



Facultad de Ciencias Económicas
Universidad de Buenos Aires



Seminario de Integración y Aplicación.

Carrera de Economía.

2do. cuatrimestre de 2012.

10-12-12

“El abordaje de la realidad.

***Impacto de la revolución copernicana de Kant en la
historia del pensamiento económico”.***

Cazenave, Ariadna

848.287

ariadncazenave@gmail.com

Índice

Introducción.....	2
1 - La “revolución copernicana” de Kant	5
1.1 Sobre el concepto de metafísica.....	10
2 – La disputa racionalismo - empirismo	14
2.1 El racionalismo	14
2.2 El empirismo.....	15
2.3 David Hume	16
2.4 Berkeley	19
3 - Re-significación de la disputa a partir del giro copernicano.....	22
4 - El proceso de conocimiento desde la historia del pensamiento económico.....	26
5 - Perspectivas.....	30
Bibliografía.....	37

Introducción

El objetivo de este trabajo es recrear el significado, alcance y límites de la “revolución copernicana” de Kant. Hacia fines del siglo XVIII, el autor anunciaba su descubrimiento comparándolo con aquel de Copérnico, que permitió la comprensión de que la Tierra no era el centro del Universo. Frente a la noción de una realidad dada que contiene sus verdades en sí, es decir, frente a la concepción de que el conocimiento permite acceder a verdades en sí del mundo exterior y por lo tanto debe regirse por el objeto, Kant propone que es el objeto el que se conforma al conocimiento, haciendo temblar el dogma del objeto en sí. O dicho de otro modo, que el objeto no puede ser otro que el concepto que se tiene de este. Es decir, abre la posibilidad de que el mundo sea el mundo pensado, representado, el mundo de la experiencia. De este modo, Kant pone en jaque la verdad como esencial y eterna y abre la posibilidad de una verdad conceptual y, por tanto, contextual. Sin embargo, la revolución fue sólo un anuncio que pasa desapercibido y pronto queda olvidada. El gran fracaso de la filosofía de la ilustración, que se consideró a ella misma una revolución del pensamiento, es su revolución copernicana.

Según el propio Kant, su objetivo era rescatar a la metafísica de la desgracia en la que estaba inmersa. Para esto, el autor se propuso estudiar la posibilidad misma de la metafísica a través de la crítica de la razón pura. Es decir, a través de un análisis de la facultad humana de conocer, que pone en el centro de la atención a la razón. Su obra, dice el autor, contiene las claves de una metafísica nueva, para que esta tome el andar seguro de una ciencia. Lo que plantea este trabajo, es que lo que descubre Kant no es la manera de salvar a la metafísica, sino una pista para liberar a la ciencia de aquella. Pero esta tarea queda inconclusa, y las explicaciones metafísicas (congeladas, que no se desarrollan) son hoy un obstáculo al progreso de la ciencia y específicamente de la Ciencia Económica, e impiden ofrecer una representación coherente e inclusiva del mundo.

El objetivo del trabajo se enmarca en un proyecto mayor, cuyo propósito trasciende aquel que se propone esta tesina de grado. Estudiar por qué Kant intenta librarse de la metafísica y por qué no lo logra, es un primer paso para entender el atasco en el que se encuentra la

filosofía y la necesidad de retomar el problema desde la teoría económica, a partir de entender al concepto como un producto social. Es decir, a la producción de conocimiento como un aspecto de la producción social. A partir del “giro copernicano” se abre la posibilidad de pensar al concepto como un producto histórico y al hombre como productor de conocimiento. Por ende también, productor del mundo y de la historia. Veremos también que en este marco pierde sentido pensar el proceso de conocimiento como una disputa entre posturas. En cambio, se abre la posibilidad de que el racionalismo y el empirismo se concilien en el desarrollo del concepto, mostrando de qué forma la experiencia práctica y la razón son dos momentos necesarios del desarrollo del conocimiento. Esto se ilustra en el *Esquema de la Ciencia Económica*¹ del Dr. Pablo Levín, en la recapitulación de la historia del pensamiento económico a partir del desarrollo del concepto de valor, que muestra también la potencia de dicho concepto para organizar la experiencia social.

Solo el trabajo del concepto puede lograr una síntesis coherente y a la vez inclusiva, abrevando cómo se transforman las representaciones del mundo. En este sentido, entender por un lado al concepto de concepto como un concepto económico y por otro la relevancia del concepto de valor para darle estructura al concepto de concepto, permite reinterpretar el problema de la filosofía desde la Ciencia Económica. Al mismo tiempo, permite vislumbrar potencialmente una síntesis de la ciencia y la filosofía, que permita una comprensión coherente e inclusiva de la totalidad de la experiencia humana y, por lo tanto, una estrategia política que esté a la altura de la historia. En este marco, el problema del conocimiento deja de ser un problema de la filosofía, o de la epistemología, para ser un problema central de la historia del pensamiento económico. Esto queda como proyecto, que recién comienza.

Breve comentario sobre la propuesta de trabajo

Como se ha mencionado, lo que se pretende es *recrear* el problema desde la perspectiva histórica de nuestra época. Para esto, fue a la vez necesario el trabajo exegético sobre las obras de Kant y otros autores, pero no suficiente. Es por esto que los textos se abordan con el problema expuesto como brújula. Por esta razón, no se expone una lectura minuciosa de

¹ Levín, P. (2010). *Esquema de la Ciencia Económica*. Revista de Economía Política, Buenos Aires. En adelante, *Esquema*.

las obras completas de los autores, sino el problema que interesa al marco de este trabajo. Se verá que ni los autores ni sus obras son el objeto de estudio de este trabajo.

El trabajo se propone abordar las obras entendiendo que la tarea del presente es retomar el trabajo que quedó inconcluso en ellas. En particular, se reconoce la vigencia hoy de la “revolución copernicana”, la necesidad de retomar el hilo de dicha revolución inconclusa. Como otros grandes autores, Kant fracasa en grande. Emprende un proyecto que queda inconcluso y que es el que interesa retomar. Para esto, la propuesta es recrear la obra desde nuestro contexto, buscando sus límites. Es decir, por qué quedó presa de limitaciones y a partir de ahí seguir. Esto desde una nueva perspectiva, desde entender al proceso de producción de conocimiento como un producto social, pero no ya en el marco de esta tesina de grado.

1 - La “revolución copernicana” de Kant

Kant anuncia en el prólogo de la *Crítica a 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. Si acaso no fue una intuición acerca del impacto que tendría sobre la humanidad el que suscitó la comparación, hoy leerlo de ese modo parece sumamente acertado. No sólo cambia el eje desde donde se puede pensar la filosofía, sino que abre una nueva perspectiva para repensar la ciencia y la historia. En definitiva, el devenir de la humanidad. Sin embargo, la revolución fue solo anunciada y hoy clama por consumarse. Pero allí está la pista, y por allí hay que seguir.

Impactado 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”², Kant 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”³. “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?”⁴. Kant pretende hacer una síntesis de las posturas en pugna, conciliar el racionalismo con las críticas del empirismo, para fundar una filosofía nueva que esté a salvo de la incertidumbre que supone el escepticismo y que permita a la humanidad no renunciar a la pretensión de tener un conocimiento coherente e inclusivo. Procura conciliar la metafísica con el conocimiento científico, con

² Kant, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires, p. 20.

³ Kant, I. ([1783] 2005) *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 31, 32.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

las ciencias de la naturaleza que parecían progresar sin límites. En el marco de un proyecto filosófico, que incluye la totalidad de la experiencia. No podemos olvidar que Kant es un portavoz de la ilustración, un entusiasta de la revolución francesa, un devoto de la física de Newton. Ya Hume indica en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* que su objetivo es echar luz sobre las capacidades del entendimiento humano, como Newton lo hizo en el cielo. Con este objetivo en mente, Kant se propone hacer una crítica de la razón autónoma, allí donde se aspira a conocimientos prescindiendo de toda experiencia, conocimientos *a priori*. También era necesaria una fundamentación que mostrara que la sensibilidad tiene una función necesaria en el conocimiento, independientemente de la opción personal por el empirismo o el racionalismo. Se trata de un examen de la razón, para saber si esta 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.

En este camino, Kant se hace una pregunta, que es más bien un *petitio principii*, 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”. Kant se pregunta cómo es posible que sepamos algo *a priori* de las cosas, siendo que nuestro conocimiento se debe guiar por el objeto. Entonces, la pregunta es ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Es decir, la pregunta ya los presupone. Pero de esta encrucijada, Kant sale a través del “giro copernicano”.

“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”(…)“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”. “Conocemos a priori de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas”⁵.

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. De este manera, Kant pone en jaque la verdad como esencial y eterna y abre la posibilidad de una verdad conceptual y, por tanto, contextual. Son entonces los conceptos los que constituyen los objetos de la experiencia, lo que equivale a decir que solamente podemos hablar del mundo tal como lo pensamos. Es decir, si queremos referirnos a alguna propiedad del mundo, inevitablemente tenemos que hablar del mundo representado. Porque si queremos referirnos al mundo más allá de nosotros, al mundo que es en sí, no podemos enunciar ninguna propiedad de este. Por lo tanto, ese ser en sí del cual no podemos enunciar ninguna propiedad es la nada⁶. De modo que no se cuestiona la existencia del mundo más allá de la conciencia de los sujetos, sino la relevancia de tratar de sacar alguna conclusión de este. Por lo que deja de ser la tarea de la filosofía ocuparse del mundo en sí. En cambio, la tarea de la filosofía, dado que el mundo es el que nos representamos, es entender “la naturaleza del entendimiento humano” (que reformularemos). A grandes rasgos, conocer cómo conocemos, por qué conocemos, si tiene o no tiene límites la capacidad de conocer.

Desde Protágoras proclamando que el hombre es la medida de las cosas, Sócrates diciendo concóctete a ti mismo, o en épocas modernas Descartes rebelándose contra la autoridad manifestando el papel de la consciencia, Newton comprendiendo el mundo en términos del conocimiento humano, Locke, Hume proclamando que es necesario conocer el

⁵ Kant, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires, p 21, 22.

⁶ Hegel, *Ciencia de la lógica*.

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. Pero al mismo tiempo, los filósofos quedaron siempre atrapados en la idea de un mundo en sí, más allá de nuestra experiencia. Kant mismo también retrocede reintroduciendo la idea de un mundo en sí, más allá de la experiencia. Es por eso que se vuelve tan urgente volver hoy a su fracaso. Pero el “giro copernicano” da un salto imprescindible, por fin permite hablar del mundo como mundo pensado, a la medida y exigencias de nuestra experiencia. El conocimiento no distorsiona el mundo, 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, *en sí*, 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. Lo que se cuestiona es la irrelevancia de pensar una verdad de la cosa que esté más allá de la experiencia de la conciencia. Sin embargo, esto no implica caer en un relativismo que entienda que no tiene sentido buscar la verdad y que esta se descompone simplemente en lo que los distintos individuos piensan del mundo. Por el contrario, la verdad es el trabajo conceptual que busca darle coherencia y unidad a su representación del mundo. Pero las teorías no son verdaderas o falsas en sí, sino en su contexto.

De este modo, cambia el rumbo de la filosofía, desde la naturaleza de la realidad exterior a la estructura de la conciencia humana. La conciencia, no el mundo, es el punto de referencia. Esto cambia por completo el objeto de la filosofía, que se debe desentender del ser y ocuparse del entendimiento humano. La filosofía debe dejar de ser ontología. Las leyes de la naturaleza, no pueden ser otra cosa que las reglas a través de las cuales constituimos y sintetizamos nuestro mundo.

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 argumentando que el mundo es el producto de la actividad de la

conciencia. Que el objeto siempre se muestra de acuerdo a cómo lo interroguemos⁷. Es decir, la verdad del objeto es el resultado de la experiencia de la conciencia porque todo lo que conocemos del mundo es a través de nuestra conciencia. Y si todo lo que conocemos lo conocemos a través de nuestra conciencia, ¿cómo podemos conocer algo más allá de la conciencia? De aquí se desprende qué: o renunciamos a conocer el mundo por fuera nuestro, o aceptamos que nuestras ideas constituyen el mundo. Y dice Solomon: nos convertimos en idealistas. 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, que no podemos conocer nada de lo que nosotros no seamos parte. Si creemos ser espectadores, caemos en una ilusión. Recién más de un siglo después la física avala este descubrimiento, mostrando que en el mundo subatómico es imposible ser solamente espectadores: espacio y tiempo son relativos al “observador”. La verdad 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. La filosofía y la ciencia deben proveernos de un sistema coherente e inclusivo, pero que no se puede juzgar por su “correspondencia” con la realidad exterior sino por su coherencia misma. Es decir, si el sistema puede dar cuenta de la experiencia del mejor modo posible.

Debemos advertir que encontramos el “giro copernicano” a la luz de la historia, en retrospectiva, con el problema formulado. 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 pre-kantiano. Pero esto no es raro en un autor de su talla, que encuentra algo para lo que no está preparado.

⁷ “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, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires, p. 19. Más allá de la noción de naturaleza y de experiencia, ambas metafísicas, Kant está mostrando el papel activo de la razón de la ilustración.

Esta revolución, que puede cambiar el mundo, queda inconclusa. Queda olvidada, parece pasar desapercibida, como una revolución que no fue. El descubrimiento de Kant, así como también el de otros grandes autores, queda preso de limitaciones. Lo que se plantea, es que es nuestra tarea desarrollar cuáles son esas limitaciones. Entender los grandes fracasos, ya que son ellos los que nos ofrecen pistas acerca de las grandes tareas del presente. Pero no vamos a Kant para encontrar en sus palabras qué hacer, sino que encontramos en la recreación del problema una guía. La pregunta entonces es por qué Kant abandona el giro copernicano. Veremos que la teoría económica puede ofrecer ayuda en este caso. Y esperamos poder juntar el descubrimiento y fracaso de Kant con los de Smith y Marx.

En este sentido, si bien Kant es considerado uno de los pensadores más influyentes de la filosofía moderna e incluso la *Crítica de la Razón Pura* es calificada como un punto de inflexión en la historia de la filosofía, la presunta revolución que el propio autor anunció como su gran descubrimiento, parece haber tenido escaso impacto, incluso entre sus exégetas. En general, la interpretación que se hace de la filosofía kantiana y específicamente del “giro copernicano” es completamente distinta a la que plantea este trabajo (una excepción es Robert Solomon, 1983).

1.1 Sobre el concepto de metafísica

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 de los dioses: se descubre la naturaleza. La metafísica surge en los límites de las religiones arcaicas, cuando la religión no puede continuar brindando una representación coherente y satisfactoria del mundo. Aquellas podían explicar un mundo de sociedades aisladas y estáticas, donde la experiencia común no sufría grandes cambios. Con el contacto entre sociedades y el aumento del comercio, el sistema de representación de las religiones arcaicas se vuelve demasiado rígido como para guiar la vida práctica. Los dioses son impotentes para darle coherencia a un ámbito de la experiencia mundana, lo que deja un espacio para la acción de la razón. En este marco, la metafísica se pregunta acerca de los principios y causas últimas del mundo, acerca de la naturaleza, estructura, componentes y principios fundamentales de la realidad. Busca descubrir cómo es el mundo “en realidad”,

detrás de las apariencias. La verdad aparece de este modo como algo a lo que se accede por medio de la razón. De la diferencia entre lo que *parece* ser y lo que *es* surge la noción de *realidad*. La metafísica es el intento de conocer lo que *es verdaderamente*. Y para *ser*, debe estar quieto. De aquí que las leyes de la naturaleza no puedan cambiar, de lo contrario, no habría nada real, esencial.

De este modo, la Metafísica, como su nombre lo indica («*más allá de la naturaleza*»), busca principios que están más allá de la experiencia, busca la causa última. Por su propia naturaleza, esta no puede tener una explicación subyacente, debe necesariamente mantenerse inmutable, ya que de lo contrario no constituiría el principio esencial que explica la multiplicidad de experiencias sensibles. Las nociones de substancia y fuerza refieren a esta causa última.

De esta forma, se postulan categorías inmutables que explican verdades eternas. Los entes metafísicos constituyen la estructura última del ser. Explica Kant “*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*”⁸ “*Todo lo que en la cosa es sustancia es permanente, es una proposición sintética y propiamente metafísica*”⁹. Dice Spinoza, “*por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente*” (...) “*Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa*”. Sin embargo, aunque este tipo de razonamiento metafísico se ve con mayor claridad en autores como Spinoza o Leibniz, veremos que el empirismo, que rechaza de lleno a la metafísica, cae también en una noción de realidad profundamente metafísica. Incluso Hume, quién lleva más lejos la crítica, tiene un pensamiento estructuralmente metafísico.

Con la secularización de la ciencia, se reemplazan fuerzas antropomórficas o sobre naturales por fuerzas que están por detrás de la experiencia, más allá de la experiencia. La

⁸ Kant, I. ([1783] 2005) *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 41.

⁹ *Ibid.*, p. 47.

gravedad, por ejemplo, es una *fuerza* oculta que opera y que nos puede explicar fenómenos de la experiencia. Lo mismo ocurre, veremos, con las nociones de *fuerza* de mercado o *sustancia* de valor.

En ese sentido, encontramos que el concepto de metafísica resulta fértil para identificar el atasco en el cual se encuentran la filosofía y la ciencia, que no pudieron componer una síntesis y progresan en campos fragmentados. Permite pensar la posibilidad de reconstruir un proyecto filosófico, una síntesis, avizorando una nueva época histórica donde la ciencia no será ya metafísica. Llamamos entonces metafísica a lo no desarrollado, a las verdades que simplemente se postulan en lugar de explicarse, a los momentos quietos del concepto que no permiten su desarrollo.

Pensar al concepto como una noción congelada, le amputa su carácter de producto histórico, negando su capacidad transformadora. Resulta ilustrativa la respuesta del médico de la comedia de Molière, que a la pregunta acerca de por qué produce sueño el opio, responde “*porque tiene propiedades dormitivas «virtus dormitiva», cuya naturaleza es dormir a la gente*”. La metafísica moderna, laica, se cuele para explicar procesos allí donde no pueden ser comprendidos por la razón, aparece “en los huecos”.

Una explicación coherente del mundo, ineludible para cualquier intento de transformación del mismo, debe liberarse de explicaciones metafísicas, extrínsecas, a-conceptualizadas. Esto no quiere decir deshacerse de los elementos metafísicos como entes, sino sacar al concepto de su momento metafísico. Es decir, convivir con la metafísica como un momento necesario del concepto, pero que no podemos congelar y creer que eso es todo. Debemos volver sobre ella, para avanzar, conceptualizar lo dado. Pero no podemos negar que es necesaria e imprescindible en todo proceso de conocimiento. Yendo al extremo, no habría lenguaje sin metafísica. Construimos nuestra representación del mundo a través de abstracciones, relacionando, organizando. Seríamos Funes el memorioso de otra forma, condenados a recordar todo y nada, sin posibilidades de pensar. Pero el pensamiento se tiene que ir recreando. No podemos seguir pensando en causas últimas, desembarazadas de su contexto, anteponiéndole al mundo un resultado. Esta forma de pensamiento no permite un pensamiento científico, y por tanto, revolucionario. No podemos seguir pensando el mundo como dado. Creyéndonos ajenos a él, develando sus misterios.

Sabemos que no necesitamos una representación coherente de la totalidad para desenvolvernos en la vida cotidiana, en nuestra vida práctica tal como la entendemos hoy. La característica del hombre práctico moderno es justamente desentenderse de la realidad, desentenderse de la producción de conocimiento coherente e inclusivo. En el corto plazo capitalista no hace falta, no es útil. La historia simplemente transcurre a espaldas del hombre mercantil, mientras este logra desempeñarse con éxito en los asuntos cotidianos. Pero sí necesitamos una representación coherente de la totalidad de la experiencia para formular una estrategia con un horizonte de largo plazo. Y paradójicamente, hoy se vuelve una necesidad urgente, al comprobar que la articulación automática no nos lleva por buenos caminos.

2 – La disputa racionalismo - empirismo

Si nos permitimos hacer una reconstrucción compacta y en términos muy generales de la historia de la filosofía, podemos decir que desde sus orígenes, la filosofía se ha debatido entre dos posturas a las que podemos referirnos como racionalismo y empirismo. No solamente en su versión moderna, sino también en la disputa entre Platón y Aristóteles, o el llamado dilema de los universales, entre otros. Pero sobre todo, el problema del racionalismo y el empirismo, de cómo se concilia la razón con la experiencia práctica común, es un problema que hereda cualquier pensamiento. Está presente en la configuración del pensamiento del economista y de cualquier pensamiento.

A partir de la obra de Kant, esta disputa se re-significa. Por un lado, se formula como tal en el fracaso del autor de conciliar ambas posturas. Pero sobre todo, se reconfigura el problema a partir del giro copernicano, que permite dejar de pensar el proceso de conocimiento como una disputa. En cambio, se abre la posibilidad de que el racionalismo y el empirismo se concilien en el desarrollo del concepto, mostrando de qué forma la experiencia práctica y la razón son dos momentos necesarios del desarrollo del conocimiento.

2.1 El racionalismo

El racionalismo confía en que la razón puede responder todas las preguntas filosóficas. 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. Procura la perfección del conocimiento, que debe abarcar todos los campos de la ciencia, el pensamiento, arte, ciencias morales y jurídicas. Considera la realidad gobernada por un principio inteligible al 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 esta 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, donde la experimentación y la observación no pueden auxiliarlos. Más aun, el conocimiento que se obtiene mediante los sentidos es un conocimiento confuso. La experiencia 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. Esta no puede estar sujeta a la contingencia de la experiencia. De este modo, reclama que la razón, una vez que se ha nutrido de las sensaciones, va más allá de estas componiendo un conocimiento que se despegas de la vida práctica. Es decir, alcanza una verdad más completa que la del sentido común.

2.2 El empirismo

Haciendo nuevamente abstracción de autores particulares, el empirismo sostiene que la fuente de conocimiento es la experiencia. No se opone a la razón, pero niega la pretensión de establecer verdades necesarias, es decir, 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. Para el empirismo, 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 debe componer hipótesis, sino partir del 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 inducción. Por esto, la verdad es probable, pero no necesaria. De este modo, se sostiene que las únicas fuentes de conocimiento son la experiencia, la observación, 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 y que pretenden construirse exclusivamente sobre la razón, terminan en dilemas que no pueden resolver. Es decir, la razón genera problemas que no puede resolver por sí

sola. Por eso, afirman los empiristas, hay que volver a los sentidos, a la experiencia práctica común.

2.3 David 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”*¹⁰. Kant reconoce que les debe a los empiristas ingleses, y en particular a Hume, el haber abandonado el dogmatismo. En palabras del propio Kant, es Hume quien lo despierta de su adormecimiento dogmático. El autor 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”*¹¹. 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 estéril humana, que quiere penetrar en temas que no son accesibles al entendimiento humano. Frente al descrédito de la Metafísica, Hume reclama que *“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”*¹². *“Marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez*

¹⁰ Kant, I. ([1783] 2005) *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 33. Por supuesto, hoy deberíamos agregar, hasta la aparición de Kant.

¹¹ Hume, D. ([1748] 1998). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ediciones Altaya, S.A., Barcelona, p. 31.

¹² *Ibíd.*, p. 26.

dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes”¹³. Sin embargo, no pierde de vista que “*es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica*”¹⁴. Esto no es un defecto de la ciencia del hombre (como la llama Hume) sino de todas las ciencias.

Hume expone 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 intensas.¹⁵ “*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*”¹⁶. Como la realidad está en las cosas, los sentidos son la forma que tenemos de acceder a ella. 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.

Ahora bien, aunque el pensamiento del hombre parece ilimitado, dice 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. Por eso, dice Hume, podemos imaginar una montaña de oro porque conocemos las ideas de oro y montaña. En resumen, 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 Hume a los lectores a probar que está equivocado buscando alguna idea que no sea el correlato de una impresión. Cabe remarcar como todo el tiempo el autor apela a que el lector compruebe por sí mismo lo que él postula, apelando al sentido común. En definitiva, si uno no posee la facultad de ver, no puede hacerse nunca la

¹³ Hume, D. ([1740] 2009) *Tratado sobre la naturaleza humana*. Editorial Losada, Buenos Aires. p. 80.

¹⁴ *Ibíd.* p 83

¹⁵ “*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, D. ([1748] 1998). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ediciones Altaya, S.A., Barcelona, p. 32.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 33.

idea de un color. Por eso, “*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*”¹⁷. En este sentido, las nociones de *causa, esencia, fuerza, substancia, ser, potencia*, no se pueden relacionar con objetos de la experiencia.

Luego, es importante para el autor encontrar los principios mediante los cuales se asocian las ideas. Explica que existen tres principios: semejanza, contigüidad en el tiempo o espacio y causa o efecto. A su vez, los objetos de la razón humana se dividen 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. 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 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 las relaciones entre causas y efectos, y estas se observan en la experiencia. De esta manera, niega la posibilidad de que a estas se llegue por un razonamiento a priori. Es decir, no hay una conexión necesaria entre causa y efecto. “*Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos*”¹⁸.

Ahora bien, este conocimiento no se alcanza por un razonamiento a priori, sino que surge enteramente de la experiencia. Prueba Hume, de un modo irrefutable, que no es posible para la razón pensar *a priori* una conexión. 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*

¹⁷ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 49.

razón, sino por la experiencia”¹⁹. Es decir que no es posible para la razón pensar *a priori*, con nociones puras (como una verdad interior independiente de toda experiencia), una conexión entre dos conceptos que no se contienen. Solamente la experiencia permite hacer esa relación y el supuesto conocimiento *a priori* de causa no es más que una larga costumbre de repetidas verificaciones.

En su famoso ejemplo del choque de dos bolas de billar, no es posible *ver* la causa, sino que lo que se ve es la sucesión entre el movimiento de la primera bola y el movimiento de la segunda. El conocimiento de la *necesidad* de la segunda bola proviene del hábito o de la costumbre al haber observado siempre ese *resultado*. “*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 costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento*”²⁰.

Por este motivo, el principio de causalidad solo tiene sentido cuando se aplica a la experiencia, no cuando se utiliza para explicar conceptos metafísicos. Las conclusiones se dan a partir del supuesto de que el futuro va a ser igual al pasado. 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. En Hume, la salida es escéptica; la naturaleza nos oculta su verdad última. Pero es un momento importante de la crítica a la causa última o explicaciones metafísicas y muestra la necesidad de reivindicar el papel de la experiencia como momento del concepto.

2.4 Berkeley

Berkeley se propone descubrir el origen de las dudas, incertidumbre, absurdos y opiniones contradictorias de las que adolece la filosofía. Sobre todo, quiere combatir el escepticismo. Parecería razonable pensar, dice el autor, dado que la filosofía es el cultivo de la sabiduría, la búsqueda de la verdad, que aquellos que la cultivan tengan un conocimiento más claro y

¹⁹ *Ibíd.*, p. 50.

²⁰ Kant, I. ([1783] 2005) *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 33.

evidente. Sin embargo, 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 fijeza 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*”²¹.

En el centro de su desarrollo se encuentra el problema que trae pensar una sustancia no pensada. En este sentido, hay en Berkeley un chispazo, un anuncio del “giro copernicano”. El autor llama un abuso de la abstracción el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin que sean percibidos. Esto, explica, envuelve una contradicción. “*¿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?*”²². Para el autor no hay realidad de las cosas si nadie las percibe. Es decir, no es posible hablar de existencia sin implicar una mente que perciba. Si existieran, ¿qué sentido tendría hablar de ellas si no podemos conocerlas? Lo que demuestra que la noción de sustancia implica una contradicción en sí misma. De la misma forma que no se puede pensar en un triángulo sin pensar en uno en particular, ya sea isósceles, escaleno, o equilátero; ni en la idea de hombre sin tener en mente un hombre en particular con determinadas propiedades, no se puede concebir la noción de sustancia sin propiedades. Ya aparece en Berkeley, como luego aparecerá en Hegel, la idea de que una sustancia que no tiene propiedades no existe, es la nada. Dice Berkeley, que si bien la idea de sustancia surgió en filosofía por determinados motivos, no hay razón para seguir admitiéndola. Esta idea desvía a los filósofos, los distrae de lo importante y los sume en

²¹ Berkeley, G. ([1710] 1998) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Ediciones Altaya, Barcelona, p. 31.

²² *Ibíd.*, p. 56

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. De este modo, reduce el mundo exterior a la consciencia.

3 - Re-significación de la disputa a partir del giro copernicano

Ambas posturas tienen una noción de realidad objetiva como objeto de conocimiento independiente del sujeto que conoce. El mundo *es* independientemente del sujeto que conoce. De este modo, el conocimiento es 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, si no, es falso. Ambas doctrinas niegan el carácter del concepto, proclamando nociones como verdades últimas. Tienen una noción de verdad *en sí*. Para el racionalismo, la verdad se puede alcanzar por medio de la razón. El universo tiene sus verdades ocultas y la tarea es buscarlas. El empirismo, si bien muestra los límites de la razón para llegar a verdades últimas acerca del universo, no arremete con la idea de un orden del universo en sí, con el principio de uniformidad de la naturaleza. La verdad también es *en sí*, a su vez que todo ocurre por una causa, aunque el hombre no pueda acceder a ella. La verdad se encuentra en los objetos, las cosas *son* y la tarea es ver si el conocimiento es capaz de reflejarla. Por eso, ambas posturas en sus propios términos son irreconciliables, ya que no existe la posibilidad de que ambas sean verdaderas al mismo tiempo. Como la verdad es una sola, solo puede ser la que argumenta el racionalismo o el empirismo. La verdad debe corresponderse con la realidad, debe reflejar la realidad. Si bien el empirismo arremete contra el racionalismo dogmático, logrando desembarazarse de la idea de una sustancia última o Dios, traslada la verdad hacia otro ente metafísico: la naturaleza. La metafísica aparece entonces en las nociones de realidad y verdad estáticas que ambos comparten, poniéndole un techo al conocimiento.

Además, la razón aparece como un órgano natural, universal, capaz de captar la verdad, por lo que no es histórica y por lo tanto no tiene ninguna particularidad. Locke instala el estudio sobre el entendimiento humano en la filosofía, forzando a los autores a mostrar cómo se forman los conocimientos. El empirismo busca mostrar los límites del entendimiento para mostrar la diferencia entre la sofistería y la ciencia. Pero sigue manteniendo la misma noción de realidad de la metafísica que intenta criticar. ¿Qué hay más allá? ¿Qué sentido tiene decir que no podemos conocer algo que está más allá de nosotros?

También ambas se refieren a la experiencia como experiencia sensible o experiencia inmediata, común, no desarrollada, no *pensada* y la oponen a la razón. El racionalismo 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 la pregunta que se formula y debe volver a la experiencia práctica común. Ambos reclaman unilateralmente momentos del proceso de producción de conocimiento: son dos puntos de vista limitados y parcializados. Veremos que la respuesta está en el desarrollo del concepto, en la transformación de nociones en conceptos.

Se mencionó en la introducción el impacto del “giro copernicano” de Kant en la disputa racionalismo - empirismo y en la historia del pensamiento económico, al permitir concebir al concepto como un producto social, a partir de la revolución que significa pensar que la realidad se conforma al pensamiento. Es que en el marco de esta revolución puede reinterpretarse la disputa hasta ahora desarrollada.

Kant se propone hacer una síntesis de las posturas en pugna. Intenta demostrar que no son dos posturas irreconciliables, sino que la razón y la experiencia práctica tienen un papel en el proceso de conocimiento. Explica Kant que “*aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia*”²³. “*Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas*”²⁴. Antes de Kant, no había habido este intento. Se lo considera el mayor de los filósofos por su trabajo en este sentido, la filosofía será “antes y después de Kant”. Pero aquí diremos que Kant formula la dicotomía en su intento de conciliar las posturas, pero no la puede resolver. Sin embargo, señala el camino para su resolución, camino olvidado que debemos retomar. Si bien Locke y Hume instalaron el estudio del entendimiento humano como tarea de la filosofía (y ya en Descartes había un giro al sujeto), tarea que Kant recoge, solo a partir de este último cambia completamente el eje desde donde se piensa el problema. En este marco, se abre la posibilidad de que la verdad deje de estar en la experiencia o en la razón: ambos son momentos distintos y necesarios en el desarrollo del conocimiento.

²³ Kant, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

De este modo, las verdades de ambas posturas se reconcilian en el desarrollo del concepto. No es que se acabe el problema, la contraposición debe mantenerse viva, pero se reconfigura, es una contradicción latente en el concepto. El concepto oficia como ámbito articulador de los momentos de la razón y de la experiencia 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. Tal cual clama el racionalismo, reina la razón como fuente de conocimiento. Pero es solo un momento del concepto, cuyo límite es justamente la crisis de la razón como fuente de conocimiento. Cuando el concepto agota una forma teórica, la razón no puede seguir por sí sola más allá. La razón opera en campos limitados, que no abarcan la totalidad de la experiencia. Necesita, como se dijo, trazar un campo sobre el cual construir. Pero a partir de cierto momento, los conceptos van a estar congelados. El sistema se agota y llega un punto en el cual 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. Como dice el *Esquema*, la experiencia común es la tierra natal del concepto. De modo que 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 está 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, entre la teoría y la práctica. El objetivo de la ciencia es incluirlo todo, pero el único camino es a través de la recapitulación, el desarrollo de los conceptos. Esto es lo que ilustra el *Esquema*. Se pueden ver en el desarrollo del concepto de valor conciliados los momentos de ambas doctrinas filosóficas.

4 - El proceso de conocimiento desde la historia del pensamiento económico

La Economía Política (EP), criatura del mundo mercantil, tiene por objeto la economía de la sociedad capitalista. El pensamiento económico moderno nace con la mentalidad burguesa. Al tiempo que las diversas sociedades se fusionan por primera vez en una sola, permitiendo el nacimiento de la humanidad, nace también el ámbito de la vida económica, separado de otros ámbitos, como la vida política, moral. La separación entre la sociedad civil y el estado, es el punto de partida de la EP. En el mismo proceso en que la sociedad se fragmenta, también lo hace la ciencia, que se separa de la filosofía y se fragmenta en una multiplicidad de ciencias.

La EP, sin embargo, no accede a su objeto de inmediato. 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 qué son los precios. Pero la Cataláctica puede enunciar leyes, pero no puede comprender su objeto.

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”*²⁵. La primera teoría se pregunta sobre el equilibrio del mercado, pero encuentra que la pregunta es imposible de resolver dentro de la Cataláctica: no existe tal equilibrio autónomo del mercado. Se verifica 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*

²⁵ Levín, P. (2010). *Esquema de la Ciencia Económica*. Revista de Economía Política, Buenos Aires. p. 250.

puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana”²⁶. 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. Podemos delimitar un espacio donde la razón puede y debe explicar. En ese momento del concepto 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.

De este modo, la razón se enfrenta a preguntas ineludibles pero imposibles de resolver. Pero la incapacidad de encontrar una respuesta se debe a que el objeto está limitado. La salida de este problema estará en volver a la experiencia práctica común en búsqueda de nociones vulgares para ser desarrolladas. La noción de valor “prende”. De esta forma, 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. Ahora, se trata de explicar el equilibrio de mercado como parte de otro equilibrio, del sistema, presidido por la ley del valor. 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. Por eso se formula de manera vaga. Es difícil de explicar porque no se ha reflexionado sobre esta, 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.

²⁶ Kant, I. ([1781] 2009) *Crítica de la Razón Pura*. Colihue, Buenos Aires, p. 5.

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, pierden fuerza con la distancia. Incluso, al exacerbar la empatía los sentimientos por las personas cercanas, genera por ejemplo, el nacionalismo y el recelo hacia otros países.

Buscando las bases de la jurisprudencia, Smith recurre entonces al estudio de la economía. Pero a poco de andar, fracasa 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 *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 hay 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. En el desarrollo de Marx, la noción metafísica de sustancia de valor le permite continuar construyendo su sistema sin la necesidad de resolver el problema de Smith. Pero es una solución que ya hoy no puede satisfacerlos. No explica cómo las determinaciones del valor tienen efecto práctico en una sociedad donde nadie conoce estas determinaciones del valor. El descubrimiento de Marx de la 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, que es social por su *naturaleza*,

ya poseen una *sustancia* social (porque los productos del trabajo son productos de seres sociales).

Hoy debemos saber que 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 algo más allá de la explicación que tengamos de este. 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 (la incompatibilidad de la ley del valor mercantil y la igualación de las tasas de ganancia por ejemplo) que solo 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) y empezar a pensar en una economía con elementos transicionales. Sabemos también, aunque no se ha desarrollado en el trabajo, que la diferenciación de la mercancía en mercancía común y mercancía dineraria trastoca las premisas de la sociedad civil, mostrando que el poder brota de esta. Por lo tanto, no hay ya tal diferencia entre la sociedad civil y el Estado y las relaciones políticas entran en el campo de estudio de la economía política.

5 - Perspectivas

Pareció posible, en los siglos de mundo mercantil que llevamos, sortear la necesidad de un conocimiento coherente y totalmente inclusivo. La articulación del mercado hizo pensar en un mundo automático, que no requiere planificación de conjunto, en el cual la historia, así como la ley del valor, ocurre a espaldas de la sociedad. Con sobre saltos sí, pero que tienden a equilibrarse. Las dos primeras teorías avalan esta idea, tan fuertemente instalada en la mentalidad de la época, anunciando leyes de ajuste, de equilibrio del sistema. Pareciera que un conocimiento 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”.

Sin embargo, pensar en un proyecto de transformación histórica pone de manifiesto la necesidad de entender el presente histórico. Y este parece revelar que hubo un cambio que quita relevancia a lo que antes se estudiaba y que requiere una forma distinta de pensar y estudiar. De aquí la importancia de retomar el “giro copernicano”, como un plan, un programa de acción. Con miras a una nueva época histórica aparece la necesidad de volver a concebir un proyecto filosófico. Es decir, un proyecto con la pretensión de organizar la totalidad de la experiencia, y por lo tanto, explicar el horizonte y escenario de la lucha de clases para formular una estrategia revolucionaria sobre una base científica. Aparece de este modo la necesidad práctica, urgente, histórica y dramática, de concebir un sistema de representación coherente e inclusivo, que sea capaz de remplazar la articulación automática que hoy vemos nos lleva al desastre (creo que no hace falta explicar la situación, visible para todos, de guerras, pobreza, desempleo, enajenación, contaminación del planeta y muchas miserias más, que padecemos todos como humanidad). En este sentido, cobra significado retomar y recrear el proyecto de la ilustración burguesa en la perspectiva de una nueva ilustración, esta vez, socialista.

El proyecto de la ilustración tuvo la pretensión de articular la totalidad de la experiencia en una síntesis filosófica. En las voces de sus mayores exponentes, se trataba de la liberación

humana a través de la ciencia filosófica. De la liberación de las cadenas, de los prejuicios, del dogmatismo. Salía la humanidad de la minoría de edad. *¡Sapere Aude!* - exclama Kant- *ten el valor de valerte de tu propio entendimiento*. El hombre debía usar la razón para ser libre, debía pensar por sí mismo, librándose de toda clase de dogmatismo. Se postulaba de esa forma la suprema fuerza del hombre en la razón y en la ciencia. Era el nacimiento de una nueva época (y el fin de otra). Un nuevo mundo que se aprestaba a salir del cascarón. Hegel dirá que el espíritu había dado un salto hacia adelante, había ido más allá de su forma anterior y había adquirido una nueva.

En este marco, todo es removido, toda la masa de ideas y conceptos. En todos los órdenes triunfa la ciencia. Newton puede explicar cómo funciona el universo, consagrando el método experimental como el método de la ciencia. Pero el siglo de la ilustración se llama así mismo el siglo de la filosofía, se considera una revolución del pensamiento. La filosofía, reina de las ciencias, es el elemento aglutinador: en ella se monta el hombre y el mundo. Un nuevo pensamiento es el que permite el salto, la fuerza y tiene la misión de conformar la vida. Sobre todo, interesa qué es el pensamiento y de qué es capaz. Pero no se separa del resto de las ciencias, *“sino que constituye su soplo vivificador, la atmósfera en la que únicamente pueden alentar y vivir”*²⁷. Ante todo, es la expresión de un anhelo de síntesis. Incluso permitiría integrar la teoría con la práctica. Los autores buscaban desarrollar la filosofía para dirigir bien la razón, encontrar las bases de la moral, la jurisprudencia. El punto de llegada era la filosofía del derecho. En este contexto, Kant escribe sus tres críticas (de la razón pura, de la razón práctica, del juicio) con la finalidad de que sus avances en materia del conocimiento se tradujeran en la práctica. Sin embargo, la teoría del conocimiento queda fragmentada de todo el resto de las ciencias.

¿Ahora bien, qué significa retomar y recrear un proyecto filosófico? ¿Cuál es hoy la posibilidad de articular un proyecto que involucre todo el campo de la experiencia? ¿Por qué es una necesidad práctica? Hoy 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, la idea

²⁷ Cassirer, E. ([1932] 1993) *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 11.

de progreso de la humanidad, adquiere hoy un nuevo significado. Los valores propios de la revolución burguesa deberán ser recogidos por una nueva sociedad: ¡libertad, igualdad, fraternidad!

En medio de la efervescencia del siglo XVIII, Kant, al proclamar que no podemos hablar de una realidad en sí, es decir, que solamente podemos hablar del mundo pensado, señala el camino para enterrar a la metafísica. No llega a desembarcar en una filosofía no metafísica pero la avizora a lo lejos, aunque sin saberlo. Este es el gran proyecto inconcluso, que cobra plena vigencia en el presente histórico. Veremos de qué modo la ciencia económica puede retomarlo y recrearlo.

Racionalistas y empiristas no lograron el propósito de fundar y producir un proyecto filosófico. La filosofía de la ilustración fue la que más lejos llegó, pero también se encontró con limitaciones que no pudo resolver. Hoy, la sociedad parece haber renunciado a la pretensión de un conocimiento coherente y totalmente inclusivo. Por el contrario, el conocimiento se encuentra cada vez más parcializado. De alguna manera, vivimos en un permanente escepticismo, donde cada campo de la ciencia progresa sin ninguna pretensión de una síntesis. Al no haber una pretensión de inclusividad, no es posible escapar a la noción de una “realidad que es”. En este marco, aparece la pregunta acerca de la posibilidad de una nueva época de síntesis de la ciencia y la filosofía, como una necesidad práctica para formular una estrategia política de fundamento científico que permita pensar un mundo diferente.

¿Qué hacer entonces con el descubrimiento al que llegó la filosofía de la ilustración? ¿Cómo desarrollarlo? Veremos que la pista para superar la limitación con la que se encontró la filosofía está en enmarcar la producción de esta en el campo de la ciencia económica. Llegado al punto en que la verdad se construye, el problema del conocimiento pasa a ser el problema de la *producción* de conocimiento. Conocer es hacernos de nuestra experiencia elaborándola, es *ser con*. No podemos seguir pensando la experiencia como la recepción pasiva de sensaciones, tampoco solamente como lo que percibimos. La conciencia no es pasiva en la construcción de la verdad, no somos simples espectadores intentando correrle el velo a una esencia preexistente. De modo que la conciencia no es el simple reflejo de una exterioridad quieta en sus determinaciones sino parte activa en la

construcción de la verdad. Pensar no es otra cosa que organizar la experiencia. Las sociedades producen la experiencia y como sociedad constituimos el mundo. La pregunta que brota entonces es acerca de cómo se produce la experiencia. Esto traslada el problema al terreno de la economía, al ámbito de la ciencia económica. Entra en juego la relevancia de entender al concepto como un producto social, como parte de la producción social. Representa un desafío para el concepto de producción, que debe incluir ahora la producción conceptual. La economía política, como disciplina que estudia la forma en que produce la sociedad capitalista, debe poder dar cuenta de esta parte de la producción para entender cómo se produce ella misma. La pregunta es qué la asemeja y qué la distingue del resto de la producción y en qué se diferencia de la reproducción del conocimiento ya instalado. La EP debe explicar la producción no reproducible, parte cada vez más importante de la producción hoy, que no permite seguir dejándola como una variable exógena, como hizo Ricardo explícitamente y el resto de los autores sin siquiera darse cuenta.

De este modo, el giro copernicano ofrece otra mirada del mundo, al permitir concebir al concepto como un producto histórico, un producto social. Como la forma que tenemos de organizar y participar de nuestra experiencia. El conocimiento humano es producto de la síntesis de las distintas experiencias históricas de la humanidad. Esto posiciona a la teoría económica en el foco de luz: el mundo es nuestra producción. Somos los productores de la realidad y por ende también de la historia. Por lo tanto, el mundo no puede ser pensado con categorías estáticas, porque el mundo no es estático. El mundo no “es” de determinada forma, ajena a la sociedad, sino que está en continuo movimiento. De aquí la importancia de trabajar sobre los conceptos. La teoría es una fase, un momento del concepto. La primera y la segunda teoría son fotografías de un proceso en movimiento. Son instantáneas, inmortalizan un momento. Pero lo que queremos es ver el video. No solamente la historia hacia atrás, para explicar el pasado, sino fundamentalmente para entender las leyes de transformación históricas del sistema capitalista que permitan vislumbrar el devenir de la humanidad. En este sentido, la filosofía dejaría de ser “el búho de Minerva que sólo emprende vuelo al anochecer”.

En este marco, cobra vigencia la historicidad de las categorías, puede comprenderse. Incluso le incumbe a la ciencia económica explicarla. Como productos del hombre, las

categorías responden a necesidades históricas particulares. Diciéndolo mal y pronto, en otro contexto “no sirven”, y la sociedad debe producir otras.

“Los productos que cobran forma específica en la relación mercantil están comprendidos, es obvio, en la noción de producto, si se entiende como lo producido en general. Pero ese lato significado abarca también otras manifestaciones y resultados de la actividad humana como los dioses, las costumbres, las instituciones, las técnicas, el lenguaje, etc. de las que podemos apreciar incluso intuitivamente que no son productos del mismo género que los de la especie mercancía. En verdad la extensión del concepto general de Producto envuelve la totalidad de los bienes que componen la riqueza social”²⁸. De la misma manera que la mercancía es la forma específica de un producto, la ciencia es también la forma específica de otro producto. Siendo ese producto la organización de la experiencia social. La ciencia sintetiza y administra la experiencia social. Es una institución específica del sistema capitalista, una forma de organizar la experiencia social, una forma particular de conocer. De aquí la importancia de estudiar las instituciones históricas que prolongan nuestra historia natural a través de la cultura, no se puede entender al proceso de producción de conocimiento separado de estas. Pero además, aparece un elemento práctico, constitutivo del desarrollo de la ciencia y la filosofía: la construcción de nuevas instituciones que puedan llevar a cabo este proyecto.

Ahora bien, la necesidad de conocer es una necesidad económica, pero no es una necesidad solamente humana. Todos aquellos animales que tienen la capacidad neurológica y social de conformar una experiencia y de actuar de acuerdo con eventos anteriores *conocen*. Tienen la capacidad de reconocer ciertos objetos o situaciones y tienen la capacidad de modificar su respuesta a determinados estímulos, tienen memoria. Esta representación se elabora a través del pensamiento. La pregunta es en qué aspecto la necesidad de conocer es propia de los seres humanos. Es decir, en qué se distingue de la necesidad de conocer etológica. De un lado, corresponde a la necesidad que tiene un organismo de tener un comportamiento coherente. En el otro extremo, la actividad de transformar nociones en conceptos está regida también por la ley del valor. Como organismos tenemos la necesidad

²⁸ Levín, P. (1997). *El capital tecnológico*. Catálogos, Buenos Aires. Pág. 84.

biológica de comportarnos coherentemente frente a las condiciones cambiantes del medio en el que nos desenvolvemos. Heredamos la necesidad de un conocimiento inclusivo y unificado²⁹. Es decir, la necesidad de organizar de la manera más económica nuestra experiencia social. Diremos que el conocimiento tiene que satisfacer la pretensión de economicidad. Ahí reside la necesidad de conocer, para ser coherentes. De este modo, nuestra reflexión sobre nuestra experiencia práctica es también una necesidad práctica.

Ahora bien, la actividad o facultad que se encarga de componer nuestras representaciones para darle coherencia es la razón. Pero solo el concepto tiene la pretensión de coherencia e inclusión, a través del desarrollo transformativo, a través de sucesivas mutaciones. El concepto, de este modo, recoge la recapitulación de la sociedad. La teoría, como forma particular de conocimiento, muestra las distintas etapas del concepto. Muestra el desarrollo del concepto.

Desde esta perspectiva, el desarrollo de la Economía Política puede dar un nuevo marco para retomar y recrear el proyecto de la Ilustración. Analizar el sistema de producción capitalista, encontrando particularidades, para llegar a la producción de los conceptos, abre nuevas puertas. De este modo, el conocimiento deja de ser un ente por fuera nuestro, inerte, a-conceptualizado. La Economía Política, a partir de la distinción entre lo genérico y lo específico, aporta a entender el proceso de conocimiento como un producto histórico. La propuesta es comenzar por la producción social específicamente capitalista e ir dándole coherencia e inclusión. Se trata entonces de trabajar sobre los conceptos, sobre el legado teórico heredado.

De aquí la importancia del concepto de valor, que da estructura a la Economía Política. En este sentido, cobra especial relevancia para organizar y dar estructura al concepto de concepto como un concepto económico, es decir, al concepto como un producto social. De este modo, el concepto de valor permite vislumbrar por fin la posibilidad de completar el desiderátum de un conocimiento coherente y a la vez inclusivo al tener el potencial de organizar el campo de la experiencia humana en una secuencia de estructuras teóricas, que van ampliando su objeto de estudio. En este camino, el desarrollo del concepto de valor

²⁹ Schrödinger, *¿Qué es la vida?*

permite explicar el proceso de formación de la representación. Ilustra cómo se concilian los momentos del racionalismo y el empirismo, al mostrar hasta qué punto impera la experiencia práctica y hasta qué punto impera la razón. A lo largo de las tres teorías de la EP, muestra cómo se va transformando el proceso de formación de la representación, mostrando los momentos históricos de cada estación del concepto, en el marco de las transformaciones de las mentalidades. Vimos cómo aparece la noción de valor en el pensamiento económico que estaba en la experiencia práctica y cómo va librándose de todo resabio teológico, cómo luego se asume como una sustancia social y cómo deberá desembarazarse de esta. Se trata entonces del trabajo del concepto, pero no del trabajo general, como pretendió la ilustración en su proyecto filosófico, sino el trabajo del concepto de valor a partir de la Economía Política.

Bibliografía

- 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.
- Descartes, R. ([1637] 1993) *Discurso del método*. Ediciones Altaya, Barcelona.
- 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] 2004) *Qué es la ilustración*. Editorial Alianza, Buenos Aires.
- Leibniz, G. W. ([1715] 2000) *Monadología*. Ediciones Folio, Barcelona.
- Leibniz, G. W. ([1765]). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.
- 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, Nro. 23.

- Levín, P. (2010). *Esquema de la Ciencia Económica*. Revista de Economía Política, Buenos Aires, Año 4, Vols. 7 y 8, 247-289, ISSN 1850-6933.
- Romero ([1987] 2005). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- 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*. Agebe, Buenos Aires.