

## II. DIALECTICA FILOSOFICA Y SOCIALISMO

### A. FILOSOFIA METAFISICA Y ESCEPTICA

La constitución de la conciencia filosófica, a partir de la dialéctica de la racionalidad categorial, tiene la forma, naturalmente de una metá-basis de las categorías, que conduce directamente a la formación de una conciencia de la sustantividad filosófica (lo que llamamos la 'implantación gnóstica' de la filosofía) o bien, a la disolución de toda forma de conciencia, tras la disolución de los cierres categoriales. Ambos procesos están ligados esencialmente a la configuración del Ego corpóreo, que en la categoría económica se nos ha manifestado como un módulo, determinado esencialmente según el modo de producción de referencia.

Suponemos —aquí es imposible fundamentar este supuesto— que la constitución de la conciencia filosófica a partir de la dialéctica categorial, comienza como conciencia metafísica, cuya forma histórica es la Metafísica (Parménides, Hegel, el «Formalismo»). La otra alternativa es la disolución de la conciencia que, tras de desbordar sus determinaciones categoriales, sabe que no puede elevarse a la figura gnóstica, o, simplemente, se desarrolla como disolución permanente, como crítica perpetua, como escepticismo.

Tanto la Metafísica como el Escepticismo son las dos posiciones de la conciencia que deben ser destruidas para que la conciencia filosófica se constituya propiamente, como conciencia crítica. Esta destrucción, cuando se entiende como un proceso mundano general, y no caprichoso, o individual, sólo puede darse asociada a procesos también universales en los cuales se ponga en cuestión la entidad misma de la subjetividad crítica configurada en la metátesis categorial. La determinación económica de este proceso universal es el Socialismo, en cuanto incluye un modo de producción en el cual los «módulos» pueden quedar desbloqueados de todas las adherencias impuestas por el modo de producción capitalista. De este modo, establecemos el nexo interno la realización plena de la Filosofía y el Socialismo.

Ahora bien: el tránsito del 'momento A' al 'momento B' no es abrupto, sino que se prepara en el propio desarrollo de la Filosofía metafísico-teológica, en el desarrollo de la Ontoteología, en tanto que consideramos, como episodio de este desarrollo, el proceso que designaremos aquí técnicamente como «inversión teológica» y que suponemos ha tenido lugar en el siglo XVII, en la metafísica cartesiana —Descartes, Malebranche, Leibniz—. Es ahora cuando, sistemáticamente, la Metafísica se convierte al Mundo y los espacios teológicos comienzan a llenarse con los contenidos de la Mecánica racional (la «extensión inteligible») y de la Economía Política. Tendremos en cuenta que la composición de términos *Economía Política* —utilizada, al parecer, por vez primera, como título de la obra de Antoyne de Montchrestien, *Traité de l'économie politique*, en 1615— es anómala en el sistema escolástico, cuya filosofía moral comprende la *ética* (φρόνησις), que regula la conducta individual, la *económica* (οἰκονομική), que se refiere a la familia, y la *política* (πολιτική), cuyo campo es el Estado.

La «inversión teológica», madurada ya en el

siglo XVII, seguirá un curso de desarrollo, por así decir, ortogenético, que puede perseguirse a lo largo de todo el idealismo alemán, culminando en el sistema de Hegel, en donde la Teología, cuyo tema es la Idea divina en sí y por sí, será ya explícitamente definida como la exposición del Mundo 'antes de la creación'. O, lo que es equivalente, la *referencia* de la Teología llega a ser precisamente el Mundo real (natural e histórico), entendido como realización de la Idea racional y divina: por ello, el nuevo nombre de la Teología será *Lógica*.<sup>66</sup>

### La «inversión teológica»

Llamaré «inversión teológica» a una transmutación de las conexiones de los conceptos teológicos en virtud de la cual éstos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el Mundo. No se trata de un simple eufemismo, porque aunque la 'referencia' de la nueva Teología es el Mundo, el 'sentido' de sus conceptos no se reduce al plano meramente empírico de la física o de la historia. De un modo más rápido: tras la «inver-

66. Hegel, *Enciclopedia*, párrafo 1. — Un 'paralelo' francés de Hegel en esta perspectiva leibniziana, muy curioso, lo encontramos en la *Palingenesia social* de Ballanché, cuyos *Prolegómenos* se publicaron en 1827, como "presentación del destino mismo explicándose por los hechos que se han cumplido" (Hegel: "La Razón consume de sí, y ella misma es el material que manipula"). Ballanché tomó de Charles Bonnet la palabra "Palingenesia", traspasándola del campo de la Naturaleza al campo de la Historia. Pero en seguida prefirió sustituir "Palingenesia" por "Teodicea de la Historia", como alternativa a "Filosofía de la Historia", porque "la Historia es la manifestación de la justicia divina" (Hegel: "Nuestra consideración es en eso una Teodicea, una justificación de Dios que Leibniz ha intentado hacer metafísicamente"), una epopeya teológica (Dios es una "ontología permanente") Vid. Ballanché: *La Théodicée et la Virginie romaine*. Ed. de Oscar A. Haac, en *Textes littéraires français*, Genève (Droz) y París (Minard), 1959.

sión teológica» Dios deja de ser aquello 'sobre' lo que se habla para comenzar a ser aquello 'desde' lo que se habla —y 'lo' que se habla es la Mecánica y la Economía política—. Antes de la inversión teológica Dios es una entidad misteriosa, a la cual sólo podemos acceder racionalmente «desde el punto de vista del Mundo», por la *analogia entis*. La inversión teológica hace de Dios un 'punto de vista' —el 'punto de vista de Dios'— desde el cual contemplamos el propio orden del Mundo. «Nosotros —dirá Malebranche— vemos en Dios a todas las cosas». Por ser ahora el Mundo, de hecho, el contenido de la Teología natural, la tarea de ésta se autoconcebirá precisamente como la explicación, a partir del Infinito, de la realidad finita (por tanto, injusta, mala), como *Teodicea* o «justificación de Dios».

A la Teología natural clásica (escolástica), en tanto ejecute intencionalmente el movimiento de trascendencia hacia un Dios transmundano, sólo le conviene adecuadamente el método de la *via remotionis*, que conduce, en el límite, a la concepción del *Deus absconditus*. Pero cuando quiere presentarse como un saber positivo, sólo podrá rellenar el infinito ámbito de la deidad trascendente con contenidos tomados del Mundo (la *via eminentiae*). En este sentido, nuestro concepto de la Teología clásica no excluye, sino que incluye, explícitamente, los préstamos tomados del Mundo, hasta tal punto que Dios llegará casi a ser un duplicado (una imagen, un reflejo) del Mundo físico (el Dios corpóreo de Hobbes) y social (las relaciones de parentesco, por ejemplo, serán las relaciones que ligan a los dioses o a las Personas divinas). A medida que las realidades mundanas van incorporando mayor cantidad de contenidos económicos, la Teología irá cargándose también de componentes económicos, incluso deliberadamente: el «reflejo de la base» no es sólo un resultado inconsciente, sino un efecto del método de la *via eminentiae*. Muchas veces ha sido observada la

gran densidad de fórmulas económicas en los textos teológicos «modernos». Clemente VI, en el siglo XIV, presenta la Gracia como un Tesoro que él administra y vende a los fieles, que, a su vez, de algún modo, compran su salvación mediante las indulgencias. Se hablará en consecuencia, del «negocio de la salvación». Pero todas estas influencias ascendentes, de abajo a arriba, pueden mantenerse en el marco de la Teología clásica más ortodoxa y aun constituyen precisamente el único canal para su normal alimentación. Lo esencial de la Teología clásica no es que, efectivamente, constituya un discurso sobre Dios sostenido en sí mismo, al margen del Mundo, porque es una transmutación del Mundo, «su imagen invertida» como la imagen de la cámara fotográfica, para aprovechar el simil de Marx. Lo esencial es que, precisamente por consistir en esta transmutación del mundo, nos remita, intencionalmente al menos, más allá del Mundo. Hasta que la saturación de la Deidad por contenidos mundanos alcance, por decirlo así, su punto crítico. Es entonces cuando puede sobrevenir la inversión teológica y, con ella, la relación descendente entre la Teología y la Economía. Es ahora cuando la Teología natural puede dejar de verse como un simple espejo del Mundo que la alimenta («los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza», de Feuerbach) para convertirse en un crisol en el cual los propios contenidos mundanos se reorganizan según líneas aún no 'realizadas' en la práctica; cuando la Teología natural deja de ser *especulativa* (reflectiva del Mundo) y puede comenzar a ser *constitutiva* de las nuevas categorías conceptuales que en el nuevo modo de producción están gestándose.

Indicios del proceso que llamamos «inversión teológica» se encuentran, sin duda, con anterioridad al siglo XVII, porque la inversión teológica, más que una operación única, es una operación repetida en diferentes círculos culturales. Aquí nos

referimos al nuestro. Nicolás de Cusa, Miguel Servet o Giordano Bruno podrían ser citados al respecto. Sin embargo, es en el siglo XVII cuando los efectos de la «inversión teológica» se constatan a gran escala, como resultados que no dejan de ser sorprendentes. «La segunda ley de la Naturaleza es que todo es recto de suyo, y por eso, las cosas que se mueven circularmente tienden siempre a separarse del círculo que describen... la causa de esta regla es la misma que la de la precedente, a saber, la inmutabilidad y la simplicidad de la operación con que Dios conserva el movimiento de la materia» nos dice Descartes, *Principia*, XXXIX.<sup>67</sup> La apelación a Dios como principio de conocimiento, estaba recusada justamente por la filosofía escolástica ('argumento perezoso': las serpientes tienen preferencia por los topos porque Dios lo ha querido así). Y es precisamente Descartes, en nombre de un racionalismo exigente, quien apela constantemente a Dios para justificar los principios de la Física o los principios del conocimiento matemático (imposibilidad del matemático ateo). Pero es que Descartes no apela a Dios como a causa eficiente extrínseca, sino como a una causa formal, desde la cual se ven las cosas según una nueva 'modalidad', a saber, la necesidad. (Por eso no cabe pensar en un matemático ateo, es decir, en un matemático que entiende como contingente un teorema de Euclides: entenderlo, es entenderlo como necesario, comprenderlo desde el punto de vista de Dios). «Dios, por la primera de las leyes naturales —el principio de la inercia— quiere positivamente y determina el choque de los cuerpos...», dirá Malebranche.<sup>68</sup> En cuanto a Leibniz, sin perjuicio de sus reticencias ante la cuestión malebranchiana (*utrum omnia videamus in Deo*) —por ejemplo, en sus *Meditaciones de cog-*

67. También, por ejemplo, *Principia Philosophiae*. Pars secunda, XXXIX, Adam et Tannery, pág. 63.

68. Malebranche, *Oeuvres complètes*, ed. A. Robinet, Paris, J. Vrin. Tomo III, pág. 217.

*nitione, veritate et ideis*, 1684, pág. 81 de la edición de Erdman— bastará recordar a su método para derivar de las leyes del movimiento abstracto las del mundo concreto: «representarnos por la imaginación el procedimiento que Dios, en su sabiduría, ha podido emplear para diferenciar progresivamente lo homogéneo indiferenciado físicamente». <sup>69</sup>

Cuando de la Física pasamos a la Economía, la inversión teológica nos pone en presencia del proceso en virtud del cual son las propias Ideas teológicas aquellas que configuran los conceptos fundamentales de la nueva ciencia. Y esto no en virtud de una hermenéutica, que obligue a decir a los textos lo que ellos no quieren decir. El mismo Guerault, que tan admirablemente practica el método de la fidelidad filológica, no puede menos de poner en conexión la acción divina del Dios ocasionalista, según leyes universales —que producen errores particulares— con la práctica de la fabricación en serie. <sup>70</sup> Son precisamente estos textos aquellos que, siendo teológicos —y aquí está la paradoja— son al propio tiempo económico-políticos. Consideremos el siguiente ejemplo. En el V *Eclaircissement* Malebranche vuelve a la cuestión, clásica en las disputas *De auxiliis*, sobre la razón de ser de los hijos de Eva que no van a ser elegidos para ingresar en el Templo. Es una cuestión central en las polémicas del jansenismo y del calvinismo. ¿Por qué Dios permite —y desea— el nacimiento de tantos hombres que no van a ser elegidos para «entrar en el templo»? Pero lo característico de la posición de Malebranche parece ser el modo económico-político de acercarse al asunto. Se diría que Malebranche no ve aquí una cuestión moral (compasión ante los no elegidos), o jurídica (por ejemplo, una injusti-

69. M. Guerault: *Leibniz, Dynamique et Metaphysique*. París, Aubier-Montaigne, 1967, pág. 13.

70. M. Guerault: *Malebranche*. París, Aubier, 1959. Tomo segundo, pág. 138.

cia) o metafísica (¿qué libertad puede atribuirse a los que no fueron elegidos?), ni siquiera religiosa (los insondables misterios de Dios). Malebranche percibe esta cuestión central como un problema económico: el problema del despilfarro implicado en el hecho de que tantos hijos de Eva han nacido y no van a ser elegidos. Nó hay por qué dudar de la compasión que el reverendo padre Malebranche sentía ante los reprobados. Pero cuando razona, Malebranche razona desde el axioma de la *simplicidad de medios* —un axioma económico— que preside la acción creadora de Dios. (He aquí un famoso ejemplo en el que se manifiesta el funcionamiento de este axioma: cuando llueve, llueve sobre el mar y sobre los prados. Podría dudarse del sentido que pudiera tener para Dios llover sobre el mar. ¿No sería más ajustado al orden finalístico que lloviese sólo sobre los campos? Respuesta: No, porque ello contravendría la simplicidad divina. Dios podría, sin esfuerzo, evitar la lluvia sobre las olas. Pero entonces quedarían en suspenso las leyes más simples de la física y la conducta de Dios no sería racional.) ¿Cómo comprender la superabundancia de los hijos de Eva a la luz del axioma de la simplicidad de medios? ¿No sería un medio más simple para Dios —es decir, no sería un proceder que supone menos gasto de energía para conseguir similar resultado— el crear únicamente aquellos hombres que van a ser elegidos? Respuesta: No, porque esto contravendría la manera divina de crear según «voluntades generales», es decir, la fabricación en serie, sólo a partir de la cual será posible el «acabado» individual (Marshall subrayó la tendencia francesa a no fabricar en serie y, en caso de hacerlo, a retocar los ejemplares individuales con colores y formas «personalizadas».<sup>71</sup> Contamos con que las personas que salen de la fábrica divina no posean todas el mismo «acabado»; contamos con que algunas han de romperse,

71. *Industry and Trade*. London, McMillan, 1919, pág. 140.



como se rompen los platos de una cerámica, y otras han de salir dañadas. Algunas personas, en efecto, se dañan a sí mismas, retirándose del orden. Y por ello Dios está obligado (*est obligé*) a multiplicar los hijos de Eva para que el número de quienes van a ocupar las vacantes en el Templo esté saturado con los mejores. Ahora bien: ¿por qué Dios está obligado? Sin duda, por la propia racionalidad de su conducta —y esta racionalidad es aquí literalmente económico-política: difícilmente puede encontrarse en ningún escritor, una explicación más cínica de la teoría del «ejército de reserva» característico del sistema capitalista, un sistema que en tiempos de Malebranche se encuentra en estado constituyente. (Malebranche podría haberse hecho cuestión de la alta mortalidad de la población francesa a final del siglo XVII: precisamente es ahora cuando la depresión demográfica del siglo es mayor, a pesar de la política de poblamiento de Richelieu). Es el «trágico siglo XVII», del que ha hablado Labrousse.<sup>72</sup> El «punto de vista de Dios» que adopta Malebranche para comprender la superabundancia de los hijos de Eva no es sino el punto de vista 'distanciado y frío' —por respecto de la perspectiva moral o psi-

72. E. Labrousse y otros: *Histoire économique et sociale de la France*, París, P.U.F., 1970. Tomo II, Introducción. Podría hablarse de una "zona cronológica de 1660", caracterizada por una calma de doce años. El siglo XVII da en Francia el mínimo demográfico de tres siglos; sin embargo, hacia 1700 hay 19 millones de franceses; por el número de sus súbditos, Luis XIV aventaja a los demás soberanos de Europa, excepto Rusia. Alrededor de 15 millones son campesinos. El siglo XVII es un siglo de depresión económica (el período de 1620 a 1660 estaría en una atmósfera de "fase B", de Simiand), pero en 1680-1715 hay una recuperación, *magnifique reprise*. Frederic-Mauro (*L'Expansion européenne, 1600-1870*, París, P.U.F., 1967, pág. 195) subraya que, si bien en la época de Richelieu las únicas razones válidas de política colonial son razones religiosas y razones de 'dignidad', con Luis XIV y Colbert la política colonial cambia: la idea de apostolado es mucho menos viva en los medios dirigentes. Los consumidores reclaman cada día más los géneros coloniales y, en particular, el azúcar. Esto enriquecería a los negociantes y permitiría la reexportación e industrialización: es el *mercantilismo industrial*.

cológica— de la Economía política clásica, y que es constitutivo de su racionalidad *transpsicológica*.

### *Ocasionalismo y Fisiocracia*

La importancia de la inversión teológica ocasionalista en relación de la Economía política puede comprenderse teniendo en cuenta las conexiones existentes entre el sistema de Malebranche y el sistema fisiocrático —sistema en el que el propio Marx vio la primera organización de conjunto de las categorías de la Economía política. Los fisiócratas cristalizaron como grupo activista alrededor de los años 1760-80 —esta cristalización es precisamente el primer cuadro de conjunto de la Economía política— y el grupo se organizó en torno a Quesnay. Pero Quesnay era un ferviente malebranchiano, y esto es conocido por algunos historiadores de la Economía, por ejemplo, Henri Denis.<sup>73</sup> Es cierto que la mayoría, algunos de la talla de Schumpeter, que ignora esta relación, recusa en general el significado de las conexiones del sistema fisiocrático con las «fuentes metafísicas» o «teológicas».<sup>74</sup> Sin embargo, lo cierto es que no sólo Quesnay, sino otros representantes del grupo, contienen constantes referencias a Malebranche, y Mercier de la Rivière pone como *motto* de su obra, *El orden natural y esencial de las sociedades políticas*, precisamente un pensamiento del *Tratado de moral*, cap. II, párrafo 9: «L'ordre est la loi inviolable des esprits, et (que) rien n'est réglé s'il n'y est conforme». La mejor contraprueba de estas conexiones sería la demostración de que, no ya Quesnay en el siglo XVIII, sino los propios precursores de la fisiocracia al

73. Henri Denis: *Histoire de la Pensée économique*. París, P.U.F., 1966. Tr. esp. de Nuria Bozzo y Antonio Aponto. Barcelona, Ariel, 1970. Pág. 137.

74. Joseph A. Schumpeter: *History of economic Analysis*. Oxford University Press, 1954. Tr. esp. de M. Sacristán. Barcelona, Ariel, 1971. Pág. 276.

final del siglo XVII, estuvieron también en estrecho contacto con el círculo ocasionalista (el marqués d'Allemands, por ejemplo, admirador incondicional de Vauban, era ferviente malebranchiano). Parece prudente aventurar la hipótesis de que el sistema teológico de ocasionalismo y el sistema económico fisiocrático son formaciones ideológicas que están secretamente articuladas, y como eslabón de esta articulación hay que pensar en algún grupo social estructurado, del cual constituyen su *conciencia*. ¿Cuál pudo ser éste?

Si nos atenemos al aspecto abstracto de la tesis ocasionalista sobre la causa divina única, y aplicamos mecánicamente el criterio de las «superestructuras, reflejo de la base», podríamos pensar en poner en correspondencia el ocasionalismo con el Estado intervencionista de Luis XIV (Colbert firmó el nombramiento de Cordemoy como lector del Delfín). El Dios de Malebranche, causa que pone los relojes en hora, sería una alegoría, consciente o inconsciente, de Luis XIV, el Rey Sol. (¿«Qué hora es?», preguntaba un día Luis XIV; «la que quiera Vuestra Majestad»). Esta apariencia era evidentemente la que mantenía esta suerte de coalición entre los ocasionalistas y la corte de Luis XIV. Los mismos ocasionalistas que de buena fe ensalzan al Rey, quizás en cuanto príncipe del estado llano y del eclesiástico, en cuanto representante del orden. «Mais ce qui est essentiel à la morale, c'est que l'esprit lui-même doit être dans le respect en la présence du Prince, image de la puissance véritable».<sup>75</sup> Sin embargo, se trata sólo de una apariencia. La tesis de «Dios, causa única» pudo en ocasiones ser escuchada con gusto por los absolutistas, pero iba combinada con otros principios que daban como resultado unas consecuencias totalmente opuestas al absolutismo y al centralismo —precisamente, las

75. Malebranche: *Traité de Morale*. Edición citada, tomo 11, cap. IX. pág. 220 y ss.

consecuencias que advierte sin duda Bossuet en su célebre discurso fúnebre a María Teresa. Lo que Bossuet condena en esos «vanos filósofos» (refiriéndose a Malebranche y a sus discípulos) es que hagan a Dios causa de las voluntades generales, y no particulares, aquellas en las que el gobierno centralista precisamente quiere entender. Dios es causa del Orden, dice Malebranche; nada más cerca, al parecer, que esta frase, de una actitud reaccionaria. Sin embargo, la propia voluntad de Dios está en fijar ese Orden —y el Orden natural es, en la esfera política, la Constitución—. Luis XIV deja de ser «divino» si fija la hora a su capricho. El ha creado el tiempo, y cambiar la hora sería cambiarse a sí mismo. Él no puede querer una hora cada vez, sino, por el contrario, arreglar el reloj cuando adelanta o atrasa. Por lo demás, ordinariamente, los relojes marchan solos: Dios actúa por causas generales, no particulares. «De minimis non curat praetor». El acento de los ocasionalistas se pone precisamente en este punto: Dios actúa por leyes generales, y éstas son expresión de las leyes naturales. Pero lo que corresponde a la naturaleza, en la vida civil, es el campo, la agricultura —y las industrias derivadas directamente de ella. Mi hipótesis es suponer que la Teología ocasionalista formulaba los rasgos esenciales de la conciencia de clase de una aristocracia, reciente o tradicional, y de una alta burguesía que había ligado sus intereses a las inversiones agrarias, una clase que era la verdaderamente dirigente: si creemos a Pierre Goubert, la Francia del siglo xvii no está dirigida por Luis XIV y Colbert. Su absolutismo y dirigismo mercantiles son aparentes. Francia sigue, en sus 4/5 partes, siendo agrícola. Ni los «draps» de Abbeville, ni las «dentelles» o «glaces» de Saint-Gobain gobiernan la economía: «Colbert n'a pu gouverner les récoltes».<sup>76</sup> Los ocasionalistas representarían a las co-

76. Ernest Labrousse, op. cit., pág. 356.

sechas; en el fondo, si se quiere, continúan a Sully, o el Oratorio.<sup>77</sup>

Schumpeter, reconociendo la necesidad que todo razonamiento económico tiene de apoyarse en ciertos principios puros, atribuye a Quesnay la formulación de esta «lógica pura de la Economía».<sup>78</sup> Ensayemos aquí muy rápidamente nuestra hipótesis: la «lógica pura» de la Economía fisiocrática —en rigor, su Ontología— aparece formulada en los principios del ocasionalismo. Vamos a exponerlos para sugerir una lectura económica de Malebranche. Pensamos que esta lectura permitirá recuperar una gran parte de estos monumentos de la Metafísica del siglo XVII, de suerte que podamos ver en ellos, no ya el resul-

77. Por lo que conozco, no suelen discriminarse claramente las posiciones del ocasionalismo y el jansenismo en cuanto a su significación histórico-sociológica, aun cuando no se aceptan las tesis de L. Goldmann (“sociologismo vulgar y perezoso”: el primer jansenismo habría sido esencialmente un fenómeno religioso, en medios eclesiásticos). Suelen confundirse ambos bajo las rúbricas de agustinismo y cartesianismo. Así, Chaunu opone el agustinismo al calvinismo. El agustinismo no desemboca en el activismo económico del calvinismo y preconiza un retiro meditativo del mundo, que corresponde a la actitud social de la toga (*La Civilisation de l'Europe classique*, París, Arthaud, 1966, pág. 497). — Jean Delumeau (*Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio, n. 30 bis. París, P.U.F., 1971, pág. 178) también se limita, en este punto, a rebatir la tesis de H. Lefevre (*Pascal*, 2 vols., París, 1949-1954) sobre la oposición entre agustinismo y *Discurso del Método* (el agustinismo mantendría una doble oposición: en el plano económico, al mercantilismo —usura, crítica al dinero— y en el plano político, al absolutismo). En cualquier caso, parece bastante claro que el círculo ocasionalista equidista tanto de los jansenistas como de los jesuitas y, en ningún caso, participa de la ‘actitud resentida’ o ‘trágica’ que se atribuye a los primeros. El tono es, más bien, amable (contricción, frente a atricción; sugestión, frente a disciplina) y la simpatía del fundador del Oratorio se mantiene en los ocasionalistas. La ‘vocación rural’ de tantos hombres procedentes del Oratorio alcanzaría las cimas de un San Juan Eudes o de un San Vicente de Paúl. En cualquier caso, al ocasionalismo no hay que verlo como el producto de algún pensador retraído o ‘extravagante’. Bastaría pensar en su peso en la Academia de Ciencias, en los contactos con personalidades como el príncipe de Condé, la duquesa de Epemnon, la Marquesa de l’Hopital, etc. El tema requiere una investigación minuciosa por parte de los historiadores.

78. Schumpeter, *op. cit.*, pág. 277.

tado del más extravagante delirio racionalizado, sino la expresión de un pensamiento sobrio, seguro y preciso.

A. Toda la realidad procede de Dios, de la vida divina, que es vida trinitaria. Las procesiones divinas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) se prolongan en la propia creación, que queda de este modo incorporada al ciclo mismo de la vida divina, siempre cerrada sobre sí, reproduciéndose a sí misma. El Mundo ha sido creado por Dios, cierto. Pero la razón suficiente de esta creación reside en la propia vida interna divina: la Encarnación del Verbo, la Reproducción del Hijo. El Verbo, por tanto, no se ha hecho carne por el pecado. La doctrina de los Padres griegos es asumida por Malebranche. Y toda la creación se rige por un orden racional, cuya naturaleza es claramente económica: «Il est très conforme à la raison et prouvé suffisamment par (tous) les ouvrages de Dieu et l'économie de la nature qu'il ne fait jamais par des voies très difficiles ce qui peut se faire par des voies très simples et très faciles; car il ne fait rien en vain».<sup>79</sup>

Cierto que esto puede parecer teología cristiana y no filosofía cristiana. Pero no hay menos filosofía en esta teología que teología en la llamada «filosofía» escolástico-aristotélica, contra la que Malebranche intenta enérgicamente reaccionar. Porque lo que Malebranche está formulando por medio de la teología trinitaria es la concepción del espiritualismo, que Hegel llevará a su máxima claridad: la Creación íntegra va orientada a la constitución del Espíritu.<sup>80</sup> Malebranche, eclesiástico, ha percibido este proceso desde la perspectiva de la Iglesia: la Creación es el proceso divino orientado a la reproducción del Espíritu, del Verbo —que muere, pero que resucita—,

79. Malebranche, *Recherche de la Verité*, ed. cit., libro III, parte II, capítulo VI, tomo I, pág. 438.

80. *Enciclopedia*, párrafos 381 y 384. Resulta inevitable recordar aquí a P. Teilhard, por un lado, y a K. Rahner, por otro.

de la Gracia y de su distribución justa, la Iglesia de los fieles, entendida como un proceso recurrente, inacabado. Precisamente porque las sociedades civiles son todas ellas mortales (no recurrentes), Malebranche pone a la Iglesia como único tipo de sociedad eterna, cuya reproducción está asegurada en la vida divina (recordamos opiniones de K. Rahner). En este proceso, lo esencial para nuestro propósito es lo siguiente: que la vida humana, en cuanto vida natural, sólo recibe su energía desde fuera de sí misma. Sólo Dios es causa, sólo Dios suministra la energía. Por sí misma, la vida natural es inactiva, inerte. El hombre sólo es activo en cuanto sumergido en el proceso de la vida divina, que ha creado el mundo, la naturaleza, precisamente para ponerla al servicio del hombre. Este vasto ciclo cósmico-teológico del ocasionalismo contiene, como un segmento suyo, el círculo humano: los hombres están situados en la naturaleza como almas que tienen los cuerpos a su servicio, de suerte que, por sí mismos, carecen de actividad. Los hombres desarrollan un proceso que debe entenderse esencialmente en la perspectiva cíclica de la utilización de la naturaleza (en términos económicos: de su uso y de su consumo) con objeto de mantenerse y reproducirse como tales (Encarnación, Resurrección) en la vida de la Gracia. Sólo en tanto que están incorporados en el proceso mismo de la vida divina, puede decirse que actúan (en términos económicos, que producen). La vida humana aparece, entonces, a la vez, como siendo el fin de un proceso que ella misma no ha puesto en marcha, que actúa por encima de su voluntad. Incorporados a este proceso, los hombres cooperan con la eficacia (producción) de la naturaleza, impulsada por Dios, con objeto de utilizarla (usarla, consumirla), y reproducir el ciclo, la vida recurrente y expansiva de la Gracia, concretada en el triunfo de la Iglesia Católica.

La transcripción secularizada de esta concep-

ción nos remite a la fisiocracia. «Secularizar» significa aquí simplemente: sustituir «sociedad eclesiástica» por «sociedad civil»; sustituir «Cristo» por «Hombre», sustituir «Gracia» por «Cultura». Sustituir, en resolución, el valor de una variable, de una referencia, manteniendo las mismas funciones: es la sustitución obligada por quien ha dejado de ser clérigo y se ha convertido en filósofo.

He aquí los principios más generales de la fisiocracia, la «lógica pura» de la Economía, en la expresión de Schumpeter:

—La vida humana, como vida económica, es un proceso recurrente, un ciclo cerrado, que comporta producción, consumo y reproducción. El punto de vista económico se instaura, precisamente, cuando la vida humana se contempla desde este cierre, que consiste aquí en la misma recurrencia. Es el círculo de la distribución, del consumo y de la reproducción, que debe perpetuar la vida humana y social, en palabras de Dupont de Nemour.<sup>81</sup> «Aunque todo procede de la reproducción» —dice Le Trosne— «puesto que ella decide el consumo y los medios de pagarlo, ambas causas actúan recíprocamente. La reproducción es la medida del consumo, y el consumo es la medida de la reproducción».<sup>82</sup> El consumo es la fuente del valor. El uso, la utilidad para el hombre, es la primera fuente del valor. Esto es tanto como afirmar que la finalidad de la producción, es el consumo, lo que en términos teológicos expresaba Malebranche diciendo que la finalidad de la Creación del mundo era la Encarnación del Verbo, como causa ocasional de la Gracia, que debía ser distribuida entre los hombres, para ser consumida. La Encarnación —dice Malebranche— es el

81. Para los textos de los fisiócratas: Eugène Daire, *Les Physiocrates*, París, Librairie de Guillaumin, 1846. Una selección, en español, de R. Cusminsky, *Los Fisiócratas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

82. *Del interés social*, cap. XII.



*precio* de la creación.<sup>83</sup> En efecto: la obra producida es siempre indigna del Creador. Los productos están siempre por debajo de los hombres. La propia reproducción es gratuita —en cuanto a su cantidad, que es dada (en cuanto *dato* extraeconómico). Y a pesar de que toda la producción se dirige al consumo (por los hombres), la capacidad productora no brota del Hombre (del Hijo), sino de la Naturaleza (del Padre). Pero, en todo caso, la Producción de bienes es un momento esencial de proceso económico. Los fisiócratas todos insisten en la tesis de que sólo Dios es productor (Le Trosne: «El creador ha vuelto a la tierra fecunda.» «Sólo Dios es productor» —le recuerda Dupont de Nemours a Le Say, en su carta de 22 de abril de 1815). ¿Es posible ver en esta tesis, que los fisiócratas consideren como constitutiva de la nueva ciencia —una tesis «que todavía no conocía Montesquieu», como observa Dupont de Nemours— simplemente un principio extraeconómico, una declaración de fe privada y sin significación directa en el *cierre categorial* de la Economía política, como quiere Schumpeter? En modo alguno. Y para extraer su significación en el proceso de *cierre categorial* de esta llamada «nueva ciencia» bastará subrayar lo que esta tesis niega: que el trabajo humano sea productivo al margen de la Naturaleza, es decir, de la Agricultura, que es la obra de Dios. Los fisiócratas, es cierto, no enseñan la pasividad total del hombre frente a la eficacia divina (a la Gracia) al modo de los calvinistas —o incluso de los jansenistas. Lo que enseñan es la doctrina ocasionalista: la actividad humana es productiva en cuanto instrumento de Dios (de la Naturaleza). Por ello los fisiócratas insisten en la necesidad de las 'mejoras' de los cultivos agrícolas, en la necesidad de invertir en los cultivos agrícolas. Lo que niegan es precisamente la posibilidad de hablar de una productividad

83. Vid. M. Guerault, *Malebranche, op. cit.*, tomo II, página 100.

de los hombres entregados a sí mismos —la productividad de la *clase reflexiva* de Hegel, que es la clase que procede en el interior mismo de la actividad humana, la que saca productos a partir de otros productos, es decir, la clase industrial.<sup>84</sup> La tesis de que sólo cooperando con Dios —con la Naturaleza, con la Agricultura— cabe hablar de producción, es, por tanto, la misma tesis del *producto neto* de Quesnay. Solamente los agricultores son clase productiva y no los comerciantes ('de segunda mano'), ni siquiera los artesanos (industriales). «Hay que distinguir una *adición* de riquezas reunidas de una *producción* de riquezas; es decir, un aumento *por reunión* de materias primas y de gasto en consumo de cosas que existían antes de esa clase de aumento, de una *generación* o creación de riquezas, que forma una renovación y un acrecentamiento *real* de riquezas renacientes» —dice Quesnay en su Primer Diálogo, *Del Comercio*. Nada puede extenderse más allá de la reproducción anual que es, a su vez, la medida del desarrollo anual de la nación. «Sea quien fuere el obrero, es preciso que la tierra haya producido de antemano lo que él ha consumido para su subsistencia: no es, pues, su trabajo, lo que ha producido esa subsistencia» —dice también Quesnay, en el Segundo diálogo, *Sobre el trabajo de los artesanos*. Esta es la tesis de *cierre* característica de los fisiócratas: en el proceso de producción y reproducción los hombres están subordinados a la energía que suministra la Naturaleza; ellos no son de ningún modo *causa sui*, porque solamente Dios es fuente de energía. Esta es precisamente la tesis ocasionalista. ¿Cómo puede negarse que esta tesis sea una tesis de *cierre económico*? Le Say, en su respuesta a la carta de Dupont de Nemours antes citada, precisamente parece que comienza objetando el carácter metafísico (teológico), extraeconómico de la tesis. «Porque veo, diga

84. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párrafo 204.

usted lo que diga, producciones creadas de otro modo que por la munificencia de la Naturaleza. Usted me dice, querido maestro, *sólo Dios es productor...* Ahora bien, si les añadimos a nuestros materiales un valor nuevo, independientemente de aquél con que Dios nos ha obsequiado, hay que convenir en que el Príncipe, el Estado, la República, pueden pedirnos una parte de él».

Sin embargo, se diría que Le Say argumenta en otro plano. Los fisiócratas no pueden admitir que sea posible añadir un valor que no proceda de la Naturaleza, como tampoco los occasionalistas podían aceptar que, además de la Causa divina, también la actividad humana tuviera eficacia causal. La perspectiva occasionalista-fisiocrática es aquí tan universal y excluyente como pueda serlo la perspectiva reflexológica ante el análisis de la conducta humana. Si nos atenemos estrictamente a aquello que la tesis fisiocrática está afirmando y le concedemos una parte de verdad, debemos concedérsela toda. Y no hay ningún inconveniente, al menos desde el materialismo filosófico. Los fisiócratas, en su tesis, realizan el *episodio termodinámico* sin el cual el *cierre categorial* de la Razón económica no podría cumplirse. Porque lo que nos enseña la tesis fisiocrática es sencillamente que la producción sólo puede ejercitarse en el seno de la Naturaleza y que la actividad humana, al margen de la Naturaleza, es inexistente. Así interpretada, la tesis fisiocrática-occasionalista es una tesis intraeconómica, y no meramente una tesis metafísica o teológica. No se tratará, por tanto, de 'corregirla' o 'moderarla' al modo de Le Say—que recuerda a aquel profesor que se declaraba panteísta, pero «panteísta moderado» —diciendo que 'además' de la productividad de Dios hay que reconocer también la productividad de los hombres. Porque, si se acepta aquella, hay que concluir que ésta es sólo una determinación suya.

B. La distancia entre la obra producida (el

Mundo) y su creador infinito (Dios) —la distancia entre los bienes producidos por el hombre y la Naturaleza— es tal que parece abrirse un hiato insalvable entre estos términos. Entre ellos no hay ninguna razón; estamos ante términos inconmensurables. Parece que estas cuestiones nos apartan ya decididamente de la esfera económico-política. Y, sin embargo, sería más exacto decir, en este contexto, que aquello sobre lo que trata la *Recherche de la Verité* de Malebranche no es esencialmente distinto del tema de, por ejemplo, los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, a saber, la Ontología de la Producción (que entraña una doctrina de las Ideas, de la Conciencia, de la «Objetivación» y de la «Alienación»). En el enfoque de Malebranche, la presencia de las categorías económicas es mucho más notoria, incluso *a contrario*: la infinita distancia entre Dios y criaturas parece irracional acaso porque lo que se pierde con esta distancia son las figuras del *ahorro* y el *despilfarro*. Y los esquemas de Malebranche para recoger los aspectos racionales que puedan subyacer en esta distancia infinita entre Dios y las criaturas vuelven a ser esquemas económicos, esquemas contruidos en términos de la racionalidad económica. Si la obra es siempre indigna de su creador, sólo podremos entrever su razón de ser cuando, al menos, el modo según el cual es creada, manifieste la racionalidad, el orden de su creador. La racionalidad aparece en el momento en el que entran en relaciones de determinado tipo términos probablemente oscuros e impenetrables cuando los consideramos en sí mismos. Las relaciones de la gravitación universal racionalizan el universo físico aunque la «esencia de la gravedad», como propiedad de los cuerpos, nos sea desconocida y aun desprovista de interés desde el punto de vista newtoniano. También el orden económico —la racionalidad económica— es un orden transubjetivo, «espíritu objetivo», realizado por las mismas conductas subjetivas indivi-

duales «arbitrarias» o libres. Aunque Dios, en Sí mismo, sea insondable, y lo sean las criaturas (en cuanto proceden de Dios), entre Dios y las criaturas hay unas relaciones de orden, al cual el propio Dios está sometido, unas relaciones racionales. ¿En qué consiste esta racionalidad? Malebranche la define en términos de racionalidad económica: es la racionalidad de una acción que procede según la simplicidad de vías, en virtud de la cual se obtiene la máxima perfección con el mínimo gasto — y la máxima perfección comprende también la máxima justicia en la distribución de la Gracia compatible con la libertad, con la desigualdad, con la injusticia, con el desorden.

Nada de esto es estrictamente extraeconómico. Escuchemos su versión fisiocrática. La Naturaleza es inagotable y la racionalidad de la producción no puede hacerse consistir en el ahorro —en la evitación de un supuesto despilfarro. Si evitamos el despilfarro es por ser irracional —no porque se tema agotar la fuente. No tanto por respecto del término *a quo*, (la Naturaleza, Dios), sino por respecto del término *ad quem* de la producción (el Hombre, el Verbo) brota la racionalidad económica. Los términos *ad quem* deben suponerse *dados* —con sus intereses egoístas, con su amor propio (Malebranche). La racionalidad de la producción se configurará cuando un material, inagotable por su fuente, reciba las formas más perfectas en su moldeamiento y en su distribución entre los hombres (Justicia). Pero esto implica que la Economía supone la Política, y que sería «partir por la mitad esta hermosa ciencia», como le dice Dupont de Nemours a Le Say, «el separar de ella la de las *riquezas*, considerándolas al margen de la ciencia política. La política, aislada de la economía, es la de Maquiavelo, Richelieu o Napoleón»; la política fisiocrática es la Economía política —y por no tenerlo en cuenta «Le Say, ha tratado el capítulo del impuesto de un modo que no es digno de él».

Por lo demás, la preocupación por la Justicia no debe hacer olvidar que la Razón económico-política procede por «voluntades generales», y presupone las injusticias, los desarreglos, los desórdenes, pero respecto a los individuos, que proceden según su amor propio. Aquí sí que el armonismo fisiocrático —que puede considerarse a la vez como un modo intencional y metafísico de realizar el *cierre categorial económico*, tratando de incorporar los propios episodios antieconómicos como incluidos en el proceso global— es transcripción literal del armonismo ocasionalista. Sólo en caso de desajuste extremo deberá intervenir el poder central. En general, la única acción que cabe es acogerse al orden natural, y por ello la instrucción y la ciencia deben suplir a la imposición coactiva (Quesnay).

C. La Gracia de Dios va destinada a todos los hombres: la Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica, la Iglesia Romana, no la Galicana. Así también, la producción va orientada al consumo de todos los hombres, no sólo de los franceses o de los ingleses. A la perspectiva ecuménica —no calvinista— de distribución de la Gracia, corresponde la perspectiva universal de distribución de los bienes, es decir, el librecambismo fisiocrático. Por ello la Economía política de la fisiocracia propende a adoptar la perspectiva de los agricultores como «clase universal», si utilizamos el concepto que Hegel aplicó más bien a las clases «terciarias». El cosmopolitismo fisiocrático está vinculado con sus tendencias antimercantilistas, con su librecambismo, en el cual alguno verá reflejados, en rigor, los intereses de una determinada clase. Sin embargo, este nexo causal no es nada claro, porque, en cierto modo, semejante política iba contra los intereses de esta clase, *de la misma manera que la tesis ilustrada sobre la universalidad racional de la naturaleza humana trabajaba en contra de los intereses colonialistas de la burguesía ascendente*. Se ve claramente esa significa-

ción en el desarrollo que las ideas fisiocráticas recibirán en la doctrina del «Estado comercial cerrado», de Fichte: el cierre del Estado no tiene en Fichte tanto el designio de aislar unos hombres de otros, cuanto el de comunicarlos mediante el comercio internacional, evitando las guerras que se producen, precisamente, por los conflictos entre los individuos y los Estados históricos, en los que de hecho vive.<sup>85</sup>

*Lectura económica de la «Monadología»  
de Leibniz*

Si el ocasionalismo de Malebranche puede ponerse en correspondencia con el sistema del liberalismo fisiocrático, la «Monadología» de Leibniz armoniza muy bien con el sistema del liberalismo industrial —con el sistema mismo de la Economía política clásica, incluyendo a Le Say en cuanto es tan sólo «un primo de los fisiócratas», nacido, como dice Dupont de Nemours, «de la cohabitación de Smith con no sé qué señorita de la casa Colbert». El paso del ocasionalismo a la monadología comporta, entre otras, la sustitución de la concepción pasivista de la actividad humana (relacionable, según diferentes esquemas de relación, con la desestimación del trabajo industrial) por la concepción de los individuos, en cuanto regidos por mónadas, como centros de actividad pura (energetismo), y, por consiguiente, con la estimación del trabajo como la fuente misma del valor. Aquí Leibniz marcharía en la misma dirección que Locke, que Hume y que Adam Smith. Sin embargo, no parece adecuado enten-

85. X. Leon: *Fichte et son temps*, tomo II, Première partie. París, Librairie Armand Colin, 1958, pág. 96: «Et seul, en somme, l'Etat commercial qui se ferme put donner aux autres cette garantie» (la de no salir de sus límites, por medio de la guerra).

der la monadología, en cuanto sistema de las sustancias que siguen infaliblemente su destino, sin ventanas al exterior, como un simple «reflejo del individualismo burgués». En cierto modo, la monadología contiene ya prefigurados los principios de la crítica a este individualismo. En la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, el primer hombre, Adán, es presentado como un individuo, cierto, pero intrínsecamente vinculado con los demás individuos que constituyen su posterioridad, y de ahí que todos los acontecimientos humanos sucedan *necessitate ex hypothesi* de la creación de Adán. Y aunque otras veces (por ejemplo, carta a Arnauld del 9 de octubre de 1687) la república de los espíritus se concibe como compuesta de otros tantos pequeños dioses bajo el Dios-monarca soberano («d'autant de petits Dieux sous ce grand Dieu») también es lo cierto que son los propios Estados, y no sólo los individuos, aquellas unidades empíricas que se revelan capaces de erigirse en sujetos de atribución del modelo monádico. Lo que no pueden olvidar los partidarios de la teoría del reflejo superestructural, cuando ven en las mónadas individuos humanos sublimados («almas», «entelequias» egoístas) es que también es preciso ver en los individuos humanos agregados que no son puramente mónadas: los individuos humanos son unidades accidentales, agregados de multitud de mónadas en perpetuo flujo (*Monadología*, § 75) así como las Repúblicas son agregados de individuos. Pero no todas las unidades accidentales son del mismo tipo. Hay grados, y esos grados vuelven a hacer posible la coordinación de las unidades empíricas con el modelo monadológico: en cada individuo están, de algún modo, los demás. Por ello, frente a la opinión de Carnéades, que veía como máxima estulticia la virtud de la Justicia, en tanto busca la utilidad ajena, Leibniz apela al amor, como principio de la convivencia, dentro de la estructura monadológica, en la que cada mónada refleja a todas las



demás: «*felicitatem alienam asciscere in suam*».<sup>86</sup>

En el pensamiento de Leibniz, la «inversión teológica» alcanza uno de los puntos más elevados de radicalismo. Ante todo, en las ciencias de la naturaleza: «para derivar de las leyes del movimiento abstracto las del movimiento concreto, será preciso representarnos con la imaginación el procedimiento que Dios, en su sabiduría, ha podido emplear...» Y en las ciencias humanas: «la Teología es la más alta perspectiva de las cosas que miran al Espíritu. Pero la perspectiva teológica contiene precisamente la buena moral y la buena política». Ahora bien, «la mejor política es la que asegura al máximo el bien de cada cual; el bien de cada cual es lo más querido por Dios».<sup>87</sup> Pero el bien se divide en agradable, justo y útil. En torno al primero gira la Medicina. La Ética se atiene al bien justo, y la Política al bien útil. Todo parece sugerir que el concepto leibniziano de política —como luz contenida en la luz teológica— se polariza en torno a la utilidad y, por tanto, se organiza como Economía política. En *Nova Methodus*, la propia Justicia se define por la utilidad pública. La Política, en cuanto ciencia o arte de la utilidad privada en sus relaciones con los demás (la Justicia conmutativa) está en estrecho contacto con la Política, en cuanto ciencia de la utilidad pública, por cuanto, en concreto, la utilidad privada se encuentra en la realización de la utilidad pública, de la Justicia distributiva.

La Justicia, como la utilidad, sólo cobra sentido en el contexto de una sociedad de seres inteligentes, cuya estructura es, por supuesto, la de una sociedad de mónadas. Entre los rasgos más interesantes, para nuestro objeto, de esta sociedad de mónadas figura su temporalidad. Las mónadas no son átomos, entre otras cosas, según

86. *De notionibus iuris et iustitiae*, 1693. En G. W. Leibniz: *Opera philosophica*, por J. E. Erdmann. Reimpresión en Aalen, Scientia, 1959. Pág. 118.

87. *Elementa iuris naturalis*, 1671, pág. 469.

dice Leibniz objetando a Cordemoy, porque un átomo que no contiene más que una masa de dureza infinita, «no podría envolver en sí todos los estados pasados o futuros, y, todavía menos, los de todo el universo».<sup>88</sup> Las mónadas se parecen más bien a las homeomerías de Anaxágoras, en tanto que cada una contiene en sí de algún modo a todas las demás. Sólo en este contexto, las mónadas se asemejan a las sustancias escolásticas o a los sujetos lógicos de los juicios de inherencia aristotélicos. Pero lo esencial es no olvidar que la tesis de las mónadas sin ventanas al exterior, sin causalidad eficiente transitiva, está formulada junto con la tesis de las mónadas como consistiendo cada una de ellas en reflejar las restantes, y, por ello, es pertinente analizar la *Monadología* desde los esquemas de la teoría cibernética de la información, como lo ha hecho N. Wiener.<sup>89</sup> Sin embargo, se diría que Wiener se dejó llevar un poco unilateralmente por las relaciones de Leibniz con los mecanismos de su época, interpretando el sistema de la armonía preestablecida entre las mónadas, como un sistema mecánicamente programado en todos sus detalles, es decir, como un modelo de sociedad de hormigas o de Estado fascista.<sup>90</sup> Pero también parece correcto interpretar la armonía preestablecida como un sistema cibernético con realimentación, en el caso límite en el

88. *Oeuvres philosophiques de Gerault Cordemoy*, ed. P. Clair y F. Girbol, París, P.U.F., 1968, pág. 42.

89. N. Wiener: *Cybernetics*, Cambridge, The M.I.T. Press, second edition, 1965, pág. 41.

90. N. Wiener: *The human use of human Being. Cybernetics and Society*. Tr. esp. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958, pág. 18. En la misma línea G. B. Richardson, *Economic Theory* (London, Hutchinson et Co.). Tr. esp. Richardson comienza construyendo un modelo de Economía dotado de una autoridad bienhechora y perfectamente informada, que incluso abstrae el tiempo. Después, sustituye este modelo por un segundo en el cual el Departamento Central o Dios delega en las mónadas algunas funciones (pág. 129). Esto es debido a que ignora las necesidades; pero si las ignora, es que éstas existen. De este modo, Richardson formula como una privación (ignorancia) lo que es una negación. Pero

cual el orden del sistema está asegurado.<sup>91</sup> Desde este contexto, la diferencia entre el ocasionalismo y la armonía preestablecida aparece de este modo: mientras en el sistema ocasionalista se reconoce el desorden, y, por tanto, la necesidad de una intervención eventual de una causa exógena al sistema (el milagro o, simplemente, la intervención subsidiaria del poder central) en el sistema de la armonía preestablecida, la entropía es nula y, por tanto, está excusada la intervención del Príncipe (del Gobierno) en los asuntos económicos. Tanto en la hipótesis de la armonía como en la hipótesis ocasionalista, se da una oposición entre las mónadas y el orden que reina entre ellas, en tanto este orden procede de Dios. Si coordinamos esas mónadas con los módulos del espacio económico, parece evidente que Dios debe coordinarse con el principio del orden económico entre los ciudadanos, que es el Gobierno, o el Departamento de Planificación. Pero, según esto, el sistema de la armonía preestablecida, lejos de prefigurar meramente el esquema de una sociedad de hormigas o de un Estado fascista, puede erigirse también en el modelo de una sociedad de mercado, presidida por los principios del más exacerbado liberalismo. «En lugar de decir que sólo en apariencia somos libres... habrá que decir que sólo en apariencia somos arrastrados, y que estamos en perfecta independencia con respecto a la influencia de las restantes criaturas».<sup>92</sup>

---

no se trata de que el Dios de Leibniz, de hecho, no exista, sino de que no puede existir; no se trata de que no existe una Inteligencia capaz de resolver problemas a partir de cierto grado de complejidad, sino de que estos problemas no existen. Richardson comienza proponiendo el modelo del Dios omnisciente de Leibniz, para terminar demostrando que es absurdo y que, por lo tanto, es absurdo el socialismo. En el fondo, es la argumentación de von Mises contra una economía socialista.

91. Gustavo Bueno: *Ensayos materialistas*. Madrid, Tau rus, 1972. Ensayo I, cap. III, 4, B.

92. *Système nouveau de la Nature*, 1695 en *Opera philosophica omnia* (ed. Erdmann) pág. 128 (párrafo 16).

El axioma opuesto al de la armonía preestablecida es, según el propio Leibniz, el axioma ocasionalista: entre las mónadas no siempre hay armonía, y se necesita la asistencia continua del creador, comparable a la del relojero que mantiene de acuerdo los relojes.<sup>93</sup> Se diría que Leibniz hubiera visto en el ocasionalismo la prefiguración de un Estado paternalista e intervencionista, aun cuando Malebranche y los fisiócratas quisieran reducir la asistencia de la Causa superior a situaciones extraordinarias y, por así decir, de emergencia.<sup>94</sup> Pero, en cualquier caso, Leibniz ha puesto en otro plano la tercera posibilidad (las dos primeras son el ocasionalismo y la armonía preestablecida), a saber, el sistema de la influencia mutua entre las mónadas, en cuanto que la ha relegado al plano de la filosofía 'vulgar'. Sin embargo, es esta filosofía vulgar, tal como Leibniz la concibe, aquella que seguramente habría que poner en correspondencia con la axiomática materialista, es decir, con la concepción que niega la realidad sustancial de las almas, que admite la tesis de la influencia mutua, la tesis de la realización de unos individuos por la mediación de otros, la constitución de los consumidores a partir de la presión de los productores, y, en general, la realización de los módulos por la mediación de los bienes, que actúan «por encima de las vo-

93. *Second éclaircissement du Système de la Communication des substances*, 1696. En Erdmann, pág. 133.

94. Es interesante comparar las posiciones ocasionalistas con algunas típicas de Keynes: La misión del Estado (centralizar y socializar las decisiones) no debe extenderse a los individuos (que deben seguir siendo libres) pero sí es función suya característica "establecer controles centrales para lograr el ajuste entre la propensión a consumir y el aliciente para invertir". Keynes continúa: "Por consiguiente, mientras el ensanchamiento de las funciones del Gobierno, que implica la tarea de ajustar la propensión a consumir con el aliciente para 'intervenir', parecería a un escritor del siglo XIX, [digamos nosotros a un leibniziano] o a un financiero estadounidense contemporáneo, una limitación espantosa al individualismo, yo los defiendo por ser el único medio viable del sistema y la condición del funcionamiento de la iniciativa particular" (*op. cit.*, 24, II).

luntades individuales». Mientras tanto, los sistemas de la filosofía 'no vulgar', el ocasionalismo y la armonía preestablecida, corresponderán a dos versiones de la filosofía espiritualista propia del capitalismo, cristalizada ahora en la representación de los individuos como unidades espirituales que deben considerarse como plenamente diseñadas en sí mismas, con una capacidad de elección plenamente configurada (el «homo oeconomicus» del marginalismo). En cualquier caso, el modelo monadológico, aun considerado en sus componentes más abstractos —considerado como una especie de esquema funcional, que puede determinarse en planos muy diversos: psicológicos, sociales, políticos— se presenta intensamente saturado de conceptos que, en rigor, son económicos. Ya los principios de la física leibniziana, por oposición al mecanicismo de los cartesianos, son principios holísticos, presididos todos ellos por un principio de economía, que es también el principio de la simplicidad de las leyes de la naturaleza, y que, para Leibniz, es una forma positiva del «principio de lo mejor».<sup>95</sup> Pero el principio de lo mejor no es meramente un principio moral o estático, sino precisamente un principio económico, que contiene aquello que Schumpeter llamaba, al exponer a Quesnay, la «lógica pura» de la Economía. El principio de lo mejor, en efecto, contiene en su campo otros principios económicos, tales como el principio de la menor acción, de Maupertuis («en los cambios de la naturaleza, la cantidad de acción exigida es la menor posible», que Leibniz ya había formulado, si es auténtica una carta de la que habla Couturat, de este modo: «la vía seguida por el rayo luminoso, sea reflejado o sea refractado, corresponde al *mínimum* del producto de la velocidad por el espacio recorrido», producto al que Leibniz llamó precisamente *acción*). O el principio general de Fermat de la Óptica geomé-

95. Louis Couturat: *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, Alcan, 1901. Pág. 229.

trica, o el principio de la curva braquistocrona, de Bernouilli, que es también un principio del *mínimum*. Son estos principios económicos aquellos que suponen precisamente una finalidad, una inteligencia en las cosas que el mecanicismo de los cartesianos no quería reconocer. Y, sin embargo, en el finalismo leibniziano quizá no haya que ver tanto el residuo de una concepción animista de la naturaleza, cuanto la prefiguración de la concepción trascendental kantiana. Entre las infinitas curvas que un cuerpo podrá 'elegir' para descender de un punto a otro, por la sola acción de la gravedad, aquella para la que el tiempo empleado sea mínimo —la braquistocrona— sólo podrá ser 'seleccionada' por una inteligencia capaz de prever el fin, o término del movimiento, de totalizarlo con el principio, de manera similar, diríamos, a como el concepto del mínimo rendimiento decreciente en la curva de la eficacia marginal del capital invertido sólo podrá ser establecido por una Razón económica que totaliza el conjunto de los datos. Lo que se dice de los mínimos puede extenderse a los máximos, aunque las semejanzas matemáticas de estos conceptos (las derivadas nulas de las curvas correspondientes) no deberían ocultar las diferencias de significación teleológica —y en esto se equivocó Maupertuis— «porque no se podría hablar de sabiduría y economía del Creador, que gasta a veces el máximo en lugar del mínimo».<sup>96</sup>

La economía de la Creación, la Razón (económica) divina, que regula las cosas existentes por el principio de lo mejor, o principio de razón suficiente, no es una economía de la escasez, sino una economía de la superabundancia. De todas las combinaciones posibles, se realizan infaliblemente aquellas que reúnen una mayor suma de esencia, y cuando todos los posibles del contexto considerado tienen la misma realidad, se realiza-

96. Couturat, *op. cit.* pág. 231.

rá la composición que tenga el mayor número. Sean A,B,C,D cuatro posibles igualmente perfectos (igualmente posibles). Supongamos que A,B,C son compositibles entre sí, pero incompatibles con D, mientras que D es incompatible con A y B, y compatible con C solamente. La combinación que se realizará es, con seguridad, [A, B, C]. En efecto, si D existiera, no podría existir más que la combinación [C, D], que es menos perfecta que la combinación [A, B, C], puesto que es menos numerosa.<sup>97</sup> Russell ha objetado a Leibniz que, si no se ponen relaciones sintéticas de compatibilidad e incompatibilidad, todas las ideas complejas serían igualmente posibles, si presuponemos el axioma leibniziano de que todos los simples son compositibles entre sí.<sup>98</sup> Evidentemente, el esquema de Leibniz necesita de «parámetros» para que pueda aplicarse a cualquier material, y, en este sentido, exige datos empíricos. Pero, en cuanto a la estructura general del esquema, la objeción de Russel podría tener una salida a favor de Leibniz, desplazando las relaciones de composibilidad, no a las composiciones de primer orden entre los simples A, B, C... N, sino a las composiciones de orden n (a las composiciones de composiciones, por ejemplo: las binarias y ternarias, según el criterio de la *mayor cantidad*) o, simplemente, según un criterio de incompatibilidad entre permutaciones de secuencias, en tanto que éstas no pueden darse simultáneamente. Si me he demorado en este punto, es debido a que los planteamientos de Leibniz nos sitúan en un nivel muy próximo a aquel en el que se plantean la mayor parte de las situaciones de alternativas, características de la Razón económica. Una curva de indiferencia, de producción o de consumo, se construye *componiendo* las diversas cantidades  $x_r$ ,  $x_q$ , de bienes

97. Couturat, *op. cit.*, pág. 225.

98. B. Russell: *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*. London, George Allen, sec. ed. (1937), seventh impression, 1967. Págs. 20 y 67.

sustitutivos,  $x$ ,  $y$ , que están ligados por una función  $f(x, y) = k$ . La *indiferencia* (equiproducto, equiposibilidad, equiprobabilidad) se refiere, por tanto, no a los «simples»  $x_r$  y  $x_q$ , sino a su composición en cuanto referida a « $k$ ». El concepto de indiferencia, como lugar geométrico, curva de indiferencia de los puntos para los que  $f(x, y) = k$ , exhibe con toda claridad la estructura de la composibilidad de orden  $n$ , en la que generalmente, a medida que crecen las cantidades « $x$ », disminuyen las « $y$ » (la curva es decreciente), hay una ley interna de relación marginal de sustitución (la curva es convexa respecto al origen, su derivada es negativa), y, lo que también es muy interesante, las curvas correspondientes a los distintos valores de « $k$ » no se cortan, en general, como si las cantidades de bienes  $x$ ,  $y$ , que entran en los diferentes órdenes  $k$  de composición, fueran, ellas mismas imposibles. De este modo, la indiferencia es siempre abstracta —como lo era la indiferencia del asno de Buridán— y terceros términos compuestos con  $x_r$  e  $y_q$ , acabarán por romperla.

Dios, al producir el universo, ha elegido un plan tal en el que se ve la mayor variedad posible junto con el mayor orden: Leibniz mantiene aquí una concepción que, en términos spenglerianos, llamaríamos «fáustica».<sup>99</sup> Se diría que, si únicamente se dieran las condiciones mínimas (de mínima variedad; en términos económicos, las necesidades biológicas primarias) no habría posibilidad de hablar de razón —de Razón económica. Si las necesidades de los individuos fueran sólo necesidades «primarias» entonces las relaciones entre ellos no serían de índole económica. En lugar de intercambios económicos tendríamos tan sólo, por ejemplo, intercambio de dentelladas.

99. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grace*, párrafo 10. En Erdmann, pág. 716.



«La mayor variedad posible» de Leibniz recuerda la «ley de la variedad» de Senior,<sup>100</sup> y contiene, evidentemente, el concepto económico de *lujo* sobre el cual gira la *Fábula de las Abejas* de Mandeville. Desde la «ley de la variedad» comprendemos cómodamente la razón por la cual el desarrollo de la Razón económica es consustancial al desarrollo de la propia cultura humana material y por qué su mayoría de edad se corresponde con la fase del capitalismo industrial. No es el capitalismo sino la revolución industrial —aunque históricamente van unidos— la raíz del desarrollo de la racionalidad económica en el siglo XVIII. Y por ello, la racionalidad económica no termina al acabar la fase capitalista, sino que renace con un vigor nuevo en el curso del modo de producción socialista.<sup>101</sup>

La Razón económica supone variedad, supera-

100. Apud W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, Fifth Ed., New York, Augustus M. Kelley, 1965, pág. 53.

101. El esquema de la *rotación recurrente* suministra un criterio muy claro, me parece, para abordar la cuestión de las diferencias entre la racionalidad económica en el capitalismo y en el socialismo. Entre los escritores “liberales” se sobreentiende la tesis de que el capitalismo es la culminación de la racionalidad económica. “La Economía esperaba que se inventase una tercera solución [además de la tradición y del látigo] al problema de la supervivencia... En este sistema es el señuelo de la ganancia, no el impulso de la tradición o el látigo de la autoridad, lo que encamina a cada cual hacia su actividad.” (Robert L. Heilbroner: *The Wordly Philosophers*, New York, Simon and Schuster. Tr. esp. de A. Lázaro Ros. Madrid, Aguilar, 1956. Pág. 11-12). Pero si el capitalismo, en cuanto se concibe solidario a la “economía de mercado”, es la realización misma de la racionalidad económica, el socialismo significará el bloqueo de esta racionalidad, su eclipse. Tal es la tesis clásica de von Mises. En un Estado socialista no existe un mercado para los bienes de capital; luego al no haber precios que indiquen la importancia relativa de los factores de la producción no será posible plantear el problema de la asignación racional de recursos y, por tanto, no será posible el cálculo económico. Lange, siguiendo la línea trazada por Barone, Fred Taylor, etc., muestra que en un Estado socialista tiene sentido pleno el problema de la asignación de recursos (*On the Economic Theory of Socialism*, edited by Benjamin E. Lippincott, New York, Mc Graw Hill Book Co., 1966. Tr. esp. por A. Bosch y A. Pastor. Barcelona, Bosch, 1967). Sin embargo, me parece que

bundancia por respecto a una línea cero (prehistórica), posibilidades múltiples que se van abriendo y que, sin embargo, no son todas compositibles. Porque están sometidas a una legalidad singular, a una necesidad histórica, que es supraindividual (aunque sea vivida psicológicamente por cada ciudadano) y racional, no mecánica y sólo desde 'dentro' puede ser formulada. Todos estos son los problemas que, en el sistema leibni-

---

Lange se deja impresionar excesivamente por lo que en el sistema capitalista se entiende por "racionalidad económica", por la elección de alternativas para obtener un costo mínimo, administración de recursos escasos, maximización del bienestar, todo ello junto con el principio del "ensayo y error", en un mismo plano. Por ello, la estrategia de su argumentación consistirá en mostrar que todos estos componentes encuentran un juego aún mayor en el socialismo. No niego que esto sea así pero creo que con todo ello no se capta lo esencial. Además, es preciso apelar a un supuesto extraeconómico disfrazado, como lo es el principio de la "maximización del bienestar social" (véase la nota número 35). En cambio me parece que los argumentos en favor del incremento de la racionalidad económica en el socialismo, respecto del capitalismo, pueden ser mucho más potentes desde la concepción de la Razón económica como esa singular forma de 'prudencia' que se organiza en torno a la recurrencia de la producción y del consumo, en tanto la producción es siempre composición de factores. El centro en torno al cual girará la Razón económica no será, formalmente, obtener un gasto menor (siempre concepto relativo a otras opciones), o un ahorro, o el administrar bienes escasos, o elegir los factores que produzcan resultados de "bienestar social óptimo" o proceder con realimentación..., sino el conseguir la recurrencia, en las diferentes líneas que se consideren (individuales, empresariales, estatales), no siempre compatibles entre sí. Y el problema fundamental de la Razón económica no será tanto "elegir entre posibilidades alternativas", sobre un horizonte de escasez, cuando "elegir alternativas de compositibilidades", sea en la escasez, sea en la superabundancia, pero de tal suerte que la recurrencia del sistema quede asegurada. Pero el número de *compositibilidad* aumenta al aumentar la complejidad de la producción cultural: por ello aumenta la intensidad de los problemas económicos. *En nuestra tesis, lo que hace necesaria la Razón económica no es formalmente la realidad de la escasez, cuanto la existencia de incompatibilidades y de incommensurabilidades entre recursos acaso superabundantes, pero cuya composición coyuntural es capaz de bloquear la recurrencia del sistema.* Estas imposibilidades se producen en el curso mismo del proceso económico, en el *Tiempo* económico, puesto que dependen, en gran parte de la *cantidad* de los propios factores que se componen.

ziado, logran ser formulados en términos de «composibilidad de los posibles», que se regula por un principio no mecánico, pero no por ello menos racional —el principio de razón suficiente, el «principio de lo mejor». Un optimismo cuyo contenido es bastante diferente a lo que su nombre sugiere, porque incorpora, como componentes intrínsecos, la exclusión de los imposibles, es decir, el conflicto, la guerra la «lucha por la existencia de todos los posibles», como decía Couturat traduciendo al lenguaje darwinista la concepción leibniziana.<sup>102</sup> «Optimismo» que, así comprendido, permite hablar plenamente de un «pensamiento dialéctico» de Leibniz —aunque también es verdad que se habla de pensamiento dialéctico de Leibniz sin referirse a este punto, como ocurre en el libro de A. Simonovits.<sup>103</sup> El «armonismo» leibniziano, como el de Heráclito, cuenta, entre las cuerdas de su lira, a las cuerdas del mal y de la guerra y en este aspecto prefigura también los grandes modelos económicos «armonistas» de la Economía política clásica, los de Smith, Le Say, Bastiat o Carey. Desde el punto de vista del presente *Ensayo*, el armonismo, que tantas resonancias metafísicas e ideológicas conlleva, realiza a su modo el camino del *cierre categorial económico*, por cuanto incluye un postulado de recurrencia del sistema (a pesar de los conflictos entre los individuos y el Estado, entre las clases sociales, entre los Estados; a pesar de las desproporciones o inconmensurabilidades aparentes entre la producción y el consumo...) fundado en el supuesto de que todo lo que suceda, en tanto siga sucediendo, ha de tener una razón suficiente («todo lo real es racional») es decir, una Razón económica que conduce a la situación óptima. La representación de esta situación será muy distinta para un socialista y para

102. Couturat, *op. cit.*, pág. 225.

103. A. Simonovits: *Dialektisches Denken in der Philosophie von G. W. Leibniz*. Budapest, Akadémiai Kiadó; Berlín, Akademie Verlag, 1968.

un capitalista. Pero el *postulado del optimismo* —aunque se le distinga cuidadosamente de toda utopía—, el postulado según el cual las leyes de la historia nos conducen a una situación óptima, está en el principio, no solamente de la mayoría de los sistemas de la Economía capitalista, sino también de la mayoría de los sistemas económicos de inspiración marxista. «Una sociedad que haga interpenetrarse armónicamente sus fuerzas productivas según un único y amplio plan puede permitir a la industria que se establezca por toda la tierra con la dispersión que sea más adecuada a su propio desarrollo y al mantenimiento o a la evolución de los demás elementos de la producción». <sup>104</sup>

Hasta el momento, me estoy refiriendo a la Monadología en la medida en que es un sistema abstracto funcional, cuyos parámetros no han sido aún determinados. La Monadología es, en efecto, uno de esos grandes sistemas ontológicos alternativos que, en número muy escaso, pueden ser concebidos para pensar el universo —y por ello, su consideración es siempre inexcusable porque sólo por referencia crítica a él podremos tomar conciencia de nuestra propia posición.

Pero la 'saturación' de la *Monadología* en la racionalidad económica se hace aún más patente si la tomamos, no ya como sistema funcional abstracto, sino en algunas interpretaciones suyas, resultantes de introducir como parámetros al Estado y a los Individuos humanos, que no son, como ya quedó advertido, propiamente mónadas, sino agregados de mónadas, aunque presididas por el «modelo monadológico». Lo que sigue es sólo un esbozo: el tema exigiría un libro.

Parece que los más profundos intereses de Leibniz, por encima incluso de sus intereses cien-

104. "Nur eine Gesellschaft, die ihre Produktivkräfte nach einem einzigen grossen Plan harmonisch inein andergreifen lässt...". Engels: *Anti-Duhring*, sección III, III. Edición Dietz, Band 20, pág. 276. Tr. esp. M. Sacristán, México, Grijalbo, 1964, pág. 293.

tíficos, fueron de índole política y se orientaron, como es sabido, hacia la consecución de una república universal, de un «reino de las almas». En la concepción de esta república universal, entendida como una gradación de esferas girando en torno a una Europa pacificada —lo que hace de Leibniz, el clásico de la doctrina del equilibrio europeo característica de la fase colonialista del capitalismo— puede percibirse la presencia del modelo monadológico. Leibniz propende a aceptar la casi infinita diferenciación y variedad de instituciones políticas nacionales y regionales posteriores a la paz de Westfalia: los centenares de principados, margraviados, estados alemanes y los restantes estados europeos. Leibniz no busca tanto la unidad política, ni siquiera la de Alemania o Austria, en términos de una fusión centralista, sino, más bien, en términos de una confederación en la que la pluralidad de las soberanías quede conciliada con la unidad de la República y del Imperio. Cada unidad política estará representada en todas las demás según el principio homeomérico (tras la paz de Westfalia, los príncipes alemanes incluso podían concertar alianzas con los estados extranjeros) y las relaciones entre los estados europeos, entendidas en un plano eminentemente económico, deberían ordenarse según una especie de planificación de las «zonas de influencia» de las que Leibniz es uno de los primeros teóricos —Egipto para Francia, América del Sur para España...—. E. Naert ve en la Europa leibniziana un aire de parentesco con el Sacro Imperio Romano-Germánico.<sup>105</sup> Sin duda, pero siempre que no se olvide que esta idea de una Europa espiritual (cristiana) ha sido una de las constantes del pensamiento imperialista alemán: sea suficiente recordar aquí la *Deutschheit eines Volkes*, de Fichte.<sup>106</sup>

105. E. Naert: *La pensée politique de Leibniz*. París, P.U.F., 1964. Pág. 64.

106. *Reden an die deutschen Nation*, Sämtliche Werke, Berlín 1864, reimpresión en Walter de Gruyter, 1965, Tomo VII, pág. 359.

Por último, el sistema de las mónadas, aplicado a la descripción de las relaciones entre los individuos humanos, nos ofrece un cuadro infinitamente próximo al que Adam Smith diseñó en *The Wealth of the Nations*. Los individuos son agregados cuasi sustanciales —doctrina del *vinculum sustanciale*— y por tanto casi mónadas, dotados de una *vis repraesentativa* y una *vis appetitiva*. Por la *vis repraesentativa* cada individuo se representa a los demás, conoce, como el productor de la nueva economía de mercado, las necesidades ajenas y sólo en virtud de esta representación la producción es posible. Por la *vis appetitiva* cada individuo se manifiesta como un sujeto de necesidades, es decir, como fuente de la demanda, como consumidor. La *vis appetitiva* es entendida por Leibniz en términos fuertemente teñidos de hedonismo —o, mejor, de eudemonismo— tanto en su contenido como en su administración: cada individuo, como los sabios epicúreos, organiza sus elecciones según un cálculo máximo de felicidad —«car la félicité n'est autre chose qu'une joie durable».<sup>107</sup>

Es cierto que, en alguna ocasión, Leibniz ha quitado importancia al derecho de los individuos a la propiedad privada. Los hombres de la ciudad ideal no se dejarán fascinar por el derecho de propiedad: bastará que a nadie le falte lo necesario. En los *Nuevos Ensayos* (IV, III, 18) se niega explícitamente que la propiedad privada sea la fuente de la injusticia: «Aunque todo fuese común podría haber injusticia —sería una injusticia impedir a los hombres actuar donde ellos tienen necesidad.» Y en otras ocasiones se llega a asignar a la justicia, ayudada incluso por el uso de la fuerza, precisamente la función de conservar la división de los bienes «comunes en su origen»: la naturaleza humana es débil y la amistad no puede

107. *Nouveaux Essais*, libro I, cap. 2, párrafo 3. En Erdmann, pág. 214.

bastar para fundar la vida civil. Con esta doctrina de la debilidad de la naturaleza humana, Leibniz 'eterniza' el derecho de propiedad privada, haciéndolo brotar, a fin de cuentas, de la naturaleza humana misma. Con esto Leibniz, a pesar de sus prevenciones, termina por entrar en el cuadro ideológico clásico del capitalismo. Los individuos se mueven por su propio interés y es precisamente en el egoísmo «monadológico» de cada cual —«yo no voy a comprar carne confiado en la benevolencia del carnicero»— sobre el que se construye el edificio económico social. Porque los diferentes egoísmos individuales se corresponden de tal manera que ocurre como si una 'mano oculta' los guiase hacia la prosperidad del conjunto. En la 'mano oculta' de Adam Smith podemos ver ciertamente la prefiguración de la «astucia de la Razón» de Hegel, pero también la realización de la armonía preestablecida de Leibniz. Esta armonía, este orden, cuando se piensa como un plan oculto, concebido exógenamente por un Dios trascendente para aplicarlo a los individuos desde fuera, como el programa a los actores de la escena, resulta ser, es cierto, una doctrina puramente mitológica, que no merece la consideración de modelo ontológico. Pero la trascendencia de la armonía, del orden, por respecto de los términos que ordena, podría considerarse como aparente. Se manifiesta más bien en contextos didácticos, por ejemplo, en la famosa analogía leibniziana del Teatro. La doctrina homeomérica, esencial al modelo monadológico, nos permite interpretar la Idea de la armonía más bien como un componente trascendental que como un programa (o providencia) trascendente a sus términos. Sencillamente, si los intereses absolutamente egoístas de cada individuo, según su *vis appetitiva*, son los fundamentos de la armonía social, esto es debido a que en los contenidos de esos intereses están representados, *vis repraesentativa*, los intereses de los demás, en tanto que cada uno ve en los otros hombres par-

tes necesarias para su felicidad.<sup>108</sup> Y de este modo, todo está de alguna manera en todo, como en la chaqueta de lana del peón, del que hablaba Adam Smith, están realizados en cierto modo los esfuerzos de muchos otros hombres. Cada individuo representa, como un espejo, a los demás y a su conjunto: las propias decisiones del Estado entrarán como datos en el cálculo individual.<sup>109</sup> En su forma más desnuda, la tesis de la armonía preestablecida se reduce a la tesis de la concurrencia, a la tesis malthusiana —aquella que inspiró precisamente el sistema darwinista de la selección natural. En lugar del principio de la victoria del más fuerte —todo lo racional es real— basta aplicar el criterio de reconocimiento de mayor fortaleza a quien ha vencido —todo lo real es racional.

En cualquier caso, no se trata de un atomismo social, de una edificación del todo a partir de la agregación de individuos atómicos. La crítica al Individualismo es mucho más profunda de lo que las apariencias sugieren. En el caso de Leibniz, es evidente que sus modos de pensar holísticos, habrán de preservarle de toda recaída demasiado simple en el atomismo social, y le proporcionan

108. Dice Lloyd G. Reynolds (*Economics. A general Introduction*, Illinois, Richard D. Irwin Tr. esp. D. Alvarez-Montea-gudo, Madrid, Tecnos, 1968. Pág. 99): "Una economía de mercado [lejos de ser un agregado anárquico de intereses caóticos, una irracional conjunción de líneas de intereses diversos] puede considerarse como una especie de calculadora gigante que recibe constantemente información de todos los puntos del sistema y que produce ajustes adecuados." Reynolds comprende que es demasiado atribuir a cada individuo el conocimiento de todos los demás. Cada uno conocerá una parte de los intereses ajenos y en ello tampoco obra constantemente con pleno cálculo, con el comportamiento de un *consumidor racional*. Tampoco las mónadas leibnizizadas perciben todo con claridad y distinción, pero la armonía preestablecida tiene en cuenta esta oscuridad y confusión. Para Reynolds "es irracional esforzarse con demasiado empeño en conseguir una racionalidad perfecta" (*ibid.*, pág. 124).

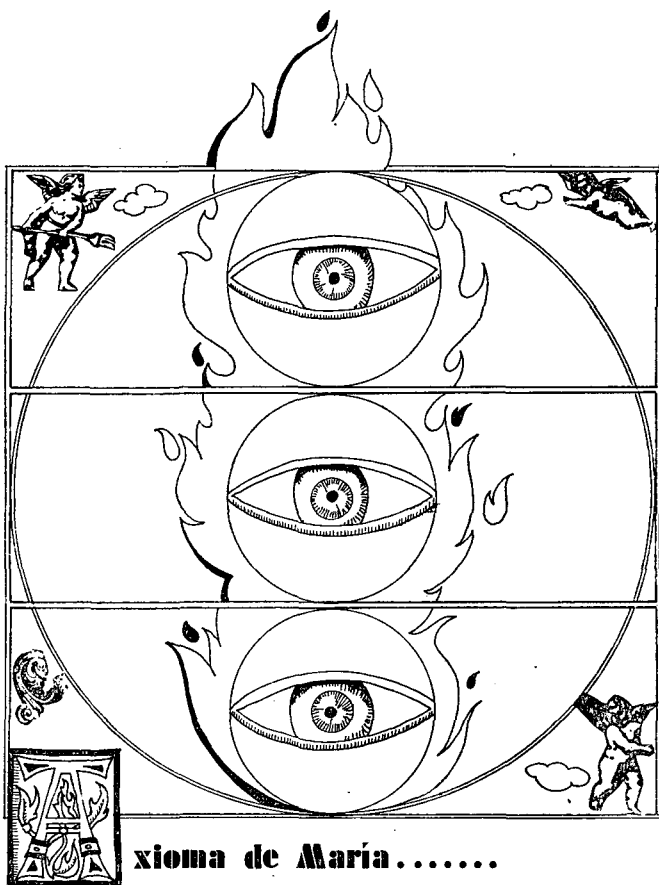
109. Por ejemplo, entre los mecanismos del equilibrio monetario, habrá que contar el temor de los acuñadores privados a los castigos del Gobierno. *The Wealth of Nation*, edited by Edwin Cannon, London, University Paperbacks, 1961. Vol. II, pág. 60.



un vigor capaz de remontar constantemente el atomismo del que se parte en el plano fenoménico. Así, Leibniz ha conocido también con toda claridad la esencia no atomística de muchos procesos económicos. «El hombre que posee 100.000 piezas de oro, es más rico que cien hombres que posean 1.000 cada uno», dice Leibniz en una carta a Arnauld de 16 de noviembre de 1671. El punto de vista esencial al pensamiento económico parece definitivamente conseguido. Y con esto no queremos decir solamente que el modelo monadológico prefigura unos conceptos categoriales aún no positivizados —como si la Monadología se justificase solamente como precursora de tales conceptos, que la mirarían benevolamente, como se mira a una venerable reliquia. Sino, sobre todo, lo que se quiere decir es que las propias categorías económicas, sin perjuicio de su autonomía categorial, se mantienen envueltas en las Ideas monadológicas, que las cruzan por todos los lados. Y no solamente a las categorías de la economía capitalista, sino también a las de la economía marxista. El ideal marxista de la cooperación socialista de todos con cada uno, la educación politécnica —que era el ideal de Hippias, el sofista, que se fabricaba su propio anillo—, el ideal de los individuos capaces del disfrute omnilateral de los bienes sociales que se expone en los *Grundrisse* y, en general, todos aquellos ideales que pueden considerarse contenidos en la fórmula del «Hombre total» de los *Manuscritos* —y, como contrafigura, la teoría de la alienación, la visión del hombre empírico como mutilado o dividido (la oposición peón/filósofo de Adam Smith)— todo esto podrá ser considerado como un cúmulo de conceptos utópicos, o meramente regulativos, pero en cualquier caso, son los que presiden el edificio marxista —y son claras determinaciones de los principios homeoméricos constitutivos del modelo monadológico.

## B. EL TEMA DE LA REALIZACION DE LA FILOSOFIA. FILOSOFIA Y SOCIALISMO

1. Cuando aquí quiero defender la tesis de la interna unidad entre la conciencia filosófica y la



(Autor del dibujo, Jaime Herrero.)

práctica del socialismo, lo quiero hacer en el sentido más riguroso y profundo, como la tenaz voluntad de eliminar todo tipo de «Axiomas de Maria» (como cuando se establece, al modo de Feuerbach, la asociación entre un socialismo del amor y una concepción materialista del mundo; o cuando, con Engels, repetimos que la filosofía materialista es la base indispensable del socialismo porque nos instruye científicamente acerca de la naturaleza del mundo en el que el socialista tiene que vivir; o, por último, cuando, al modo de Ostwaldt, dice alguien que el Materialismo científico constituye el primer criterio de la conducta moral, en cuanto que el Segundo Principio de la Termodinámica nos impone el ahorro de transformaciones inútiles de una energía no recuperable).

Por lo demás, la tesis del enlace entre la Filosofía y el Socialismo es una tesis absolutamente clásica —nada extravagante en la filosofía académica: Platón, su fundador, entendió la Filosofía (como Dialéctica) en cuanto un momento del proceso general que pasa también por la instauración de la República.

Ciertamente, el socialismo del que aquí podemos hablar, es un socialismo muy indeterminado —no designa un modelo concreto de socialismo, sino tan sólo en concepto de una «sociedad sin clases» tal que permita hablar de dos fases (separadas o no por un *kairos* revolucionario) o de dos tipos de sociedades: sociedad de clases (en el sentido marxista) y sociedad sin clases. Así también, la *Filosofía* de la que aquí hablo es muy indeterminada en cuanto a sus doctrinas académicas, pero en lo esencial es una filosofía que no es definida originariamente como una suerte de 'ciencia enciclopédica', sino sobre todo, como una 'sabiduría' práctica (a la vez mundana y académica) que consiste, originariamente en la acción misma dialéctica de la superación (conservación) de la propia conciencia individual corpórea (condición de la propia racionalidad crítica) como proceso en

el que se consuma el hacerse de la sabiduría específica filosófica.

El establecimiento de las conexiones esenciales, por abstractas que sean, entre la Filosofía materialista y el Socialismo es, en cualquier caso imprescindible, no sólo para la prosecución de la polémica sobre la naturaleza de la Filosofía (no solamente para destruir las falsas representaciones que tanto los que atacan a la Filosofía, como los que la defienden, suelen forjarse sobre su esencia) sino también para la aclaración de las representaciones racionales sobre el socialismo futuro (no místico). Es, por otra parte, evidente que el advenimiento del socialismo depende de factores reales que obran al margen de las representaciones que aquí podamos forjarnos acerca de él —factores que no pueden ser ‘deducidos’, como deducía Krug su pluma de escribir, puesto que están ‘dados’ en el ‘hecho’ de la realidad empírica de tres mil millones de hombres —y sería ridículo que la Filosofía ‘aconsejase’ la conveniencia del socialismo, como si el papel de la Filosofía fuese «decir al mundo por dónde tiene que dirigirse», y no, más bien, comprenderse ‘intercalada’ en el propio curso real y necesario del Mundo en cuanto, a su vez, contiene a la propia acción filosófica como necesaria. (La necesidad a que me refiero, no hace falta que sea definida en términos absolutos, sino dentro del ‘marco’ constitutivo de la realidad de los hombres que viven sobre la Tierra. Sin duda, es de toda evidencia que estos hombres no van a vivir eternamente y que, incluso no es absurdo hoy pensar en una repentina desaparición del ‘marco’ mismo como consecuencia de una explosión nuclear. Por lo menos, es mucho menos metafísico pensar en estos términos, que razonar sobre el supuesto —que es el supuesto del *Diamat*, herencia de Engels— de una Humanidad imperecedera a consecuencia de su propia actividad cooperante con las ‘leyes generales del movimiento’).

Pero si verdaderamente la conciencia filosófica tuviese una conexión interna con el socialismo, entonces esta conexión se percibirá mejor 'después' de la Revolución —es decir, cuando el socialismo se supone ya instaurado— que 'antes' de la Revolución, en la Sociedad de clases, cuando la conexión entre la Filosofía y la realidad social no puede alcanzar su intensidad genuina. Y sin embargo, no deja de ser asombroso que cuando se plantea el tema de las relaciones entre la Filosofía y el Socialismo, se sobreentiendan generalmente las relaciones en el momento 'anterior' a la Revolución, aunque orientado a ella, cargando así (al menos implícitamente) sobre la Filosofía una parte de la responsabilidad de la transformación —y, cuando se comprende que esta parte es muy pequeña, descalificándola como superflua («muerte de la Filosofía»).

Ahora bien, el tema de la 'realización (*Verwirklichung*) de la Filosofía cambia enteramente de sentido cuando nos mantenemos en la hipótesis de la Sociedad sin clases. Y es entonces cuando cobra sentido decir, con un alcance no utópico o ideológico, que el socialismo necesita de la Filosofía tanto como la Filosofía necesita del socialismo.

Esta implicación mutua entre Materialismo filosófico y Socialismo no se va a presentar aquí en la forma metafísico-cómica que encuentra el nexo entre Filosofía y Socialismo porque previamente ha definido el Socialismo como la «república de los filósofos», en el sentido *gnóstico* —prácticamente, una república en la cual la mayor parte de los ciudadanos dispongan, a consecuencia de una tecnología avanzada, de una gran parte de tiempo libre destinado a leer en común a los filósofos clásicos griegos, alemanes o rusos. Aquí queremos explorar en serio el nexo más profundo entre Filosofía y Socialismo demostrando que el mismo nexo metafísico (dado en la forma de la «República de los filósofos») es una utopía, una hipótesis inconsistente.

2. Comenzamos por entender el Socialismo como una situación 'infinitesimalmente próxima' aun, en cuanto a sus componentes materiales, a la «Sociedad de clases». Una situación en la cual los ciudadanos, lejos de sentirse en un Paraíso (o acaso en un jardín epicúreo), desarrollan actividades por completo análogas a las que se desarrollan en la sociedad capitalista —martillean, atorillan, escriben, mastican, riñen, presencian partidos de fútbol... El «hombre nuevo» no aparece repentinamente. Damos también por descontado que esta sociedad universal es esencialmente no recurrente, no estacionaria sobre la Tierra, porque incluso aceptando la ley de Le Say los recursos de nuestro planeta son finitos y, por tanto, es absolutamente preciso pensar, o en la desaparición catastrófica de la Humanidad— con lo que nos saldríamos del marco de nuestro discurso —o bien en su escisión o dispersión planetaria— con lo cual nuestro discurso se mantiene en su marco, aun cuando éste comience peligrosamente a incorporar temas de la sociología-ficción, de la «futurología».

Ateniéndome al contexto más sobrio posible de nuestro marco (a la hipótesis de la sociedad socialista en vecindad «infinitesimal» a las sociedades presocialistas que la generaron) vamos a explorar las relaciones del socialismo con la Filosofía, entendida como el ejercicio del materialismo filosófico, en tanto que contiene la crítica a la 'implantación gnóstica' de la conciencia filosófica.

3. La conexión que buscamos entre Materialismo filosófico y Socialismo la entenderemos como el lugar de encuentro —o punto de intersección— de dos movimientos o procesos que, considerados por separado en un plano 'fenomenológico', pueden ser pensados como desarrollándose independientemente. Por tanto no se trata tanto de probar aquí que la superposición entre Filosofía y Socialismo es omnímoda, y necesaria

en todos sus puntos, cuanto de demostrar que existe un punto en el cual necesariamente ambos se cruzan y que este punto es verdaderamente central en ambos procesos —sin perjuicio de que estos, en su desarrollo, puedan, alejándose de este centro, alejarse entre sí.

a) Desde el Socialismo se ha apelado muchas veces, es cierto, a la Filosofía y a la Filosofía materialista. Sin embargo, también es verdad que desde posiciones que se autorreclaman no menos radicalmente socialistas, se recusa también al materialismo como concepción del mundo incompatible con la práctica del socialismo. Tal es el caso, para citar ejemplos de importancia mundial, del socialismo cristiano, musulmán o budista. La recusación recorre, en realidad, los mismos argumentos que en el siglo XVIII se dirigían contra el materialismo ateo: la imposibilidad (o incoherencia) de que un ateo desarrollase una vida moral (la imposibilidad, por ejemplo, de prestar juramento) —y menos aún, por su egoísmo, una moral socialista. Y, en gran medida, esta recusación tenía una gran parte de razón. El materialismo ateo clásico, no puede racionalmente ofrecer una concepción coherente con la práctica del socialismo. El motivo es claro: este materialismo se apoya en la evidencia del «Ego esférico», como ámbito de la realidad racional práctica originaria. En consecuencia, tan sólo puede razonar la vida moral en tanto que la ordenación de las relaciones con los otros Egos —con los otros ciudadanos— forma parte de mi propio interés y es de incumbencia de mi propia 'prudencia monástica' (según D'Holbach, en su *Moral*—, si bien es verdad que en su *Systeme de la Nature*, además de reiterar estos argumentos, introduce un motivo mucho más cercano al materialismo filosófico, en cuanto contiene virtualmente la superación de la esfera: «L'athée ou le fataliste fondent tous leurs systé-

mes sur la nécessité»<sup>110</sup>). Ahora bien: es evidente que los nexos racionales entre el 'materialismo esférico' (epicúreo) y la moral ciudadana son capaces de formar una malla bastante extensa y tupida, pero también es cierto que el nexo con el socialismo no se justifica en modo alguno. Es así perfectamente explicable que, desde situaciones (cristianas, musulmanas o budistas) en las cuales el socialismo como forma de vida, alcanza una realidad práctica más o menos efectiva, se considere al materialismo de tipo epicúreo como incompatible con la posibilidad misma de la vida socialista.

b) Desde la Filosofía se ha apelado al Socialismo como la forma política más afín a la vida filosófica (Platón). Sin embargo, también es evidente que direcciones filosóficas de la más alta significación han recusado al Socialismo y han encontrado en otros tipos de organización social el lugar óptimo para la vida filosófica. Y ello desde Aristóteles hasta Hegel, que vió en el Estado Prusiano la condición ideal para el florecimiento de la conciencia filosófica («Reconocer la razón por la cual la rosa está presente en la cruz del sufrimiento...»). En general, siempre que la vida filosófica se sobreentiende como el proceso de una vida subjetiva individual (sea esférica, o sea, como en el caso de Hegel —o de Spinoza— una vida divina, sustancial, pero vivida desde el sujeto, como realización de la sustancia: «como conservación de la libertad subjetiva en lo que es sustancial, sin abandonarla a lo que es contingente y particular, sino poniéndola en lo que es en sí y para sí») la apelación al Socialismo será gratuita o, en todo caso, extrafilosófica, expresión de un buen deseo. Examinemos el caso de Spinoza. En su *Reforma del Entendimiento*, Spinoza llega a conocer la ne-

<sup>110</sup> *Op. cit.*, cap. XXVII, edición de París de 1821, reimpressa por G. Olms, 1966, Tomo II, pág. 333 .



cesidad de una variación de las condiciones políticas que conduzcan hacia una sociedad tal en la que el mayor número de ciudadanos pueda participar de la vida filosófica («*necesse, est... deinde, formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure perveniant*»)<sup>111</sup> Ahora bien: esta necesidad (*necesse est*) no puede justificarse nunca a partir de la vida subjetiva, del mismo modo que, a partir de la 'prudencia esférica' no cabe deducir racionalmente la práctica de la *programación secular* —que, sin embargo, es una realidad moral de primer orden 'dada' en todo Estado moderno poderoso. (En este sentido, diremos que la axiomática epicúrea carece de vigor para recoger como acción moral a la programación secular de los Estados —programación que orienta esencialmente la ordenación económica del presente inmediato— y que, por tanto, no «salva los fenómenos»). En efecto: 'dado' el individuo Plotino —o cualquier subjetividad que se viva interiormente al modo plotiniano— y 'progresando' a partir de este dato (de esta subjetividad) ¿cómo podría llegarse racionalmente al interés por las otras vidas aunque sean contempladas como vidas filosóficas, como subjetividades de la «República de los filósofos»? Semejante *interés* sería sólo un deseo privado sobreañadido siempre exteriormente a la propia conciencia filosófica. A partir de esta conciencia, resulta mucho más coherente la posición de Malebranche, por sorprendente que pueda parecer, cuando declara que publica su libro, no tanto para causar algún efecto en los lectores, sino para su propio entendimiento. Ahora bien: lo que ocurre es que cuando Spinoza pide que se forma una sociedad en la cual la mayor cantidad posible de ciudadanos pueda participar de la vida filosófica, está hablando, no tanto en nombre de la vida filosófica subjetiva suya, individual, cuanto en nom-

111. Ed. Gebhardt, Tomo II, págs. 8-9.

bre de la vida divina que en él alienta. Aunque el interés tome la forma de un interés por la vida filosófica ajena —como si fuese posterior a su propia reflexión individual— en realidad el interés mismo por otras personas está presupuesto (regresivamente) en su propia vida filosófica reflexiva y lo que se trata de reformar es la 'subjetividad' de su propio entendimiento.

4. No es en el *progressus*, a partir del Ego corpóreo que, sin embargo, hay que presuponer necesariamente como realidad (apariencial), sobre la que se ha de constituir dialécticamente la propia racionalidad crítica, como podríamos encontrar la conexión entre la conciencia filosófica y el socialismo, sino en el *regressus* crítico de esta conciencia corpórea hacia la materialidad transcendental (M.T.) en tanto que, a su vez, se determina en los diferentes géneros de materialidad —y es este *regressus* individual aquel movimiento que sólo puede llevarse a efecto de un modo necesario, y no contingente, en el curso mismo del proceso social de la revolución socialista. Se trata de un movimiento ontológico— y no sólo de un curso mental de representaciones —que afecta a la realidad misma de la conciencia, en cuanto conciencia determinada socialmente. Por este motivo, asumimos la tesis de Fichte según la cual, la clase de Filosofía que se tiene depende de la clase de hombre que se es. No se trata sólo de 'reformar' los pensamientos, las teorías o las opiniones que ha podido concebir un entendimiento sino de «la reforma del entendimiento mismo como subjetividad». Tal es el punto de partida del concepto de «realización» (*Verwirklichung*) de la Filosofía.

La Filosofía, como razón crítica, supone la constitución del Ego corpóreo —constitución que forma parte de un proceso esencialmente social (y no, por ejemplo, meramente fisiológico o psicológico). Pero la sabiduría filosófica materialista comienza precisamente cuando el Ego corpó-

reo deja de ser una sustancia individual para ser superado mediante la identificación dialéctica (que no le suprime) en realidades que lo 'envuelven', mediante la identificación con el *Logos* universal, en la fórmula de los estoicos. En esta identificación, que constituye el camino mismo de la sabiduría filosófica (es el camino cartesiano, cuando, en el *Cogito* se encuentra regresivamente con Dios; es el camino kantiano de la identificación con el Ego transcendental; es el camino hegeliano, que conduce desde el *sujeto* a la *sustancia*; es el camino de Marx que lleva del individuo concreto al *animal genérico* y, después, al *ser social* del hombre) la subjetividad corpórea no queda desvanecida o borrada metafísicamente, sino que permanece como una realidad a 'mi' alcance (el cuerpo como «instrumento» crítico). Sólo en virtud de que el Ego no es sustancia, sólo en virtud de que en sus componentes están los demás Egos (como el propio Epicuro debió reconocer) tiene sentido racional interesarse auténticamente (por 'mí mismo') por los asuntos ajenos, por ejemplo, por las generaciones futuras que determinan, en la programación secular de las economías políticas actuales, las inversiones a veces más cuantiosas. No me intereso por los demás en virtud de una benevolencia (o un amor) hacia ellos, entendido como una pasión o una virtud que se sobreañade al Ego ya constituido, porque este añadido, por amable que fuese, sería siempre irracional (en términos *esféricos*). Me intereso por los demás —y no sólo como realidad psicológica, sino como realidad política, en cuanto envuelto en un sistema social que, por ejemplo, programa sus inversiones a escala secular— en la medida en que Yo estoy inmerso en estructuras suprasubjetivas, a pesar de las apariencias. (Sobre estas apariencias gira la mayor parte de la filosofía analítica; incluso cuando duda de la propia sustancialidad del Ego, al modo de Hume, la duda se mantiene en el terreno de la

*representación*; pero el ejercicio de esa duda —y el estilo de las argumentaciones— delatan la presencia del Ego individual sustancializado, el Ego del empiriocriticismo y del Positivismo de Viena). Se diría que, más que reformar la subjetividad de su entendimiento, reforman el entendimiento de su subjetividad. La conciencia filosófica, el materialismo filosófico, es entendido aquí esencialmente, desde un punto de vista crítico metodológico, como la crítica al Ego como Espíritu (representado o ejercido) o como sustancia (representada o ejercida), y la instauración del Ego como *fenómeno*. Esta crítica es un proceso dialéctico que supone, por ejemplo, la destrucción de las representaciones 'egológicas' a través de las cuales, sin embargo, pudo constituirse la razón crítica. Al mismo tiempo, la destrucción del Ego como sustancia, cuando no es mística (cuando no recae, por ejemplo, en la creencia de la inmersión en un *Entendimiento Agente Universal* entendido a su vez como sustancia) exige el *progressus* incesante hacia la apariencia de mi Ego fenoménico —porque es en este *progressus* donde se configura mi libertad.

Ahora bien, la conciencia materialista así entendida resulta ser un proceso recurrente esencialmente práctico. Pero el Socialismo es precisamente la forma efectiva histórico-universal mediante la cual el proceso de regresión —progresión se realiza de un modo necesario, y no de un modo contingente e individual. Es únicamente aquí donde el socialismo se nos revela como un socialismo 'filosófico', racional y no místico, fundado en evidencias muy respetables —cristianas, musulmanas, budistas— pero suprarracionales («si la Iglesia definiera algo como negro, cuando para tus ojos es blanco, nosotros hemos de encontrar el medio para que sea negro», decía San Ignacio). Porque el Socialismo empieza a ser ahora una de las maneras más genuinas del desarrollo de la propia sabiduría filosófica, en tanto que sabidu-

ría práctica (mundana y académica) que pone en duda el propio Ego como sustancia y que, por ello, puede distanciarse del oleaje de pasiones y representaciones que se agitan en el interior de los cráneos sin olvidarse de ellos en la evasión mística o científica. (Simplemente, allí donde el espiritualista ve 'mala fe' — porque el concepto sartriano es simplemente la sustantificación animista de un proceso psiquiátrico — el materialista podrá ver una mala disposición del sistema de reflejos transmitidos por la educación, o por la herencia. Por otra parte atribuir mala fe a alguien es tanto como desinteresarse por su curación). El Socialismo representa para la conciencia filosófica materialista la condición para la demostración práctica de sus evidencias más genuinas, por tanto, la condición de su realización.

Y por ello mismo, el Socialismo no constituye la cancelación de la Filosofía, sino precisamente su verdadero principio. En tanto la dialéctica de la razón debe siempre pasar —regressus y progressus— por el episodio del Ego corpóreo (como sujeto de responsabilidad, módulo económico, unidad de consumo y de producción) será siempre necesaria la disciplina filosófica como instrumento mismo de la moral socialista. Porque la disciplina filosófica asume ahora como tarea específica (pedagógica, terapéutica, 'pastoral' —y, vista desde fuera, 'propagandística') la colaboración al proceso de eliminación de las representaciones inadecuadas del Ego (infantiles, pero también gnósticas, o capitalistas-residuales, competitivas), no ya en el sentido de su adormecimiento (propio, por ejemplo, de la mentalidad del 'consumidor satisfecho' del socialismo del bienestar), sino en el sentido de la instauración de juicio personal crítico, sin el cual es absolutamente imposible una sociedad democrática. Es completamente gratuito suponer que, instaurado el socialismo, se genere una suerte de 'estado estacionario', en el que las conciencias (como si fueran «ferritas» del 'gran

ordenador') estén ya aseguradas en su desarrollo. En una sociedad sin clases, las Ideologías —los mitos, la ciencia ficción, el delirio de representaciones y conceptos— se reproducirán y cobrarán una fuerza renovada (dependiente del mayor nivel cultural de los ciudadanos). Y se reproducirán, no ya solamente en virtud de los mecanismos casi 'fisiológicos' que Platón consideró cuando propuso su doctrina dialéctica de las fases del conocimiento (que debía comenzar por las *apariencias* para alcanzar después la superación de las apariencias, en las *Ideas* —que, a su vez, debían permitirnos el retorno a las apariencias) y que son los mecanismos que (muy importantes sin duda) sigue considerando Althusser cuando expone la tesis de la persistencia de las Ideologías en la Sociedad sin clases.<sup>112</sup> Las Ideologías se reproducirán en la sociedad socialista (si sigue siendo éste un concepto racional, y no de sociología-ficción), también en virtud de mecanismos sociales constitutivos de objetos (descubrimientos científicos, tecnológicos, artísticos) que determinan la dialéctica entre los grupos sociales que subsisten en la sociedad sin clases (grupos lingüísticos, grupos generacionales, raciales, etc.). Ahora bien, para ordenar, elaborar, triturar, asimilar estos materiales «supraestructurales», que constituyen, por otra parte, el alimento cada día renovado del 'sistema de válvulas' de la sociedad socialista, la disciplina crítica filosófica es absolutamente indispensable —y esta disciplina sólo puede llevarse a efecto desde una sólida Ontología materialista capaz de ofrecer los esquemas de interpretación de los materiales siempre renovados. El equilibrio de una sociedad socialista, edificando sobre conciencias individuales racionales (una sociedad edificada sobre robots, no es que no sea deseable por motivos éticos: es imposible) exige, entre los mecanismos de su metaestabilidad (y no, cierta-

112. *Pour Marx*, págs. 195-196.

mente, como único mecanismo), precisamente la disciplina filosófica.

5. En resolución, y en el supuesto de una sociedad (socialista) 'dada' es decir, indeducible, la Filosofía se nos configura en su verdadera esencia, a saber, como una necesidad práctica (económica) y no como una 'frívola curiosidad' por el conocimiento de la «totalidad de las cosas». Si llamo 'frívola' a esta curiosidad, es precisamente en nombre de una sabiduría y circunspección crítica —no en nombre de un 'dogmatismo político'. La curiosidad científica es un instinto biológico de primer orden— y una sociedad cuyos ciudadanos, cloroformizados, carecen de este apetito, es una sociedad enferma— y ordinariamente, la explicación que suele darse para entender la génesis renovada de la Filosofía pasa por la apelación a este instinto humano esencial («Todos los hombres tienden por naturaleza al saber», dice Aristóteles y repiten los *aristotélicos* —Suárez, *Disputación Primera*, Sección VI— cuando tratan de la fundamentación de la *Metafísica*).<sup>113</sup> Pero este instinto —sostengo—, que explica suficientemente la 'pasión' por las ciencias categoriales (aunque tampoco en su integridad) es frívolo aplicado al entendimiento de la naturaleza de la conciencia filosófica (salvo precisamente cuando ésta se elabora, acríticamente, como *Metafísica*) porque justamente la Filosofía comienza a ser crítica cuando ha experimentado los límites de esta curiosidad omnívora (que debe, por tanto, ser presupuesta), porque sabe que la realidad, la *Materia*, que es nombre de un colectivo y no de una sustancia, es infinita y que es puro 'atolondramiento' (pura frivolidad) pretender fundar la Filosofía en el conocimiento de la integridad infinita de la realidad, de la *omni-*

113. Leibniz, *Monadología*, párrafo 14, edición Erdmann, 1840, reimpresión 1959, cuando establece que la vis appetitiva de las mónadas se reduce al paso de una *representación* a otra.

*tudo entis*. En este sentido, la conciencia crítica filosófica comienza con la conciencia —siempre creciente— de la *docta ignorantia*. Pero la sabiduría de la *docta ignorantia* ha sido elaborada en condiciones sociales tales que, sobre ella, se acoplaba una defensa implícita o explícita de la necesidad de fuentes místicas de conocimiento —y por ello, sin duda, es una doctrina recusada por el materialismo racionalista. Mi defensa de la *docta ignorantia* está, sin embargo, entendida en el contexto de ese racionalismo socialista y por ello incluye los recursos más potentes de la crítica a todo intento de defensa de los procedimientos cognoscitivos ‘suprarracionales’ como dotados de sinsentido (no ya como meramente improbables u oscuros).

La conciencia filosófica no puede responsablemente (críticamente) fundarse en el instinto de la curiosidad especulativa (en la dirección de su *progressus* indefinido, que es el esquema vigente de hecho en el *Diamat*), porque este fundamento es acrítico (y lo que funda es, en rigor, la implantación gnóstica de la Filosofía) sino en la necesidad moral práctica, en la realidad práctica de la vida social (no sólo individual, como fue el caso del epicureísmo), vida real en tanto que es un *ser* dado como consistiendo (en tanto que sus supuestos materiales ‘básicos’ permanezcan) en una exigencia de seguir siendo (en un *deber ser*) y que sólo puede realizarse mediante la autoordenación racional, que requiere esquemas ontológicos cada vez más potentes capaces de incorporar progresivamente la creciente producción científica, tecnológica, artística, social...

Desde esta perspectiva se comprende perfectamente el alcance de la frustración de tantas personas que se acercaron a la vida filosófica impulsadas por un intenso, pero vago, *deseo de saber* (gnóstico), de un instinto por ‘tocar el fondo de la realidad’; la Filosofía no puede satisfacer esta curiosidad porque (cuando no es metafísica), sus respuestas son negativas (un saber negativo, que



no es, sin embargo, la negación del saber, sino el saber filosófico fundamental) y por tanto la Filosofía resulta para ellos superflua. Por ello mismo, cuando manteniéndose a toda costa en esta línea, se trata de entender la Filosofía como 'dialéctica sin dogma', en el sentido de una coordinación siempre provisional de los resultados últimos de la curiosidad científica, la Filosofía ha perdido también su destino y su tarea propia, porque se convierte en un sucedáneo del espíritu enciclopédico (necesario, pero que marcha por otro lado que la Filosofía) y traiciona su verdadero sentido.

El materialismo filosófico —tal como aquí se intenta bosquejar— brotó de una sabiduría crítica, a la vez ideal y real (la 'reforma del entendimiento'). Es precisamente en una sociedad en la que las bases del Socialismo han sido bien cimentadas donde la formación filosófica resulta ser indispensable —para decirlo con Hegel (aunque con un contenido por completo no hegeliano)— no como ocupación arbitraria de unos hombres privilegiados, sino como obligación del Estado, como parte integrante de la educación civil. Es cierto que en tal Sociedad, la Filosofía académica —los profesores de Filosofía— se convertirían paulatinamente en algo así como funcionarios del Estado. Pero si es ridículo que Sócrates sea un funcionario de un Estado explotador, es necesario que una Sociedad socialista posea como funcionario, no ya a un Sócrates único, irrepetible, individual, sino a centenares de Sócrates que constituirán el núcleo del verdadero 'poder espiritual' de la Sociedad socialista.



## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACADEMIA de CIENCIAS de la U.R.S.S. *Manual de economía política* (3.ª ed. 1960). (Tr. esp. en Grijalbo, México, 1965).
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx* (Maspero, París 1965). Tr. esp., *La revolución teórica de Marx* (Siglo XXI Ediciones, Madrid 1967).
- ARAÚJO. *Coomentaria in Universam Aristotelis Metaphysicam* (Burgos y Salamanca, 1617).
- ARISTÓTELES. *Política* (Libros I y II) («Les Belles Lettres», París, 1960).
- BACH, George Leland. *Economics (An introduction to analysis and policy)* (New Jersey 1960). Tr. esp., *Tra-tado de economía* (F.C.E., México 1962).
- BALIBAR, Etienne. «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», *Lire le Capital* (Maspero, París 1968).
- BALIBAR, Etienne y ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital* (Maspero, París, 1968).
- BALLANCHE, Pierre Simon. *La Théodicée et la Virginie romaine*. (Ed. de Oscar A. Haac en «Textes littéraires français», Droz, Genève 1959 y Minard, París 1959).
- BÁÑEZ, Domingo. *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione li-bros* (Salamanca, 1585).
- BOCHENSKI, Józef. *The logic of religion* (New York Uni-versity Press, 1966).
- BREHIER, Emile. *Historia de la filosofía* (Editorial Su-damericana, Buenos Aires 1960).
- BUENO, Gustavo. *Etnología y utopía (Papeles de Son Ar-madans, col. Azanca, Palma de Mallorca 1971)*.
- BUENO, Gustavo. *Ensayos materialistas* (Taurus, Ma-drid 1972).
- BÜHLER, K. *Ausdrucktheorie* (Gustav Fischer, Jena, 1933). Trad. esp. de Hilario Rodríguez Sanz, *Teoría de la Ex-presión* (Revista de Occidente, Madrid 1950).
- BURNET, J. *Early greek philosophy* (London 1920). Tra-ducción francesa, *L'Aurore de la philosophie grecque* (Payot, París 1952).

- BURTT, Edwin Arthur. *The Metaphysical foundations of modern physical science* (Harcourt, Brace and Co., New York, 1925).
- CANTILLON, Richard. *Essai sur la nature du commence en général* (Paris 1755).
- CARNAP, Rudolf. *Symbolische Logick* (Spinger, Viena 1960).
- CARNOT, Sadi. *Réflexions sur la puissance motrice du feu* (Paris, 1824).
- CHAUNU, M. *La civilisation de l'Europe classique* (Artaud, París 1966).
- CHARON, Jean E. *La connaissance de l'Univers* (Editions du Seuil, París, 1961).
- CORDEMOY, Gerould. *Oeuvres philosophiques* (P. Clair et F. Girbol editores. P.U.F., París 1968).
- COURNOT, Antoine-Augustin. *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (París 1838). Tr. esp., *Investigaciones acerca de los principios matemáticos de la teoría de las riquezas* (Alianza Editorial, Madrid 1969).
- COUTURAT, Louis. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Alcan, París 1901).
- DAIRE, Eugen. *Les Physiocrates* (Librairie du Guillaumin, París 1846). Una selección, en español, en CUSHINSKY, R., *Los Fisiócratas* (Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967).
- DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Nouvelle Clio, n. 30 bis; P.U.F., París 1971).
- DENIS, Henri. *Histoire de la pensée économique* (P.U.F., París, 1966). Tr. esp. *Historia del pensamiento económico* (Ariel, Barcelona 1970).
- DESCARTES. *Principia philosophiae* (Adam et Tannery ed., Vrin, París 1964).
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring* (Marx-Engels Werke, Band 20, ed. Dietz, Berlín 1969). Tr. esp. de Manuel Sacristán (Grijalbo, México 1964).
- ENGELS, Friedrich. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (Marx-Engels Werke, Band 21, págs. 25 a 173, Berlín 1969).
- ESTEY, James Arthur. *Business cycles. Their nature, cause and control* (New York 1956). Tr. esp., *Tratado sobre los ciclos económicos* (F.E.C., México 1964, 6.ª ed.).
- FICHANT, Michel y PECHEUX, Michel. *Cours de philosophie pour scientifiques* (Maspero, París 1971).
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Reden an die deutschen Nation* (Sämtliche Werke, Berlín 1964). (Reimpr. en Walter de Gruyter, 1965).
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (Gallimard, París 1966). Tr. esp., *Las Palabras y las cosas* (Siglo XXI Ediciones, Madrid 1968).
- GIRAUD, Pierre. «Langage et théorie de la communication», *Le Langage* (Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, París 1968).

- GODELIER, Maurice. *Rationalité et irrationalité en économie* (Maspero, París, 1966). Tr. esp. *Racionalidad e irracionalidad en la economía* (Siglo XXI Ediciones, Madrid 1967).
- GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché* (Gallimard, París 1955). Tr. esp., *El hombre y lo absoluto* (Península, Barcelona 1968).
- GRANGER, Gilles-Gastón. *Pensée formelle et sciences de l'homme* (París, 1960). Trad. esp., *Formalismo y ciencias humanas* (Ariel, Barcelona 1965).
- GUEREAULT, Martial. *Malebranche* (Aubier, París, 1967).
- GUEREAULT, Martial. *Leibniz. Dynamique et Métaphysique* (Aubier-Montaigne, París, 1967).
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy* (Cambridge University Press 1969).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlín 1821), (Georg Lasson ed., Berlín 1931).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik* (von Felix Meiner, Leipzig 1948).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830 (von Felix Meiner, Hamburg 1959).
- HEILBRONER, Robert L. *The Wordly philosophers* (Simon and Schuster, New York). Tr. esp., *Los filósofos de la vida material* (Aguilar, Madrid 1956).
- HERRSKOVITS, Melville J. *Economic anthropology. A study in comparative economics* (New York 1952). Tr. esp., *Antropología económica* (F.C.E., México 1954).
- HOLBACH, Paul-Henry Th. d'. *Système de la nature* (Reimpr. de la edición de París 1921, Olms, Hildesheim 1966).
- HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik* (Max Niemeyer, Halle 1929). Tr. francesa, *Logique formelle et logique transcendantale* (P.U.F., París 1957).
- IBANES, Jean. *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIII siècle* (PUF, París 1967).
- JAEGER, Werner. *The Theology of the early greek philosophers* (Oxford University Press, 1947). Tr. esp., *La teología de los primeros filósofos griegos* (F.E.C., México-Buenos Aires 1952).
- JEVONS, W. Stanley. *The Theory of political economy* (Augustus M. Kelley, New York 1965).
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Immanuel Kant Werke, Band III, verlegt bei Bruno Cassirer, Berlín 1923).
- KEYNES, John Maynard. *General theory of employment, interest, and money* (Cambridge 1936). Tr. esp. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (F.C.E., Buenos Aires 1965, 7.ª ed.).
- LABROUSE, E. y otros. *Histoire économique et sociale de la France* (P.U.F., París 1970).
- LANGE, Oscar. *Wstęp do Cybernetyki Ekonomicznej* (Varsovia 1965). Tr. esp. *Introducción a la economía cibernética* (Siglo XXI Ediciones, Madrid 1969).
- LANGE, Oscar y TAYLOR, Fred M. *On the economic*

- theory of socialism* (Benjamin E. Lippincott ed.; McGraw, New York 1966). Tr. esp., *Sobre la teoría económica del socialismo* (Bosch, Barcelona 1967).
- LE TROSNE. *Del interés social* (cf. DAIRI, E. *Les Phisocrates*, Librairie de Guillemin, París, 1846).
- LEFEVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne* (L'Arche, París 1961). Tr. esp., *Obras de Henri Lefevre (posteriores a 1958)*, (Peña Lillo, Buenos Aires, 1967).
- LEFEVRE, Henri. *Pascal* (Nagel, París 1949-1954)
- LEIBNIZ. *Opera philosophica omnia* (ed. Erdmann, Faksimiledruck der Ausgabe 1840; Scientia, Aalen 1959).
- LEIBNIZ. «La Monadologie», *Opera philosophica omnia*, págs. 705 a 712 (ed. Erdman, Faksimiledruck der Ausgabe 1840, Scientia, Aalen 1959).
- LENIN, Vladimir Illitch Ulianov. *Collected Works* (Lawrence et Wishart, London 1962).
- LEON, Xavier. *Fichte et son temps*. (Librairie Armand Colin, París 1954.)
- LUTFALLA, Michael. *L'Etat stationnaire* (Gauthier-Villars, París 1964).
- MALEBRANCHE. *Oeuvres complètes* (A. Robinet ed. Vrin, París 1958-1970).
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the western pacific* (London 1913). Tr. francesa, *Les Argonautes du Pacifique occidental* (Gallimard, París 1963).
- MALMBERG, Beril. *Los nuevos caminos de la lingüística* (Siglo XXI Ediciones, Madrid 1970).
- MARSHALL, Alfred. *Industry and Trade* (MacMillan, London 1919).
- MARSHALL, Alfred. *Principles of Economics* (8.ª ed., Mac Millan, London 1966).
- MARX, Karl. *Das Kapital* (Marx-Engels Werke, Bd. 23, 24 y 25, Dietz, Berlín 1969).
- MARX, Karl. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx-Engels Werke, Band 13, ed. Dietz, págs. 7 a 160, Berlín 1969).
- MARX, Karl. *Deutsche Ideologie* (Marx-Engels Werke, Band 3, Dietz, Berlín 1969).
- MARX, Karl. *Okonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Marx-Engels Werke, Ecgänzungsband. ers. Teil, págs. 467 a 588, Dietz, Berlín 1968).
- MAURO, Frederick. *L'Expansion européenne, 1600-1870* (P.U.F., París 1967).
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire* (Mouton, París 1964).
- METAIS, P. «Une monnaie archaïque: la cordelette de coquillages», *L'Année Sociologique*, Troisième série 1949-1950, págs. 33 a 142 (P.U.F., París 1952).
- MISSES, Richard von. *Probability, Statistics and Truth* (Mac Millan, London 1961).
- MONTCHRESTIEN, Antoine de. *Traité de l'économie politique* (París 1613).
- MUGUERZA, Javier. «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», *Teorema* n.º 3 (Valencia, septiembre 1971).

- NAVILLE, Pierre, «Classes sociales et classes logiques», *L'Année Sociologique* (P.U.F., París 1961).
- NAERT, E. *La pensée politique de Leibniz* (P.U.F., París, 1964).
- O'NEIL, William M. *Fact and Theory* (Sidney University Press, 1969).
- PAPANDREOU, Andreas G., *Economics as a science* (Lippincott Company). Tr. esp., *La economía como ciencia* (Ariel, Barcelona 1961).
- PETROVIC, G. *Man as economic animal and Man as praxis Inquiry* (University of Oslo, Spring 1963, Volumen 6, págs. 35-37).
- PLATÓN. *Leyes* (Editions Les Belles Lettres, París 1960).
- PLATÓN. *República* (Editions Les Belles Lettres, París 1960).
- QUESNAY, François. «Grains», *Enciclopedia*.
- QUESNAY, François. *Sobre el trabajo de los artesanos* (Ver E. Daire).
- RADIN, Paul. *Primitive man as philosopher* (Nueva York, 1957). Tr. esp., *El Hombre primitivo como filósofo* (Eudeba, Buenos Aires 1960).
- RAMÍREZ, S. «De ipsa philosophia in universum», *La Ciencia tomista*, Julio-Agosto de 1922 N.º 82, pág. 11. (Madrid 1922).
- REYNOLDS, Lloyd G. *Economics. A general introduction* (Homewood, Illinois). Tr. esp. *Introducción a la economía* (Tecnos, Madrid 1968).
- RICARDO, David. *On the principles of political economy and taxation* (London 1950). Tr. esp., *Principios de economía política y tributación* (F.C.E. México 1959).
- RICHARDSON, G. B. *Economic theory* (Hutchinson and Co., London 1954). Tr. esp. *Teoría económica* (Labor, Barcelona 1966).
- ROBBINS, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Mac Millan, London 1932).
- ROOVER, Raymond de. *La pensée économique des scolastiques* (Montreal 1971).
- ROUGIER, Louis. *Traité de la connaissance* (Gauthier-Villars, París 1955).
- RUSSELL, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (George Allen, London, 1967), (7.ª impresión de la edición de 1937).
- SALISBURY, J. *From stone to steel* (Melbourne University Press, 1962).
- SANTO TOMAS, Juan de. *Ars logica*. Tomo I del *Cursus philosophicus*. Edición B. Reiser, O.S.B. (Marietti, Turín 1930).
- SEBAG, Lucien. *Marxisme et Structuralisme* (Payot, París 1964).
- SCHUMPETER, Joseph A. *History of economic analysis* (Oxford U.P. 1954). Tr. esp. de Manuel Sacristán, *Historia del pensamiento económico* (Ariel, Barcelona 1971).
- SIMONOVITS, A. *Dialektisches Denken in der Philosophie von G. W. Leibniz* (Akadémiai Kiadó, Budapest 1967) (Akademie Verlag, Berlín 1968).

- SMITH, Adam. *The Wealth of nations* (Edwin Canon ed.; London University Paperbacks, 1961).
- SPINOZA, Baruc. *Tractatus de intellectus emendatione* (ed. Gebhardt, vol II, págs. 5 a 40. Carl Winters, Heidelberg 1924).
- SPIRIDONOVA, N.S. y otros *Curso superior de economía política* (Grijalbo, México 1965).
- STRONG, Edward W. *Procedures and metaphysics* (Olms, Hildesheim 1966).
- STUART MILL, John. *Principles of political economy with some of their applications to social philosophy* (1848) (editada con una introducción de Sir W. J. Ashley, London 1909). Tr. esp., *Principios de economía política* (F.C.E., México 1951).
- SUÁREZ, Francisco. «Disputación primera», *Disputaciones Metafísicas*, vol. I, págs. 208 a 356 (Gredos, «Biblioteca hispánica de filosofía», Madrid 1960).
- SURET-CANALE, Jean, y otros. «Estructuralismo y antropología económica», *Estructuralismo y marxismo* cap. VII (Martínez Roca, Barcelona, 1969).
- TERRAY, Emmanuel. *Le Marxisme devant les sociétés «primitives»* (Maspero, París 1969).
- TOMAS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum Aristotelis Expositio* (Marietti, Taurini 1934).
- TOZZI, Glauco. *Economisti greci e romani* (Milán 1961). Tr. esp., *Economistas griegos y romanos* (F.C.E., México 1968).
- WIENER, Norman. *The Human use of human being. Cybernetics and society*. Tr. esp., *Cibernética y sociedad* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1958).
- WIENER, Norman. *Cybernetics* (The M.I.T. Press, Cambridge 1965, 2.ª ed.).
- ZAPIROPOULOS, Jean. *Empédocles* (Les Belles Lettres, París 1953).



## INDICE ONOMASTICO

- ALLEMANS, Marqués de, 141.  
ALTHUSSER, Louis, 21-23-109-184.  
ALVAREZ MONTEAGUDO, D., 170.  
ANAXORAS, 100-101-156.  
ANAXIMANDRO, 33.  
ANGLERA, Pedro Mártir de, 117.  
APONTO, Antonio, 140.  
APOLONIO, 71.  
ARAUJO, Francisco, 24.  
ARISTÓTELES, 14-20-33-100-116-117-178-185.  
ARNAULD, Antoine, 154-171.  
ARQUÍMEDES, 27.  
AVOGADRO, Amadeo, 30.  
BACH, Georges Leland, 91.  
BACHELARD, Gaston, 21.  
BALANCHE, Pierre Simon, 133.  
BALIBAR, Etienne, 21-32-95.  
BAÑEZ, Domingo, 24.  
BARONE, Enrico, 163.  
BASTIAT, Frédéric, 165.  
BERNARDINO DE SIENA (San), 36.  
BERNOUILLI, Johann, 160.  
BLAUG, Mark, 112.  
BOCHENSKI, Józef, 27.  
BONNETI, Nicolás, 20.  
BONNET, Charles, 133.  
BOSSUET, Benigne, 142.  
BOZZO, Nuria, 140.  
BREHIER, Emile, 32.  
BRUNO, Giordano, 26-27-136.  
BUENO, Gustavo, 104-116-157.  
BÜHLER, 123.  
BURNET, John, 13.  
BURTT, Edwin Arthur, 26-27.  
BUTLER, Samuel, 81.  
CANTILLON, Richard, 34-35.  
CARDANO, Girolano, 27.

CAREY, Henry C., 165.  
 CARNAP, Rudolf, 27-36.  
 CARNEADES, 154.  
 CARNOT, Sadi, 44.  
 CHARON, Jean E., 103.  
 CAYETANO, Pierre, 36.  
 CHAUNU, M., 143.  
 CLAIR, Pierre, 156.  
 CLEMENTE VI, 135.  
 COLBERT, Jean Baptiste, 139-141-142.  
 COMTE, Auguste, 26.  
 CONDE, Principe, 143.  
 CORDEMOY, Gerould, 141-156.  
 COURNOT, Antoine-Agustin, 107-108.  
 COUTURAT, Louis, 159-160-161-165.  
 CUSA, Nicolás de, 136.  
 CUSMINSKI, Rosa, 146.  
 DAIRE, Eugène, 146.  
 DAHRENDORF, Ralf, 94.  
 DALTON, John, 30.  
 DARWIN, Charles Robert, 14.  
 DEMÓCRITO, 30.  
 DELUMEAU, Jean, 143.  
 DENIS, Henry, 140.  
 DESCARTES, René, 18-26-68-132-136.  
 DNEPROV, Anatoli, 81.  
 DUPONT DE NEMOURS, Pierre, 146-147-148-151-153.  
 ENGELS, Friedrich, 52-83-92-94-99-101-166-173-174.  
 EMPÉDOCLES de Agrigento, 30-33-100-103-104.  
 EPERNON, Duquesa de, 143.  
 EPICURO, 181.  
 ESTEY, James Arthur, 61.  
 EUCLIDES, 27-71-98-136.  
 EUDES, (San) Juan, 143.  
 EVANS, J., 66.  
 FEUERBACH, Ludwig, 135-173.  
 FERMAT, Pierre, 159-160.  
 FICHANT, Michel, 115.  
 FICHTE, Johann Gottlieb, 70-153-167-180.  
 FOUCAULT, Michel, 115.  
 FREUD, Sigmund, 104.  
 GENTZEN, Gerhard, 27.  
 GIRAUD, Pierre, 124.  
 GIRBAL, François, 156.  
 GOLDMANN, Lucien, 143.  
 GÖDEL, Kurt, 111.  
 GODELIER, Maurice, 39-40-109.  
 GORDON CHILDE, V., 19-84.  
 GOUBERT, Pierre, 142.  
 GRESHAM, Thomas, 123.  
 GERAULT, Martial, 23-137-147.  
 GUTHRIE, W.K.C., 103.  
 HAAC, Oscar A., 133.  
 HALES, John, 34.  
 HARROD, Roy, F., 66.  
 HARTMANN, Nicolai, 84.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 11-14-106-110-124-131-133-148-152-169-177-187.  
 HEILBRONNER, Robert L., 163.  
 HERÁCLITO, 165.  
 HERSKOVITS, Melville J., 62-96-98-117-118-128.  
 HILBERT, David, 27-71.  
 HIPPIAS, 171.  
 HOBBS, Thomas, 134.  
 HOLBACH, Paul Henry d', 177.  
 HOPITAL, Marquesa de l', 143.  
 HUME, David, 33-153-181.  
 HUSSERL, Edmund, 14-70.  
 IBANES, Jean, 35-36.  
 JAEGER, Werner, 13-32.  
 JESPERSEN, Otto, 123.  
 JEVONS, W. Stanley, 33-35-76-107-108-163.  
 JUNG, Carl Gustav, 83.  
 KANT, Immanuel, 11-13-20-65.  
 KEPLER, Johannes, 23.  
 KEYNES, John Maynard, 34-57-98-105-106-113-158.  
 KITCHIN, Joseph, 118.  
 KNIGHT, Frank H., 96-98.  
 KRUG, Wilhelm T., 110-174.  
 LABOUSE, Ernest, 139-142.  
 LANGE, Oscar, 39-74-85-109-163-164.  
 LÁZARO, Ros, A., 163.  
 LE SAY, Jean Baptiste, 106-107-109-111-147-148-149-151-153-165-176.  
 LE TROSNE, Guillaume François, 146-147.  
 LEFEVRE, Henri, 52-143.  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 18-23-106-132-133-136-137-153-154-155-156-157-158-159-161-162-163-165-167-168-169-170-171-178-185.  
 LEÓN, X, 153.  
 LEONTIEF, Wassily, 62-73-109.  
 LOCKE, John, 153.  
 LOMBARDO, Alejandro, 36.  
 LORENZ, Konrad, 92.  
 LUIS XIV, 139-141-142.  
 LUTERO, Martín, 143.  
 LUTFALLA, Michael, 61.  
 MALEBRANCHE, Nicolás, 18-27-129-132-134-136-137-138-139-140-141-142-143-144-145-146-147-150-151-153-158.  
 MALINOWSKI, Bronislaw, 52-62.  
 MALMBERG, Beril, 124.  
 MALTHUS, Thomas Robert, 37-43-44-49-104-105.  
 MAQUIAVELLO, Nicolás, 151.  
 MANDEVILLE, Bernard de, 46-163.  
 MARÍA (discípula de Zosimo), 172.  
 MARSHALL, Alfred, 108-138.  
 MARTÍN, Arturo, 128.  
 MARX, Karl, 11-21-33-46-55-57-58-61-72-73-74-75-76-77-84-85-91-93-98-104-109-118-119-128-135-138-140-150.  
 MAURO, Frédéric, 139.  
 MEILLASSOUX, Claude, 93-94.  
 MERCIER DE LA RIVIERE, Pierre-Paul, 140.

MERINERO, Juan, 24.  
 METAIS, Paul, 119.  
 MISES, Richard von, 31-40-157-163.  
 MONTCHRESTIEN, Antoine de, 132.  
 MONTESQUIEU, Charles de Secondar, Barón de, 147.  
 MORGAN, Lewis H., 41.  
 MUGUERZA, Javier, 13.  
 MÜLLER-LYER, F., 94.  
 NAERT, Emiliènne, 167.  
 NAPOLEÓN, 151.  
 NAVILLE, Pierre, 74-75.  
 NEWTON, Isaac, 65.  
 O'NEIL, William W., 28.  
 ORESMES, Nicolai, 33.  
 ORTEGA Y GASSET, José, 32.  
 OSTWALDT, Wilhelm, 173.  
 PALMSTRUCK, P., 118.  
 PAPANDREOU, Andreas G., 39.  
 PARMENIDES, 131.  
 PASCAL, Blaise, 143.  
 PECHEUX, Michael, 22.  
 PETROVIC, Gajo, 99-101.  
 PIAGET, Jean, 14.  
 PIGOU, Arthur Cecil, 35.  
 PLATÓN, 11-13-18-32-33-116-173-184.  
 PLEKHANOV, Georgii Valentinovitch, 99.  
 PLOTINO, 179.  
 PORRETANO, Gilberto, 117.  
 QUESNAY, François, 34-43-72-140-143-148-152-159.  
 RADIN, Paul, 15.  
 RAHNER, Karl, 144-145.  
 RAMÍREZ, Santiago, 20.  
 REYNOLDS, Lloyd G., 129-170.  
 RICARDO, David, 37-43-44.  
 RICHARDSON, G.B., 86-89-156-157.  
 RICKERT, Heinrich, 67-68.  
 RICHELIEU (Cardenal), 139-151.  
 ROBBINS, Lionel, 40.  
 ROCES, Wenceslao, 92-113.  
 RODRÍGUEZ SANZ, Hilario, 123.  
 ROOVER, Raymond, 36.  
 ROUGIER, Louis, 31.  
 RUSSELL, Bertrand, 161.  
 SACRISTÁN, Manuel, 140-166.  
 SALISBURY, J., 57.  
 SANTO TOMÁS, Juan de, 24.  
 SAUSSURE, Ferdinand, 14.  
 SEBAG, Lucien, 82.  
 SERVET, Michel, 136.  
 SCHELER, Max, 84.  
 SCHLIK, Moritz, 113.  
 SCHUMPETER, Joseph A., 33-140-143-146-147-159.  
 SIMINOVITS, Anna, 165.  
 SMITH, Adam, 33-41-106-114-153-165-168-169-170-171.  
 SÓCRATES, 15-187.  
 SOTO, Domingo de, 36.

SPINOZA, Baruc, 27-177-178.  
STRONG, Edward, W., 26-33.  
STUART MILL, John, 33-45-106-122.  
SUÁREZ, Francisco, 24-103-185.  
SURET-CANALE, Jean, 94.  
TARTAGLIA, Nicola, 27.  
TAYLOR, Fred M., 74-163.  
TEILLARD DE CHARDIN, Pierre, 144.  
THOMSON, George, 19.  
TOMÁS DE AQUINO, (Santo), 33-89-117.  
TOZZI, Glauco, 117.  
VITORIA, Francisco de, 36.  
VOLTAIRE, François Marie, 143.  
WEBER, Max, 92.  
WHITEHEAD, Alfred North, 20-29-70.  
WIENER, Norman, 156.  
WINDELBAND, Wilhelm, 67.  
ZAPIROPOULOS, Jean, 103.  
ZOSIMO, 172.



## INDICE GENERAL

NOTA DEL AUTOR	9
----------------	---

### INTRODUCCION

1. Dos modos de plantear la cuestión de las relaciones entre Dialéctica y Filosofía	11
2. Categorías e Ideas	14
3. Programa de esta exposición	16

### I. DIALECTICA CATEGORIAL ECONOMICA Y FILOSOFIA

#### A. DIALÉCTICA CONSTITUTIVA DE LA CATEGORICIDAD ECONÓMICA.

<i>Corte epistemológico y cierre categorial</i>	19
El <i>cierre categorial</i> de la Razón Económica	39
Tabla de las categorías de la Economía Política	47
Explicación de la Tabla.	
1. Términos generales	48
2. El concepto de «módulo» económico	49
	201

3.	El concepto de «bien económico»	51
4.	Relaciones de producción, fuerzas de producción	58
5.	Demanda, Oferta, Intercambio	61
6.	Modelos físicos y modelos económicos	62
7.	Economía como ciencia y como técnica	67
8.	Medios de producción y consumo. Base y Superestructura	72
9.	Escasez y Composibilidad	86
10.	Los límites del <i>cierre categorial</i> económico	91
11.	Dialéctica del <i>cierre categorial</i> económico	96
12.	Carácter evolutivo del <i>cierre categorial</i> económico	97
13.	Crítica a la teoría del «factor económico»	99
	Reexposición de algunos conceptos tradicionales en términos de <i>cierre categorial</i>	104
<b>B.</b>	<b>DIALÉCTICA DESTRUCTIVA DE LA CATEGORICIDAD ECONÓMICA</b>	<b>110</b>
a)	Metábasis progresiva	111
b)	Metábasis regresiva. Análisis de la moneda, como categoría económica generadora de relaciones que desbordan la categoría	113



## II. DIALECTICA FILOSOFICA Y SOCIALISMO

A. Filosofía metafísica y escéptica	131
La «inversión teológica» y sus de- terminaciones económicas	133
Ocasionalismo y Fisiocracia	140
Lectura económica de la «Mo- nadología» de Leibniz	153
B. El tema de la «realización» ( <i>Wer-     wirklichkeit</i> ) de la Filosofía. Filosofía y Socialismo	172
Bibliografía citada	189
Índice onomástico	195
Índice general	201

Terminóse de imprimir  
en octubre de 1972  
en los talleres de  
GRÁFICAS DIAMANTE,  
Zamora, 83  
Barcelona

