

PANELISTAS

Elementos para una resignificación de la economía como parte de una hermenéutica del conocimiento

Calderón, Manuel (UNLP)

Cabe pensar estados de la sociedad en los que no se venda ni compre, y en los que la necesidad de esta técnica se vaya perdiendo paulatinamente hasta llegar a extinguirse por completo; quizá entonces ocurra que ciertos individuos menos sometidos a la ley del estado general se permitan comprar y vender como un lujo de la capacidad de percibir.

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

La cuestión de la realidad, la ideología y el conocimiento

El fin último que ha tenido y tiene toda teoría económica es el de diseñar o rediseñar un orden social. Ya sea bajo las formas de un “orden natural”, de un sistema de “leyes morales” o de una “dinámica del capitalismo”, los economistas (en su rol de filósofos, sociólogos o políticos) creen en la existencia de principios cognoscibles y verificables que estructuran la acción humana y dan forma a la sociedad. Esto lo pensó Adam Smith y también Karl Marx, aunque en sentidos distintos.

Mientras que Smith afirmaba que existía en la naturaleza humana una “propensión al intercambio” que generaba una división social del trabajo y en última instancia una sociedad basada en el mercado (Smith, 1776, cap. II), Marx decía que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 1848). Donde Smith veía armonía y bienestar, Marx veía dominación y opresión. Sin embargo, ambos creían en la posibilidad de una ciencia de la economía que explicara y permitiera mejorar la sociedad.

La gran diferencia entre ambos era que mientras Smith y la tradición clásica de la economía política consideraron que el hombre posee una conducta “natural”, es decir, ciertas propensiones naturales a comportarse de cierta manera, Marx por el contrario rechazó esta “naturalidad” del comportamiento humano, estableciendo que todo comportamiento tiene un “origen social”, es decir, es explicado a partir de las “relaciones sociales” que caracterizan a una sociedad determinada, y que son creadas y recreadas por esa misma sociedad.

Para Marx, la “naturalidad” del “orden social” era la gran ideología del capitalismo, y la economía política clásica el discurso por el que el “modo de producción” y las “relaciones sociales” del capitalismo penetraban en la conciencia de los hombres para permanecer y reproducirse. El capitalismo y los “valores de la burguesía” pasan a ser sinónimos de “civilización”, y cuentan con el poder suficiente para transformar el mundo entero;

“merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la

corriente de la civilización a todas las naciones [...] y las obliga, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.” (Marx y Engels, 1848)

De esta manera, Marx nos llama a ver en el mundo social, no una “naturalidad”, sino una “construcción”, y en el derecho, la economía, la religión y el estado, la necesaria ideología que moldea las conciencias de los hombres para hacerlos aceptar esa construcción, que en última instancia no es más que una “proyección” de un determinado “modo de producción”, de una determinada forma que tienen esos hombres de producir sus condiciones de vida. Lo que realmente existe son los hombres concretos, pero estos hombres y su particular modo de producción generan un sistema de representaciones que se les impone como algo objetivo, necesario, inexorable, que se vuelve sobre ellos como lo que realmente existe, “invirtiendo” así la percepción de lo real y “proyectando” una imagen falsa:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el comercio que a él corresponde. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

La conciencia, no es desde un principio una conciencia pura, sino que nace ya “preñada” de materia, “manifestada bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos”, es decir, bajo la forma del lenguaje. “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo” (Marx y Engels, 1846, cap. 1); el lenguaje nace, como la conciencia, de “la necesidad”, de los apremios de relación con los demás hombres. “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social.”

La conciencia, para Marx, se encuentra determinada por la división del trabajo y a su vez la determina, es decir, existe una relación crucial entre conciencia y división del trabajo;

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental (y coincide con ello la primera forma de ideólogos, los sacerdotes). Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura, de la teología pura, la filosofía pura, la moral pura, etc. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

Pero estas formas “puras” del pensamiento, sólo son posibles gracias a que previamente hubo una formación de la conciencia basada en las condiciones materiales de la producción; es decir, no es posible una “conciencia” sin un “modo de producción” previo que le de su origen y sustento. No puede existir pensamiento ni contemplación teórica del mundo sin que exista “antes y por debajo” una tecnología, una producción y un comercio que creen un “mundo sensorio”, podríamos decir unas “categorías” y unas “estructuras”, para el pensamiento. En esta afirmación se basa Marx para hacer su crítica a los “hegelianos” alemanes:

Feuerbach habla especialmente de la contemplación de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y la industria, gracias a la actividad sensoria de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensorios, esta producción, la base de todo el mundo sensorio tal y como ahora existe, que si se interrumpiera, aunque sólo fuese por un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de contemplación y hasta su propia existencia. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

Marx supone, o confía, en que liberados de sus “relaciones de producción” y de la “falsa conciencia” que se les impone desde la dominación, los hombres podrán “ver” finalmente la verdadera realidad del mundo social y se liberarán de las relaciones que les impiden modificarlo. De esta manera, el hombre se transforma de ser un “sujeto de ideología” a ser un “sujeto de conocimiento”.

Tenemos entonces que, para el marxismo, son el modo de producción y la división del trabajo, junto con las relaciones sociales e instituciones que les son propias, las fuerzas que impiden que el hombre concreto, el hombre-que-es-dominado, se transforme en sujeto de conocimiento y entonces pueda transformar a su vez el mundo social del que forma parte. El “comercio y la industria”, al construir el “mundo sensorio” y la conciencia del “pensador contemplativo”, son las condiciones de posibilidad de un conocimiento, pero de un conocimiento entremezclado con ideología, con la ideología del “comercio y la industria”.

Esta idea marxista del sujeto de conocimiento impedido de conocer por la ideología¹, es criticada por Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, donde contrapone a la crítica del conocimiento de Marx, la crítica del conocimiento de Nietzsche:

Mi propósito es demostrar cómo las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento,

¹ “¿Cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción? [...] Está asegurada en gran parte por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato represivo de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado.”; (Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Pág. 29.)

sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando para ello el modelo nietzscheano. (Foucault, 1978, primera conferencia.)

La crítica del conocimiento de Nietzsche es más extrema, más radical, que la de Marx. Para Nietzsche el conocimiento fue “inventado”, y en esto coincide con Marx, pero es más extremo en el sentido de que no comparte la idea de que esto pueda ser de otra manera, es decir, de que el hombre pueda acceder “alguna vez” a un “conocimiento real”, transparente de ideologías o interpretaciones, de su mundo:

¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? “Interpretación”, oposición de un sentido, “no explicación” (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que ahora ya no es más que un signo). No hay hechos: todo el fluido, inaprensible, huidizo; lo que más cura son nuestras opiniones. (Nietzsche, 1932, Af. 604)

Completar el “modelo marxista” con el “modelo nietzscheano” lleva a reconocer que el mundo en el que el hombre vive está “cargado” de relaciones sociales que lo sujetan, de luchas de poder que lo desplazan, de aparatos ideológicos y punitivos que lo forman y lo reforman, de modos de producción que lo alimentan y lo intercambian, de divisiones del trabajo que lo fracturan y “alienan”; y el único conocimiento que el hombre puede tener de su mundo está y estará siempre irremediabilmente contaminado de ideología, fragmentado, socialmente distribuido y redistribuido, atravesado y sesgado por relaciones de poder, será siempre histórico, oportunista, convencional y conjetural. En palabras de Foucault:

El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esta relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectívico. El carácter perspectívico del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectívico del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla. (Foucault, 1978, primera conferencia.)

El conocimiento de “sentido común”, su distribución social y su legitimación e interpretación

El conocimiento “teórico” del mundo es sólo una pequeña parte del conocimiento del mundo. La mayor parte del conocimiento que los hombres tienen de su mundo es “conocimiento de sentido común”, el tipo de conocimiento que les ayuda a entender el mundo en el que viven en su cotidianidad, en su “practicidad”, y que funciona como un “esquema de referencia” para desarrollar sus vidas. El análisis de esta noción “amplia” de conocimiento es lo que proponen Alfred Schutz, Peter Berger y Thomas Luckmann al tratar la cuestión de la construcción social de la realidad:

Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es “real” para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el “conocimiento” del sentido común más que las “ideas” debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este “conocimiento” constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 29)

El “conocimiento de sentido común” es un conocimiento socializado, intersubjetivo, que se obtiene y se transmite a través de un conjunto compartido de elementos de significación, como un sistema de instituciones, de costumbres, de lenguajes, de actividades prácticas. Una característica esencial de este conocimiento de sentido común es que está disperso en cada hombre que conforma la sociedad, está socialmente distribuido, y de aquí la existencia de un sistema de elementos comunes a los hombres, cuyos significados sean compartidos, que permitan la comunicación e intersubjetividad necesarias para la construcción social del mundo que llevan a cabo.

En su devenir histórico y social, se genera una “relación dialéctica” entre el conocimiento y el hombre que lo genera. En primer lugar se da una “objetivación” de parte de la realidad construida, que pasa a constituirse como objeto “externo” para el hombre que no la ha creado directamente:

Un mundo institucional se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. Las instituciones están ahí, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 80)

Esta objetivación de la realidad previamente construida, luego “opera” sobre los hombres para constituirlos en sujetos sociales. Tenemos así la siguiente relación: “la

sociedad es un producto humano; la sociedad es una sociedad objetiva; el hombre es un producto social.

Este mundo producto del hombre y luego objetivado tiene el efecto de a su vez producir al hombre: “la relación entre el hombre, productor, y el mundo, su producto, es dialéctica; el hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor. La externalización y objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de este proceso es la internalización, por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización.” (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 81)

El mismo proceso que objetiva e institucionaliza la realidad social genera también una diferenciación entre los hombres respecto a su posición en la transmisión del conocimiento; “los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un conocimiento y se transmiten como tales”, siendo necesaria alguna clase de “aparato social” para esta transmisión, algunos se constituyen en “transmisores” y otros en “receptores” del “conocimiento tradicional”, y la “verdad” de este conocimiento también tendrá una definición a partir de esta posición relativa:

La tipología de los que saben y de los que no saben, así como el “conocimiento” que se supone ha de pasar de unos a otros, es cuestión de definición social; tanto el “saber” como el “no saber” se refiere a lo que es definido socialmente como realidad, y no a ciertos criterios extrasociales de validez cognoscitiva. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 92)

Es decir, dentro del aparato de objetivación y transmisión del conocimiento, la veracidad y legitimidad de este conocimiento depende de “la posición” de quien lo dice. El acceso al conocimiento se da, como dice Foucault, a partir de una “estructuración política” y se transmite a través de “mecanismos de veracidad” socialmente definidos y legitimados. La relación entre conocimiento y poder se entiende como batalla en el sentido de que quien gana la batalla del poder, gana la batalla del conocimiento. Fórmula que Marx compartiría dado que en su esquema, para cambiar la ideología es previamente necesario cambiar el modo de producción y las relaciones de producción que lo caracterizan.

De todo lo anterior dos cosas son claras: el conocimiento de sentido común que guía la acción humana es un conocimiento “situado”, es decir, está inmerso en una situación histórica y social particular que lo moldea y le da sentido; pero también toda interpretación acerca de la significación de este conocimiento y esta acción va a estar situada, va a ser histórica y socialmente determinada, su veracidad será siempre relativa, lo que Berger y Luckmann llaman el “vértigo del relativismo”.

¿En qué sentido la economía puede entenderse como parte de una hermenéutica del conocimiento?

Cuando Schutz introduce la noción de distribución social del conocimiento como problemática central de la sociología del “conocimiento de sentido común”, cita a Friedrich Hayek como uno de los pocos pensadores que trataron esta cuestión (Schutz, 1953). Para Hayek, el real problema de la economía consiste en cómo tratar con el hecho de que el conocimiento está socialmente distribuido:

El carácter peculiar del problema de un orden económico racional está determinado por el hecho de que el conocimiento de las circunstancias de que debemos servirnos nunca existe de manera concentrada o integrada. Existe sólo en forma de trozos dispersos de conocimiento incompleto, y con frecuencia contradictorio, que poseen todos los individuos por separado. El problema económico de la sociedad no es sólo cómo asignar los recursos “dados”, si por dados se quiere significar otorgados a una sola persona, que resuelve en forma deliberada el problema planteado por esa “información”. Reside, más bien, en asegurar la mejor utilización de los recursos conocidos por cualquier miembro de la sociedad, con propósitos cuya importancia relativa sólo él conoce. En suma, se trata de utilizar un saber que ningún individuo posee en su totalidad. (Hayek, 1945)

El problema de la teoría económica consiste entonces en conocer cómo se forma y se transmite este conocimiento que posee cada individuo de una sociedad, y cuál es la mejor forma de utilizarlo. La posición de Hayek es que la mejor forma de utilizar este conocimiento disperso es a través de la existencia del “mercado”. Al interactuar en el mercado, “comprando y vendiendo”, los hombres intercambian su conocimiento particular de su mundo inmediato, y acceden así a una percepción del conocimiento que no tienen, que les falta y que necesitan para “llevar a cabo sus planes”. “Comprar y vender” es entonces una forma de acceder a parte del “conocimiento de sentido común”, conocimiento que guía la acción práctica y cotidiana de hombre.

Al proponer esta solución al problema de la utilización del conocimiento socialmente distribuido, Hayek retoma la idea fisiocrática del “orden natural” y del mercado como “mecanismo de veridicción”: lo que surge del mercado es “lo verdadero”, el mercado es “quien dice la verdad”, y este es el “orden natural” que debe conocer y respetar un “arte del buen gobierno” de la sociedad. El buen soberano es aquél que hace su política sin contradecir al “orden natural”, sin contradecir a “lo que emana del mercado”, que es el espacio donde se resuelve el problema del “conocimiento de la verdad”:

Cuando los fisiócratas descubren que hay, efectivamente, mecanismos espontáneos de la economía que todo gobierno debe respetar si no quiere provocar efectos opuestos y hasta contrarios a sus objetivos, ¿qué consecuencias deducen? [...] Lo que los fisiócratas deducen de ello es que el gobierno tiene el deber de conocer esos mecanismos económicos en su naturaleza íntima y compleja. Y una vez que los conoce, debe, claro está, comprometerse a respetarlos. (Foucault, 2007)

La cuestión de si esto no es otra cosa que la ideología necesaria para someter a las conciencias de los hombres a las relaciones sociales del mercado nos lleva nuevamente a Marx. Creo que en este recorrido circular se encuentran los elementos que sirven para resignificar a la economía como parte de una hermenéutica del conocimiento de la acción humana y del mundo social.

Referencias Bibliográficas

- Berger, P., Luckmann, (1968) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu
- Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica
- (1978) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa.
- Hayek, F. (1937) “Economics and Knowledge”. En *Economica*, vol. 4, N° 13, pp. 33-54.
- (1945) “The Use of Knowledge in Society”. En *American Economic Review*, vol. 35, N° 4, pp. 519-30.
- Marx, K., Engels, F. (1846) *Critica de la ideología alemana*, en *Marx y Engels. Obras escogidas*, Editorial Progreso, 1974.
- (1848) *Manifiesto del partido comunista*, en *Marx y Engels. Obras escogidas*, Editorial Progreso, 1974.
- Nietzsche, F. (1932) *La voluntad de dominio*, Aguilar.
- Schutz, A. (1953) “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”. Traducido al castellano en *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento*, EUDEBA.
- Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edición en castellano: *La Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica.