

La crítica de la filosofía del Estado como punto de encuentro entre la Filosofía y la Economía Política. El problema en el marco de la aporía de la triple cultura.

Verónica Romero¹

Ezequiel Lorenzo²

Resumen:

La relación entre Estado y Economía Política ha sido tema de debate desde el nacimiento mismo de nuestra ciencia. Incluso su nombre ha cambiado, borrando y reincorporando sucesivamente el calificativo “Política”, respondiendo a las distintas posiciones que han resultado más influyentes en el mundo de las doctrinas a lo largo de la historia. En este debate intertemporal tiene un lugar privilegiado, tanto por la profundidad que en ella se advierte como por la influencia que ha tenido en debates posteriores, la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, de Karl Marx, esbozada cuando aún era un joven estudiante.

Intentamos en este trabajo abordarla desde un ángulo novedoso, presentado por primera vez por Pablo Levín, que el autor denominó Aporía de la triple cultura. Este concepto es el resultado de la indagación en las formas de procesar y producir la experiencia práctica que tienen lugar nuestro presente histórico, que dan lugar a tres culturas distintas, necesarias y a la vez incompatibles entre sí. Entendemos que este abordaje nos permite comprender la discusión que se desenvuelve en el “diálogo” entre la obra de Marx y Hegel desde una perspectiva que nos posibilita retomar los problemas teóricos que dieron paso a cada postura y plantear la discusión más allá de una simple toma de posición (que por lo general se ha entendido como un enfrentamiento entre materialismo e idealismo), como un problema fértil para abordar la cuestión central de la acción política y la transformación social.

¹ Lic. en Economía, Miembro del Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo, Instituto de Investigaciones económicas, FCE-UBA. Profesora Adjunta de Historia del Pensamiento Económico FCE-UBA. Docente de la Escuela de Posgrado de la Universidad de la Matanza.

² Lic en Economía, becario doctoral UBACYT en el Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo, FCE – UBA. Docente auxiliar de Historia del Pensamiento Económico FCE – UBA.

Palabras claves: Historia del pensamiento económico, Economía política, Estado.

Abstract:

The link between State and Political Economy has been the subject of debate since the very birth of our science. Even its name has changed, successively erasing and reincorporating the adjective "Political" -eventually resulting in the term "Economics", responding to the different positions that have been most influential in the world of doctrines throughout history. In this intertemporal debate, Karl Marx's Critique of the of Hegel's Philosophy of Right, sketched when he was still a young student, has a privileged place, both for its depth and for the influence it has had on subsequent debates.

In this paper we attempt to approach it from a novel angle, presented for the first time by Pablo Levín, which the author called Triple Culture Aporia. This concept is the result of an inquiry into the ways of processing and producing the practical experience in our historical present, which gives rise to three different cultures, necessary and at the same time incompatible with each other. We understand that this approach allows us to understand the discussion that unfolds in the "dialogue" between the work of Marx and Hegel from a perspective that allows us to return to the theoretical problems that gave rise to each position and raise the discussion beyond a simple choice of which stance to adopt (which has generally been taken between materialism and idealism), as a fertile problem to address the central question of political action and social transformation.

Key word: History of economic thought, Political economy, State

Introducción

La Economía Política ha lidiado a lo largo de su historia con una relación ambivalente con el concepto de Estado. Su lugar en el campo de la ciencia ha tomado formas que van desde ser el objeto al cual debe dirigir sus conclusiones hasta constituirse como un terreno que no sólo se

encuentra absolutamente separado de sus intereses sino del cual debe hacer un esfuerzo consciente por desprenderse.

Esta lucha al interior de las ciencias sociales contó con un significativo episodio que tiene la particularidad de condensar este trajín de la relación entre la ciencia económica y la ciencia política en la trayectoria intelectual de uno de sus autores fundamentales: Karl Marx.

En el año 1927 sale a la luz un trabajo inédito de juventud del autor, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*³; un texto que recopila las notas de estudio que un Marx de apenas veinticinco años elabora en forma de crítica interna a una obra a la cual profesa una profunda admiración al mismo tiempo que despierta en él una necesidad imperiosa de reinterpretación y transformación. Gracias a la acalorada polémica que tanto entre críticos como entre seguidores del autor ha generado, la crítica de Marx al sistema hegeliano -que aquí se inicia y se desarrollaría a lo largo de toda su obra- se erige como un capítulo de la Historia de las Ciencias Sociales que resulta un campo ideal para la discusión sobre el lugar que le cabe al concepto de Estado en las Ciencias Económicas. La discusión posterior que generó esta crítica ha tendido a identificarla como una disputa entre dos posturas filosóficas, materialismo e idealismo, que, según entendemos, ha redundado en la simplificación del contenido de la misma.

Nuestra intención en el presente artículo es examinar esta crítica a la luz del concepto de aporía de la triple cultura, presentado por Pablo Levín en su artículo "On the Economic Concept of Mental Health: A Probing Inquiry", *an Author's Review* (2018). El autor muestra allí a la sociedad moderna como un ámbito en el que la elaboración de experiencias se produce en el marco de tres culturas particulares, a) la cultura inmediata, de la percepción directa, las emociones y sentimiento; b) la teoría metafísica y c) la histórica, donde radica la pretensión humana de la transformación trascendental. Estas tres formas distintas de comprender y producir la realidad generan contradicciones recíprocas con las que conviven, aún impidiendo la conformación de una cultura homogénea que permita darle unidad y coherencia a la experiencia.

³ La obra conocida como "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" se compone de los manuscritos a los que aquí hacemos referencia, escritos en 1843, conocidos como "Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel", publicados recién en 1927 y una introducción, escrita y publicada por el autor entre 1843 y 1844 en los Anuarios Francoalemanes. En este trabajo, nos centramos en los manuscritos, donde encontramos la fuente de inspiración del autor que, consideramos, moldeará su posterior derrotero intelectual.

Entendemos que en este marco, el problema al que remite la crítica marxista a la filosofía del derecho, es decir, el problema del concepto de Estado y su transformación (que llevará a Marx, más adelante, a emprender su obra más relevante, la crítica de la Economía Política), adquiere una significación más profunda que al considerarla meramente como una disputa entre materialismo e idealismo, al interior de una disciplina científica. El concepto de triple aporía pone en juego la comprensión de la cultura capitalista en su conjunto, sus alcances y limitaciones. Los reclamos de cada una de las posiciones que se formularon en defensa o detrimento de una posición y otra en la disputa encuentran su lugar, su momento de verdad, en las distintas culturas particulares en las que interpretamos el mundo empírico, la ciencia y la historia. De esta forma, un episodio que podría considerarse particular y limitado se transforma en un punto de partida para explorar la potencialidad transformativa de la Economía Política.

La crítica a la Filosofía del Estado: la relación entre Economía Política y Teoría Política

El episodio que aquí tomaremos como punto de partida, La crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, escrita por Karl Marx, no es más que un manuscrito, realizado en forma de borrador sin intención de publicación, por un joven estudiante en 1843. En rigor, el escrito no es más que una edición póstuma (conoció la luz recién en 1927, a instancias del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú) de los borradores de un estudiante. Su importancia, sin embargo, sobrepasa inmensamente la aparente informalidad del manuscrito. Constituye un proyecto de crítica interna, profunda y detallada de una obra que ejerce una intensa atracción en un pensador cuya evolución intelectual muestra una perdurable conexión (que evoluciona a lo largo del tiempo) con este primer interés genuino en la obra de Hegel y culmina en la crítica de la Economía Política.

La atracción que siente el joven Marx por Hegel puede adivinarse en el intenso interés que demuestra en saldar la distancia, que percibía en la teoría como irremontable, entre la filosofía y el mundo real o, más específicamente, el efecto de la acción política sobre la realidad. Como sostiene S. Avineri, Marx entrevé en la obra de Hegel la posibilidad de saldar lo “real” con lo “racional” (Avineri, 1970, p. 9), pasar del concepto de Estado desarrollado por la filosofía especulativa al Estado existente. Así, detecta en los esfuerzos teóricos de Hegel un claro llamamiento a ajustar cuentas entre la filosofía y la acción política. Hegel, al contrario de lo

que el joven estudiante había encontrado en otros filósofos, no elude su responsabilidad temporal, histórica, y se arroja decididamente a los problemas del presente.

Desde las primeras palabras de su Filosofía del Derecho, Hegel declara su intención:

“§ 1 . La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto de derecho y su realización.

Obs. La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar meros conceptos. Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos, así como que el concepto (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee realidad, precisamente porque se la da a sí mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo es existencia pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etcétera” (Hegel, 2004, p. 23).

Muestra, así, su determinación de no permanecer en el mero mundo empírico, contingente, pero tampoco suplantarlo por el “concepto” vacío, o una apariencia de concepto. El verdadero concepto, sostiene Hegel, debe realizarse y erigirse en Idea, constituyendo así a la realidad de la experiencia. Se trata de no evitar los vaivenes e inestabilidad del mundo empírico para retirarse a la esfera de la pura especulación sino de encontrar en la existencia cotidiana, en las instituciones del mundo corriente, la realización del concepto. En definitiva, de comprender, en un solo movimiento, la unidad entre el Estado empírico y el Estado ideal.

Así comienza el recorrido para mostrar ese movimiento. La Idea del Derecho, que cobrará realidad en el Estado, parte del desarrollo del concepto de voluntad. Sostiene Hegel; *“§ 4. El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza”* (Hegel, 2004, p. 31)⁴.

⁴ Hegel señala al pasar, justificando que es tema de otro estudio, que tomar como punto de partida a la voluntad libre responde a un desarrollo anterior, más abarcativo, de la Idea de espíritu. Dice: “el espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones de su desarrollo -desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento- constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima de la inteligencia.”(Hegel, 2004, p. 31). No discutiremos tampoco aquí este desarrollo. Sólo nos limitaremos a señalar que la voluntad a la que hace referencia Hegel se corresponde con la voluntad del hombre moderno, que desarrolla su “sentimiento, representación y pensamiento” en un ámbito mercantil.

Hegel comienza entonces el desarrollo de la Idea del Derecho, partiendo de la voluntad libre. Desde este punto de arranque, que asemeja mucho al desarrollo del concepto de Autoconsciencia en la Fenomenología del Espíritu, el desarrollo del concepto de voluntad atraviesa distintas etapas en las que adquiere determinaciones que aquí, al contrario de lo que ocurre en la Fenomenología, se muestran decididamente como determinaciones mercantiles, es decir, que corresponden al mundo moderno.

La voluntad comienza su desarrollo por el estadio de pura inmediatez, donde, en su clara especificidad mercantil, atraviesa las etapas de dar lugar a la propiedad (privada), el contrato y finalmente la injusticia, es decir, la violación del contrato. Con esta triada se constituye el Derecho Abstracto, primer paso en el desarrollo de la Idea del Derecho que, pasando a través del desarrollo de la moralidad (la autoreflexión de la voluntad sobre sí misma; la determinación subjetiva del bien y el mal), culmina en la Ética, el ámbito donde encuentra su lugar definitivo el Estado, que el autor define como *“la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva; este espíritu real y orgánico de a) un pueblo, b) por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, c) se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo derecho es el más elevado”* (Hegel, 2004, p. 53)

En este recorrido, Hegel plantea la unidad entre el concepto de voluntad libre y el Estado empírico, siendo éste la realización de aquél, su expresión inequívoca y necesaria. A esta cuestión central de la obra de Hegel es a la que Marx dirige su crítica inmanente. Es notoria la influencia que ejerce sobre Marx la pretensión de Hegel de llevar el desarrollo del concepto a su realización, constituirlo en Idea, en concepto que cobra objetividad en la experiencia. Sostiene Hegel:

“§257. El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconsciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia inmediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad”
(Hegel, 2004, p. 227)

El desarrollo de estos dos aspectos de la obra de Hegel, del concepto teórico y de la “realidad empírica”, es lo que deslumbran a Marx. Su inquietud original radica en la conciliación de ambos. Y su desilusión, en no encontrarla.

Hegel, de acuerdo con el autor, fuerza la unidad entre esos dos campos, toma el concepto de Libertad y sostiene inmediatamente su expresión en la existencia empírica, poniendo la Idea, que debiera ser el resultado, como premisa. *“De este modo la realidad empírica es tomada como es. También se la declara racional, pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como empíricamente existe tiene otro significado que él mismo. El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico. La realidad se convierte en fenómeno, cuando de hecho es el único contenido de la Idea ”* (Marx, 2002, pp. 73-74). El “resultado místico” es el efecto de la identificación de la Idea como el motor que no puede sino manifestarse en el mundo empírico tal y como aparece ante nuestros ojos.

Esta forma de desarrollar su particular dialéctica, señala Marx, sólo puede tener como resultado ver en las formas institucionales del Estado existente la única, verdadera y eterna forma de realización de la Libertad.

“El sujeto es aquí (según Hegel) ‘la necesidad en la idealidad’, la ‘inmanencia de la idea’. El predicado es la convicción política y la Constitución política. Traducido en cristiano, la convicción política es la sustancia subjetiva del Estado y la Constitución política es la sustancia objetiva del mismo. Por consiguiente, el desarrollo lógico desde la familia y la sociedad burguesa hasta el Estado es pura apariencia; y, en efecto, tampoco se hallan explicadas la relación y coherencia de convicción familiar y burguesa, junto con sus instituciones como tales, con la convicción y la Constitución Políticas.” (Marx, 2002, p. 75)

Mientras, tal como aparece en el comienzo de su obra, Hegel insiste en diferenciar a la Idea del “mero concepto”, definiendo a éste como una simple determinación abstracta del entendimiento, en su crítica, Marx utiliza en este mismo sentido la palabra Idea. Es que la razón de separar la Idea del mero concepto, sólo tendría sentido si Hegel lograra demostrar aquello que se proponía: el movimiento del concepto en su realización, en su transformación necesaria en existencia empírica. Lo que Marx señala es que no logra hacerlo; por el contrario, sólo parte del mero concepto y lo identifica sin mediación con la realidad empírica, por lo que aquello que Hegel llama Idea nunca deja de ser una mera abstracción.

“Esta tergiversación de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo es la consecuencia de que la intención de Hegel sea escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la Idea; de que por lo tanto la acción humana, etc. tenga que aparecer como actividad y resultado de otro; de que la condición humana no actúe según Hegel en su existencia real, humana, sino cerrada en su abstracción, como una singularidad imaginaria. El resultado ineludible es que una existencia empírica es tomada sin ningún sentido crítico como la verdad real de la Idea. Y es que de lo que se trata no es llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que (ésta) es desarrollada como un factor real de la Idea” (Marx, 2002, pp. 110-111)

Marx entiende que Hegel invierte la relación entre lo “real” y lo “ideal”, subjetiviza el predicado, pone la cuestión “de cabeza”. Denuncia que Hegel entiende el mundo como la realización de la idea y no a ésta como producto del mundo empírico. Esta interpretación, de raíz feuerbachiana y base de su proclamado (aunque no siempre sostenido) “materialismo”, se mantiene a lo largo de toda la vida de Marx. Aún en 1873, en el postfacio de la segunda Edición de El Capital, sostiene:

“Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre... (pero) El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (Marx, 2012, p xxiii-xxiv).

El materialismo que, con diversos matices aparecerá a lo largo de la vida de Marx, nace aquí como resultante de la crítica a Hegel cuando reconoce la manera forzada en que éste intenta unir a la Idea universal con la existencia particular. Por ejemplo, Marx sostiene *“El que los diversos aspectos del organismo del Estado sean los diversos Poderes así como sus asuntos y campo de acción, es un hecho empírico. Afirmar que son miembros de un organismo es el*

predicado filosófico” (CFD p78). Y declara la batalla perdida: “*El verdadero objetivo de Hegel es determinar el organismo como la Constitución. Pero no hay ni habrá nunca un puente para poder pasar de la Idea universal de organismo a la idea precisa de organismo estatal o de Constitución*” (Marx, 2002, pp. 79-80)

Sin embargo, sostiene que sí es posible el camino inverso: remontarse desde la experiencia inmediata, de la vida práctica, a la esfera de lo real, captada por el pensamiento. Conocer las determinaciones no aparentes, profundas, de las formas empíricas partiendo de ellas, siguiendo mentalmente su propio movimiento. Así, el verdadero conocimiento del Estado no puede provenir de presuponer su concepto sino de descubrir su verdad partiendo de la existencia material.

Esta conclusión, a la que Marx llega habiendo intentado seguir el camino planteado por Hegel y encontrando allí que tal camino no es posible, determinará su derrotero intelectual. La Economía Política, ciencia a la que dedica su obra más importante y trascendente, parte de la convicción de que la única forma de arribar a los conceptos universales que permitan comprender la realidad social es partir de las formas reales⁵. Para comprender el Estado pero, aún más importante, para transformarlo, es necesario conocer primero aquello que le da sustento: la forma material en que los hombres reproducen su existencia.

A lo largo de la vida de Marx esta convicción se vuelve cada vez más fuerte; tanto que no puede evitar emprender un estudio sistemático de la Economía Política, que derivó en una inmensa obra en la que no sólo logra reexponer sistemáticamente los avances de sus antecesores sino traspasar incluso su horizonte teórico, abriendo una dimensión transformativa que nuestra época hereda como desafío.

El concepto de triple aporía de la cultura nos permite ver con mayor claridad este desafío, entendiendo sus orígenes y su relevancia actual.

⁵ “De prime abord, yo no arranco nunca de los “conceptos”, ni por lo tanto del ‘concepto de valor’... Yo parto de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la ‘mercancía’” (Marx, 2012, pp. 717-718)

La triple aporía de la cultura capitalista y la forma en que Ciencias Sociales la han abordado

Debemos el concepto de la aporía de la triple cultura a Pablo Levín. Fue presentado como parte de una revisión a un artículo escrito por él mismo, presentado previamente, sobre la intersección entre la Economía Política y Psiquiatría.

En el artículo se presenta a la cultura capitalista como poseedora de una particularidad en relación a las demás culturas humanas. Su unidad y coherencia interna, su capacidad de darle a la vida humana contención y propósito, no se realiza de inmediato, de forma completa y acabada. Como toda cultura, su propósito es el orden social, pero se topa con un problema históricamente novedoso. La unidad interna de la sociedad, ligada a la sensación y el saber de pertenencia a un grupo humano, se transforma en un proceso complejo, que redundando en la imposibilidad de una realización completa, conjunta, de tres instancias de la cultura; siendo, sin embargo, cada una de ellas, absolutamente esencial para la vida social: en ellas elaboramos nuestra experiencia y construimos nuestro conocimiento del mundo.

Estas tres esferas en que se forma la cultura intentan permanentemente articularse en un todo coherente pero su realización como unidad resulta cabalmente imposible. La primera de ellas es la familiar, extensible a la pequeña sociedad de individuos conocidos o que pertenecen a un mismo grupo social. Es donde se forman las nociones básicas de la experiencia práctica, la vida cotidiana, la pertenencia a un grupo humano tangible.

En la primera cultura, nuestro conocimiento, tanto natural como social, es directo y fundamentado en la práctica propia. Abrimos los ojos y "vemos la realidad". Esa primerísima noción de realidad, sólo puede tener sentido y coherencia en una sociedad pequeña y estática, de relaciones directas, conocidas, estables. Lo natural es concebido como la realidad última, la esfera de la materia, que existe independientemente de la forma en que nuestra conciencia lo capte. En lo social, el individuo encuentra una unidad inmediata con la comunidad; toda regla moral surge de la tradición y la costumbre, de tal y como las cosas fueron, son y seguirán siendo.

En la sociedad moderna, es en esta primera cultura en la que elaboramos nuestra primeras experiencias del mundo en el que vivimos cotidianamente. Aprendemos qué y cómo son las

cosas a través de nuestra percepción sensorial. Aprendemos cómo comportarnos según las reglas morales de la familia y la comunidad inmediata.

En la segunda cultura, nuestro conocimiento en cambio es teórico y trascendental. La realidad está mediada por el concepto, que apunta necesariamente a la universalidad. Es, justamente, la teoría y el desarrollo del concepto el que nos permite construir un conocimiento objetivo, común a todos y cada uno de los individuos de la sociedad, que ahora es ecuménica, dinámica y compleja. Decimos trascendental, porque el concepto debe abstraerse y trascender del particularismo, de la percepción inmediata del caso concreto. Pero justamente en el marco de esta cultura, lo abstracto deviene en concreto y lo concreto en abstracto. El concepto, trascendente, nos permite entender la percepción como un elemento articulado y coherente de la totalidad de la realidad (lo abstracto deviene concreto), mientras que la percepción del caso concreto no tiene sentido en su singularidad y sin concepto deviene abstracto.

Nos resulta indispensable comprender al mundo (elaborar nuestra experiencia) en su totalidad de forma coherente, pero en la sociedad moderna, que decíamos es dinámica, compleja y ecuménica, sólo podemos hacerlo por medio de los conceptos, de los arquetipos teóricos universales. Sus desarrollos, aunque puedan aparecer como metafísicos, son momentos necesarios y fundamentales para la construcción del conocimiento objetivo, para que la experiencia pueda ser socialmente compartida. Sin este momento, no sería siquiera concebible la humanidad y la comprensión mutua entre sus individuos, y cada uno de ellos simplemente se vería trastornado ante la accidentalidad y particularidad de cada una de sus percepciones.

Si bien, como individuos de la sociedad moderna, el primer conocimiento del mundo se da en el marco de la primera cultura, aprendemos progresivamente a desapegarnos de la percepción inmediata, mientras interiorizamos y reelaboramos los conceptos trascendentes de dicha percepción. Entendemos que la naturaleza tiene sus propias leyes de funcionamiento que debemos develar y descubrir, pero que son accesibles para todos y cada uno de nosotros. De la misma forma, lo social aparece como una “segunda naturaleza”, también con sus propias leyes mecánicas de funcionamiento que operan a espaldas de los individuos más allá de su accionar individual. Así, por medio de la ciencia, se procura dar síntesis a la totalidad del conocimiento humano en teorías generales, las cuales a su vez nos permiten concebir y constituir la realidad en la que vivimos.

Pero queda aún una dimensión más de la vida moderna que no se enmarca en ninguna de las dos culturas recién mencionadas, y que es lo que aquí bosquejamos como la tercera cultura: la historia. Sabemos que nuestra realidad se ha transformado incesantemente desde el principio de nuestros tiempos, y que a su vez, no es absoluta ni eterna, sino cambiante y dinámica, por lo que podemos concebir el desarrollo histórico de la humanidad. ¿Y por qué esto constituye una aporía con las primeras dos culturas? En las dos primeras culturas, la acción humana es pasiva, aprehensiva: el mundo, ya sea particular e inmediato, tal como lo percibe la primera cultura, o universal e inteligible sólo a través del concepto, como aparece en la segunda, posee una existencia autónoma, exterior a la voluntad. Ésta puede actuar sobre él pero su existencia le es externa: su ser no depende de la actividad humana.

En la comprensión de la historia, sin embargo, la acción humana se erige como constitutiva. El hombre no es una entidad suelta en un mundo sin sentido sino que es un ser histórico, se comprende a sí mismo en el presente como resultado de un pasado constituido por él mismo y por otros que lo precedieron, y entiende, asimismo, que sus acciones tienen efecto sobre el futuro. Comprende así no sólo que es parte de la historia humana sino que comienza a vislumbrar que su actividad es trascendente, tiene efecto sobre su tiempo, sus contemporáneos y sobre el devenir; comprende su historicidad. Así, deviene en un ser político. Tal como lo expresa F. Chatelet:

“...la base última sobre la que puede desarrollarse esta comprensión -aunque sea fragmentaria- de la historicidad y de la decisión cultural de <<hacer historia>> es la captación por el hombre de la dimensión política de su destino, la conciencia que tiene de ser sujeto activo en este mundo sensible profano en el seno de una comunidad de la que él depende, es decir, el conocimiento de lo que es la libertad real” (Châtelet, 1999, p. 3)

Ahora bien, en esta comprensión de su historicidad, también aparecen entreveradas con las culturas anteriores. Hasta el presente, la historia se ha comprendido como un proceso de carácter heterónomo para el hombre, regido por fuerzas fuera de su alcance y que no puede ser dirigido de forma autónoma y consciente⁶. Esta heteronomía, que en culturas pasadas tomó formas más inmediatas como mitos, dioses y fuerzas de la naturaleza, permanece en la historia moderna en forma de “devenir”; la idea de que la historia tiene un curso de evolución que

⁶ Véase El Heterónomon, prolegómenos de un concepto integrador (Levín, Pablo & Cazenave, Ariadna, 2020)

escapa a la voluntad de cualquier individuo, que ocurre desarrollándose progresivamente, evolucionando hacia un destino determinado.

P. Levín sintetiza la complejidad de la interacción entre las tres esferas en que se desenvuelve la cultura capitalista como un desafío transformativo en que la Historia juega un papel central:

“we were bred into a first culture we call Family, where our basic world of emotions, sentiments of truth, reality, fairness, love, were first kindled. That soon after we found ourselves trying to make sense of, and make ends meet in, a second culture we’ll call Metaphysic Capitalism, overriding the first; where the relevant objects of experience are not only or not at all perceptual but transcendental –even if no more in a religious sense; and only become intelligible by means of ideal archetypes or scientific theories; and, while the large majority struggles helplessly to conciliate the first two cultures and live a meaningful life; a new brutal circumstance wreaks havoc upon human civilisation, once and again. A few words are enough to say what it is about: the key word is History. Upon reflection anyone can understand that since the inception of human societies history has been going on as a heteronomous process. Present history has reached the threshold where such heteronomy has become incompatible with modern civilisation and with the pursuance of human progress –if not with the survival of our species.” (Levín, 2018)

El episodio de la Crítica a la Filosofía del Estado y sus repercusiones son un claro ejemplo de la convivencia de estas tres culturas en la comprensión de las estructuras sociales que prevalecen aún en nuestro tiempo. Allí encontramos un terreno fértil para discutir los campos específicos de la ciencia política y la ciencia económica pero, a su vez, la perspectiva que la aporía de la triple cultura nos aporta para su esquematización, junto con el desarrollo de la propia Economía Política, pone de manifiesto la importancia que tiene también ese terreno en permanente disputa: el Estado. Y no sólo el interés que esta cuestión tiene para la Ciencia Económica y la Filosofía, sino también para la transformación social.

El desarrollo de la Economía Política puede arrojar luz sobre esta necesidad inmanente de la historia presente de deshacerse de los resabios heteronómicos heredados de las otras dos culturas. Y encontramos ese reclamo, aunque velado y no claramente explicitado ni resuelto, en esta disputa que llevó a Marx del campo de la Filosofía al desarrollo de la Economía Política. Identificar el problema de la aporía de la triple cultura en las razones que justifican emprender

el estudio sistemático de esta ciencia, entendemos, puede iluminar la potencialidad de este concepto para la necesidad de superación que su propio desarrollo deja planteada.

La crítica de Marx en el marco de la aporía

En su obra “El mito del Estado”, el filósofo Ernst Cassirer afirmó que:

“El conservadorismo es (...) uno de los rasgos más característicos de la teoría ética de Hegel. Esto no es todo, sin embargo (...) En la teoría política y la filosofía de la Historia de Hegel nos encontramos una extraña mezcla de las dos tendencias opuestas. Lo que él trata es de abarcar el mudo histórico (...) Lo que quiere revelar en su sistema no es el espíritu de una nación determinanda, sino el espíritu universal, el espíritu del mundo. (...) Con todo, en su sistema político y en su política práctica, Hegel no estuvo a la altura de esta tarea omnicomprendiva. (...) Estaba ligado a Alemania y a Prusia. (...) Al entenderse las con (los) problemas reales, Hegel tuvo que restringir cada vez más su universalismo filosófico. Pasó de este universalismo no sólo al nacionalismo, sino además a una especie de particularismo y provincianismo. En el prefacio a su Filosofía del Derecho dio rienda suelta a sus sentimientos personales, sus antipatías e idiosincrasias.” (Cassirer, 1985, pp. 298-299)

Esta aguda observación nos permite comprender más fácilmente la crítica de Marx a Hegel en relación a las distintas culturas que coexisten en la sociedad moderna. En el entendimiento del Estado empírico, del Estado nacional con sus instituciones, la primera cultura tiene un peso muy importante: representa un entorno de identidad mutua, nacional, un ámbito de pertenencia, ligada a los sentimientos personales.

Sin embargo, el propósito de Hegel, tal como lo señala Cassirer, es el desarrollo del Espíritu universal y, de hecho, el concepto de Estado al que arriba su desarrollo teórico, es también universal. Pero también es cierto que se apresura a cerrar la brecha entre el concepto de Estado y el Estado existente, terminando casi en una identificación de ambos, como lo señalaba Marx.

En términos más generales, y siguiendo a Skidelsky (2008), Cassirer rechaza enfáticamente el principio metafísico hegeliano: la identidad entre realidad y pensamiento. En esa identidad, se

igual a la realidad a la idea, todo puede ser justificado como el desarrollo de la idea que no surge de la experiencia, y uno queda impotente a cualquier acto de transformación de dicha realidad que quiera realizar:

“(La crítica) Fue motivada sobre todo por el disgusto moral de lo que parecía, desde una perspectiva kantiana, como la heteronomía irredimible implícita en la filosofía de la identidad. Si la realidad es absorbida en la idea, la idea es absorbida en la realidad. Pierde su trascendencia, su autonomía en relación a la experiencia. No provee ya una perspectiva desde la cual criticar o juzgar las condiciones existentes.”
(Skidelsky, 2008)

Los desarrollos hegelianos en general, y el concepto universal de Estado⁷ en particular, son claramente identificables en el marco de la segunda cultura, y no encuentra su unidad con la realidad y con el Estado comprendido en el marco de la primera. La solución de Hegel es la mistificación del segundo a través de la identidad inmediata entre ambos. Y aquí es donde la suya se vuelve una posición conservadora, como sostiene Cassirer: si el Estado Ideal coincide con el existente, desaparece cualquier aspiración de transformación.

Podemos ver, así, que el problema que había señalado Marx es idéntico al que señala Cassirer. Las vías que ambos proponen para encontrarle solución, sin embargo, son muy diferentes. La de Cassirer, permanece en el ámbito de la Filosofía; la de Marx, lo abandona para abocarse, hacia el final de un largo recorrido, a la Economía Política.

Cassirer plantea su crítica en términos del Idealismo filosófico. Sostiene que:

“En esto se descubre la diferencia fundamental entre el ‘idealismo’ de Hegel y el de Platón. Platón habló como discípulo de Sócrates. Apeló a la exigencia socrática de responsabilidad individual. La costumbre y el hábito carecían de validez. Los principios de una verdadera vida política no podemos encontrarlos en la tradición y la rutina. Estos principios no se basan en la ‘buena opinión’ (doxa) sino en el conocimiento (episteme), esa nueva forma de racionalidad y de conciencia moral descubierta por Sócrates. La ‘Razón’ para Hegel no pertenece a este tipo platónico. ‘De hecho, la idea de la realización de la Razón consciente de sí misma... encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de una nación. La razón aparece aquí como la

⁷ Para una discusión sobre la dimensión universal del concepto de Estado, véase (Romero, Verónica, 2010)

fluida substancia universal... la cual se desintegra al mismo tiempo en muchos seres enteramente independientes... Son conscientes dentro de sí mismos de este ser suyo independiente e individual, por el hecho de que someten y sacrifican su individualidad particular, y porque su esencia y su alma es esa substancia universal'' (Cassirer, 1985, pp. 297-298)

El Idealismo, en todas sus versiones, se caracteriza por la separación del mundo de la experiencia, o de la vida práctica, del mundo de las ideas, o el mundo inteligible. La diferencia que encuentra el autor entre Hegel y Platón es la relación que entre ellos se establece. Si bien el autor señala, e incluso alaba, la actitud crítica de Hegel frente a sus antecesores, como Fichte y Kant, a quienes objetaba que *“la idea de libertad, que ellos proclamaban y entronizaban, se redujera a algo ‘meramente formal’ (es decir que) el pensamiento, al encontrarse y afirmarse a sí mismo, había perdido a la vez todo contacto con el mundo real.”* (Cassirer, 1985, p. 322), entiende también que Hegel no es capaz de alcanzar plenamente el objetivo de unir satisfactoriamente el mundo sensible y el mundo inteligible y, aunque no siempre, había caído en la tentación de unir inmediatamente a ambos.

Este fracaso en su propósito, sostiene Cassirer, dio lugar a que penetrara en el sistema hegeliano, el misticismo que estaba destinado a erradicar. *“No hay otro sistema filosófico que haya contribuido tanto en la preparación del fascismo y el imperialismo como la doctrina del Estado de Hegel, como esa ‘Idea divina de su existencia terrena’. Hegel fue inclusive el primero en dar expresión a la idea de que, en cada época de la historia, hay una nación y sólo una que represente verdaderamente el espíritu del mundo, y que esta nación tiene el derecho de regir a todas las demás”* (Cassirer, 1985, p. 324)

Se pone así de relieve la actitud del idealismo platónico, de forjar la conducta individual, moral, a través del conocimiento. De comprender a la Idea como principio rector, no como fuerza autónoma que forja su camino en el mundo de manera inevitable. Sin embargo, el propio Cassirer parece no contentarse con esta solución, que decanta la responsabilidad en la acción individual. Su visión, opacada por el advenimiento del nazismo y otras formas de totalitarismo del siglo XX, resulta, al menos, sombría: *“Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre”* (Cassirer, 1985, p. 352)

La salida que plantea Marx a esa misma insuficiencia, reconocida en la obra de Hegel, para saldar lo racional con lo real, toma otro camino. Como señalamos, ubica su crítica principal en el sentido en el cual Hegel pretende presentar el desarrollo del concepto, partiendo de la Idea abstracta y viendo en el mundo empírico su realización. Marx plantea que el camino debe ser el opuesto; es necesario invertir el razonamiento. La idea de Estado no puede ser más que el resultado de la existencia empírica de los hombres.

De esta forma, encuentra su punto de partida en la sociedad civil, que Hegel había definido como uno de los estadios del desarrollo de la idea de Libertad; aquél donde la libertad es sólo libertad individual, libertad de comprar y vender: la libertad del hombre mercantil. Para Marx, esta esfera constituye la verdadera materialidad de la vida social de su tiempo, siendo el Estado un resultado de ella y, por tanto, debiendo entenderse en ese sentido.

“La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (...) Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que por el contrario radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política” (Marx & Marx, 2008, p. 4)

En esta elección de volcarse al mundo material, notamos, permanece aún un prejuicio perteneciente a la primera cultura: Marx exige volver la mirada a la existencia inmediata como fuente de verdad. Sin embargo, su rigurosidad teórica lo llevará, en el despliegue de su obra de madurez, a deshacerse forzosamente de ese prejuicio. El paso de Marx por el campo de la Economía Política no es sólo exploratorio sino que se convierte en profundamente transformativo.

Esa transformación ocurre en los primeros capítulos de su obra económica, aunque parece pasar desapercibida incluso para su autor. El desarrollo de la mercancía desde su forma más simple hasta la forma del valor, lleva a la exposición rigurosa de este concepto, con el cual Marx sobrepasa el horizonte teórico de aquéllos grandes pensadores de la Economía Política sobre cuya obra decide desenvolver su crítica inmanente. La forma del valor, demostración

conceptual de la necesaria e ineludible diferenciación entre mercancía común y mercancía dineraria, resultado del desarrollo de las relaciones mercantiles que se encuadran dentro de la sociedad civil (relaciones que son, por tanto, libres, voluntarias y entre individuos iguales sin ninguna relación de sumisión o sujeción entre sí) redundará en un punto de quiebre irreversible con la Ciencia Económica de la que parte.

Pero no sólo eso, sino que también pondrá en jaque a la separación, de la que se valen tanto él como el propio Hegel, entre sociedad civil y sociedad política; es decir, la permanencia de una esfera en la cual los individuos son libres e iguales y sus acciones sólo se rigen por el interés individual y la esfera del Estado, el lugar que alberga en esta sociedad la única forma de poder político, que subyace por todos los ciudadanos por igual y vigila el cumplimiento de los deberes y derechos de todos por igual.

El desarrollo de la forma del valor, que muestra al dinero como un resultante necesario de la relación mercantil, muestra el nacimiento del poder de las entrañas de las relaciones que se habían supuesto en el marco de la sociedad civil, la sociedad de iguales. Pone de manifiesto que la separación tajante entre sociedad civil y sociedad política, siendo absolutamente necesaria para comprender a la sociedad moderna, sólo tiene sentido en el marco de la pura teoría, en el marco, diríamos nosotros, de la segunda cultura. Y que el desarrollo consecuente de esa teoría redundará en su necesaria superación.

A pesar de su notoria diferencia, reconocemos en la crítica de Marx y de Cassirer a Hegel la misma intención: el reclamo de otorgarle un lugar a la acción humana transformativa, que aquí encuadramos como una necesidad de la tercera cultura. En el caso de Cassirer, la propuesta, que él mismo reconoce insuficiente, queda depositada en la acción moral individual, regida por el elevado Ideal que proporciona el conocimiento. Para Marx, si bien el reclamo parece surgir de la primera cultura, la solución resulta más compleja, menos directa, pero más fructífera, a partir del desarrollo sistemático y necesario de la segunda cultura.

El desarrollo de la Economía política, de la “anatomía de la sociedad civil”, redundará, aún a pesar de la resistencia del propio autor, en el desarrollo de conceptos teóricos universales, puros, de leyes generales de equilibrio, que pertenecen a lo que Levín denomina “metafísica capitalista”. Quiriendo huir de un concepto puro de Estado, desarrolla un concepto puro de sociedad civil. Pero allí encontramos su virtud: es en el desarrollo consecuente de este mismo concepto que encuentra el camino a la superación de la aporía entre la segunda y tercera cultura,

que es lo que motiva su obra: la comprensión del lugar de la acción transformativa en el entendimiento de la relación social general.

La tercera cultura y la transformación social

Hasta aquí, hemos expuesto la crítica al concepto de Estado hegeliano por parte, por un lado, de Marx, y por otro, de Cassirer. Al mismo tiempo hemos retomado el concepto expuesto por Levin sobre la aporía de la triple cultura, para indagar sobre su potencialidad para comprender retrospectivamente este problema a lo largo de la historia del pensamiento económico en un marco más amplio y prometedor.

Observamos cómo la crítica de Cassirer a Hegel puede ser reinterpretada a la luz de la aporía de la triple cultura. Cuando Cassirer critica la identidad entre la realidad y el pensamiento, se reclama que Hegel se circunscribe pura y exclusivamente a un mundo de la segunda cultura, y no desarrolla las mediaciones necesarias para explicar cómo ese conocimiento teórico y conceptual de la segunda teoría se fundamenta en el conocimiento que proviene de la experiencia inmediata en el marco de la primera cultura. De la misma forma, en la crítica a la “heteronomía irremediable implícita en la filosofía de la identidad”, es claro que el reclamo proviene de la impotencia a la que se enfrenta el conocimiento absoluto de la segunda cultura para transformar la realidad y encauzar la historia en el rumbo deseado. Partiendo de un conocimiento fundamentado exclusivamente en la segunda teoría, lo real sólo puede ser el desarrollo del concepto ideal, el desarrollo del espíritu del mundo, y ninguna acción podrá modificar y transformar dichas condiciones.

Por su parte, y a la luz de la aporía de la triple cultura, es posible ver que tanto Hegel como Marx se ven atrapados en ella. Ambos inician su recorrido con la motivación de hacerse cargo del mundo práctico, se aprecia en sus reclamos una necesidad de transformación social relevante, de hacer que la Filosofía deje de desdeñar los asuntos mundanos para tratar sobre ellos, y de esa forma, hacerse cargo de la historia de la humanidad. Sus resultados, sin embargo, no parecen lograr sus objetivos.

Hegel reclama a la Idea Universal como el punto cúlmine de la ciencia y, por tanto, del conocimiento humano. Y en ella deposita toda esperanza. El espíritu del mundo se revela en la Historia del Estado. Pero ya vimos cómo esta posición acaba en el conservadurismo. La

Historia resulta absolutamente heteronómica, no puede ser otra cosa que el desenvolvimiento de la libertad humana y, por tanto, opera por fuerza propia y con dirección propia; se manifiesta en la historia de los pueblos.

Algo muy similar ocurre con Marx. La inversión de términos con que plantea solucionar el problema de Hegel, la mera suplantación del idealismo hegeliano por un materialismo de raigambre fehuerbachiana, redundante en una mistificación de la historia de la lucha de clases. No es ya la Idea de libertad la que se expresa en la historia universal sino la lucha de clases y, a través de ella, del desarrollo de las fuerzas productivas. La historia permanece heterónoma⁸: el triunfo de la clase obrera es inevitable; su acción sólo puede adelantar tal resultado, “acelerar los dolores del parto”.

Pero el verdadero triunfo de Marx no se encuentra en esta conclusión sino en el camino que inicia. El desarrollo de la Economía Política abre un sendero que apunta a una verdadera unidad entre los problemas propios de la ciencia y los que la Filosofía del Derecho había dejado pendientes. Ciertamente, es sólo un pequeño resquicio: la forma del valor muestra el nacimiento del poder de las entrañas de la sociedad civil, con un movimiento doble: afirmando el momento de verdad del desarrollo teórico del concepto de sociedad civil y, luego, superándolo. Pero esa superación es fugaz: el poder aparece como producto de la mercancía pero desaparece al ejercerse el acto de cambio; pasa de unas manos a otras desvaneciéndose y renaciendo continuamente.

Sólo mediante el desarrollo consecuente de los conceptos legados por Marx, alejándonos de una lectura doctrinaria de su obra, pero retomando su pretensión principal, es que podemos dar nueva vida a su reclamo de convertir a la ciencia en una instancia de la transformación social. El desarrollo consecuente de su obra nos pone, al abordar el concepto de capital, frente a un proceso de diferenciación como el que sufrió la mercancía con la génesis del dinero (Levín, 1997). Pero esta vez la aparición de la relación de poder no es transitoria ni fugaz; resulta permanente y acumulativa. El capital se diferencia, a través de un proceso iniciado por la innovación, en capital simple y potenciado, obteniendo este último una capacidad que le otorga un poder permanente y creciente: la planificación de grandes subsistemas de producción.

En el presente esa capacidad de planificación se encuentra alojada en el capital pero su mera existencia cambia la perspectiva de acción política para la clase trabajadora. Aquí aparece, si

⁸ Para una discusión del carácter heteronómico de la historia, véase (Levín, Pablo et al., 2020)

bien no aún la necesidad, sí la posibilidad de abordar la aporía de la triple cultura; de reconciliar el mundo de las dos primeras con la voluntad transformativa de la historia. Aparece la posibilidad de librarnos del carácter heteronómico de la historia tal como la concebimos y de tomar un papel activo en la planificación transformativa de la realidad social.

Bibliografía

Avineri, S. (1970). *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge university press.

Cassirer, E. (1985). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.

Châtelet, F. (1999). *El nacimiento de la historia la formación del pensamiento historiador en Grecia*. Siglo veintiuno editores, S.A.

Hegel, G. Wilhelm. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Editorial Sudamericana.

Levín, P. (1997). *El Capital tecnológico*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas.

Levín, P. (2018). «On the Economic Concept of Mental Health: A Probing Inquiry», an Author's Review. *JOURNAL OF MENTAL HEALTH AND CLINICAL PSYCHOLOGY*, 2(4), 28-31. <https://doi.org/10.29245/2578-2959/2018/4.1139>

Levín, Pablo, Cazenave, Ariadna, & Romero, Verónica. (2020). El Heterónomon: Prolegómenos de un concepto integrador. *RINERS - Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, 1.

Marx, K. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Biblioteca Nueva.

Marx, K. (2012). *El Capital. 1: El Capital: Crítica de la Economía Política / Carlos Marx* (8. Nachdr). Fondo de Cultura Económica.

Marx, K., & Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, Ed.; 9. Aufl). Siglo veintiuno ed.

Romero, Verónica. (2010). Los fundamentos económicos de la teoría del Estado Moderno. *Documentos del CEPLAD*.

Skidelsky, Edward. (2008). *Ernst Cassirer. El ultimo filósofo de la cultura*. New York
University Bobst Library Technical Services