo, M. (2008). La Universidad Europea entre ilustración y liberalismo. Eclósion y difusión del modelo alemán y evolución de otros sistemas nacionales. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp.49-166). Dickinson, Madrid.

Brandt, R. (2008). La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad Kantiana. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 167-198). Dickinson, Madrid.

Hegel, G. ([1821]1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Edhasa, Barcelona.

Hegel, G. ([1807]2007). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Humboldt, W. ([1810]1943). “Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín”. *Escritos Políticos* (pp. 165-175). Fondo de Cultura Económica, México.

Humboldt, W. ([1792]2002). *Los límites de la acción del Estado*. Tecnos, Madrid.

Kant, I. ([1798]2003). *El conflicto de las Facultades*. Alianza, Madrid.

Kant, I. ([1795]1991). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. *Kant's Political Writings* (H. Reiss y H. Nishet, Ed.). Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, I. ([1786]2005) ¿Cómo orientarse en el pensamiento? Quadrata, Buenos Aires.

- Kant, I. ([1784]2009). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Madrid.
- Kant, I. ([1781]2004). *Crítica de la Razón Pura*. Argentina: Editoriales Libertador.
- Kwiek, M. (2006). *The Classical German Idea of the University Revisited, or on the Nationalization of the Modern Institution*. Center for Public Policy Studies, Polonia.
- Levin, P. (2010). Esquema de la Ciencia Económica. *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Vol 7/8, pp. 247-289.
- Levin, P. (2008). Corrientes subterráneas en el pensamiento latinoamericano. *Economía UNAM*. Vol 14 (5), pp. 87-106.
- Levin, P. (1977). Circuitos de Innovación. *Revista Interamericana de Planificación*, Vol XX (44).
- Leyte, A (2008). De la Universidad Absoluta en Schelling a la Universidad Existencial en Heidegger: ¿Una Continuidad? *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 253-272). Dickinson, Madrid.
- Manifiesto Liminar. La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América. Manifiesto de la Federación Universitaria de Córdoba. (1918.) Córdoba.
- Marx, K. ([1859]2008). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Marx, K. ([1857-1858]2011). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Mondolfo, R. (1972 [1966]). *Universidad: pasado y presente*. Eudeba, Buenos Aires.

Morgan, K. (2011). Where is von Humboldt's University now? *Research in Higher Education-Daigaku Ronshu*. 42, pp. 325-344.

Olivera, J.H.G. (1965). *La Universidad como Unidad de Producción*. VI Reunión del BID, Paraguay.

Oncina Coves, F. (2008). La filosofía clásica alemana y su idea de Universidad: ¿un anacronismo viviente? *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 13-48) Dickinson, Madrid.

Pitelli, C. y Ruiz, G. (2010). Cogobierno: ¿Una historia de intereses compartidos o contrapuestos? Orígenes medievales de los claustros para un gobierno democrático en los comienzos del siglo XX. *La autonomía universitaria. Definiciones normativas y jurisprudenciales en clave histórica y actual*. La Ley / Facultad de Derecho de la UBA, Buenos Aires.

Plastino, A. (2008). La universidad: lugar de investigación científica y transferencia tecnológica. *Educación Superior y Sociedad*. 13 (1), pp. 63-72.

Rüegg, W. (2004). *A History of the University in Europe. Volume III: Universities in the Nineteenth and early Twentieth Centuries (1800-1945)*. Cambridge University Press, Epub.

Santos C. (2009). *El patentamiento universitario como fenómeno específico de la universidad del capital tecnológico. Una lectura desde la Economía Política*. Tesis de Maestría no publicada, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Schleiermacher, F. (1998 [1808]). *Pensamientos ocasionales sobre universidades en sentido alemán, con un Apéndice sobre la erección de una nueva*. De Gruyter, Berlin-New York.

Sevilla, S. (2008). Hegel y los orígenes de la Universidad Contemporánea desde la crisis actual. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (pp. 233-252). Dykinson, Madrid

Wertz, M. (1996). Education and character: the classical curriculum of Wilhelm von Humboldt. *Fidelio*. Vol 5, pp.1-15.

En busca de los fundamentos económicos de la teoría del Estado moderno

Verónica Romero^{15*}

1. Introducción. Sobre los conceptos fundamentales de la Economía Política

El concepto fundamental de una ciencia particular debería cumplir con, al menos, dos condiciones básicas. Por un lado, debería poder dar unidad y mostrar la conexión interna de todos los conceptos que se ponen en juego en el desarrollo del objeto sobre el cual versa la ciencia. En nuestro caso, siendo el objeto de la Economía Política la sociedad capitalista, su concepto fundamental debería, al menos, ser capaz de dar unidad a los conceptos particulares de mercancía, dinero y capital.

Pero esta sola condición sería insuficiente para calificar al concepto como fundamental ya que está en la naturaleza de todo concepto desbordarse a sí mismo y relacionarse con los demás, transmutando él mismo y convirtiéndose en otros que, a su vez, harán lo mismo. El concepto fundamental, a diferencia de los conceptos que podríamos llamar “particulares” de una ciencia, define a la totalidad del objeto, delimita a la ciencia misma. Y esto sólo puede hacerlo si la trasciende, poniéndola de esta forma en relación con otras, mostrando su continuidad y ruptura con ellas.

En el caso de la Economía Política, la ruptura a la que se asiste es doble. Por un lado, se trata de una ruptura temporal que delimita a su objeto: la

^{15*} Licenciada en Economía (UBA). Docente de Historia del Pensamiento Económico (UBA) e investigadora del Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo (CEPLAD), Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad de Buenos Aires.

determinación histórica de la sociedad capitalista. Por otra parte, se trata de la separación de la ciencia del resto de las ciencias sociales; en principio y de forma más llamativa que con las demás, de la filosofía política.

La búsqueda de este concepto fundamental constituye la tarea principal de la Historia del Pensamiento Económico. Pero su descubrimiento no constituye un simple hallazgo; el nuevo concepto encontrado rearticulará, necesariamente, todo el campo del pensamiento económico, incluida su historia. En este sentido, le cabe el argumento de Hegel en referencia a la historia de la filosofía, cuando sostiene que “no tiene por objeto sucesos o acontecimientos externos, sino que ella es la evolución del contenido de la filosofía, cómo el contenido aparece en el campo de la historia”, a lo que se agrega que “la historia de la filosofía está en armonía con la ciencia de la filosofía (e) incluso coinciden.”(Hegel, [1818] 2005, pág. 14) La tarea que la Historia del Pensamiento Económico tiene por delante es reconstruir los conceptos que encuentra dispersos en las doctrinas que la componen y trabajar sobre su articulación a través de ese concepto fundamental, con el que será ella misma, refundada. Y si es exitosa en esta tarea, verá también cómo ese concepto alumbrará las fronteras y terrenos lindantes de la misma ciencia económica.

Ahora bien, esa búsqueda no es una imposición externa a la ciencia. No se trata de correr detrás de un concepto iluminador. Su necesidad surge de los problemas que se presentan dentro del campo mismo del pensamiento económico, problemas que no pueden ser resueltos sin el desarrollo de este concepto fundamental y la transformación que impone a todos los demás. La reconstrucción del concepto fundamental debe alcanzar a los problemas vigentes en la ciencia; debe reinterpretarlos y transformarlos, volviéndolos fértiles.

Nuestra búsqueda aparece, ciertamente, cuando se trata de abordar la dimensión económica del Estado moderno. La teoría económica carece de una teoría del Estado que le sea propia y los problemas que el tiempo presente exterioriza reclaman su elaboración. En este campo, justamente,

aparecen claramente las dos rupturas de la ciencia económica mencionadas anteriormente. Por un lado, con la filosofía política, que tiene como objeto a un Estado que no logra incorporarse plenamente, por necesidad propia, a la teoría económica. Por otro, con la Historia, que tiene por misión la determinación de los límites de la sociedad capitalista y su historicidad, su incorporación en el proceso histórico de reproducción de las sociedades humanas.

El objeto del presente trabajo es mostrar breve y esquemáticamente cómo el concepto de valor, y su desarrollo y transfiguración en el concepto de forma de valor, se constituye en ese concepto unificador a la vez que superador que puede abordar los problemas que quedan planteados en el seno de la teoría económica cuando hace aparición en su campo de estudio el Estado moderno.

2. Teoría política y teoría económica

La Economía Política nace como una disciplina científica en un particular momento histórico en el que la relación social consolida su carácter dual, escindido en una relación polar entre Estado moderno y sociedad civil. El siglo de la Ilustración, siendo parte de este mismo cambio histórico, no puede ignorar este hecho. En medio de las transformaciones políticas que el triunfo de las revoluciones burguesas¹⁶ produce en la organización de la vida económica europea, la filosofía política realiza avances trascendentales que abrirán el campo para la aparición de esta nueva ciencia. El fortalecimiento de los Estados Nacionales es justamente el escenario donde comienza la expansión del pensamiento económico.

¹⁶ Nos referimos a las revoluciones burguesas en el sentido amplio de la expresión, que se remonta hasta las revoluciones en las ciudades europeas medievales.

En el nuevo esquema de pensamiento burgués, que se ha liberado del misticismo religioso de la filosofía medieval, la Naturaleza se vuelve el elemento racional por excelencia; la explicación del mundo no se fundamenta ya en la fe religiosa, encuentra su base y cumple su fin con el descubrimiento de las leyes naturales. El racionalismo en la esfera de la filosofía política, que alcanza su cumbre en el siglo XVIII pero tienen sus orígenes al menos un siglo antes, buscará la explicación de la existencia del gobierno civil y, por extensión, de toda forma de organización social, en la naturaleza del ser humano.

De esta forma, la filosofía política dirige su mirada a las formaciones sociales, se ve obligada a buscar el origen del gobierno civil en su propia naturaleza. Ya no tienen lugar las justificaciones religiosas del poder político en general sino que debe encontrarse en algún factor constitutivo del ser humano la necesidad de instituir una autoridad a la que su voluntad se someta. Por caso, el caos y la insostenibilidad del estado de naturaleza que plantea Hobbes en el inicio de los tiempos, que deriva de las propias pasiones de los hombres, tiene como resultado necesario un acuerdo o contrato por el cual los individuos deciden someterse a una autoridad externa para evitar el estado perpetuo de guerra en el que se verían obligados a vivir¹⁷.

¹⁷ “The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty, and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, in which we see them live in Commonwealths, is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war which is necessarily consequent, as hath been shown, to the natural passions of men when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature set down in the fourteenth and fifteenth chapters.

For the laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and, in sum, doing to others as we would be done to, of themselves, without the terror of some power to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like. And covenants, without the sword, are but words and of no strength to secure a man at all. Therefore, notwithstanding the laws of nature (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely), if there be no power erected,

De la misma manera, podríamos citar cómo Locke encuentra los cimientos del gobierno civil en la necesidad, inherente a los hombres, de la protección de su propiedad. Partiendo de un principio de igualdad universal, otorgada a la humanidad por Dios en el acto de la Creación, la apropiación privada de la naturaleza, brindada al conjunto de los hombres sin distinción, debía tener su justificación en alguna característica, rasgo o capacidad que le fuera innata y no adquirida. Locke encuentra esta justificación en el derecho, inmanente a todo hombre y otorgado a él por Dios, a la propiedad del producto de su propio trabajo¹⁸.

El argumento de la naturaleza humana envuelve un largo período en el desarrollo del pensamiento político. Ya en el siglo XVIII Rousseau vuelve a proponer un argumento de estas características. Sostiene que la única sociedad natural que ha existido en todo tiempo es la familia, que se disuelve en el momento en que los hijos dejan de necesitar la protección de sus padres. A partir de ese momento, se vuelven hombres libres e independientes que, si continúan unidos a su familia, lo hacen a través de un acto de voluntad propio. Siendo así, no hay lazos que los unan naturalmente al resto de los hombres y no podría haber soberano que pudiera imponérselos por la fuerza dado que, si alguien lograra

or not great enough for our security, every man will and may lawfully rely on his own strength and art for caution against all other men.” (Hobbes, [1651] 2007, Parte II, Cap. XVII)

¹⁸ “God gave the world to men in common, but since He gave it them for their benefit and the greatest conveniencies of life they were capable to draw from it, it cannot be supposed He meant it should always remain common and uncultivated. He gave it to the use of the industrious and rational (and labour was to be his title to it); not to the fancy or covetousness of the quarrelsome and contentious.” (Locke, [1690] 2003, cap. V, §33.)

“The law man was under was rather for appropriating. God commanded, and his wants forced him to labour. That was his property, which could not be taken from him wherever he had fixed it. And hence subduing or cultivating the earth and having dominion, we see, are joined together. The one gave title to the other. So that God, by commanding to subdue, gave authority so far to appropriate. And the condition of human life, which requires labour and materials to work on, necessarily introduce private possessions.” (Locke, [1690] 2003, cap. V, §34.)

efectivamente someterlos, los convertiría en sus esclavos, no en sus súbditos. Esto significa que no puede existir un *pueblo* a menos que sea el conjunto de hombres libres quien decida, por voluntad propia, instaurar algún tipo de poder soberano. Las sociedades y sus instituciones de gobierno deben, por tanto, nacer de un pacto originario de voluntades individuales, a través del cual convengan convertirse en un *pueblo*.

Más allá de las distintas épocas en que ven la luz las obras mencionadas, es notable que para Rousseau, de la misma forma que para Hobbes o para Locke, la finalidad del pacto de instauración del gobierno civil se encuentra en la búsqueda de protección, tanto de su persona como de su propiedad¹⁹.

En relación a las rupturas con filosofía previa, es importante notar que, si bien sigue existiendo en estos autores una explicación religiosa de la naturaleza humana, ésta aparece dada en el acto de la Creación de una vez y para siempre. El hombre fue creado con ciertas inclinaciones y predisposiciones y, en base a ellas, busca la mejor forma de gobernarse cuando se halla en sociedad. Sus inclinaciones naturales determinan directamente su modo de vida, el que, a su vez, condicionará su forma de organización social, sus reglas y leyes. Esta nueva dimensión secularizada del pensamiento resulta un elemento muy relevante para la nueva comprensión de la vida económica de los pueblos. La idea de la

¹⁹ “al ser la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin abandonar los cuidados que se debe? La aplicación de esta dificultad al problema que estamos tratando puede enunciarse en estos términos: ‘Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes.’ Este es el problema fundamental al que da solución el contrato social.” (Rousseau, [1756] 1983, Libro I, cap. 6, pág. 27).

“Separando del pacto social lo que no entra dentro de su esencia, encontramos que se reduce a los términos siguientes: ‘Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.’” (Rousseau, [1756] 1983, Libro I, cap. 6, pág. 27).

transformación y el progreso en oposición al orden divino e inmutable responde al carácter particular de la ciencia moderna y será un factor fundamental para el nacimiento del pensamiento económico.

Aunque implícitamente, se observa incluso en estos autores una separación de la vida política de la vida económica. Las relaciones que los hombres entablan para su supervivencia, que (extemporáneamente) podríamos llamar relaciones de producción, aparecen claramente separadas de la vida política. Esta dimensión escindida se percibe tanto en el estado de naturaleza gobernado por las pasiones naturales en Hobbes, como en la necesidad de la protección de la propiedad que se deriva del trabajo sobre la naturaleza en Locke o en las relaciones naturales de carácter familiar y comunal planteadas por Rousseau. Todas estas figuras preceden a la formación del Estado y, hasta podría decirse, cualquier relación de poder entre los hombres, poniendo de esta forma a las relaciones políticas en un orden de subsunción con respecto a las económicas.

La formulación del concepto de Estado moderno parte de una noción rudimentaria de sociedad civil que se postula de antemano. Las relaciones productivas vaciadas de relaciones de poder, de relaciones políticas, son el punto de arranque de la teoría política. Y sobre esta construcción se eleva a la estructura estatal. La noción de lo que luego llamaría Marx “modos de producción” aparece, en realidad, hacia el siglo XVIII. La historia de los estadios de la sociedad es el paso previo que da sustento y forma a la teoría del Estado moderno.

2.1. De la filosofía a la Economía Política a través de la teoría de los estadios

Una de las manifestaciones más claras del quiebre que impone a la teoría la nueva forma de organización social, en la cual el Estado se separa del ámbito de la vida económica, se encuentra en la aparición de las

explicaciones de las etapas históricas como estadios de desarrollo de la humanidad. El desenvolvimiento de la historia humana comienza a plantearse a través de tres o cuatro estadios del desarrollo, a cada uno de los cuales corresponde una forma distinta de organización política o de gobierno.

La teoría de los estadios es de gran interés para comprender la unidad y la diferencia que supone la dualidad sociedad civil – Estado moderno. Todas las obras que se inscriben dentro de ella nacen como un intento de dar una explicación racional al cambio social, a la transformación de la forma de vida que se hace especialmente notable hacia el siglo XVIII.

Ronald Meek ([1976] 1981) señala que es posible establecer dos epicentros para el desarrollo de estas doctrinas, que se corresponden con la ebullición del pensamiento moderno: Francia y Escocia. En Francia son las obras de Turgot, Rousseau y Quesnay las que delimitan el campo de estudio, mientras que en Escocia el concepto de estadios de desarrollo aparece principalmente en las obras de Dalrymple, Kames y, principalmente, Smith. Estas teorías comienzan a tomar forma definitiva en la década de 1750 y de manera independiente entre los distintos autores. Pero sus orígenes pueden rastrearse ya en las explicaciones del “estado natural” o “estado de naturaleza” del hombre que aparecen en el siglo XVII (dejando de lado los indicios que pueden encontrarse en la filosofía griega).

La idea central que atraviesa las distintas exposiciones de la teoría de los estadios es la de un progreso natural, evolución o desarrollo entre distintas etapas de la sociedad, caracterizadas por la actividad principal que aseguraba su subsistencia. Las obras de Locke y Hobbes mencionadas anteriormente, junto con las de Francis Bacon y Hugo Grocio constituyen las bases teóricas principales sobre las que se construiría la teoría de los estadios.

Ninguno de estos autores formula claramente cuáles son los estadios de desarrollo ni habla directamente de formas o modos de subsistencia. Pero

lo que se encuentra en ellos de interesante para la posterior formación de la teoría de los modos de subsistencia es la idea de progreso de las sociedades partiendo desde un origen común. En un principio, el hombre encuentra directamente en la naturaleza los medios para vivir y reproducirse pero, ya sea porque éstos se vuelven insuficientes o porque él mismo considera deseable desarrollar las artes y el conocimiento, la sociedad evoluciona en una línea que la conduce a la civilización. Las distintas formas de organización social que se encuentran en el universo del conocimiento del siglo XVI se representan como formas más o menos acabadas de una misma historia humana; sirven como una especie de historia viva.

La noción de estadio de producción presenta varios aspectos interesantes. Por un lado, supone un origen y desarrollo comunes a toda la humanidad. Las distintas poblaciones se encuentran en un momento particular de la historia, en distintos grados de su desarrollo. El amplio espectro de formas de vida social que se extiende en el mundo conocido hasta el momento pone en un mismo escenario períodos distintos del desarrollo de la mente humana en su historia. Así, el mundo en su estado actual representaba, en un mismo instante, la sucesión progresiva en un corte transversal. El estado de barbarie o incivilización de tribus o comunidades asiáticas, africanas o americanas son la representación viva de “infancia” de la humanidad, mientras que Europa representa su edad adulta.

Asimismo, la civilización europea aparece como el horizonte de toda forma de vida social; el desarrollo de los hombres en sociedad señala a la perfección progresiva de las artes y al abandono de las formas de subsistencia más duras.

Las distintas obras que contribuyeron a la formación y desarrollo de esta teoría de los estadios o de los modos de subsistencia no siempre los expusieron de la misma forma. Los estadios que describen son a veces tres, a veces cuatro, y no siempre tienen el mismo orden ni la misma denominación. Pero en todas ellas puede verse la raíz de lo que luego se denominaría “materialismo histórico”, al menos en la tesis según la cual la

forma de vida y, por lo tanto, de subsistencia de los hombres determina los demás aspectos de su vida, particularmente, su forma de organización política.

La versión más difundida quizás sea aquella que señala cuatro estadios de desarrollo, que se encuentra expuesta en la obra de Smith y, parcialmente, en la de Millar. De acuerdo con esta teoría, desde un punto inicial, que en las doctrinas particulares coincide con el momento de la Creación, la humanidad habría pasado sucesivamente por las etapas de caza, pastoreo, agricultura y, finalmente, comercio. La forma en que las comunidades obtuvieron históricamente el sustento para su vida condiciona la totalidad su estructura: las relaciones que se dan al interior de la comunidad, su contacto con otras, su extensión, su vida itinerante o sedentaria, las reglas sociales, sus leyes, etc.

La coincidencia de tan diversos (y dispersos) autores sobre la teoría de los modos de subsistencia, así también como su éxito y permanencia en la literatura, dirige la atención hacia las causas de su génesis. Es cierto que, como sostiene Meek, estas teorías suelen usar a las poblaciones americanas como modelos de los estadios previos de la humanidad. Pero de esto no se sigue, como afirma el autor, que sea este ejemplo el que haya permitido la formulación de la teoría. La razón de su surgimiento no se halla en la aparición de estas poblaciones en la cosmovisión europea que siguió a la conquista. No se trata de que el descubrimiento de las comunidades americanas que comienza a extenderse en Europa en el siglo XVI permita ver un hecho hasta el momento velado a los ojos de la ciencia y la filosofía. El conocimiento de pueblos denominados bárbaros, salvajes o semisalvajes no es nuevo en el siglo XVI para el pensamiento europeo.

Por otra parte, los hechos históricos no vienen a enfrentarse externamente con la teoría. Los sucesos particulares no tienen una existencia independiente con la que se enfrentan las teorías y patrones interpretativos existentes sino que, por el contrario, sólo pueden ser interpretados en el marco de un esquema conceptual y, únicamente de esta manera, se

convierten en parte de la historia. Esta nueva forma de percibir la evolución de las sociedades humanas no puede provenir de una aparición novedosa que por sí sola provoque un cambio en la forma en que se comprenden las sociedades humanas. Es una transformación interna de los conceptos la que hace posible esta nueva percepción. La teoría debió incorporar a los nuevos fenómenos, no como anomalías o sucesos externos sino como una parte integrante de la explicación de la civilización europea misma. Es allí, en la comprensión de la propia civilización europea, en la que se fortifican crecientemente los Estados nacionales, que aparece la necesidad de tornar a los modos de subsistencia como una instancia separada de la organización política.

En cuanto a la Economía Política, Meek sostiene que el abandono que los economistas hacen posteriormente de la teoría de los estadios se debe a que concentran su atención en la etapa comercial de la sociedad y se abocan a su estudio independientemente de la historia. Y hay algo de cierto en esta interpretación. Verdaderamente la Economía Política abandona la pregunta acerca de la historicidad de la relación social que estudia pero la teoría de los estadios es precisamente la razón por la cual lo hace.

Los modos de subsistencia sólo pueden enfocarse en su diferencia con las formas de organización política en un momento histórico en el que resulta posible captar ambos polos de esta diferencia (que, como tal, presupone una unidad). Sólo con la aparición efectiva, presente, de la relación polar entre la sociedad civil y la sociedad política, hipostasiada en el Estado moderno, pueden ser abordados de forma escindida los modos de subsistencia. Esto no quiere decir que sólo tenga sentido en la sociedad comercial o burguesa hablar de relaciones de producción por un lado y relaciones de poder por otro pero sólo esta separación efectiva, real, que aparece junto con la generalización de la relación mercantil, puede iluminar hacia atrás, retrospectivamente, la diferencia. Esta suerte de “materialismo” que brota en el seno de la filosofía política es el que abre el

camino al nacimiento de la Economía Política. El abandono que lo permitió, como habíamos señalado, es doble.

Por un lado, el abandono es el mismo que da origen a la teoría de los estadios: la pérdida de la unidad inmediata de la relación social que está implícita en la concepción de la diferencia entre lo que podríamos llamar relaciones políticas y relaciones económicas.

Por otro lado, el abandono es, de alguna forma, consecuencia de la propia teoría de los estadios, en cuanto se compone de una sucesión de etapas que no encuentran una relación interior que guíe el progreso entre una y otra, o que la encuentra en una mera concepción teleológica, metafísica, de perfeccionamiento del espíritu o de progreso de la civilización. En tanto la teoría de los estadios no encuentra una cohesión interna, propia, el desgajamiento de la historia no supone ningún problema para la ciencia. El objeto, la sociedad comercial, puede recortarse sin problemas porque no posee una unidad interna con la historia: aparece allí, mutilado junto a otros objetos igualmente amputados de la filosofía, y así se presentará a la Economía Política. Este tránsito en el campo de la ciencia social, por supuesto, no es brusco ni se da en un momento preciso, pero si hay un lugar donde puede apreciarse con cierta claridad es en la obra de Adam Smith.

2.2. Adam Smith y la ciencia económica

La Economía Política en su primera expresión declaradamente científica, en la obra de Smith, brota de una necesidad planteada por la filosofía política. Su incursión en la Jurisprudencia, “that science which inquires into the general principles which ought to be the foundation of the laws of all nations”, engendra la necesidad del desarrollo de la Economía Política. Esta ciencia, en efecto, es para Smith “a branch of the science of a statesman or legislator” cuyo objeto consiste en “first, to provide a

plentiful revenue or subsistence for the people, or more properly to enable them to provide such a revenue or subsistence for themselves; and secondly, to supply the state or commonwealth with a revenue sufficient for the public services". El objeto es encontrar los fundamentos científicos de las leyes de la nación. Pero el camino de Smith se inicia aún antes.

Comienza en el terreno de la filosofía moral, con su obra "Teoría de los Sentimientos Morales" de 1759. Su propósito: esclarecer los mecanismos de formación de la conducta moral de los individuos en sociedad. Esta pregunta aparece como reacción a un escenario histórico nuevo, donde las relaciones de dominación personal se disuelven, así también como toda otra relación de carácter directo entre los individuos. En la sociedad de comerciantes la única relación social se establece a través del intercambio instantáneo de productos entre individuos extraños los unos a los otros. Ante una relación de este tipo, a primera vista, parece no haber ningún mecanismo que asegure el control de las pasiones naturales del individuo y, por lo tanto, la vida en una sociedad semejante no parece ser posible.

Sin embargo, el recorrido que Smith hace en esta obra intenta demostrar que esos mecanismos que aseguran la viabilidad moral de la sociedad mercantil, existen. Partiendo de la premisa fundamental de la existencia de pasiones naturales en los hombres y, a través del desarrollo del mecanismo de simpatía, la conducta moral se construye al mismo tiempo que se reproduce y reconstruye continuamente la relación social.

El mecanismo de simpatía consiste, básicamente, en el proceso por el cual los hombres construyen su conducta a través del reflejo de sí mismos en los demás. Es natural a todo individuo, independientemente del medio social en que se encuentre, buscar la aprobación de su conducta por parte de los demás. De esta forma, tenderá a imitar las conductas que resulten loables y evitará las que generen rechazo. Y de la misma manera juzgará a los demás. Pero esta conducta no se renueva constantemente en cada

situación particular sino que su repetición conlleva un proceso de formación de la conducta más complejo.

El resultado de la acción del mecanismo de simpatía es la figura del espectador imparcial. Esta nueva figura que se forma a través del proceso social se constituye como la regla por la cual los individuos se juzgan a sí mismos y a los demás. En definitiva, se trata del mecanismo por el cual la conducta individual resulta guiada por la consideración que cada hombre hace de la corrección o incorrección de sus comportamientos, basado tanto en los juicios que se ha formado del comportamiento de los otros como en la incorporación que ha hecho de los juicios de los demás. Esta figura constituye el nexo entre el individuo y la relación social, entre su singularidad y su universalidad, es decir, su integración en un organismo que lo trasciende.

Por su parte, esta figura del espectador imparcial (o el “juez natural” como lo llama también Smith) no detiene en ese punto su desarrollo. Los hombres, resultándoles su situación personal mucho más cercana que la de ningún otro individuo, no juzgan su conducta con la misma severidad que la conducta de los demás. Por el contrario, al representarse su propia situación mucho más vívidamente que la de cualquier otro, tienden a ser más indulgentes consigo mismos y, si no existieran mecanismos adicionales al del espectador imparcial, caerían en conductas contrarias al bienestar de la sociedad. Pero, prosigue Smith, la sabiduría de la Naturaleza hace que, para evitar este tipo de problemas, los hombres tiendan a instaurar reglas generales de conducta, que se aplican a todos los casos por igual, más allá de la lejanía o la cercanía de los individuos y que les caben a todos los hombres sin distinción. Estas reglas constituyen en la obra el paso hacia el Estado, que será el encargado de aplicarlas con este carácter general.

La sabiduría de la Naturaleza resulta ser, en este punto, la figura traída a escena para cerrar un argumento que se derrumba por su propia construcción. La viabilidad de la sociedad de comerciantes que Smith

busca, en un primer momento, en el mecanismo de simpatía y en la consecuente formación del espectador imparcial, no puede sostenerse por sí misma. Son las reglas generales las que tendrán que cerrar el problema. Pero las reglas generales no se derivan necesariamente de los mecanismos anteriores: son puestas como una necesidad externa y el vacío que se genera entre ellas y lo que las precede es cerrado por una figura externa y metafísica: las tendencias naturales.

Esto ocurre porque la representación de la relación social a partir de un mecanismo natural sin más determinaciones no alcanza para abarcar a la extensión de la mercancía. El mecanismo de simpatía no puede constituirse como el elemento de cohesión de la sociedad mercantil. Su validez se encuentra confinada a las relaciones personales que los individuos puedan establecer entre sí. Smith se encuentra en este momento con una contradicción, que plantea claramente, entre el mecanismo de formación de las conductas sociales y la sociedad de comerciantes. Cuando los hombres necesitan, para vivir en sociedad, entablar relaciones con una cantidad de individuos que no pueden conocer personalmente, es decir, con quienes no pueden experimentar ningún sentimiento de simpatía, parecería imposible que pueda instaurarse una relación social que pueda sostenerse en el tiempo. En este sentido, la relación social mercantil resultaría inviable. Pero Smith no acepta esta apariencia. En este lugar, aparece por primera vez la *mano invisible*; un mecanismo que, operando a espaldas de los individuos, permitiría que la sociedad siguiera funcionando en base al “intercambio mercenario de buenos oficios”. Los hombres logran vivir en una sociedad de estas características porque la búsqueda del bienestar individual los llevará, mediante un “artificio de la Naturaleza”, al bienestar de la sociedad. El tropiezo de la “Teoría de los sentimientos morales” es salvado con una transición extrínseca y (quizás por esa misma razón) volverá a aparecer, de la misma manera, en su obra económica.

En las “Lecciones sobre Jurisprudencia”, el análisis de las distintas formas sociales y las leyes que a ellas corresponden se estructura en una breve exposición de la teoría de los estadios. El examen de las leyes y su

evolución histórica lleva a Smith a la necesidad de pasar al examen más detallado del último de los modos de subsistencia, el del comercio. Las leyes de toda sociedad se corresponden con las formas que adquieren en ellas las relaciones entre los hombres; así es que el objeto de la jurisprudencia, siendo su fin la justa legislación de una nación, es el conocimiento científico de las esas relaciones.

Partiendo de este punto en su investigación, Smith acomete el trabajo que culminará en “La Riqueza de las Naciones”. Con ella se inaugura, pues, el carácter científico del pensamiento económico. Científico porque logra desprenderse de la esfera meramente fenoménica, apariencial, de la relación social, llevando el concepto de mercancía (y de valor) heredado a una nueva dimensión del entendimiento. Pero lo cierto es que aún hay problemas por resolver en sus obras anteriores y su resolución requiere indagar en los mecanismos por los cuales se sostiene la sociedad comercial.

2.3. El Estado universal, el ámbito de la singularidad y el valor

La cuestión central de la que se ocupará Smith en su obra económica había quedado planteada ya en la “Teoría de los Sentimientos Morales”. Una sociedad compuesta por individuos cuya relación social no se basa en sentimientos de benevolencia de sus integrantes unos por otros sino que, por el contrario, tiene su fundamento en sus pasiones egoístas, podía sin embargo, subsistir. Una *mano invisible*, un mecanismo que escapa a las voluntades individuales y no es producto de ninguna de ellas, hace que la búsqueda del beneficio particular redunde en el beneficio de toda la sociedad. La pregunta central que de aquí se desprende es, entonces, qué condiciones aseguran el funcionamiento de este mecanismo. Es precisamente esta pregunta la que será abordada en “La Riqueza de las Naciones”.

La extensión de la relación social que conlleva el avance de la mercancía es captada por Smith como la dependencia recíproca de los hombres a través de la división del trabajo. Ningún hombre de esta sociedad puede procurarse por sí solo, a través de su propio trabajo, todos los elementos que necesita para subsistir y depende, para obtenerlos, del trabajo de los demás. Ahora bien, como no podría obtenerlos apelando a la benevolencia cuando no existe relación directa entre él y los demás individuos, la única forma de satisfacer sus necesidades vendría dada por la capacidad de intercambiar el producto de su trabajo por el producto del trabajo ajeno. Se trata de un intercambio cuya esencia Smith remite a una “propensión natural” del hombre, que se halla en él independientemente del tipo de sociedad en que viva. Pero esta propensión natural no queda completamente liberada de forma mercantil. Así, una forma particular de relación social es tomada abstractamente en su dimensión genérica.

Si bien es cierto que Smith no puede escapar de la naturalización del comportamiento mercantil, su acercamiento a la cuestión de la viabilidad de una “sociedad de comerciantes” le permite establecer un vínculo que hasta el momento no aparecía más que externamente (y artificialmente) entre la dimensión universal de la relación social y el comportamiento atomizado de los individuos. En la filosofía política anterior, el Estado, la dimensión universal, no podía aparecer más que como resultado directo de las decisiones conscientes de los hombres. Smith logra ahora conjugar estos dos aspectos contradictorios de la sociedad mercantil como mutuamente necesarios, abriendo así el camino para la comprensión de la relación polar entre Estado y sociedad civil.

Y es de esta contradicción entre la singularidad y universalidad abstractas con que son captados el comportamiento individual y el Estado respectivamente de donde había nacido la necesidad de trascender la filosofía política de la época en los términos en que estaba planteada. El comportamiento individual atomizado debe reconciliarse con el carácter general de la relación social.

“La Riqueza de las Naciones” acomete este problema y, aunque no logra resolverlo, lo deja claramente planteado. Una sociedad que se constituye por un número de individuos tan grande que resulta imposible su vinculación directa, mantiene su unidad a través del intercambio generalizado que se renueva constantemente. Para que tal intercambio se realice resulta necesario que se haga con arreglo a una propiedad común de los productos intercambiados: el valor, entendido ahora como la cantidad de trabajo necesario para producir una mercancía; cantidad conocida por los productores y con arreglo a la cual entablan la única relación social que los liga.

El valor nace ahora como concepto transformado desde la noción mercantilista en la cual el único determinante de la cuantía de intercambio entre productos era su escasez relativa en el mercado. Sin embargo, si bien esta visión se detiene en el acto mismo de cambio, omitiendo el proceso productivo que lo acompaña y sustenta, logra mostrar una primera aproximación al carácter general del proceso social. Ya esta primera demarcación del concepto de mercancía permite concebir, aunque de forma abstracta e inmediata, el carácter universal de la relación social. Las mercancías, objetos que satisfacen necesidades, son intercambiables unas por otras con referencia a una circunstancia completamente fortuita: su oferta y demanda. En esta interpretación de la relación social queda eliminada toda relevancia de jerarquía social; la mercancía importa *por sí* y no con relación a ninguna característica personal de su poseedor.

Este carácter universal abstracto que aparece en las primeras manifestaciones del pensamiento económico aún no científicas tiene su contrapartida en la filosofía política de la época en el concepto de Estado moderno. La percepción más inmediata (y abstracta) del carácter universal del proceso social se manifiesta, en un caso, como la noción más inmediata de mercancía como objeto de cambio y, en el otro, como un Estado único, soberano y con la suma del poder social, fruto de la confluencia de las voluntades individuales, libres e iguales de los hombres.

Y en esta contradicción que exterioriza el carácter universal de la relación social puesto del lado del Estado y la singularidad en el extremo de la sociedad civil, se presenta el tránsito Smith de la filosofía moral a la Economía Política. El problema surge, como se señaló, incluso desde la “Teoría de los Sentimientos Morales”. La pregunta remite al mecanismo que hace posible una relación social que toma la forma de la disolución de todos los lazos sociales directos que se extiendan más allá de la familia; una comunidad que está constituida por un conjunto de individuos mutuamente dependientes pero que, al mismo tiempo, se encuentran aislados unos de otros.

Las primeras manifestaciones del pensamiento económico, aquellas que Smith agrupó bajo el rótulo “mercantilistas” por un lado y, la filosofía política por otro, habían captado por separado los polos de la relación universal-singular que se ponen en juego con la aparición de la dicotomía entre sociedad civil y Estado moderno. Pero allí donde entran en contacto es donde Smith encuentra terreno fértil para su obra.

La relación general se entabla en la sociedad de comerciantes, esa sociedad en continuo crecimiento donde se ve como nunca antes la prosperidad proveniente de la división del trabajo, tiene como fundamento el intercambio. La extensión de la relación no puede dar lugar a otra forma de subsistencia de los hombres: éstos no pueden satisfacer sus necesidades directamente ni pueden apelar a la benevolencia de los demás para su subsistencia. El único medio del que disponen para obtener los productos necesarios para su vida es apelar al interés propio de los otros; mostrarles las ventajas del intercambio de una mercancía por otra (la propia).

Ahora bien, este intercambio debe tener un fundamento, un contenido que explique la forma en que este se realiza. Este contenido no es otro que el valor: los hombres intercambiarán los productos de su trabajo con arreglo a las “penas y fatigas” que tengan que afrontar para obtenerlo, es decir, de acuerdo al tiempo de trabajo necesario. Dos individuos estarán dispuestos

a intercambiar sus productos siempre y cuando en ellos se haya invertido la misma cantidad de trabajo.

Pero surgen en este punto dos problemas que Smith expone claramente. Por un lado, cuando las relaciones de intercambio adquieren una extensión significativa, resulta imposible que los individuos que intervienen el intercambio conozcan el valor de los productos intercambiados. Por otra parte, cuando aparecen en escena el capitalista y el terrateniente, formando parte en el proceso de producción, el valor del producto adquirido deberá dividirse entre ellos y el trabajador, perdiéndose aparentemente de esta forma la equivalencia en las cantidades de trabajo encerradas en las mercancías.

Este problema es, en realidad, una transfiguración del problema que aparecía en la “Teoría de los Sentimientos Morales” cuando el mecanismo de simpatía y el espectador imparcial se volvían insuficientes para explicar la relación social de carácter general. En esa obra, las reglas generales y el Estado, de la mano de la sabiduría de la Naturaleza, venían a saldar la cuestión externamente. En la Riqueza de las Naciones el camino de Smith es otro: asumir la derrota. Tras exponer los problemas con los que se enfrenta su propia teoría del valor, la abandona por completo, haciendo una regresión a las nociones mercantilistas de valor que lo reducen a una suma de costos de producción determinados por el mercado.

La relación mercantil muestra en sí misma un grave conflicto dado que supone, por un lado, la extensión universal de la relación social y, por otro, la atomización del individuo, su singularización extrema, quedando aislado de toda comunidad y, al mismo tiempo, encontrándose permanentemente en contacto con otros individuos igualmente independientes que él con los cuales no tiene ninguna relación directa pero que son absolutamente esenciales a su existencia. Este problema reaparece permanentemente en la obra de Smith y, al mismo tiempo, es el que abre el camino a la Economía Política. Ésta continuará su desarrollo con David Ricardo, quien

abandonará el problema de Smith y seguirá un desarrollo que profundizará los descubrimientos de Smith gracias a, justamente, parcializar su obra.

Como lo ha demostrado toda su historia, la teoría política y la teoría económica presentan un desarrollo íntimamente vinculado. Sin embargo, aun necesitándose mutuamente, nunca lograron una unidad interna. Sus propios objetos se lo impidieron. Porque su tarea era, precisamente, dar cuenta de la escisión entre Estado moderno y sociedad civil y, a partir de esa escisión, desarrollarse independientemente. Las relaciones mercantiles trajeron consigo la división en dos de la vida social del hombre y esas dos partes debían definirse claramente y sus conceptos avanzar por separado.

La Economía Política se deshace de la filosofía política y sigue su desarrollo por separado. Pero los avances conceptuales que logra gracias a este abandono serán, justamente, los que le permitan retornar al problema de la unidad con una nueva perspectiva.

3. El desarrollo de la teoría económica

Así como Smith, Marx también se encuentra en un continuo ir y venir del campo de la sociedad civil al del Estado. Al igual que aquél autor, es en la teoría del Estado donde encuentra la necesidad de adentrarse en la teoría económica; según Marx, no resulta posible decir nada más que lo que se ha dicho acerca del Estado sin incursionar en la naturaleza, en la anatomía, de la sociedad civil. Pero su punto de partida es muy diferente y cuenta con un recurso con el que no contaba Smith: una economía política desarrollada, principalmente, por David Ricardo.

Ricardo es quien, en definitiva, se desembaraza por completo de los problemas que la convivencia de la Filosofía Política y Economía Política

le causaban a Smith. No será a través de su superación sino a través de su completa escisión y olvido de las contradicciones que ellas mismas entrañan. Ricardo partirá de las condiciones con que se presentan las relaciones humanas en la esfera de la sociedad civil en una sociedad capitalista desarrollada, sin preguntarse si las formas políticas correspondientes emanan de ellas, las producen o si son naturales o no. Así como tampoco le preocupará el mecanismo de ajuste del sistema a través del comportamiento individual. El intercambio mercantil pierde así todo contacto con otro tipo de intercambio, la sociedad comercial con todo otro tipo de sociedad y la Economía Política con la teoría del Estado y de la Historia.

Precisamente, la principal crítica que Ricardo le dirige a Smith se basa en la mediación del comportamiento individual en la determinación del valor: en ese conocimiento que cada poseedor debe tener, según el argumento de este último, del valor de su mercancía. Ricardo descarta de plano que esto pueda ocurrir y proclama que Smith soslaya el hecho de que no todo el valor del producto se paga a su poseedor sino que el mismo se reparte entre las retribuciones al capital, al trabajo y a la tierra sin que por esto se afecte el hecho de que el valor se determina por el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la mercancía. No se detiene, ni intenta hacerlo, a analizar el proceso por medio del cual el valor rige el movimiento de precios de la mercancía.

El avance de Ricardo, sin embargo, es de una importancia fundamental para la Economía Política. No solamente rescata el concepto abandonado por Adam Smith y lo expone claramente y de forma contundente sino que sienta las bases y fundamentos esenciales sobre los que, más tarde, se fundaría la teoría del plusvalor y se asentará la teoría del capital de la doctrina clásica. Efectivamente, la determinación del valor por el tiempo de trabajo, hasta el momento, toma su más clara expresión en la obra de Ricardo.

Y de esta formulación partirá la obra de Karl Marx que, por su parte, se despegará nuevamente del horizonte planteado por la ciencia de la época y sentará las bases sobre las cuales puede plantearse avanzar en la unidad reclamada por aquella ruptura de la que surgió la Economía Política.

Es precisamente en este punto de ruptura en el que Marx encuentra su camino hacia la Economía Política. Su primer objeto no fue la economía sino el Estado. De hecho su primera obra (que no fue editada hasta mucho después de su muerte) es la “Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel”. El problema inmediato de Marx no fue el capital sino el Estado moderno. Pero su crítica a la obra de Hegel en particular y a la Teoría del Estado en general, queda inconclusa junto con su estrategia revolucionaria; no resultaba posible decir nada más acerca del Estado sin incursionar en la naturaleza, en la anatomía, de la sociedad civil. Sólo el desarrollo de la ciencia de la sociedad civil haría posible la comprensión del fundamento del Estado moderno. Su intención se tornará, por tanto, a realizar la crítica de la Economía Política. En este trayecto, Marx logrará la articulación y superación del pensamiento económico previo a través, principalmente, de su aporte en el terreno del concepto de valor o, más precisamente, en el desarrollo de la forma del valor.

3.1. La forma del valor

El desarrollo del concepto ricardiano de valor desembocará para Marx en su transformación en el concepto de forma de valor. Los interrogantes y problemas que habían quedado en pie con la teoría de Ricardo y que, en cierta forma, aportaron a su declinación, encuentran respuesta en la obra de Marx. La transmutación del valor en precio, el concepto mismo de forma de valor, no sólo logrará transformar a la Economía Política integralmente. También logrará volver a traer al escenario los territorios lindantes a ella;

aquellos de los que se había separado por necesidad y mediante cuyo aislamiento sus propios conceptos pudieron abrirse paso.

El tiempo de trabajo necesario para la reproducción sólo se convierte en precio allí donde la producción tiene un carácter particular; donde la relación social se da a través, únicamente, del intercambio de los productos del trabajo.

“Bajo el tropel de los diversos valores de uso o mercancías, desfila ante nosotros un conjunto de trabajos útiles no menos variados, trabajos que difieren unos de otros en género, especie, familia, subespecie y variedad: es la división social del trabajo, condición de vida de la producción de mercancías, aunque ésta no lo sea, a su vez, de la división social del trabajo (...) Sólo los productos de trabajos privados independientes los unos de los otros pueden revestir en sus relaciones mutuas el carácter de mercancías” (Marx, [1867] 2006, pág. 9).

La forma del valor, concepto con el que Marx logra explicar la génesis del dinero partiendo del intercambio de mercancías, se presenta como un concepto que rompe las reglas con las que la teoría económica venía contando hasta el momento. De hecho, llega al límite del objeto que la ciencia había demarcado y lo trasciende. El nacimiento del dinero, producto necesario de la relación mercantil, muestra cómo las relaciones de poder vuelven a un terreno que habían abandonado. El dinero es la forma general del valor²⁰; es una mercancía en la que el mundo de las restantes mercancías expresan su valor, lo que le confiere un poder por sobre ellas, al volverse una mercancía de intercambiabilidad inmediata.

²⁰ Presentamos aquí brevemente reseñada la explicación de la forma del valor en los propios términos en que aparece en “El Capital”, lo que nos resulta suficiente para señalar la importancia que el concepto tiene en la obra de Marx. Los términos señalados, sin embargo, se desprenden de una exposición no mediada del concepto de valor que hace que la explicación de la forma del valor aparezca, de forma abrupta, guardando una identidad cuantitativa con el valor. Una exposición que muestra al valor como el resultado de un proceso y no como una esencia preexistente nos obliga a reconsiderar el concepto de forma del valor. Pablo Levín la determina con mayor precisión como forma mercantil del valor. Véase Levín, P. (1997).

Ese poder es el que le traslada a su poseedor, introduciendo una relación de desigualdad, de poder, dentro de la relación de iguales que supone el concepto de sociedad civil.

Este descubrimiento abre las posibilidades de la reconciliación tanto con la Historia como con la teoría política. Por un lado, el descubrimiento del carácter particular de la producción que hace que el producto social tome la forma de mercancía señala directamente a la historicidad del sistema, mostrando la particularidad de la escisión entre sociedad civil y sociedad política. Por otro lado, el nacimiento del poder dentro del ámbito de la sociedad civil permite vislumbrar la unidad perdida entre las relaciones económicas y las relaciones políticas encarnadas en el Estado moderno.

Sin embargo, si bien el concepto de forma de valor abre estos caminos, no logra recorrerlos completamente en la obra de Marx. En aquellos pasajes de *El Capital* en que aparece el concepto de Estado, lo hace externamente, por fuera de la necesidad de la propia exposición. En primer lugar, en el tercer capítulo cuando viene a legitimar el reconocimiento social de la moneda.

“De la función del dinero como medio de circulación brota su forma de moneda. La fracción imaginaria de peso del oro representada por el precio o nombre en dinero de las mercancías tiene que enfrentarse con éstas, en la circulación, como una pieza de oro dotada de nombre homónimo, o sea como una moneda. La acuñación es, al igual que la fijación del patrón de precios, incumbencia del Estado. En los diversos uniformes nacionales que visten el oro y la plata acuñados en monedas y de los que en el mercado mundial se despojan, se nos revela el divorcio entre las órbitas interiores o nacionales de la circulación de mercancías y la órbita genérica del mercado mundial” (Marx, [1867] 2006, pág. 83)

Más adelante, volverá a aparecer sin superar tampoco su externalidad con respecto a la mercancía. El Estado se muestra entonces como el

representante del capital social, contrarrestando las acciones propias del capital individual que lo hacen volverse perjudicial para el proceso de acumulación general. De esta forma, el Estado se ocupa de regular la jornada de trabajo que los capitales individuales buscan extender sin límites, establecer salarios mínimos que aseguren la reproducción de la clase obrera, proveer educación universal que beneficie el proceso de acumulación en conjunto; en suma, el Estado capitalista contrarresta la “irracionalidad” del capital individual.

Habiendo soslayado el desarrollo de la forma de valor y las transformaciones que este concepto impone al resto de las categorías económicas, el concepto de Estado de Marx se encuentra destinado a encontrar serios obstáculos. De su obra económica sólo puede desprenderse la conclusión de que la sociedad civil tiene un reflejo duplicado en el Estado, pero sin encontrar nunca ambos extremos su unidad interna. Por un lado, queda estampada la imagen de la igualdad y libertad abstractas que debe suponer el intercambio mercantil y, por otro, la representación parcializada del capital social y de la clase que lo encarna.

De otra parte, cae por fuera de este concepto de Estado moderno la conciliación de su carácter universal con su limitación geográfica: un Estado es soberano y universal puertas adentro pero no puede serlo mundialmente, esto es, ante otros Estados. En general, puede decirse que entran en contradicción el carácter universal del Estado y su carácter local, limitado. A esto se añaden nuevas contradicciones provocadas por el propio desarrollo histórico del capital que no puede explicar. Los Estados no permanecen unos con respecto a otros como individualidades libres sino que establecen entre sí relaciones de dependencia y sujeción. El colonialismo constituye sólo un ejemplo de ello y su primera manifestación, que mutará con el transcurso del tiempo y se transformará en relaciones de dependencia más complejas bajo nuevas formas políticas y económicas.

El concepto de forma de valor y su desarrollo puede entonces hacer que el objeto de la Economía Política vuelva a recaer sobre su unidad con la Historia y la teoría política. Ciertamente no alcanza esta unidad en la obra económica de Marx, aunque la misma parece vislumbrarse aun antes, en sus escritos de juventud, e incluso motivar su obra económica. Marx posee la intuición de que la génesis y estructura de las formas políticas no puede ser comprendida sin abordar la dimensión económica de la relación social. En el desarrollo de uno de estos extremos, en la crítica de la Economía Política, halla ciertamente el concepto superador pero no llega a cerrar el círculo que se había iniciado con la pregunta sobre las formas del Estado, quedando esta tarea pendiente aún hasta nuestros días.

Pero aun antes de este avance de Marx sobre el concepto de valor y el descubrimiento de la forma de valor, es G. W. Hegel quien, en un terreno alejado de la Economía Política, se ocupa de aquella contradicción que había brotado entre ésta y la teoría política, y que había quedado planteada, sobre todo, en la obra de Smith. En su obra Marx encuentra su propio punto de partida; volver a él, después de sus avances teóricos y contando con el desarrollo de la forma de valor y las transformaciones históricas ocurridas en los casi dos siglos que transcurrieron desde su muerte, puede ayudarnos a arrojar luz sobre la unidad que constituye nuestro objeto.

4. Hegel: teoría del Estado y filosofía de la Historia

Si bien sostuvimos anteriormente que el principal avance que se produce con la particularización de la Economía Política como ciencia se da en el terreno de la teoría del valor, cuando nos planteamos nuevamente la cuestión de su unidad con la filosofía política y la filosofía de la historia, la obra de Hegel resulta un aporte fundamental.

Paradójicamente, aun sin trascender la noción mercantilista de valor, Hegel percibe y pone de manifiesto estos mismos problemas. Y puede hacerlo aun sin ocuparse del desarrollo conceptual de la mercancía (y, por ende, del valor) porque posee una teoría de la historia.

La obra a la que Marx dirigirá sus críticas es la “Filosofía del Derecho”, centrando su atención en la sección final, dedicada a la teoría del Estado. Pero esta sección no se encuentra aislada del resto de la obra. Para Hegel, la teoría del Estado constituye una unidad con el resto de las secciones de su obra. Las partes que componen su sistema son tres: el derecho abstracto, la vida moral y la vida ética. Dentro de esta última, la sociedad civil y el Estado buscan reconciliación; constituyen una especie de relación polar.

En el análisis de la sociedad civil, la Economía Política como ciencia parece tener lugar en lo que Hegel llama el “sistema de necesidades”. En relación a él, Hegel postula acerca del intercambio generalizado de productos que:

“La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí. Esta universalidad, en el sentido de reconocimiento, es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad y abstracción, en algo concreto, en cuanto social” (Hegel, [1820] 2004, §192).

Aun encontrándose lejos de una teoría del valor, es claramente apreciable la influencia de Smith en el análisis económico de Hegel. Lo que Hegel ve de específico en esta sociedad es lo mismo que señala Smith en la “Riqueza de las Naciones”: la división del trabajo. A consecuencia de ella la relación entre los individuos se vuelve mediata. Ahora bien, Hegel reconoce que el objeto de la Economía Política es desentrañar esa mediación y encuentra como contenido de esa relación de intercambio

generalizado la utilidad, quedando de esa manera en clara desventaja en este terreno aun con su antecesor.

Sin embargo, su avance más importante se encontrará en el análisis de la relación entre la universalidad de la relación social y el carácter singular de la producción mercantil. La “Filosofía del Derecho” se enmarca en su teoría de la Historia como la culminación de un proceso histórico de evolución y extensión de la relación social universal.

“[L]a voluntad subjetiva tiene al mismo tiempo una vida sustancial, una realidad efectiva, en la que se mueve y en la que todo lo esencial mismo se convierte en fin de su existencia. Esto esencial es la unión de la voluntad subjetiva y de la voluntad racional: es la total eticidad, el Estado, que constituye la realidad fáctica en que el individuo tiene y disfruta de la libertad pero integrando al saber, creer y querer de lo general.” (Hegel, [1818] 2005, pág. 39)

La teoría de la Historia de Hegel despliega en el mundo la relación entre los momentos subjetivos y objetivos de la voluntad, entre la individualidad (que no necesariamente implica singularidad) y la universalidad. Las relaciones sociales directas entre los hombres, es decir, su existencia como parte de un conjunto por fuera del cual no representan un sujeto, constituyen su individualidad. Esta individualidad llega, en el caso de la sociedad mercantil, a tomar forma en la persona; los hombres no son parte de una comunidad ni de un grupo social directamente, desde su nacimiento, su carácter subjetivo reside en su propia persona, su subjetividad le es propia en cuanto son seres privados e independientes y así se presentan ante los demás. Por su parte, la universalidad se encuentra en aquél elemento que trasciende esta singularidad dándole unidad a la relación social. Es el entramado de relaciones que escapan al control directo de los grupos sociales dentro de los cuales se configura la subjetividad; así se configura la relación social general.

La historia se presenta, de esta manera, como un progreso constante hacia la universalidad concreta. Hegel ve esta universalidad concreta, o relación social general plasmada en el mundo objetivo, en el Estado moderno como forma acabada de todo Estado.

“En la historia universal puede hablarse de pueblos solamente cuando han creado un Estado, pues es menester tener presente que éste es la realización de la libertad o sea el fin final absoluto. Igualmente hay que saber que todo el valor que tiene un hombre, toda su realidad espiritual, la tiene a través del Estado. Porque la realidad espiritual consiste en que, como ser inteligente, le sea comprensible su esencia y su contenido de razón, es decir que tiene dimensión de una existencia objetiva (...) Es la unión de las voluntades general y subjetiva lo que forma su alcance verdadero” (Hegel, [1918] 2005, pág. 40)

En la sociedad mercantil, el Estado moderno como polo antitético de la sociedad civil, el terreno de la absoluta singularidad, resulta pues, la materialización del carácter universal de la relación social. El avance de esta concepción con relación a la filosofía política del siglo XIX radica, justamente, en haber distinguido esa relación polar entre Estado y sociedad civil, lo que le permite a Hegel elaborar una teoría del Estado moderno sin valerse de los artificios naturalizadores (aunque sin desprenderse completamente de ellos) del comportamiento mercantil. Marx reconoce este avance ya en su “Crítica de la Filosofía del Estado” de Hegel.

“Lo notablemente profundo en Hegel es que sienta como una contradicción la separación entre sociedad burguesa y sociedad política. Pero lo falso es que se conforme con esta solución aparente, presentándola como una cosa misma” (Marx, [1843] 2002, pág. 153).

Esta presentación como “una cosa misma” a la que se refiere Marx puede comprenderse mejor haciendo referencia al lugar que el Estado moderno ocupa en la Teoría de la Historia de Hegel. En ella, el Estado moderno

aparece como el resultado del movimiento constante a la universalización, a la realización, de lo que denomina el Espíritu de los pueblos.

Sin embargo, de hecho, existe una similitud bastante fuerte entre este movimiento y la tendencia histórica que plantea Marx al referirse, en los Grundrisse, a los modos de producción.

“Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero. Tanto las condiciones patriarcales como las antiguas (y también las feudales) se disgregan con el desarrollo del comercio, del lujo, del dinero, del valor de cambio, en la misma medida en que a la par va creciendo la sociedad moderna.” (Marx, [1857] 2007, pág. 85).

Nótese la similitud con la explicación brindada por Hegel:

“La historia marcha de Oriente a Occidente, pues Europa es simplemente el final de la historia que comenzó en Asia. Para la historia existe concretamente ese Oriente, mientras que en sí constituye una idea relativa, pues si bien es cierto que nuestra Tierra es un globo, no realiza la historia un giro circular en torno del mismo sino que aparece la noción de un Oriente definido y ese Oriente es Asia. Es allá donde sale antes el sol físico y es en Occidente donde se pone. En cambio es aquí donde emergió el sol interior de la conciencia humana, que esparce una luminosidad mucho mayor. La historia es la sujeción de la voluntad natural incontrolada hacia una meta general y hacia la libertad subjetiva. En otro lugar habíamos mencionado que Oriente sabía y sabe aun ahora que solamente uno era libre; de igual manera

sabían los mundos griego y romano que sólo algunos eran libres. En cambio, el mundo germánico sabe hoy que todos son libres. La primera forma que observamos, en consecuencia, en la historia universal es el despotismo, la segunda la democracia y la aristocracia y la tercera la monarquía.” (Hegel, [1918] 2005, pág. 83).

Pero el Estado moderno no es el universal “en y para sí” como pretende Hegel. Es la forma en que aparece el carácter universal de la relación social en una estructura económica atomizada cuya forma es la pura diferencia. El lado de la universalidad se divorcia en apariencia de la vida económica de los hombres, manifestándose en su polo opuesto, el Estado moderno y su Constitución. El Estado es, por tanto, en esta sociedad universal en sí, pero no lo es aún para sí. Y no podrá serlo en tanto se enfrente a la sociedad civil como una potencia externa. Esto mismo es vislumbrado por el joven Marx:

“El Estado moderno se diferencia de estos Estados caracterizados por la unidad sustancial entre pueblo y Estado no en que los diversos factores de la Constitución se han diferenciado en la realidad –como Hegel pretende–, sino en el hecho de que la misma Constitución se ha constituido en una realidad específica aparte de la vida real del pueblo, convirtiéndose Estado político en la Constitución del Estado restante” (Marx, [1843] 2002, pág. 103)

Existe un problema que no puede ser resuelto dentro de la teoría de la Historia de Hegel: la forma en que la universalización de la relación social implica también el extremo de la singularización, es decir, el nacimiento de la sociedad civil. Sólo el concepto de forma mercantil de valor abrirá las puertas que permitirá formular una teoría de la Historia que pueda responder a este interrogante y mostrará a la sociedad capitalista no como culminación de la Historia sino como una etapa histórica determinada, que nace, se acaba y tiene historia propia.

La forma del valor marca el comienzo del desarrollo continuamente desdoblado de la relación social. La mercancía sólo puede apreciarse como

una forma de organización social específica a la luz del concepto de forma del valor, que expresa el modo absolutamente novedoso en que se realiza el proceso de producción cuando su extensión va más allá de los límites que presupone una organización social directa.

La mercancía, forma del producto que nace de la extensión de la relación social y que, por primera vez en la historia, permite que la misma se extienda mundialmente, se configura necesariamente como la representación del carácter social de la relación productiva. Esto no es más que la forma en que el valor se expresa en una sociedad de esas características. El desarrollo del concepto de valor y el arribo a la forma del valor otorgan los elementos esenciales para explorar la necesidad de la escisión de la relación social que pierde la capacidad de ser inmediatamente universal y debe expulsar este carácter fuera de ella. La mercancía coexiste entonces con un Estado que permanece aislado y que parece no tener con ella una relación más que fortuita y externa.

El concepto de forma de valor permite dar cuenta del salto cualitativo que se produce en la historia con la extensión de la relación social. El producto del trabajo deja de portar directamente su carácter social y puede hacerlo sólo a través de su relación con otros productos. Por su parte, de esta relación, surge una nueva dinámica que se desenvuelve a través de la diferenciación continua de categorías que se transforman continuamente y cuya comprensión resulta indispensable para comprender la evolución misma del sistema.

El planteo de la relación polar entre Estado moderno y sociedad civil que realiza Hegel y la teoría de la Historia que le dio sustento, cobra entonces una nueva significación a la luz de este concepto. No sólo aporta los elementos necesarios para comprender acabadamente las transformaciones cualitativas que tienen lugar entre los sistemas de producción históricos sino que también permite comprender las transformaciones internas del

capitalismo y, por ende, las transformaciones que se producen en la relación Estado-sociedad civil.

El mayor mérito de Hegel en este sentido no es su teoría de la Historia en sí sino lograr mostrar como principio fundamental “el desarrollo del espíritu universal”. En realidad, esta figura no tiene nada diferente a la tendencia al progreso que se desprende de la obra de Smith mismo, o del desarrollo de las fuerzas productivas de Marx; todas tratan de presentar como una entidad sólida a un fundamento que los autores intuyen que debe aparecer en la historia, pero que no logran esclarecer.

Pero la explicación de Hegel presenta una particularidad significativa. El autor comprende la necesidad de la unidad de los extremos de la sociedad civil y el Estado moderno. Esto es resultado de la búsqueda de la composición de una teoría de la historia que se reconstruye en base a este carácter escindido de la relación social mercantil. Ve hacia atrás a través de la diferencia que aparece en un determinado momento en la historia. Sin embargo, tampoco logra que dicha articulación se muestre como necesaria, escapando de la dualidad extrínseca; la unidad que le da a la sociedad civil y al Estado es presentada como una unidad metafísica, impuesta, debido a que carece de una teoría económica desarrollada.

5. La actualidad de la unidad

En los siglos que siguieron, la literatura económica ha vuelto continuamente sobre la naturaleza de las relaciones que se configuran y transforman continuamente entre las distintas unidades nacionales, entre distintos Estados. Pero se han limitado a una explicación o, a veces, mera descripción, de la dinámica o movimiento de su mutua relación sin abordar las determinaciones de la constitución de tales partes del organismo mundial.

Sin un concepto de Estado que permita distinguir en el desarrollo histórico los elementos tanto de continuidad como de ruptura y transformación, es decir, que permita distinguir las formas que adquiere en su desarrollo, dentro del capitalismo y fuera de él, la comprensión acabada de las leyes del sistema no resulta posible. Una parte de la relación social queda amputada y, por esta razón, la Historia se ve obligada a recaer fuera del campo de la Economía Política.

La teoría económica en su estado actual se muestra insuficiente para abordar los nuevos fenómenos que aparecen en el capitalismo durante el siglo XX. Surgen a manera de paliativos las doctrinas sincréticas del Estado dentro del campo que, en su momento, la Economía Política había reclamado para sí, excluyendo del mismo a la filosofía política. Aquellas nociones que se habían colado subrepticamente, sin aclarar su génesis y contenido, en la economía marxista del siglo XX como colonialismo, dominación monopólica e imperialismo vuelven a aparecer transfiguradas como las teorías de la regulación o el institucionalismo.

El desarrollo escindido de la teoría económica, absolutamente necesario en su nacimiento, se ha mostrado claramente insuficiente en nuestro tiempo y, aun en sus manifestaciones menos teóricas, señala una unidad a la que nunca llegó: su propia unidad con la ciencia política.

Pero esta unidad no puede extraerse de una superposición entre las dos disciplinas sino que debe partir del concepto fundamental, cuyo desarrollo está destinado a derrumbar los límites de la ciencia particular y fundar nuevamente la ciencia social. El concepto de valor y su desarrollo en el concepto de forma mercantil del valor, se constituye entonces en ese concepto que trasciende los límites de la Economía Política como ciencia de la sociedad capitalista. Este concepto rearticula la Historia, mostrando a través de su forma mercantil la posición del capitalismo en un hilo conductor que ella misma vuelve a crear. No se trata ya de que el relato de la Historia descansa sobre un supuesto progreso a la universalización ni a

la realización del Espíritu del mundo, ambas figuras abstractas que nombran un proceso que no pueden comprender cabalmente sino que sólo son intuitos. Se trata de reconstruir a la teoría económica comprendiendo los límites que ella misma le ha impuesto a su objeto de estudio, la sociedad civil, y mostrando cómo esos límites se han vuelto un corsé demasiado estrecho para sus propios conceptos, que desbordan de sí mismos e imponen la necesidad de ampliarlo.

La forma mercantil del valor muestra el primer indicio de agotamiento del objeto de la Economía Política, es decir, de la sociedad civil como polo antitético del Estado moderno. Pero dado el carácter evanescente del poder que nace con el dinero en la sociedad civil, la necesidad de la ampliación parece disolverse. Sin embargo, la fuerza de este concepto se pondrá de manifiesto cuando la misma diferenciación que sufre la mercancía al desdoblarse entre mercancía común y mercancía dineraria, se replique en el capital. Pero esta vez, cuando la diferencia entre capital simple y capital potenciado (Levín, 1997) vuelva a traer a la relación política al terreno de la relación económica, el efecto no será evanescente sino, por el contrario, permanente y exponencial.

El presente histórico nos exige una reconstrucción de la teoría económica que le otorgue coherencia y unidad. Sin esa unidad, que no sólo la transformará internamente sino que también implicará trazar los puentes perdidos con las demás ciencias sociales, todo horizonte de transformación social parece desvanecerse.

6. Referencias bibliográficas

Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*; Cambridge University Press, London.

Hegel, G. W. F. ([1818] 2005). *Filosofía de la Historia*, Claridad, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. ([1820] 2004); *Principios de la Filosofía del Derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Hobbes, T. ([1651] 2007); *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Levín, P. (1997); *El capital tecnológico*, Ed. Catálogos, Buenos Aires.

Locke, J. ([1690] 2003); *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Losada, Buenos Aires.

Marx, K. ([1843] 2002); *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Marx, K. ([1857/8] 2007); *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*”, Siglo XXI, México.

Marx, K. ([1867/85/94] 2006); *El Capital. Crítica de la Economía Política*, 3 Tomos, Fondo de Cultura Económica, México.

Meek, R. ([1976] 1981); *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Siglo XXI, Madrid.

Romero, J. L. ([1970] 1999); *Estudio de la Mentalidad Burguesa*, Alianza, Buenos Aires.

Rousseau, J. J. ([1756/8]1983); *El Contrato Social*, en “*Obras Selectas – Jean Jaques Rousseau*”, Edimat, Madrid.

Smith, A. ([1759] 1997); *Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza, Madrid.

Smith, A. ([1776] 2006); *Investigación sobre la Naturaleza y Causa de la Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

1. Introducción

En las voces de sus mayores exponentes, la Ilustración se trataba de la liberación humana a través de la ciencia. De la liberación de las cadenas, de los prejuicios, de la superstición²². La nueva sociedad no podía instituirse sobre la base de la fe, debía hacerlo sobre la base de la razón; quiere echar luz sobre el mundo. Se postula la suprema fuerza del hombre en la razón y en la ciencia, sinónimo de progreso humano y de libertad. El *Siglo de las luces* se embarca en la concreción de un proyecto filosófico, es el intento de integrar todo el desarrollo de la cultura burguesa. Sus pensadores intuyen que la filosofía no se reduce a “acompañar la vida, a captarla en el espejo de la reflexión. Antes bien, creen en la espontaneidad radical del pensamiento; no le asignan un trabajo de mera copia sino que le reconocen la fuerza y le asignan la misión de conformar la vida” (Cassirer, [1932] 1993, p. 12). La burguesía crea sus propias instituciones; su propia filosofía, su propia ciencia, su propia jurisprudencia, su propio arte; lleva a cabo su reforma religiosa, ética y formula su interpretación de la historia. Era el nacimiento de una nueva época (y el fin de otra). Un nuevo mundo se aprestaba a salir del cascarón. Hegel dirá que el espíritu había dado un

^{21*} Licenciada en Economía (UBA). Investigadora del Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo (CEPLAD), Instituto de Investigaciones Económicas, FCE-UBA. Auxiliar docente de Historia del Pensamiento Económico II. ariadnacazenave@gmail.com.

²² Kant retrata a su época como la salida del hombre de la minoría de edad; “¡Sapere Aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración” (Kant, [1784]2009, p.83).

salto hacia adelante, había ido más allá de su forma anterior y había adquirido una nueva.

En todos los órdenes triunfa la ciencia, al tiempo que Newton consagra el método experimental. Pero el siglo de la ilustración burguesa se llama a sí mismo el siglo de la filosofía, se considera una revolución del pensamiento. La filosofía es el elemento aglutinador: en ella se montan el hombre y el mundo. Un nuevo pensamiento es el que permite el salto y tiene la misión de crear la nueva época. Para sus protagonistas no se separa del resto de las ciencias, “sino que constituye su soplo vivificador, la atmósfera en la que únicamente pueden alentar y vivir” (Cassirer, [1932] 1993, p. 11). Ante todo, es la expresión de un anhelo de síntesis. Es incluso una necesidad práctica. Los autores de la ilustración burguesa buscan desarrollar la filosofía para dirigir bien la razón, encontrar las bases de la moral, la jurisprudencia. El punto de llegada es la filosofía del derecho. Sin embargo, tras el agotamiento de la revolución, la filosofía quedará fragmentada del resto de las ciencias. Será teoría del conocimiento, gnoseología. La estructura que sostiene toda esa construcción es la filosofía que llamamos metafísica.

Kant escribe sus tres “Críticas”, de la razón pura, de la razón práctica y del juicio, como un intento de integrar la totalidad de la experiencia de una época. Anuncia en la “Crítica de la Razón Pura” que su objetivo era rescatar a la metafísica de la desgracia en la que estaba inmersa. Aspira a una síntesis en la filosofía, que en ese momento se debatía en una disputa irreconciliable entre el dogmatismo y el escepticismo. Quiere conciliar las posturas en pugna como un primer paso necesario para que la filosofía se convierta en práctica política. El resultado de su investigación es un giro, que él llama copernicano. Su obra, dice, contiene las claves de una metafísica nueva, que permitirían a ésta tomar el andar seguro de una ciencia. Hoy, un ejercicio retrospectivo desde la teoría económica y la ventaja de más de dos siglos de historia, nos llevan a recrear el proyecto de Kant como un intento fracasado de desembarazarse de la metafísica y fundar la filosofía. A su vez, a entender a la metafísica como el sistema de

administración de la experiencia que reemplaza a la teología y ésta, a la religión.

La filosofía nace y muere en el giro copernicano, en el momento de gloria y derrota de la revolución francesa; al tiempo que se termina de articular el sistema metafísico. Y hasta hoy, la ciencia prosigue su andar como ciencia metafísica, esperando las vísperas de una nueva revolución histórica. Kant no llega a desembarcar en una filosofía no metafísica, pero sin saberlo la avizora a lo lejos, dejándonos una pista expuesta muy confusamente: la concepción de la experiencia como un producto social. El episodio central de la filosofía de la ilustración, que está fuera del alcance de la revolución burguesa, es su giro copernicano. Este es el gran proyecto inconcluso, que cobra plena vigencia en el presente histórico.

La propuesta es recrear el giro copernicano de Kant, ubicándolo en el contexto de la teoría económica; lo que compone un proyecto de investigación que excede al presente trabajo, en el que apenas damos acaso unos primeros pasos. Partimos de la recapitulación del contenido teórico conceptualmente significativo de las doctrinas de la historia del pensamiento económico, que cobra vida en el “Esquema de la Ciencia Económica”²³ (Levín, 2010). Éste ilustra el desarrollo de la Economía Política (EP) en la secuencia de tres configuraciones teóricas, en la cual el objeto de la EP se va ampliando a través de profundas transformaciones. Las dos primeras teorías muestran los límites del pensamiento metafísico; pensamiento acontextual y dicotómico, que al postular nociones como verdades últimas, se encierra en ficciones y dilemas que en sus propios términos no es posible resolver. Dejan a su paso una cantidad de problemas que claman otro contexto. La segunda teoría no explica la economía de la sociedad capitalista, sino la economía de la sociedad civil. Tampoco en ella caben las leyes de transformación del sistema capitalista; no es posible la formulación de un plan, una estrategia de cambio histórico.

El agotamiento de las dos primeras teorías de la EP nos arroja en un nuevo campo: el de la Tercera Teoría Económica. Allí, la producción ya no está

²³ En adelante, “Esquema”.

ceñida únicamente al ámbito de la reproducción. La EP debe comprender la producción capitalista de todos los aspectos de la vida humana, incluida la producción de conceptos, como un proceso social e histórico. Esta tarea se articula con una ciencia más general, la Ciencia Económica (CE) como dimensión genérica de la Economía Política, que debe explicar el proceso de producción, incluida la producción de la experiencia, en todas sus formas históricas. Se trata de una nueva exigencia en la estructura del pensamiento económico, al tiempo que el pensamiento metafísico se agota. La CE se encuentra a sí misma en su objeto de estudio; debe comprenderse como una rama de la producción social. La pregunta es qué asemeja y qué distingue a la producción de la experiencia del resto de la producción y del aprendizaje etológico. La CE debe desarrollar el concepto de concepto, cometido hasta entonces de la filosofía, como un concepto económico, es decir, como un producto social. Al tiempo que la filosofía ofrece una pista para el desarrollo de la teoría económica, ésta ofrece una clave para reinterpretar el problema de la filosofía.

La necesidad de una representación coherente e inclusiva de la totalidad de la experiencia se vuelve una necesidad práctica; la de producir una nueva forma de vida. Nuestro escenario histórico pone en el centro de la atención el episodio del giro copernicano, con miras a concebir un nuevo proyecto filosófico como parte ineludible de un proyecto de transformación histórica.

2. La revolución copernicana

Kant anuncia en el prólogo de la “Crítica de la Razón Pura” que su obra contenía un descubrimiento que cambiaría para siempre la historia de la filosofía. Incluso osó compararlo con aquel de Copérnico, que corrió a la Tierra del centro del universo. Kant se había formado en el dogmatismo, hasta que, como confiesa más tarde en los “Prolegómenos a toda Metafísica del futuro”, Hume lo despierta de su sueño dogmático.

Conmovido por las acusaciones de Hume hacia la metafísica y viendo a la filosofía, sumida en el descrédito, convertirse en un campo de batalla en el cual “ningún combatiente ha podido todavía nunca adueñarse de la más mínima posición ni fundar en su victoria posesión duradera alguna” (Kant, [1781] 2009, p. 20), se aboca al estudio de la razón pura, para encauzar a la Metafísica en el camino de la ciencia.

“¿Por qué no puede ser objeto, como las otras ciencias, de una aprobación permanente? (...) Parece casi digno de risa que, mientras todas las ciencias progresan incesantemente, la que se tiene por sabiduría misma, cuyo oráculo todos los hombres consultan, dé vueltas siempre en la misma dirección, sin poder avanzar un paso” (Kant, [1783] 2005, p. 31, 32).

“Disgustados del dogmatismo, que no nos enseña nada, e igualmente del escepticismo que, en todas partes, nada nos promete, nos resta solamente una pregunta: ¿Es posible algo semejante a la Metafísica?” (Kant, [1783] 2005, p. 52).

Pretende hacer una síntesis de las posturas en pugna, conciliar el racionalismo con las críticas del empirismo, para fundar una filosofía que estuviera a salvo de la incertidumbre que supone el escepticismo y que permitiera a la humanidad no renunciar a la pretensión de tener un conocimiento coherente e inclusivo. Aspiraba a que la metafísica se embarcara en el camino de las ciencias de la naturaleza que parecían progresar sin límites. Kant es un portavoz de la Ilustración, un entusiasta de la Revolución francesa, un devoto de la física de Newton. Deseaba conciliar la razón con la experiencia sensible, ansiaba que la filosofía se liberase de las disputas para poder convertirse en práctica política. En el contexto de un proyecto filosófico escribe sus tres críticas con la finalidad de que sus avances en materia del conocimiento se tradujeran en un conocimiento integrado de la totalidad de la vida humana. Ese es el intento fracasado de su giro copernicano.

Kant recibe de Hume la intuición de que la filosofía debía dejar de ocuparse del ser para ocuparse del entendimiento humano, lo que significaba la renuncia a los grandes sistemas metafísicos. Kant intentará

tomar esa intuición pero sin abandonar la pretensión del racionalismo de un conocimiento integrado de la totalidad de la experiencia. Ante todo, quiere poner a la metafísica a salvo del escepticismo. Se embarca entonces en una crítica de la razón autónoma, allí donde aspira a conocimientos prescindiendo de toda experiencia, conocimientos a priori. Se trata de un examen de la razón, para saber si ésta puede alcanzar el conocimiento sin apoyarse en otra cosa que no sea ella misma. Analizar cómo procede, cómo construye sus propios problemas. Para la metafísica racionalista la razón era un elemento tan perfecto que bastaba con aplicarla cuidadosamente para alcanzar todo el conocimiento acerca del mundo. Ahora, se trata de analizar cuáles son las capacidades de la razón para dar una explicación de los objetos de la experiencia, cuáles son sus límites. A su vez, la experiencia debía ocupar un lugar central y para eso era necesaria una fundamentación que mostrara que la sensibilidad tiene una función necesaria en el proceso de conocimiento.

En este camino, Kant se hace una pregunta, que es más bien una petición de principio. Hoy podemos ver lo irrelevante de la pregunta tal cual está formulada, y sin embargo, su fertilidad, ya que el autor llega a través de ella al giro copernicano. Se pregunta cómo es posible que sepamos algo a priori de las cosas, siendo que nuestro conocimiento se debe guiar por el objeto.

“Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos, pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo a priori de ellos, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder explicar bien los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara en cambio en reposo a las

estrellas. Ahora bien, en la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber a priori algo sobre ella, pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo detenerme en esas intuiciones, si ellas han de llegar a ser conocimientos, sino que debo referirlas, como representaciones, a algo que sea su objeto, y debo determinarlo a este mediante ellas, entonces puedo suponer, o bien que los conceptos mediante los que llevo a cabo esa determinación se rigen también por el objeto, y entonces estoy nuevamente en la misma perplejidad en lo que concierne a la manera cómo puedo saber a priori algo de éste; o bien supongo que los objetos, o lo que es lo mismo, la experiencia, sólo en la cual ellos son conocidos (como objetos dados), se rige por esos conceptos; y entonces veo una respuesta más fácil, porque la experiencia misma es una especie de conocimiento, que requiere entendimiento, cuya regla debo presuponer en mí aún antes de que me sean dados objetos, y por tanto a priori.” (Kant, [1781] 2009, p. 21, 22).

Frente a la concepción de que el sujeto debe salir a conocer la verdad en sí del mundo exterior, Kant propone que es el objeto el que se adecua al concepto, poniendo en jaque la verdad como esencial y eterna y abriendo la posibilidad de una verdad conceptual y, por tanto, contextual. Los objetos son objetos de nuestra experiencia. El mundo es el mundo de nuestra experiencia. Son los conceptos sobre los que operamos, ya que solamente podemos hablar del mundo tal como lo pensamos²⁴. Los objetos de la experiencia son el resultado de un proceso de elaboración. Si queremos referirnos a alguna propiedad del mundo, inevitablemente tenemos que hablar del mundo representado, porque si queremos referirnos al mundo más allá de cómo nos lo representamos, no podemos enunciar ninguna propiedad. Por lo tanto, ese ser del cual no podemos enunciar

²⁴ “La cosa ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos” (Hegel, [1816] 1982, p. 20).

ninguna propiedad es la nada²⁵. De modo que no se cuestiona la existencia del mundo con independencia del sujeto que conoce, sino la relevancia de sacar alguna conclusión de aquel.

Desde Protágoras proclamando que el hombre es la medida de las cosas y Sócrates diciendo “conócete a ti mismo”, hasta Descartes rebelándose contra toda autoridad manifestando el papel de la conciencia, Newton comprendiendo el mundo en términos del conocimiento humano, Locke y Hume proclamando que es necesario conocer el entendimiento humano o Berkeley mostrando que el mundo es un mundo percibido, siempre hubo un intento de poner al hombre en el centro de la filosofía (Solomon, 1983). Pero al mismo tiempo, los filósofos quedaron siempre atrapados en la idea de un mundo constituido más allá de la experiencia. Kant tampoco puede liberarse de este pensamiento. Pero asoma la posibilidad de un mundo pensado, a la medida y exigencias de nuestra experiencia. El conocimiento no distorsiona el mundo y tampoco lo explica, lo constituye. No deja de existir una dialéctica entre experiencia común y razón en el desarrollo del concepto, pero no hay una verdad única objetiva, distinta a la de nuestra experiencia razonada, es decir, una esencia a la que hay que acceder. Tampoco, veremos, una contraposición entre una verdad teórica y otra práctica.

Al no haber una verdad esencial, ningún conocimiento puede no ser contextual. Esto no significa que la verdad es relativa a cualquier opinión y que entonces las diferentes opiniones conviven, aunque el relativismo es una puerta que se abre con Kant. Por el contrario, la ciencia no es opinión, quiere librarse de las opiniones. Kant anuncia que no quiere desarrollar la filodoxia, sino la filosofía. Lo que se cuestiona es la irrelevancia de pensar un objeto no constituido por el concepto. Esto no implica que no tenga sentido buscar la verdad porque ésta se descompone en lo que los individuos piensan del mundo. La verdad es producto del trabajo

²⁵ “El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada (...) *Nada, la pura nada*, es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma” (Hegel, [1816] 1982, p. 40).

conceptual que busca darle coherencia y unidad a su representación del mundo. Las teorías no son verdaderas o falsas en sí, sino en su contexto.

Se abre la posibilidad de un cambio de rumbo de la filosofía, de la naturaleza de la realidad exterior al proceso histórico de elaboración de la experiencia social. La experiencia es el punto de referencia. Las leyes de la naturaleza son las reglas a través de las cuales constituimos y sintetizamos nuestro mundo (Solomon, 1983). Esto cambia por completo el objeto de la filosofía, que debe desentenderse del ser. La filosofía debe dejar de ser ontología.

El dogma por el cual se cree que el pensamiento refleja la realidad tiembla. Frente al pensamiento que busca las esencias eternas e incorruptibles que constituyen la estructura última del ser, aparece otro pensamiento argumentando que el mundo es el producto de un proceso histórico de elaboración de la experiencia social. El objeto se muestra de acuerdo a cómo lo interroguemos²⁶. O renunciamos a conocer el mundo por fuera nuestro, o aceptamos que nuestras ideas constituyen el mundo y nos convertimos en idealistas (Solomon, 1983). El mundo deja de tener una existencia independiente, o al menos, no tiene sentido pensarla. Lo que también significa que el mundo cambia cuando cambia nuestro saber, cuando cambia *lo que pensamos* de él. El descubrimiento consiste en comprender que no somos espectadores. Si creemos ser espectadores, caemos en una ilusión.

Recién más de un siglo después la física avala aquel descubrimiento, mostrando que en el mundo subatómico es imposible ser solamente espectadores: espacio y tiempo son relativos al “observador”. La verdad

²⁶ “La razón sólo entiende lo que ella misma produce según su propio plan; ella debe tomar la delantera y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro, debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino de un juez en ejercicio de su cargo que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea” (Kant, [1781] 2009, p.19). Más allá de la noción (metafísica) de naturaleza y de experiencia, Kant está mostrando el papel activo de la razón en el conocimiento.

pasa a ser entonces nuestra creación, Hegel dirá la creación de nuestros predecesores y la nuestra. Pero como un estadio del concepto, un legado teórico sobre el que tenemos que trabajar y que no se puede juzgar por su correspondencia con la realidad exterior sino por su coherencia misma.

Debemos advertir que encontramos el giro copernicano a la luz de la historia, en retrospectiva, con una propuesta de solución. Kant mismo, si bien lo anuncia, no alcanza a comprender su descubrimiento e inmediatamente después lo abandona. A lo largo de la obra *va y vuelve*. Excepto en contadas ocasiones, diremos que es prekantiano. Pero esto no debería asombrarnos. No podemos pretender encontrar los grandes descubrimientos completos y listos para *aplicar*. Los mayores aportes son justamente los grandes fracasos, las grandes tareas inconclusas que nos muestran hoy un camino, una guía. Entendemos que debemos conceptualizar el giro copernicano para que la propuesta cobre fertilidad.

Al decir que el concepto constituye al objeto Kant cuestiona la metafísica, pero no lograr salir de ella. Esta explicación no puede conformarnos. De hecho, está a la vista que su descubrimiento no lo llevó lejos. Su revolución queda olvidada, apenas fue un anuncio. A partir del momento en que puede vislumbrarse hasta qué punto la metafísica limita el progreso de la ciencia comienza un largo camino. Comienza la tarea de convivir con la metafísica entendiendo dónde ubicarla y hasta qué punto es necesaria. Debemos conceptualizar una cantidad de nociones, entre ellas la noción de sujeto (que aparece como un ente), la noción de experiencia, de concepto, la misma noción de metafísica. Hoy vemos que el intento de Kant de separar la filosofía de la metafísica ocurre en un contexto en el que la metafísica no había llegado a agotarse. De hecho, todavía se estaba trazando la ciencia metafísica, que seguiría (y sigue) desarrollándose. A su vez, entendemos que es necesario ubicar el giro copernicano en el contexto del proceso histórico de elaboración de la experiencia social, concibiendo a la experiencia como un concepto económico. Pero no sólo eso. Los últimos doscientos años de historia no sólo mostraron el desarrollo de la física cuántica, sino también, por ejemplo, de la etología y de la neurociencia,

que podemos incorporar en la explicación del proceso por el cual se elabora la experiencia.

3. La metafísica como sistema de elaboración de la experiencia

Como un remoto anticipo del pensamiento moderno, aparece con los presocráticos una nueva manera de elaborar la experiencia social. Asoma como inteligible un ámbito que era hasta entonces gobernado por los dioses: se descubre la naturaleza (Cornford, [1932] 1999). Esta nueva forma de pensamiento surge en los límites de las religiones arcaicas, cuando la religión comienza a resultar insuficiente como sistema de administración de la totalidad de la experiencia social. Las religiones arcaicas satisfacen plenamente esta necesidad económica en un mundo de sociedades relativamente aisladas y estáticas, pero esto deja de ser así cuando el contacto entre distintas culturas, a partir del aumento del comercio y la guerra, pone en duda el poder de los dioses, relativizando las religiones particulares. Aparece la naturaleza, que debe ser comprendida por la razón, desprovista del apoyo de los dioses. El nuevo pensamiento, germen de la ciencia y la filosofía, se pregunta acerca de las causas últimas del mundo; sobre la estructura, componentes y principios fundamentales de la realidad.

El nacimiento del concepto de naturaleza es un anticipo de la separación de la razón de la fe. Sin embargo, no será la metafísica la que se consolide como nuevo sistema de organización de la experiencia, sino la teología; cuyo problema es justamente la conciliación entre la razón y la fe. El pensamiento moderno deberá desprenderse de la teología para constituir un nuevo sistema de representación de la experiencia acorde con la nueva forma de vida social. La nueva sociedad debe elaborar un conocimiento que no provenga de la fe, debe organizar su experiencia social a partir de la razón. La metafísica como sistema de administración de la experiencia

social es el intento de una construcción sistemática del saber fundada en la razón.

Hoy, retrospectivamente, vemos que en reemplazo del pensamiento religioso emerge un pensamiento que conserva reminiscencias profundas de su antecesor, que se desembaraza de las formas religiosas pero se ampara en los principios últimos del mundo; en causas, sustancias y fuerzas. Sobre todo, no puede salvar la separación entre el mundo de las ideas y el mundo de la experiencia. Esto aparece como una dicotomía insalvable: por un lado el mundo inteligible, de la necesidad, de lo absoluto y por otro el mundo de la experiencia, de lo contingente, de lo efímero. La metafísica moderna parte de la experiencia individual, y se pregunta hasta qué punto puede desde esa situación decir algo significativo sobre el mundo. Ese es el problema en el que se enreda.

Al caer en la ilusión de pensar que el objeto no está constituido por el concepto, la metafísica sostiene permanentemente dilemas que no puede resolver. Uno de ellos es el racionalismo en contraposición al empirismo, que atraviesa toda la historia de lo que se conoce como filosofía. No sólo se destaca la disputa en su versión moderna, que podemos llamar el problema de Kant, sino también en el llamado problema de los universales y en la disputa entre Platón y Aristóteles. Podemos ver el desarrollo y transformación del pensamiento metafísico moderno que hereda Kant en el desarrollo de la disputa entre la doctrina racionalista moderna y la doctrina empirista moderna, o en palabras de Kant, entre el dogmatismo y el escepticismo. Aparece como una contienda entre un pensamiento que se proclama metafísico y otro que rechaza la metafísica. A partir de la obra de Kant, esta disputa se resignifica. Por un lado, se formula como tal en el fracaso del autor de conciliar ambas posturas. Pero a su vez, deja una pista para que se reconfigure el problema en un contexto no metafísico; y racionalismo y empirismo se concilien en el desarrollo del concepto, mostrando de qué forma la experiencia práctica y la razón son dos momentos necesarios de la elaboración de la experiencia.

3.1 La metafísica moderna o el pensamiento prekantiano

3.1.1 Los sistemas metafísicos. Primer anhelo de la razón moderna

“Ante todo, por lo que a las fuentes de un conocimiento metafísico se refiere, está ya implícito en su concepto que no pueden ser empíricas. Los principios de estas jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos no físicos, sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia” (Kant, [1783] 2005, p. 41).

Los sistemas metafísicos del siglo XVII se ubican en la transición entre la teología y lo que se conoce como la ciencia moderna; desarrollándose al tiempo que las civilizaciones se funden en una sola, dando origen al concepto de humanidad. Uno tras otro venían sucediéndose episodios revolucionarios en todos los ámbitos: el Renacimiento, la Reforma protestante, la revolución de Copérnico. Todo se orienta a la exaltación de la experiencia individual. En este contexto, todavía se cuela Dios para darle coherencia al universo, pero aquel será un producto razonado. El “Discurso del método” es el primer grito de guerra de lo que se conocería como la filosofía moderna. Descartes relata su camino andado para desprenderse de los prejuicios recibidos y poder descubrir a través de la razón las verdades del mundo. Desea conocer las estructuras últimas: el alma, Dios y el mundo; y su relación, dejando a su paso una cantidad de problemas que serán retomados principalmente por Spinoza y Leibniz.

El racionalismo confía en que la razón puede responder todas las preguntas filosóficas. Apela a la razón como instrumento universal para desarrollar los pasos necesarios para descubrir aquellos principios últimos que le dan estructura a la realidad: las sustancias. Recoge la necesidad de una explicación de la totalidad y la busca construyendo grandes sistemas, que pretenden incluir y dar coherencia al conjunto de la experiencia. Considera la realidad gobernada por principios inteligibles a los que la razón puede acceder. Busca las causas últimas componiendo sistemas que se contienen a sí mismos. Leibniz, como el ejemplo más paradigmático, consigue explicar todo el mundo real como una estructura de mónadas o sustancias

simples. Las respuestas a las preguntas filosóficas son verdades necesarias, universales y eternas a las que se llega a través del proceso de razonamiento.

El racionalismo sostiene que la fuente de conocimiento es la razón, pero además, la confianza en el poder de la razón es ilimitada. Es ésta un instrumento de conocimiento tan perfecto, que puede alcanzar todo el conocimiento posible. La intuición intelectual y la deducción a partir de axiomas, definiciones y principios parecen ser todo lo que se necesita para alcanzar un conocimiento exhaustivo y cierto del universo. Esta convicción permite a los filósofos aventurarse en el terreno de las cuestiones metafísicas. Más aun, el mundo de los sentidos es un mundo contingente y particular, y el conocimiento que se obtiene de él es confuso. La experiencia práctica inmediata no ofrece el terreno de la universalidad, de lo absoluto, de lo necesario. Puede aportar material al proceso de pensamiento, pero no puede por sí sola dar respuestas, mucho menos ser la instancia de comprobación de la verdad. Al mundo de la necesidad únicamente puede acceder la razón.

3.1.2 La intuición del empirismo

La doctrina empirista nace ya en el contexto de la filosofía de la Ilustración, en el escenario de la revolución burguesa, como un rechazo a la doctrina racionalista, y por lo tanto, a la metafísica. Quiere deshacerse de los sistemas metafísicos del siglo XVII, darle un giro a los conceptos de verdad, razón, ciencia, filosofía. Hay un intento de torcer el camino de la metafísica, del ser al mundo de la experiencia: su objeto es el entendimiento humano. Sus autores son grandes pensadores de la Ilustración, admiradores de los científicos ingleses, en especial de Newton. Locke es incluso considerado el fundador de la ilustración inglesa. Los sistemas metafísicos de Descartes, Spinoza y Leibniz son reemplazados por sistemas que explican campos delimitados de la experiencia a partir de la formulación de una ley general. Estos sistemas más acotados prescinden

de conceptualizar lo que es ajeno a su ámbito. Se cuestiona la relevancia de dedicarse a comprender sustancias que no pueden corroborarse en la experiencia, y en cambio se reclama el abocarse a la observación de los fenómenos de la experiencia práctica.

La razón del siglo XVIII, si bien se entiende como la fuerza que guía a los hombres hacia el progreso, tiene límites: no puede enlazar en una sola representación, a partir de principios, la totalidad de la experiencia. Debe encargarse de darle coherencia a las observaciones de la experiencia, siempre partiendo de los fenómenos y no apartándose de ellos. En este contexto se van constituyendo las ciencias particulares al tiempo que se instala lo que será el método científico. El conocimiento es sometido a la prueba de la realidad metafísica. El ideal de coherencia e inclusión lo representa Newton. La ciencia concilia el racionalismo con el empirismo fragmentando la representación. Ésta permitirá el progreso, logrando el mayor grado de coherencia en campos cada vez más especializados. Este desarrollo espectacular constituye el desarrollo de la ciencia metafísica, pero al tiempo que la filosofía de la ilustración burguesa no logra desembarazarse de la metafísica, deja planteadas las grandes tareas teóricas inconclusas que son necesarias resolver para crear la filosofía.

La doctrina empirista sostiene que la fuente de conocimiento es la experiencia; entendida como experiencia práctica inmediata y como experiencia individual. Veremos que aunque se autoproclama enterradora de la metafísica no logra salir de una noción metafísica de experiencia y sigue manteniendo la dicotomía entre razón y experiencia práctica inmediata. Niega la pretensión de alcanzar a partir de la razón verdades que valgan de una manera tan absoluta que se haga innecesaria su verificación, su correlato con la experiencia. La razón necesita siempre apoyarse en la experiencia, ese es su límite. Dado que todo conocimiento proviene de la experiencia, es ésta la única autoridad que puede garantizar la verdad de aquel. Newton incluso proclama que el investigador no puede partir de la formulación de hipótesis, mucho menos de principios últimos: debe comenzar por el análisis de los fenómenos. Es decir, no se puede suponer en los fenómenos sino aquello que la experiencia permite

comprobar. Todo se extrae de los hechos y se generaliza. Por esto, la verdad es probable, pero no necesaria. El axioma de la uniformidad de la naturaleza es una necesidad práctica. Se concibe a la naturaleza como un ente que se repite a sí mismo, que es parte de un proceso iterativo. Las únicas fuentes de conocimiento son la observación, la experimentación, el cálculo.

De aquí su escepticismo en cuestiones de metafísica, que escapan a la observación empírica justamente por ser metafísicas. Se plantea que las posturas filosóficas que se apartan de los sentidos terminan en dilemas que no pueden resolver. Se abandona la pretensión de lograr un cuerpo estructurado de representación de la totalidad de la experiencia, ya que esto solo es posible mediante artilugios como las causas últimas, que escapan a la experiencia. No niega que la naturaleza esté regida por principios últimos, pero éstos están vedados a la razón.

Si bien el empirismo en oposición al racionalismo aparece a lo largo de toda la historia de la filosofía, es Locke el fundador de la doctrina empirista moderna. Ante todo, proclama que la filosofía debe ocuparse del entendimiento humano. Debe darle un nuevo sentido al concepto de entendimiento, de verdad, dejar atrás los terrenos que exceden a la comprensión de la mente humana para, de una vez por todas, pisar un terreno firme. Es el haber estado perdidos en el océano del ser lo que había llevado a los filósofos a disputas sin salida y al escepticismo.

“Thus men extending their enquiries beyond their capacities, and letting their thoughts wander into those depths, where they can find no sure footing; it is no wonder, that they raise questions, and multiply disputes, which, never coming to any clear resolution, are proper only to continue and increase their doubts, and to confirm them at last in perfect skepticism.” (Locke, [1689] 1824, p. 40).

La filosofía debe primero procurar explicar la capacidad humana de conocer, medir el poder de la razón, lo que será de gran ayuda para dirigir al pensamiento en la búsqueda de otros saberes. Ese es el primer paso. Con ese fin se propone estudiar la naturaleza del conocimiento, su origen y su alcance. La primera pregunta será cómo el entendimiento llega a formarse

ideas. Es este punto, el origen de las ideas, lo que genera la mayor polémica entre racionalistas y empiristas. Locke cuestiona que las ideas sean innatas. Por el contrario, la mente viene al mundo como un papel en blanco que se va llenando a medida que va teniendo experiencias. Éstas pueden ser externas o internas. La fuente de conocimiento externa la constituyen las sensaciones: lo que experimenta el alma cuando entra en contacto con los objetos. En este sentido la mente es como un espejo que refleja a los objetos. La fuente de conocimiento interna es la reflexión acerca de las sensaciones, a través de operaciones como pensar, dudar, creer, razonar. Las ideas que corresponden a las sensaciones y a la reflexión, Locke las llama ideas simples. A partir de éstas es que la mente puede formular ideas complejas.

A su vez, existen para Locke dos tipos de cualidades. Las cualidades primarias son aquellas inseparables del cuerpo: solidez, extensión, forma y movilidad. Estas cualidades producen en la mente las ideas simples de solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número. Las cualidades secundarias, en cambio, no son cualidades de los objetos sino potencias que producen en la mente diversas sensaciones: colores, sonidos, gustos, etc. La distinción entre las cualidades objetivas y subjetivas ocasionará la objeción de Berkeley, quien reclama a Locke no haber sostenido sus propias premisas y volver a caer en la contradicción de postular la existencia de una materia no percibida.

Berkeley se propone explicar el origen de las dudas, la incertidumbre y las opiniones contradictorias de las que adolece la filosofía. Sobre todo, quiere combatir el escepticismo y el ateísmo. Comienza su libro “Tratado sobre los principios del conocimiento humano” argumentando que si bien pareciera razonable pensar, dado que la filosofía es el cultivo de la sabiduría, que aquellos que la cultivan tendrían un conocimiento más claro y evidente, esto no es así. Mientras en el terreno del sentido común no parece haber dudas y el escepticismo no aqueja a nadie, aquellos que han cultivado la filosofía se encuentran con dilemas que no pueden resolver.

“El incontable número de los que desarrollan su vida mental dentro de los senderos trillados del sentido común y se gobiernan por los

dictados instintivos de la naturaleza, gozan en su mayoría de una serenidad y firmeza imperturbables en lo que a sus conocimientos se refiere. Todo lo que les es familiar resulta perfectamente explicable y nada difícil de comprender (...) Mas en cuanto tratamos de elevarnos por medio de la razón por encima de los sentidos, nos asaltan dificultades sobre cosas que antes entendíamos perfectamente” (Berkeley, [1710] 1998, p. 31).

Sostiene que el prejuicio de pensar en una materia no percibida, instalado en los filósofos de la época, es el origen y la causa de sus errores. La noción filosófica de materia implica una contradicción, ya que al saber de los objetos a través de la percepción, no tiene sentido hablar de aquello que no es percibido. De ese modo cree combatir el escepticismo, ya que no tiene sentido pensar en una materia que no podemos conocer. El mundo del que hablamos es el mundo representado. Los filósofos se enredan al pensar que existen una serie de entidades distintas a las percibidas, que subsisten por sí mismas y que generan las ideas. Aquí señala su objeción a Locke en cuanto a la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas. No hay tal cosa como cualidades objetivas, esto es lo que envuelve una contradicción. La forma, la extensión y el movimiento son también cualidades subjetivas, existen porque son percibidas, existen en la mente. Concebir la idea de hombre, por ejemplo, es un ejercicio de abstracción que es útil, pero llama un abuso de la abstracción el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos.

“¿Qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros percibimos por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos aparte de nuestras propias ideas o sensaciones?” (Berkeley, [1710] 1998, p. 56)

Para el autor no tiene sentido pensar en una realidad con independencia de un sujeto que la perciba. Es decir, no es posible hablar de existencia en el sentido filosófico sin implicar una mente que perciba. ¿Qué sentido tiene hablar de entidades que no podemos conocer? Cuestiona por esta razón a las nociones de materia, sustancia, ser, que implican una contradicción en sí mismas. No es posible concebir la noción de sustancia sin propiedades.

Ya aparece en Berkeley, como luego aparecerá en Hegel, la idea de que una sustancia sin determinaciones no existe, es la nada.

Encuentra que en parte el prejuicio se sustenta en la existencia del lenguaje, que genera la ilusión de que las ideas abstractas representan entidades abstractas. Pero este problema aqueja únicamente a los filósofos, ya que la noción común de objeto es suficiente para desenvolverse en la vida práctica y no genera problemas en aquellos que no incursionan en el estudio del entendimiento humano.

Proclama Berkeley que no hay razón para seguir admitiendo la noción de sustancia en la filosofía. Esta idea desvía a los filósofos, los distrae de lo importante y los sume en problemas que no pueden resolver. Los objetos del conocimiento, prosigue, son o bien las ideas impresas en los sentidos, o bien aquellas formadas mediante las operaciones de la mente, imaginación, memoria, pero no los objetos en sí. El propósito y punto de partida de Berkeley es combatir el ateísmo y la irreligión. Por eso, lo que da origen a las percepciones son las sustancias espirituales, y en última instancia, Dios. Esto suscitará la recriminación de Hume, quien va a hacer el ejercicio de sostener a lo largo de todo su argumento la premisa de que toda idea se deriva de una impresión; llevándola hasta sus últimas consecuencias.

3.1.2.1 La objeción de Hume

“Desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume.” (Kant, [1783] 2005, p. 33).

Kant reconoce que les debe a los empiristas ingleses, y en particular a Hume, el haber abandonado el dogmatismo. Hume cuestiona las premisas del racionalismo, derrumba sus pretensiones, mostrando los límites de la razón. Frente a la pretensión de totalidad del racionalismo, propugna un pensamiento práctico que sostiene que la razón no puede articular en una sola representación la totalidad de la experiencia humana. Por lo tanto,

derrumba la ilusión de estar próximos a conocer todo lo que se puede saber del mundo, ilusión bajo la cual había vivido el propio Kant. Acusa a la Metafísica de servir “nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error” (Hume, [1748] 1998, p. 31). El conocimiento debe ser conocimiento de la experiencia, de lo contrario será sólo un engaño, una quimera, una ilusión. Allí donde la metafísica intenta ir más allá de la experiencia no es una ciencia, sino solamente sofistería que surge de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que no son accesibles al entendimiento humano.

“la única manera de liberar inmediatamente al saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos” (Hume, [1748] 1998, p. 26).

Aunque su estudio pone en duda la validez de los fundamentos del sistema newtoniano, es el propósito de Hume encontrar los principios universales que gobiernan el entendimiento humano, como Newton lo había hecho con los cuerpos. Señala a Bacon como el padre de la filosofía experimental, quien ha inspirado a otros filósofos, entre los que menciona a Locke, a llevar el estudio de la naturaleza humana por un nuevo camino. Se trata de darle a la ciencia del hombre la misma precisión que había alcanzado la filosofía natural. Pero es a su vez la ciencia del hombre la única base sólida para la fundamentación de otras ciencias, siendo que todas ellas tienen una relación estrecha con la naturaleza humana por ser conocimiento de los hombres. Era, por tanto también, la primera tarea para poder luego abordar los asuntos morales.

“Marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes” (Hume, ([1740] 2009, p. 80).

Reconoce a Locke y Berkeley su intención de fundar sus investigaciones sobre la naturaleza humana enteramente en la experiencia, delimitando aquello que se encuentra fuera del alcance del entendimiento humano,

sobre lo que nada cierto se puede decir, pero les reprocha haber caído en lo mismo que cuestionaban. Propone adentrarse en el funcionamiento del entendimiento humano sin abandonar la premisa de que toda idea se deriva de una impresión. Argumenta que las percepciones pueden dividirse en dos clases: impresiones y pensamientos o ideas. Llama a las impresiones las percepciones más intensas: oír, ver, sentir, amar, odiar, desear. En cambio, las ideas son menos intensas²⁷.

“Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e impresiones pasados, nuestro pensamiento es un espejo fiel, y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba.” (Hume, [1748] 1998, p. 32).

A través de los sentidos accedemos al mundo. Podemos luego reflexionar sobre los sentimientos, pero aunque el conocimiento es fiel, nunca es igual a la impresión, que es la instancia más pura, más viva. Aunque el pensamiento del hombre parece ilimitado, señala Hume que al analizarlo con más detenimiento, encontramos que tiene límites muy estrechos. El poder de la mente no es más que el de mezclar, trasponer, aumentar o disminuir lo que nos aportan los sentidos. Podemos imaginar una montaña de oro porque conocemos las ideas de oro y montaña. Todos los materiales del pensar se derivan de la percepción interna o externa. Es decir, toda idea es en última instancia una copia de una impresión. Llama entonces a los lectores a probar que está equivocado buscando alguna idea que no sea el correlato de una impresión²⁸. Si uno no posee la facultad de ver, no puede hacerse nunca la idea de un color. En este sentido, las nociones de causa, esencia, fuerza, sustancia, ser, potencia, no se derivan de impresiones, y

²⁷ “Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en la imaginación (...) Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil”. (Hume, [1748] 1998, p. 32).

²⁸ Hume apela en todo momento a que el lector compruebe por sí mismo lo que él postula.

por lo tanto, nada cierto puede decirse de éstas, no proporcionan un conocimiento verdadero²⁹.

“Si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha.” (Hume, [1748] 1998, p. 37).

Además del origen de las ideas, Hume se dedica a estudiar los principios mediante los cuales se asocian las ideas. En todo momento los pensamientos se siguen unos a otros con cierto orden, por medio de asociaciones, incluso en los sueños o fantasías. Es decir, el entendimiento asocia las ideas de una determinada manera, a través de principios. En el caso de encontrarnos pensando algo sin saber por qué, es siempre posible hacer memoria y descubrir una sucesión de asociaciones. Esta capacidad del entendimiento humano se encuentra en el centro de la investigación de Hume³⁰; y luego será retomada por Kant.

Para Hume parece haber tres principios de asociación de las ideas: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa o efecto (causalidad). La clase más usual de conexión es causa y efecto, a la que dedicará gran parte de la “Investigación sobre el entendimiento humano”. A su vez, siguiendo a Leibniz, divide a los objetos de la razón humana en dos grupos: las relaciones de ideas y cuestiones de hecho. La geometría, el álgebra, la aritmética pertenecen al primer grupo, así como toda afirmación demostrativamente cierta. Estas verdades pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, con independencia de lo que ocurra en la realidad³¹. En cambio, la naturaleza de las cuestiones de hecho es distinta, ya que no es posible determinar a priori su verdad o falsedad. Lo contrario

²⁹ “En la metafísica no hay ideas más oscuras e inciertas que las de poder, fuerza, energía o conexión necesaria.” (Hume, [1748] 1998, p. 86).

³⁰ Se asombra Hume de no haber encontrado un solo filósofo que se ocupe de la cuestión.

³¹ “Aunque jamás hubiera habido un círculo o triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.” (Hume, [1748] 1998, p. 48).

de cualquier afirmación de hecho es posible, ya que no implica una contradicción. El autor explica que las cuestiones de hecho tienen su fundamento en la relación de causa y efecto. Es esta relación la que nos permite ir más allá de los sentidos y la memoria. Afirma Hume que al conocimiento de este tipo de relación llegamos únicamente a partir de la experiencia, negando la posibilidad de que a éstas se llegue por un razonamiento a priori. Por lo tanto, no se pueden justificar por medio de la razón las cuestiones de hecho.

“Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen en los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho (...) las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia” (Hume, [1748] 1998, p. 50).

No es posible para la razón pensar a priori una conexión entre dos ideas que no se contienen. Solamente la experiencia permite hacer esa relación y el supuesto conocimiento de causa no es más que una larga experiencia de repetidas verificaciones. En su famoso ejemplo del choque de dos bolas de billar, el conocimiento acerca de lo que ocurrirá como consecuencia del choque proviene de la experiencia de haber observado ese resultado con anterioridad. Una persona que recién llega al mundo no tiene forma de saber si la segunda bola va a desplazarse o ambas van a quedarse quietas³².

“De aquí concluye, que la razón se engaña completamente en ese concepto, que, aunque la tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es, una

³² En todo momento es evidente la limitación que acarrea la noción de experiencia ceñida a la experiencia individual. Argumenta Hume que no puede descubrir siquiera un solo argumento que le fuera familiar antes de haber salido de la cuna, pero no explica que no es necesario que él experimente en carne propia cada argumento que irá aprendiendo. Por el contrario, la mayoría de las ideas que irá incorporando son fruto de experiencias anteriores a él. Hay una ambigüedad permanente entre la experiencia social y la experiencia individual que se hace necesario desarrollar.

costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento.” (Kant, [1783] 2005, p. 33).

La razón, a través de la experiencia y la observación, llega a partir de casos particulares a casos generales. Pero las causas de las causas generales, los principios últimos, están vedados a la curiosidad humana. Ahora bien, dando un paso más, se pregunta Hume cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia.

“Con respecto a la experiencia pasada, sólo puede aceptarse que da información directa y cierta de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo abarcado por su acto de conocimiento. Por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir”. (Hume, [1748] 1998, p. 50).

Las conclusiones se dan a partir del supuesto de que el futuro va a ser igual al pasado. Esto permite formular leyes de equilibrio. Por el contrario, pensar en una transformación permanente del mundo no nos permitiría obrar. Un niño que se ha quemado con la llama de una vela aprenderá que la llama quema. Sin embargo, explica el autor, no es el razonamiento el que nos hace suponer que el futuro será igual al pasado. El principio es la costumbre o el hábito. Esto es lo que hace que podamos sacar provecho de la experiencia: la costumbre es una guía para la vida humana. De otro modo, no habría acción. A estos juicios o enunciados Hume los llama creencias, que son las que nos permiten desenvolvernos en la vida práctica.

Aunque no se pueda dudar del progreso en las ciencias, Hume llama a la cautela, a ser modestos con las pretensiones y de ese modo, convertir la ignorancia en una especie de virtud. No es su intención abogar por un escepticismo excesivo, que no permitiría a la sociedad actuar y que la llenaría de incertidumbre. Pero su crítica queda a mitad de camino. Es un rechazo unilateral a la metafísica por ser ésta una pretensión vana que está fuera del alcance del entendimiento, que no desemboca en otra estructura de pensamiento. Pero será el problema que conmoverá a Kant y a la historia de la metafísica. A su vez, ofrece una pista. Muestra la necesidad

del pensamiento humano de formular nociones (metafísicas) y leyes para comprender y actuar en el mundo de la experiencia. Las leyes son productos del entendimiento humano.

4. El concepto de concepto como objeto de la teoría económica

Tanto la doctrina racionalista como la doctrina empirista comparten el prejuicio de creer que el objeto no está constituido por el concepto: no conciben un proceso de elaboración del objeto. El conocimiento es entonces un instrumento para alcanzar la verdad de la realidad, para captar la esencia de las cosas. En tanto debe reflejar el mundo, si lo hace es verdadero y si no, es falso. Por eso, ambas posturas en sus propios términos son irreconciliables, ya que no existe la posibilidad de que ambas sean verdaderas al mismo tiempo. De aquí que la filosofía burguesa quede atrapada en el dilema de aceptar el dogmatismo o caer en el escepticismo. Ambas doctrinas niegan el carácter del concepto, proclamando nociones como verdades últimas. Se refieren a la experiencia como experiencia sensible o experiencia inmediata, común, no desarrollada, no pensada y la oponen a la razón. Además, consideran a la experiencia como experiencia individual. El racionalismo reduce el concepto al momento de la razón. La entiende como una entidad por la cual se descubre una realidad ya constituida. Aparece como un órgano natural, universal y ahistórico. Pide que se reconozca que la razón puede ir más allá de la experiencia común, mientras que el empirismo prueba que la razón por si sola llega a un límite en el cual no puede responder las preguntas que se formula y debe volver a la experiencia práctica común. Si bien el empirismo arremete contra la idea de sustancias, de fuerzas, de Dios, traslada la verdad hacia otro ente metafísico: la naturaleza. El escepticismo muestra los límites de la razón, pero es también un pensamiento metafísico. La doctrina empirista tampoco comprende a la experiencia inmediata como un momento, sino como la totalidad del proceso de conocimiento. Ambos reclaman unilateralmente

momentos del proceso de producción de la experiencia: son dos puntos de vista limitados y parcializados. Con respecto a la noción de experiencia ceñida al ámbito individual, en Hume por ejemplo, el individuo aprende en base a su experiencia individual, pero esa experiencia se construye con conceptos que ya existen, ideas que han sido generadas por una experiencia anterior. Este proceso también debe ser explicado. Veremos que la disputa se resuelve en el desarrollo del concepto, en la transformación de nociones en conceptos; entendiendo al concepto como un producto social, como el trabajo histórico de organizar y elaborar la experiencia social de la manera más económica posible. En el contexto de la tercera teoría económica tanto la razón como la experiencia práctica inmediata son momentos del proceso de elaboración de la experiencia social.

Hemos dicho más arriba que Kant se propone hacer una síntesis de ambas posturas. Intenta demostrar que no son dos posturas irreconciliables, sino que la razón y la experiencia práctica tienen un papel en el proceso de conocimiento. “Aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia” (Kant, [1781] 2009, p. 59). “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, [1781] 2009, p. 123). La filosofía será “antes y después de Kant”. Será considerado el fundador de la filosofía moderna, que se constituiría como una disciplina científica abocada al conocimiento humano. Sin embargo, aquí diremos que Kant formula la dicotomía en su intento de conciliar las posturas, pero no la puede resolver. Nos lega el problema planteado y también una pista. El giro copernicano abre la posibilidad de conciliar la experiencia inmediata y la razón: ambos son momentos distintos y necesarios del proceso de elaboración de la experiencia.

La contraposición debe mantenerse viva, pero se reconfigura. El concepto oficia como ámbito articulador de los momentos de la razón y de la experiencia inmediatamente práctica. Existe un tramo durante el cual avanza por el propio impulso de la razón, que trazando su campo de acción, une y organiza la experiencia, conformando un sistema, ofreciendo

una explicación articulada. En este campo, durante este tramo, impera la razón. Como clama el racionalismo, reina la razón como fuente de conocimiento. Pero aquel es sólo un momento del concepto. Cuando éste agota una forma teórica, la razón no puede seguir por sí sola. Opera en campos limitados, que no abarcan la totalidad de la experiencia. Necesita, como se dijo, trazar un campo sobre el cual construir. El concepto va configurando estructuras y formulando teorías y en el contexto de una configuración teórica se comporta como la metafísica a partir de sus principios, enunciando leyes. La metafísica confunde el principio con el comienzo: cree que debe partir del principio. El principio es en el proceso que describíamos un punto de llegada: la ley. Si prescindimos de los principios y de una estructura de conocimiento, renunciamos a la instancia en la que lo que cambia es la estructura. Renunciamos al cambio. Ese es el dilema que no puede resolver la filosofía burguesa: aferrarse a la metafísica o arrojarse al escepticismo.

Hoy entendemos que podemos reemplazar la metafísica por una explicación procesual que irá mostrando las instancias de elaboración de la experiencia, las distintas configuraciones teóricas. Cada teoría se agotará al desarrollarse consecuentemente, abriendo nuevas perspectivas. En esas transiciones es necesario volver a nutrirse de nociones de la vida práctica común. Este límite muestra la necesidad de conceptualizar lo que era exógeno para la teoría, ampliando el campo de estudio. Entonces hay que volver al pensamiento vulgar, a las intuiciones del pensamiento común, ampliando el objeto de estudio, para que la razón vuelva a construir sobre él. Este es el elemento transformador, que abre paso a la conformación de una nueva teoría que subsume a la anterior. De este modo, en la transición entre una teoría y otra, el empirismo parece tener razón. Las nociones de la opinión común “son la tierra natal del concepto; su punto de partida primigenio” (Levín, 2010, p. 255). Cuando se desmorona una forma teórica, se debe volver a la experiencia práctica común. Se abre la instancia de crisis intelectual pero necesaria, que forma parte del desarrollo de la ciencia, en la cual se seleccionan algunas nociones de la vida práctica que luego serán desarrolladas como conceptos. En este proceso, que se va

dando por prueba y error, algunas nociones son más fértiles que otras para ser conceptualizadas. Pero nada podemos teorizar que no haya pasado por la experiencia práctica común.

De manera que la dicotomía entre verdad teórica y verdad práctica o empírica pierde sentido: nuestro pensamiento implica un “ir y venir” entre ambas, al transformar nociones en conceptos. En contra del prejuicio que separa la teoría de la práctica, la teoría es la instancia más concreta y más práctica de la experiencia común. La diferencia está entre experiencia común y pensamiento científico, pero como momentos del concepto en desarrollo. Lo que pierde sentido es pensar que la verdad reside en el mundo real y que el conocimiento trata acceder a él. Hoy, es necesario romper la frontera entre la ciencia y el pensamiento común, trascender la escisión metafísica entre la teoría y la práctica. Lo que llamamos experiencia práctica es otro eslabón del mismo proceso al que pertenece también lo que llamamos teoría.

Otro de los resultados de ubicar el problema del concepto de concepto en el contexto de la teoría económica es la distinción entre ciencia e ideología (y, por lo tanto, entre teoría y doctrina). En la sociedad capitalista la ciencia debe hacer permanentemente el ejercicio de reelaborar la experiencia para poder desembarazarse de la ideología, al tiempo que ésta se transforma también: ciencia e ideología nacen y se desarrollan juntas. La ciencia tiene la misión de desmitificar dogmas, conceptualizándolos. Los conceptos nacen de las creencias, del pensamiento común. El proceso de elaboración de la experiencia social comprende el ejercicio de transformar nociones en conceptos.

4.1 El concepto de valor como ámbito articulador de los momentos de la razón y de la experiencia práctica inmediata

Dijimos más arriba que, en la tercera teoría, la Ciencia Económica se encuentra a sí misma en su objeto de estudio. En esta nueva tarea de comprenderse, vuelve sobre la filosofía para incorporarla como un capítulo

propio. Esto nos lleva a reflexionar retrospectivamente sobre el camino andado, enriquecerlo. El “Esquema” (Levín, 2010) ilustra el proceso autotransformativo del concepto, que va configurando estructuras: teorías. El desarrollo del concepto de valor muestra el proceso de formación de la representación, incluidos los momentos de la razón y de la experiencia práctica inmediata. A lo largo de las tres teorías de la EP, señala cómo se va transformando aquel proceso, mostrando también los momentos históricos de cada estación del concepto. La noción de valor, categoría de la vida práctica, debe liberarse primero de todo resabio teológico, se asume luego como una sustancia social y deberá desembarazarse de ésta.

El pensamiento económico moderno nace junto con la mentalidad burguesa. Al tiempo que las sociedades particulares se fusionan por primera vez en una sociedad universal, nace también el ámbito de la vida económica, separado de otros ámbitos, como la vida política, moral. La Economía Política nace preguntándose por los precios, circunscribiéndose al proceso de intercambio social en su forma mercantil: el mercado. La primera teoría hace abstracción del concepto de valor. Quiere desentenderse de la noción económica de valor, profundamente asociada a la noción de justicia y, en general, a la escolástica y a la metafísica aristotélica. La pregunta no es, como había sido hasta entonces, qué deben ser los precios, sino cómo se mueven, desprovista de toda consideración divina (Aldama *et al.*, 2012).

El “Esquema” muestra cómo “cada teoría general formula una pregunta que no puede eludir, ni responder, sobre la dinámica y estructura del sistema económico; y cómo esta exigencia conduce a la teoría a su realización, y la arrastra al derrumbe.” (Levín, 2010, p. 250). La primera teoría se pregunta sobre el equilibrio del mercado, pero encuentra que la pregunta es imposible de resolver dentro de la Cataláctica, pues no existe tal equilibrio autónomo del mercado.

Se verifica así, en la primera teoría, la limitación de la razón humana que plantea Kant en la “Crítica a la razón pura”, cuando comienza el prólogo diciendo que “la razón humana tiene, en un género de sus conocimientos,

el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (Kant, [1781] 2009, p. 5). De la pregunta acerca de la naturaleza de la razón, surge la pregunta acerca de las tribulaciones de la razón que no puede librarse de ciertas preguntas que tampoco puede responder. La razón está condenada a no poder responder preguntas que por su naturaleza no puede dejar de hacerse. En el contexto de la tercera teoría económica, eso es así solamente en una estación del desarrollo del concepto: dentro de los límites de una configuración teórica. Podemos delimitar un espacio donde la razón puede y debe explicar. En ese momento del concepto aquella es necesaria e impera. Pero llega un momento en el cual el sistema llega hasta sus propios límites y la razón no puede responder la pregunta fundamental que se había formulado. Cuando se derrumba, se amplía el ámbito de la experiencia y con este vuelve a generarse un terreno fértil para el trabajo de la razón. La incapacidad de encontrar una respuesta se debía a que el objeto estaba limitado. La salida de este problema estará en volver a la experiencia práctica común en busca de nociones vulgares para ser desarrolladas.

La noción de valor “prende” y surge la primera expansión del objeto económico: la incorporación del proceso de reproducción. El equilibrio del mercado queda subsumido entonces en el equilibrio del sistema. El objeto de la segunda teoría comprende el objeto de la primera teoría. Se trata de explicar el equilibrio de mercado como parte de otro equilibrio, del sistema, presidido por la ley del valor mercantil. La noción de valor ya se encontraba en los presocráticos, así como en Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero sobre todo es también una noción de la vida práctica que cualquiera conoce. No tiene origen ni en la imaginación, ni la revelación de Smith, o de Petty, no es un descubrimiento científico, sino que tiene origen en el pensamiento práctico común. Nace de la percepción de la vida práctica y por eso se formula de manera vaga. Es difícil de explicar porque no se ha reflexionado sobre ésta, no se ha teorizado. Está entreverada con la experiencia común porque está en el pensamiento común de todos. Es

por esto que pierde sentido hablar de un pensamiento común por un lado y científico por el otro. Ambos interactúan, podríamos decir, por turnos. El “Esquema” ilustra los momentos. Y el propio desarrollo del concepto de valor muestra hasta qué punto impera la experiencia práctica y hasta qué punto impera la razón.

Con la pretensión de estudiar la viabilidad de la nueva sociedad que se abría paso ante sus ojos, Smith se aboca al estudio de los sentimientos morales, en busca del principio que permitiría la cohesión en la nueva sociedad de hombres libres: desprendidos de todo fundamento divino y lazos de dominación personal. En su “Teoría de los sentimientos morales” quiso y no pudo, fundar la moral sobre la base del principio de empatía. La empatía y el espectador imparcial, que funcionan en una comunidad pequeña, no son suficientes para explicar la viabilidad moral en la sociedad mercantil (Ver Romero, capítulo 3). Buscando las bases de la jurisprudencia, Smith recurre entonces al estudio de la economía. Pero a poco de andar, fracasa también en su intento de fundar la Economía Política en torno al concepto de valor. La noción práctica de valor, que Smith recoge del pensamiento común, explica cómo opera una sociedad mercantil intersticial, “pequeña”, donde todos los agentes conocen las condiciones de reproducción de las mercancías. La ley del valor, tal como está formulada en la “Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones”, necesita que los productores conozcan las cantidades de trabajo necesarias para la reproducción de las mercancías, lo que es imposible en la sociedad del capital; una sociedad extremadamente dinámica, donde se producen millones de productos y las técnicas cambian vertiginosamente. El concepto de valor debe ser reformulado para explicar el sistema capitalista.

Tanto Ricardo como Marx pasan por alto este problema, lo que les permite ir más allá, pero también los encierra en ciertos límites. Marx inaugura la tercera teoría con la *génesis del dinero*, pero su descubrimiento convive con la noción metafísica de sustancia de valor, que le permite continuar construyendo su sistema sin la necesidad de resolver el problema de Smith. Pero es una solución que ya hoy no puede satisfacernos. No explica cómo

las determinaciones del valor tienen efecto práctico en una sociedad donde nadie conoce estas determinaciones del valor. El descubrimiento de Marx del concepto de forma de valor permitiría pensar al trabajo como una representación y dejar de pensarlo como una sustancia, pero el concepto no se desarrolla y convive con la noción de sustancia. Se nos repite que la ley del valor es objetiva y opera a espaldas de los productores, pero no se explica cómo. El valor queda reducido entonces a una sustancia que está más allá de la experiencia: las mercancías, productos del trabajo humano, el cual es social por su naturaleza, ya poseen una sustancia social (porque los productos del trabajo son productos de seres sociales).

Hoy el valor no puede seguir siendo entendido como una sustancia ni tampoco como algo que se pueda ver y tocar. Pero sobre todo, no puede ser más que su propia explicación. Si bien pueden enunciarse “definiciones” en el ámbito acotado de una teoría, se debe comprender al valor no como un principio, sino como un concepto que se desarrolla en sucesivas configuraciones teóricas. Cada una de ellas es solamente una estación, una etapa del concepto. Aquí reside su capacidad de organizar la experiencia de un modo coherente y a la vez cada vez más inclusivo, pero que dependerá del trabajo que destinemos a desarrollar dicho concepto.

La segunda teoría, que avanza implacable mostrando las capacidades de la razón, también llega a sus propios límites, dejando problemas irresueltos que sólo podrán encontrar solución en el marco de la tercera teoría, en un campo más grande del pensamiento. Por de pronto, podemos comenzar a pensar en ubicar el concepto de valor en un horizonte más amplio que el estrecho ámbito de reproducción en el corto plazo (de rotación del capital). Sabemos, aunque no se ha desarrollado en el trabajo, que la diferenciación de la mercancía en mercancía común y mercancía dineraria (*génesis del dinero*), que se prolonga en la diferenciación del capital en simple y potenciado, trastoca las premisas de la sociedad civil, mostrando que el poder brota de ésta (Levín, 2010; ver Romero, capítulo 3). Las relaciones de poder entran en el campo de estudio de la Economía Política, así como la pregunta acerca de la planificación. Es en el contexto de la tercera teoría que podremos apreciar la intimidad del *problema de Kant*, el *problema de*

Marx y el problema de Smith; podemos decir que se “estrellan” contra la misma pared, el pensamiento metafísico. Hoy estos grandes proyectos inconclusos reclaman vigencia, nos señalan un programa de investigación.

5. Perspectivas

Pareció posible a nuestra sociedad sortear la necesidad de elaborar nuestra experiencia de manera totalmente coherente y totalmente inclusiva. La articulación del mercado hizo pensar en un mundo automático, que no requiere planificación de conjunto, en el cual la historia, así como las leyes de la ciencia, ocurren a espaldas de la sociedad. Con sobresaltos sí, pero que tienden a equilibrarse. Las dos primeras teorías de la Economía Política avalan esta idea, tan fuertemente instalada en la mentalidad de la época, anunciando leyes de ajuste, de equilibrio del sistema (como la ley de la oferta y la demanda o la ley del valor). La primera y la segunda teoría son fotografías de un proceso en movimiento. Pareciera que un sistema de representación de la experiencia que satisfaga a la vez las condiciones de coherencia e inclusión no es necesario para la vida práctica, para el desenvolvimiento del productor o incluso del economista. La inmediatez del corto y mediano plazo exige respuestas mecánicas y en el largo plazo, “estaremos todos muertos”.

Pensar un proyecto de transformación histórica pone de manifiesto la necesidad de comprender no solamente la historia hacia atrás, sino las leyes de transformación históricas del sistema capitalista. Nuestra manera de elaborar la experiencia es incapaz de ofrecernos hoy un esquema de acción coherente. El presente histórico parece revelar que hubo un cambio que requiere una forma distinta de pensamiento. La formulación de una representación de la experiencia totalmente coherente e inclusiva no metafísica se vuelve una necesidad práctica. No sólo se hace palpable el agotamiento del sistema capitalista, sino con mayor fuerza el agotamiento de la historia determinada extrínsecamente. Aparece la necesidad práctica,

urgente, histórica y dramática de tomar las riendas del proceso de elaboración de la experiencia para concebir por fin la producción consciente de una nueva forma de vida, una nueva relación social. Y ya podemos avizorar que el concepto central de la tercera teoría será el de planificación. El proyecto teórico nos ubica en el punto más práctico: la producción de nuevas instituciones que puedan llevar a cabo este proyecto. El concepto deja de ser un ejercicio contemplativo, desemboca en la formulación de un plan, en una estrategia de cambio histórico. La filosofía deja de ser el búho de Minerva que sólo emprende vuelo al anochecer.

Con miras a una nueva época histórica aparece la necesidad de volver a concebir un proyecto filosófico. Cobra significado retomar y recrear el proyecto de la ilustración burguesa en la perspectiva de una nueva ilustración, esta vez, socialista. No podemos tomar el programa exclamado por la ilustración del siglo XVIII y proclamarlo necesario. En cambio, sí debemos comprender su vigencia hoy, que requiere transformarlo profundamente. Desde esta perspectiva, el anhelo de progreso universal adquiere hoy un nuevo significado. Las promesas inconclusas de la revolución burguesa deberán ser recogidas por una nueva sociedad: ¡libertad, igualdad, fraternidad!

Aquí la propuesta de recrear y completar el giro copernicano como un proyecto de investigación, un programa de acción.

6. Referencias Bibliográficas

Aldama, C., Benchimol, P., Harracá, M., Navarro, L. y Piqué, P. (2012), Las transformaciones de las representaciones del mundo desde el tránsito de la Edad Media al Capitalismo Comercial. *Revista Nueva Economía, Universidad Central de Venezuela*, año XIX, Número 35, pp. 13-51.

Aldama, C., Benchimol, P., Harracá, M., Navarro, L. y Piqué, P. (2013), La necesidad del estudio de la historia del pensamiento económico. *Cuestión*

II, *VI Jornadas de Economía Crítica (JEC)*, Ciudad de Mendoza, Argentina, 29-31 de agosto, ISBN: 978-987-1497-66-9.

Berkeley, G. ([1710] 1998) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Ediciones Altaya, Barcelona.

Cassirer, E. ([1944] 1967) *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México.

Cassirer, E. ([1932] 1993) *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México.

Cornford, F. M. ([1932] 1999) *Before and after Sócrates*. Cambridge University Press, Cambridge.

Descartes, R. ([1637] 1993) *Discurso del método*. Ediciones Altaya, Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1821) *Principios de la Filosofía del Derecho*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Hegel, G. W. F. ([1816] 1982) *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar.

Hegel, G. W. F. ([1807] 2007) *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Hume, D. ([1740] 2009) *Tratado sobre la naturaleza humana*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Hume, D. ([1748] 1998). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ediciones Altaya, Barcelona.

Kant, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires.

Kant, I. ([1783] 2005) *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Kant, I. ([1784]2009). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Madrid.

Leibniz, G. W. ([1715] 2000) *Monadología*. Ediciones Folio, Barcelona.

- Leibniz, G. W ([1765] 2005). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibnew1.pdf>
- Levín, P. (1997). *El capital tecnológico*. Catálogos, Buenos Aires.
- Levín, P. (2005). El planificador de la reproducción y sus tribulaciones. *Revista Nueva Economía, Órgano Institucional de la Academia Nacional de Ciencias Económicas*, Año XIV, Número 23.
- Levin, P. (2010). Esquema de la Ciencia Económica. *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Vol. 7/8, pp. 247-289.
- Locke ([1689] 1824). *An Essay concerning Human Understanding*, <http://oll.libertyfund.org>.
- Marx, K. ([1867] 2008) *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro primero*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Ricardo, D. ([1817] 1993). *Principios de economía política y tributación*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Romero ([1987] 2005). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Smith, A. ([1776] 2008) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Smith, A. ([1759] 1997) *Teoría de los Sentimientos Morales*. Editorial Alianza, Madrid.
- Solomon, R. C. (1983). *In the Spirit of Hegel*. Oxford University Press, Nueva York y Oxford.
- Solomon, R. (2004). *The Age of Idealism*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Spinoza, B. ([1677] 2012). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Agebe, Buenos Aires.