

Raíces tecnoeconómicas del sentido común moderno: funcionalidad, fetichismo y filosofía

Joan Morro

Universidad Nacional a Distancia, Barcelona ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.85489>

Recibido: 02/01/2023 • Aceptado: 03/05/2023

ESP Resumen: Este artículo presenta una explicación del sentido común moderno a partir de una reconstrucción de lecturas críticas de Marx y Schumpeter. Se defiende que nuestro sentido común está estrechamente relacionado con la tecnología y que esta comporta fetichismo y funcionalidad. El artículo tiene cuatro partes. Primeramente, expongo las consideraciones generales que requiere una aproximación filosófica al sentido común y concreto la filosofía de la historia en la que baso mi análisis. Segundo, argumento que el sentido común moderno es indisoluble de la moral y la política y ambas lo son de posibles conflictos de tipo radical en cuanto al ser humano y su historia. Tercero, comento por qué estos posibles conflictos tienen que ver con lo que Marx llama en *El capital* la maquinaria capitalista y desarrollo esta idea desde la teoría de los paradigmas tecnoeconómicos. Finalmente, sostengo que esta teoría neoschumpeteriana debe ser considerada desde la filosofía, así como adoptada para una teoría y práctica críticas del sentido común moderno, el cual tiene en las gestiones de la COVID-19 un punto culminante.

Palabras clave: capitalismo, fantasma funcional, fetichismo, filosofía de la historia, moral, paradigmas tecnoeconómicos, política, sentido común

ENG Technoeconomic roots of modern common sense: functionality, fetishism, and philosophy

ENG Abstract: This article presents an explanation of modern common sense based on a reconstruction of critical readings of Marx and Schumpeter. It is held that our common sense is closely related to technology and that this involves fetishism and functionality. The article has four parts. Firstly, I expose the general considerations that a philosophical approach to common sense requires and I specify the philosophy of history on which I base my analysis. Secondly, I argue that modern common sense is inseparable from morality and politics, and both are inseparable from possible conflicts of a radical type regarding the human being and their history. Thirdly, I comment on why these possible conflicts have to do with what Marx calls in *Capital* the capitalist machinery and I develop this idea from the theory of techno-economic paradigms. Finally, I argue that this neo-Schumpeterian theory must be considered from philosophy, as well as adopted for a critical theory and practice of modern common sense, which has a highlight in the management of COVID-19.

Keywords: capitalism, common sense, fetishism, functional ghost, morality, philosophy of history, politics, techno-economical paradigms

Sumario: Planteamiento. Una aproximación filosófica al sentido común. La incidencia de la moral y la política en el sentido común. El carácter tecnoeconómico de la moral y la política en el capitalismo triunfante. Para una crítica filosófica de los paradigmas tecnoeconómicos. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Morro, Joan (2024). Raíces tecnoeconómicas del sentido común moderno: funcionalidad, fetichismo y filosofía. *Las Torres de Lucca* 13(1), 41-51. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.85489>

Planteamiento

El quehacer filosófico consiste básicamente en aclarar racionalmente conceptos controvertidos. Uno de ellos es el *sentido común*, al que abarco en los siguientes términos:

- No es evidente si es uno o múltiple y cómo reconocerlo en cuestiones teóricas y prácticas, si el que hay es trascendente o inmanente y qué relaciones mantienen, si hay de ambos tipos y, si son diversos o no, si remiten a una esencia humana o a condiciones existenciales. Para mi análisis, diferencio entre el sentido común neutro y el operante y sostengo que están conectados, son complejos y tendencialmente contradictorios.
- Fundamento estas ideas con aportaciones de Boris Hessen y Antonio Gramsci. Ambos parten de Karl Marx. Asimismo, tomo la teoría de los paradigmas tecnoeconómicos elaborada desde la recepción de Joseph Schumpeter para profundizar en estas aportaciones y actualizarlas. El resultado general es que el sentido común está imbricado en la moral y la política y, en condiciones modernas, conectan con la tecnología.
- La tesis general del artículo es que quienes convivimos en el seno de un paradigma tecnoeconómico tenemos un sentido común moderno que, además de tener dimensiones neutra y operante, así como complejidad inherente y tendencias contradictorias, en todo caso de acuerdo con condiciones sociohistóricas, genera fetichismo y funcionalidad en procesos de mutua dependencia sin mermar la actitud filosófica.

Una aproximación filosófica al sentido común

Se precisan consideraciones previas al aproximarnos filosóficamente al sentido común. La primera tiene que ver con *a quiénes se extiende*. El caso es que implica una intencionalidad compartida, una serie de intuiciones y creencias que caracterizan *el sentir de una comunidad*, cómo *nos* comportamos, pero no hay consenso sobre las delimitaciones del sentir y la comunidad en cuestión. ¿Es esa disposición algo relativo al discernimiento de lo epistémicamente correcto, de lo moralmente aceptable, de lo ontológicamente constatable, de lo simplemente “familiar”? Quienes lo comparten, ¿son una comunidad de organismos pluricelulares, de mamíferos, de seres humanos, de paisanos?

La segunda consideración remite tanto a sus acepciones popular y académica como a sus implicaciones teóricas y prácticas. No solo es preciso aclarar a quiénes se extiende un sentido común, más o menos presente entre agentes, sino *de qué tipo se trata*. En términos filosóficos, hay dos grandes respuestas. Primeramente, está lo que referimos como “lo que todo el mundo sabe o, en condiciones adecuadas, podría saber”. Es una idea omnipresente en la historia de la filosofía desde Platón, quien la vinculó con unas presuntas *esencias* cognoscibles, a las que ubicó en un siempre presente e intangible “afuera de la caverna”. Llamo a esto *sentido común neutro* (en adelante, *scn*). Como expondré, un ejemplo tradicional para significarlo es la obra de Newton¹.

El *scn* tiene especial vigor académico desde la Revolución Industrial. Este vigor, en buena parte, se ha debido a las altas expectativas generadas con la recepción de la mecánica clásica. La mayor prueba de ello la encontramos en el proyecto ilustrado de fundamentar una ciencia y una ética universales. No obstante, cabe hablar de *sentido común operante* (en adelante, *sco*). Es una noción igualmente presente en la historia de la filosofía, pero normalmente subordinada e incluso rechazada ante la idea del *scn*; en cierto modo, es lo que Platón figuró como el “adentro de la caverna”. El *sco* comporta que se piensan y hacen cosas que generan divergencias y convergencias entre agentes implicados, que algunos grupos comparten una intencionalidad que los individualiza entre sí. Su resultado es ambiguo y se aprecia en la tradición y en lo rutinario, en costumbres y oficios, en el quehacer cotidiano, lo prosaico impreciso. Frente a esto, la universalidad del *scn*.

El *sco* no remite a esencias cognoscibles, sino a la *mutabilidad* de estas presuntas esencias, y tiene un interés filosófico por reivindicar. Ahora bien, esta reivindicación no debe hacerse para rechazar el proyecto de una ciencia y una ética universales, sino para repensarlo de manera constructiva. Para ello, de entrada, apelo a la situación en la que se nos convoca a proceder “con sentido común”. Esta situación da por hecho una suerte de *funcionalidad* pura, generalmente acompañada de algún tipo de *fetichismo*, como la inclinación supuestamente natural hacia medios tales como los tecnológicos (o, al menos, los más eficientes) para solucionar cualquier problema. Esto se representó con pretensiones globales al modo de un *scn* con las gestiones de la COVID-19. Como sugiere Giorgio Agamben (2021), estas han probado que el sentido común es cambiante, que tiene una historia rastreable, que congrega y margina a seres humanos y que se reconoce al consentirse medidas que en otro contexto serían motivo de resistencia. Volveré sobre esto al final del artículo. Por el momento, remarco que esta situación tiene implicaciones en la convivencia humana moderna que requieren de un análisis filosófico.

Cuando se convoca a proceder “con sentido común” se cree o intuye que “lo que todo el mundo sabe o, en condiciones adecuadas, podría saber” puede no cumplirse. Por ejemplo, asumimos que “fumar es malo para la salud” es algo que *se sabe* (*scn*) y algunos (y quizás muchos) de los que lo saben fuman (y lo saben) por *hábito* (*sco*). Así, dicha convocatoria aparentemente movida por una disposición compartida es un intento de disuadir disposiciones *fácticamente* compartidas. Además, aunque se cumpla un presunto *scn* pueden constatarse diferentes *sco*, lo que tienta a repensar a quiénes se extiende una intencionalidad compartida aun sin negar su existencia. La ineficacia de tal manera de disuadir, pues, no implica la ausencia de algo así

¹ Aludiéndolo, Voltaire (2002, p. 245) dijo que “[l]a razón humana nació en ese siglo en Inglaterra”.

como un sentido común. Un ejemplo sería constatar que todos los individuos de un grupo humano *saben* que fumar es malo para la salud (scn) y clasificarlos entre quienes fuman y no fuman y estos, a su vez, entre fumadores sociales, fumadores compulsivos, etc. (sco). Tales grados dependen de la mera experiencia y, por paradójico que parezca, permiten confirmar “sentidos comunes” o, al menos, que todo sentido común es complejo e incluso contradictorio. Estas implicaciones, como argumentaré, son constantes en los conflictos que generan crisis morales y políticas.

La tercera consideración que requiere una aproximación filosófica al sentido común apunta a que esta no puede sino ser *o esencialista o sociohistórica*. La mía es sociohistórica y hablo de las raíces tecnoeconómicas del sentido común moderno por las siguientes razones. Con “moderno” entiendo que hay un sentido común constituido a finales del siglo XVIII que se singulariza frente a otros sin perjuicio de ser complejo, especialmente contradictorio y radicalmente conflictivo. Con “tecnocómicas” enfatizo que un factor clave en la singularización de este sentido común es la determinación de las revoluciones tecnológicas en las relaciones socioeconómicas y por extensión en la vida humana, como postulan ciertos economistas neoschumpeterianos con quienes discutiré. Y con “raíces” refiero a un estudio de Boris Hessen que presenta premisas fundamentales para este artículo.

En su estudio de 1931, *Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton*, Hessen cuestiona que haya algo así como “lo que todo el mundo sabe o, en condiciones adecuadas, podría saber”. Para ello, parte de Marx. El cuestionamiento no es del todo radical, en el sentido marxiano de coger el problema por la raíz y siendo esta para el humano el humano mismo (Marx, 2008, p. 103), pero ayuda a entender el sentido común. Este filósofo apunta a que lo que uno *sabe* es un reflejo *ideal* de soluciones *funcionales* ante condiciones *materiales* tendencialmente *conflictivas*. Así, todo “afuera de la caverna” tiene sus raíces en un “adentro de la caverna”, donde la convocatoria a proceder “con sentido común” es posible. Lo que Hessen postula es que el scn depende de un sco. Volviendo al ejemplo: lo que *se sabe* de fumar es en virtud de lo que *se hace* y esto, en condiciones modernas, no siempre es armónico.

Hessen sugiere que las maneras de comportarnos colectivamente subyacen a qué *damos por bueno*. A los pensamientos compartidos –incluyendo los de carácter científico y ético– les subyacen conductas comunes. También dice que a partir de la aceptación o no de esta afirmación encontramos dos recepciones generales sobre Newton como artífice de algo que damos por bueno desde hace siglos, la mecánica clásica (Hessen, 2010, p. 2). Quienes no aceptan esta afirmación entienden la mecánica como la obra del genio personal de Newton. Por su parte, Hessen sostiene que esta es producto de un proceso histórico y es estudiándolo por lo que entendemos cómo ha surgido una obra cuyos resultados consideramos “de sentido común”.

Esta interpretación postula que las ideas humanas son históricas desde una filosofía de la historia inspirada en Marx.

Las teorías de la historia anteriores consideraban que los únicos motivos de la actividad histórica del pueblo eran los intelectuales. En consecuencia, no podían revelar las verdaderas raíces de aquellos motivos, y en consecuencia la historia estaba justificada por los impulsos intelectuales individuales de los seres humanos. De este modo, se cerraba el camino a cualquier reconocimiento de las leyes objetivas del proceso histórico. «La opinión gobernaba el mundo» (Hessen, 2010, p. 3).

El sentido común comporta lo que este autor refiere como “motivos intelectuales” y “opinión” y tiene sus raíces en condiciones materiales que pueden ser analizadas. Desconsiderarlo tiende a generar fetichismo sobre tales condiciones, especialmente cuando se nos presentan funcionales, como ocurre con las herramientas para la producción, pero considerarlo no conduce ni al economicismo ni a ninguna otra suerte de fatalismo, los cuales son rehusados expresamente por Hessen (2010, pp. 27, 33). Tales condiciones remiten a “tres importantes esferas”: “las vías y medios de comunicación, la industria y las actividades militares” (p. 7). Para simplificar, las sintetizo como cim. Es en estas donde hay que buscar las raíces de la mecánica de Newton. El resultado es que ni el scn ni el sco son absolutamente dados: ha habido múltiples “afuera de la caverna” porque depende de las esferas indicadas y los “adentro de la caverna” no son armónicos puesto que emergen con tales esferas, las cuales surgen y se desarrollan al servicio de *intereses de clase*.

Estas tres esferas no son únicas ni están aisladas entre sí. Pero tampoco son esferas cualesquiera, pues son acaso las más relevantes para entender cómo se configura el sentido común en condiciones modernas o capitalistas. Remitiré a estas esferas en varios momentos de mi argumentación.

El iluminador estudio de Hessen no implica un cuestionamiento radical dada su concepción *esencialista* del ser humano. La prueba está en su convicción de que *solo el proletariado* “está libre de limitaciones en su concepción del proceso histórico y crea una historia verdadera y genuina tanto de la naturaleza como de la sociedad”, así como que solo esta clase social es el sujeto de “la naturaleza real del proceso histórico” (Hessen, 2010, pp. 4, 61), y es por esto por lo que implícitamente le supone a Marx lo que los historiadores no marxistas (idealistas) le suponen a Newton. En el fondo, cree en un “afuera de la caverna” definitivo.

La incidencia de la moral y la política en el sentido común

La falta de radicalidad total en el estudio de Hessen se reconoce en su pretensión de ligar la moral y la política a intereses de clase contrarios o favorables a la Humanidad. Por eso, concluye su estudio con una proclama ideológica:

Sólo en la sociedad socialista la ciencia se transformará en patrimonio de toda la humanidad. Ante ella se abren nuevas vías de desarrollo, y no hay límite para su avance victorioso ni en el espacio ilimitado ni en el tiempo infinito (Hessen, 2010, p. 62).

Esta idea de “Humanidad” es esencialista, un ideal absolutizado, razón por la que suponerla implica, además de un *scn*, un *sco* que debería extenderse a todo ser humano “en el espacio ilimitado” y “en el tiempo infinito”. Esto supondría un *cim* simple, sino simplista y totalitario, probablemente estático pese a su expansión ilimitada e infinita, y a disposición de un ser humano que culminaría la historia de la especie; ejemplificado, según da a entender, en el proletariado revolucionario de la URSS.

La falta de radicalidad total en Hessen coincide con una conclusión que es anacrónica desde que la URSS está extinta. Pero esto no implica desmerecer totalmente su estudio. Y es que pone sobre la mesa la necesidad de afrontar la moral y la política al aproximarnos filosóficamente al sentido común. Lo que configura la intencionalidad compartida no se reduce a un esquema dualista entre un afuera y un adentro de la caverna, puesto que no está exento de dirección, subordinación y ambigüedad, siempre implícitas en el conjunto de intuiciones y creencias que nos guían en el día a día. Obviarlos conduce a concepciones *arquetípicas* del sentido común.

Así han sido las concepciones tradicionalmente predominantes de tal intencionalidad. Por eso, desde que se afronta conceptualmente en tiempos de la Ilustración, se ha tendido a dar por hecho *a quiénes se extiende, de qué tipo se trata* y a desconsiderar su carácter *sociohistórico*. Al criticarlo desde la filosofía marxiana de la historia, se posibilita una concepción *crítica* del sentido común, lo que equivale a criticar filosóficamente el fetichismo y la funcionalidad que cargan sus creencias e intuiciones. No obstante, todavía hoy resulta familiar una interpretación verbalizada por Thomas Reid a mediados del siglo XVIII. Lo más significativo de este filósofo para este artículo son afirmaciones como esta:

El hombre que descubrió por primera vez que el frío congela el agua, y que el calor la convierte en vapor, procedió según los principios generales, y con el mismo método por el que Newton descubrió la ley de la gravedad y las propiedades de la luz. Sus *regulae philosophandi* son máximas de sentido común que se practican todos los días en la vida cotidiana; y el que hace filosofía según otras reglas relativas al sistema material o a la mente, yerra en su objetivo. (Reid, 2004, p. 68)².

A quien no haga filosofía desde el sentido común hay que convocarlo a proceder “con sentido común”. Lo que sabemos según Reid, lo que es “de sentido común”, lo que damos por bueno, son reflejos ideales de soluciones funcionales ante condiciones materiales. Este filósofo parece asentir que el *scn* por el que no erramos al hacer filosofía, pues contiene “los principios generales” que Newton formaliza, está presente en un *sco* en tanto que efectivo en la vida cotidiana. Por decirlo con Hessen, parece estar próximo de una filosofía materialista. Pero lo que le hace idealista es obviar que tales condiciones son tendencialmente *conflictivas*. Esto no significa que advertir que el frío congela el agua y que el calor la vaporiza sea en sí mismo conflictivo, sino que la ejecución de este saber tiende a servir a unos intereses sujetos a abiertos procesos históricos. Por lo demás, pensar que puedan servir a la Humanidad sin que yerre el objetivo es característico de un planteamiento esencialista.

El hombre que descubre por su cuenta según principios y métodos por los que se formula la mecánica clásica del que habla Reid es *solo* formal. Proyectarlo no implica plantearse qué lleva a los descubrimientos que damos por buenos, incluyendo los principios y métodos implícitos. En cambio, Hessen toma al hombre concreto que presenta la mecánica clásica, que damos por buena, y muestra que este descubrimiento y su justificación son indisolubles de un proceso histórico que podemos estudiar. Si las *regulae philosophandi* son máximas “de sentido común”, como asegura Reid, lo son de un *scn* dependiente de un *sco* más o menos extendido y deseable. El hecho de que se practiquen todos los días en la vida cotidiana no es un efecto de tales principios y métodos. Más bien, estos deben tomarse como un mapa de un territorio previamente explorado.

Hessen (2010) comenta las correlaciones entre los fundamentos de los *Principia* de 1686 y el contexto, con su respectivo *cim*, y los intereses de un autor que “era un hijo de su clase” (pp. 21-24, 41). Esto apunta a unas “raíces” como difusa *causa común*. Es significativo el prefacio a la primera edición de dicha obra de Newton (2002a). Tras distinguir la mecánica racional “que procede por demostraciones exactas” y la mecánica práctica a la que “pertenecen todas las artes manuales” (p. 97), sintetizándolas respectivamente como *Geometría* y *Mecánica* de los artesanos, sostiene lo siguiente:

Se funda, pues, la *Geometría* en la práctica mecánica y no es otra cosa que aquella parte de la *Mecánica universal* que propone y demuestra con exactitud el arte de medir. Mas, como las artes manuales se cifran ante todo en mover los cuerpos, ocurre que comúnmente se asocia la *Geometría* con la magnitud y la *Mecánica* con el movimiento. En este sentido la *Mecánica racional* será la Ciencia, propuesta y demostrada exactamente, de los movimientos que resultan de cualesquiera fuerzas y de las fuerzas que se requieren para cualesquiera movimientos (Newton, 2002a, p. 98).

² Las reglas para filosofar que presenta Newton son las siguientes: 1) no deben admitirse más causas de las cosas naturales que aquellas que sean verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos; 2) por esto, en tanto que sea posible, hay que asignar las mismas causas a los efectos naturales del mismo género; 3) han de considerarse cualidades de todos los cuerpos aquellas que no puedan aumentar ni disminuir y que afectan a todos los cuerpos sobre los cuales es posible hacer experimentos; y 4) las proposiciones obtenidas por inducción a partir de los fenómenos, pese a las hipótesis contrarias, han de ser tenidas, en filosofía experimental, por verdaderas exacta o muy aproximadamente, hasta que aparezcan otros fenómenos que las hagan o más exactas o expuestas a excepciones (Newton, 2002b, pp. 211-214).

Lo que llamamos mecánica clásica es lo que Newton llama *Mecánica universal*. Sugiere que esta, a la que cabe identificar con un *scn* y que él identifica con “la Ciencia”, se vincula con un *sco* reconocible en el hacer de artesanos que “suelen proceder con escasa exactitud” (Newton, 2002a, p. 97). Podemos sospechar, pues, que cuando se nos convoca a proceder “con sentido común” en un contexto moral o político, además de invitárse nos a proceder según unas reglas, se nos invita a proceder según unas maneras que, como ocurre con la mecánica práctica, son ambiguas y *activas*. Es por estas por la que la subordinación de un *sco* a un *scn* en un contexto moral o político comporta la dirección y la subordinación de los agentes implicados en una idealizada intencionalidad compartida. Es así como el problema ontológico y epistemológico (teorético) de la correlación entre maneras de vivir y reglas de vida, asociadas al sentido común, nos lleva al problema ético y político (práctico) de la *hegemonía*. Las raíces que busca Hessen, la causa común del hacer y pensar compartidos, se confunden en su desarrollo con esta.

La hegemonía fue tema de discusión entre marxistas rusos desde finales del siglo XIX (Anderson, 2006, pp. 30-37). Hessen probablemente estuvo al tanto. Pero fue Antonio Gramsci quien la vinculó explícitamente al sentido común cuando este tenía definidos dos grandes enfoques: el ilustrado-universalista-racionalista y el romántico-relativista-culturalista. También a finales de ese siglo, en el *Methodenstreit*, Carl Menger (2006) los sintetizó como el enfoque *general o teórico* y el *individual o histórico*. Esta distinción que presenta jerárquicamente suena a la newtoniana entre *lo académico y científico* frente a *lo popular y artesanal* a fin de defender un *scn* que debe guiar la investigación sobre economía y sociedad. Menger la conceptualiza contra Gustav von Schmoller en un debate que se ha tanteado como el más célebre de los habidos sobre la metodología de las Ciencias Sociales (Mäki, 1997, p. 475). El planteamiento general por el que Gramsci se desmarca de ambos y desarrolla la idea de hegemonía puede resumirse en tres puntos clave para mi análisis.

Primero, el sentido común “no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio” (Gramsci, 1993, p. 9). Está ligado a la *cultura* y esta no es ni buena ni mala al margen de lo deseable por los agentes implicados. Gramsci no entiende ni el sentido común ni la cultura como meros reflejos pasivos de una estructura económica, de tal modo que se reduzcan a inocuos epifenómenos superestructurales como hace el grueso de los teóricos de la Segunda Internacional, donde predomina una interpretación por la que *lo científico*, como si este fuera la nítida mirada del *scn*, de quien sale de la caverna platónica, se opone a *lo filosófico* (Korsch, 1978, p. 79). Contra este maniqueísmo canonizado para los estudios sociales y económicos con el *Methodenstreit*, Gramsci (1970) vincula el sentido común y la cultura con la moral y la política y todo esto con *lenguajes naturales*, siempre ambiguos, hasta sostener que “es imposible distinguir lo que se llama filosofía “científica” de la filosofía “vulgar” y popular” (p. 368). La cultura además de ser lo que se cultiva, lo que hace que uno sea culto, es lo que significa, lo que otorga significación a las relaciones materiales existentes, razón por la que nunca es inocente: responde a *intereses cultivados*.

La cultura engendra cultura y, por ello, significa lo dado, que también es cultural y nunca se clausura cual esencia platónica. No hay intereses de la Humanidad. La cultura es compleja e implica *culturas* y jerarquizaciones. La hegemónica, la que predomina frente a otras en la significación de las relaciones materiales, es la que se reconoce “de sentido común”. A la filosofía, en su conato por aclarar racionalmente conceptos controvertidos, le atañe lanzarse a lo que Hessen llamaría sus raíces.

Segundo, el sentido común “es el “folklore” de la filosofía y, al igual que esta, se presenta en innumerables formas” (Gramsci, 1993, p. 9). “No existe en realidad la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se practica una elección entre ellas” (Gramsci, 1970, p. 367). La aclaración racional de conceptos controvertidos –que es lo básico del quehacer filosófico desde Platón– no es sino la crítica constructiva de las significaciones “de sentido común” y de ahí no resulta *la* filosofía, en singular platónico, pero así se pretende a partir de lo que damos por bueno. Ya Newton (2002a, p. 98) apunta en su prefacio que “toda la dificultad de la filosofía parece consistir en que, a partir de los fenómenos del movimiento, investiguemos las fuerzas de la naturaleza y después desde estas fuerzas demostremos el resto de fenómenos”. Con todo, la idea misma de sentido común genera concepciones excluyentes.

Una prueba de esto es la actitud respecto a lo que Reid llama *regulae philosophandi* en tanto que “máximas de sentido común”. Podemos hacer como él y rastrearlas en la vida cotidiana, pero de aquí se derivan al menos tres métodos: relativizarlas según sociedades presuntamente inconmensurables como Schmoller y “los historicistas”, aspirar a modelos explicativos universales como Menger y “los teóricos” o estudiar las condiciones por las que acaban siendo hegemónicas como quienes siguen a Marx. Esta opción estuvo ausente en el *Methodenstreit* (Morro, 2019). La filosofía que resulta de esta no solo no presupone una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio, como Reid supone al sentido común, sino que se nutre del choque de intereses (con sus respectivas morales y políticas) como las que este debate simbolizó en su momento.

Finalmente, el sentido común está relacionado con “un bloque-moral-intelectual” o histórico (Gramsci, 1970, p. 372). El *sco*, el que se ejecuta tanto en la vida cotidiana como en determinadas sociedades, el que podemos reconocer en las operaciones de un grupo humano y del que depende todo *scn*, se realiza con un bloque de este tipo. Este es moral e intelectual, pues comporta unos valores por los que uno se subordina a unos dirigentes que cultivan unas significaciones en detrimento de otras. Las condiciones de posibilidad de un bloque histórico son críticas: suponen la crisis de un sentido común y la criticable estabilización de otro.

Volviendo a Hessen, esto nos permite interpretar las academias científicas modernas³ frente a las universidades medievales como entidades de un bloque histórico que llevan a cierta cultura burguesa a la

³ Por ejemplo, la Academia del Cimento de Florencia y la Academia Real de Londres, a las que pertenecieron respectivamente Galileo y Newton.

hegemonía en detrimento de la cristiana heredada. “La lucha entre la ciencia universitaria y la ciencia no universitaria, esta última al servicio de las necesidades de la incipiente burguesía, era un reflejo en el plano ideológico de la lucha de clases entre la burguesía y el feudalismo” (Hessen, 2010, p. 20). No es casual que la primera gran academia científica moderna, la Academia del Cimento, tuviera como lema lo que Reid entendería como una máxima “de sentido común”: *Provare e riprovare*. Y es que lo que caracteriza a un bloque histórico es convocar a proceder “con sentido común”, sean cuales sean las culturas defendidas y atacadas, y siempre con pretensión hegemónica.

El carácter tecnoeconómico de la moral y la política en el capitalismo triunfante

Cuando el sentido común se ejecuta, no es preciso convocar a proceder “con sentido común”, porque la moral y la política que lo caracterizan no están directamente amenazadas. En este caso, la cultura hegemónica se aprecia casi indistintamente en el *sco* y el *scn*: el fetichismo y la funcionalidad implicadas apenas se cuestionan. Esto permite entender el sentido común como un mecanismo de dominio, que regula eficazmente lo que los humanos piensan y hacen en tanto colectivo.

El sentido común es un *mecanismo* porque genera un funcionamiento inteligible de la conducta social. Esto permite eludir el dualismo tan caro a la Segunda Internacional por su concepción grosera de la relación estructura-superestructura, al *Methodenstreit* por su maniqueísmo superficial entre lo teórico y lo histórico y aun a la mecánica clásica, cuya concepción modal del movimiento condujo “a la introducción de una fuerza motriz externa y este es, para Newton, el papel que desempeña Dios” (Hessen, 2010, p. 37). Este dualismo desconsidera la correlación sociohistórica en nombre de alguna instancia superior. Por eso, cuando Reid y quienes comparten su concepción del sentido común convocan a proceder “con sentido común” parecen sacerdotes exigiendo acatar la *palabra divina*, aunque apelen a situaciones cotidianas como agentes de un bloque histórico.

Por razones como estas, no es del todo estrafalario que las llamadas al sentido común que se hicieron durante las gestiones de la pandemia coronavírica, mientras se daba por hecho que esto suponía aceptar “la ciencia”, llevaran a Agamben (2021, p. 65), un filósofo poco afín a Hessen y Gramsci, a sostener que esta “se ha convertido en la religión de nuestro tiempo, eso en lo que el ser humano no cree que cree”, lo que se da por bueno. Con todo, al entender este sentido común como necesariamente peyorativo, cabe replicarle que su tendencia a *dar por malo* tal mecanismo no es menos sospechoso desde un planteamiento filosófico.

El mecanismo que es el sentido común es *de dominio* y *doméstico* porque doma, del *domus* latino. A nivel intelectual y moral, como *scn* o *sco*, se ejecuta por su familiaridad. El sentido común puede ser complejo, pero nunca extraño, puesto que la serie de intuiciones y creencias que implica son próximas, nos suenan e incluso las consideramos propias pese a que sean compartidas y ambiguas. Todo esto conlleva una operatividad casi sacralizada por cómo se realiza, a lo que se tacha de “natural”, y es por esto por lo que la crisis de una conducta social comporta un bicondicional respecto a la crisis de un sentido común; por ejemplo, volviendo a Hessen, el feudalismo entra en crisis si y solo si las enseñanzas de la universidad medieval resultan inútiles, lo cual se explica por las condiciones materiales de la época. La estabilización de una conducta social y de un sentido común no responden a ningún destino, sino a una domadura, a lo que Maquiavelo (1998) llamaría una *virtud organizada*: el hacer coordinado y conducido cuyo mantenimiento contiene a la “fortuna” cual espigones y diques (p. 135). Gramsci remite a la figura maquiaveliana del príncipe porque su objetivo de realizar una voluntad colectiva⁴ es a la que aspira un bloque histórico.

Ante la pregunta *¿cómo reconocer nuestro sentido común?*, el de quienes convivimos en el capitalismo actual, teniendo en cuenta las tres consideraciones que he comentado en la primera parte de este artículo y los matices subsiguientes a partir de Hessen y Gramsci, hay que advertir que *está vinculado a la tecnología*. Es impensable sin esta. Piénsese este ejemplo: entre nosotros, es “de sentido común” que la democracia liberal es una forma *razonable* de gobierno, esto es, de domadura, de virtud organizada, la cual coordina nuestro hacer como la gravedad coordina los cuerpos, con sus leyes. Que esta creencia sobre tal razonabilidad no se defendiera públicamente –y ni siquiera podamos suponerla con rigor como creencia “de sentido común”– antes del siglo XVIII es un indicio para sospechar de las concepciones universalistas del sentido común. Es igualmente constatable que esta forma de gobierno no ha llegado a ser “de sentido común” sin largas luchas en las que la democracia estaba en pugna (contra los contrarrevolucionarios, los enemigos del sufragismo, etc.) y que no ha habido ninguna de estas sin bloques históricos, ni ninguno de estos sin crisis de una cultura hegemónica (Bobbio, 1989). Asimismo, podemos constatar que no todos los agentes interpelados por esta creencia “de sentido común” están hoy por hoy de acuerdo, religados, en lo que refiere a la democracia liberal como *la* forma razonable de gobierno.

Es por esto y porque entre adversarios se tiende a proponer domaduras alternativas que podemos inferir que los desacuerdos en torno al sentido común son en cuanto a significaciones, es decir, implican culturas diferentes. No en balde, el sentido común no permite responder con precisión y alcance universal qué es el sentido común, ni mucho menos concretar –como si fueran reglas newtonianas– cómo proceder “con sentido común” ni qué es “de sentido común” al margen de un hacer que de facto está coordinado y conducido, así como tendencialmente en conflicto en el seno de una virtud organizada.

⁴ “El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva para un determinado fin político no es representado a través de disquisiciones y clasificaciones pedantes de principios y criterios de un método de acción sino como cualidades, rasgos característicos, deberes, necesidades de una persona concreta, lo cual pone en movimiento la fantasía artística del individuo que se quiere convencer y de una forma más concreta a las pasiones políticas” (Gramsci, 1993, p. 65).

El sentido común, la cultura hegemónica, implica en condiciones modernas la tecnología. No como simple agregado, al modo de un dualismo: es cambiante, constitutiva del mecanismo en cuestión y conjuga nuestras maneras de vivir y reglas de vida. Por eso, las raíces del sentido común moderno, del nuestro, son *tecnocómicas* y esto se manifiesta según paradigmas conjuntivos de *CM*. Marx lo advirtió, especialmente en el capítulo XIII del libro primero de *El capital*. Allí, parte de la diferencia entre herramienta y maquinaria, equivalentes respectivamente a la técnica y la tecnología. La segunda, a la que también llama *gran industria* y que supone un salto cualitativo respecto a la primera, “sólo funciona en manos del trabajo directamente socializado o *colectivo*”, por lo que es sistémica, y su productividad “se mide por *el grado en que sustituye trabajo humano*” en aras de generar plusvalor (Marx, 2003, pp. 384, 388). Este salto se reconoce en que, a diferencia de herramientas tradicionales como una pala o un caballo, la maquinaria no se subordina al trabajador, sino que este queda sistemáticamente subordinado a la maquinaria de acuerdo con la productividad que, como trabajo abstracto, en el capitalismo triunfante, nos convoca a proceder “con sentido común”. La teoría de los paradigmas tecnocómicos (en adelante, *PTE*) nos permite profundizar en esto.

La de los *PTE* es una teoría formulada por economistas neoschumpeterianos (Freeman y Louça, 2001; Pérez, 2004). El núcleo de esta teoría reza que, en condiciones modernas o capitalistas, la sociedad, la economía y el pensamiento están estrechamente interconectadas y configuran una suerte de *todo-en-evolución* explicable en términos cronológicos y conceptuales (Morro, 2019; Morro, 2021a). Esta teoría ha pretendido reparar algunas debilidades del trabajo de Joseph Schumpeter sobre la innovación tecnológica y los ciclos económicos (Freeman, 2009). Sin embargo, su núcleo no es propuesto genuinamente por Schumpeter. Como dijera este, Marx es “el primer economista de rango superior que vio y enseñó sistemáticamente cómo la teoría económica puede convertirse en análisis histórico y cómo la narración histórica puede convertirse en *histoire raisonnée*” (Schumpeter, 2015a, p. 108).

[L]a teoría de Marx es evolucionista en un sentido en el que no lo ha sido nunca otra teoría económica: la teoría marxista intenta descubrir el mecanismo que, por su mero funcionamiento y sin la ayuda de factores externos, transforma cualquier sociedad dada en otra sociedad (Schumpeter, 2015n, p. 446).

Lo que caracteriza a los neoschumpeterianos frente a Marx es el énfasis en el carácter sanador de la *innovación*, la cual es una constante explosiva en la historia desde la Revolución Industrial. Valga añadir que su irrupción coincide en el espacio y el tiempo con el del interés filosófico por el sentido común.

Los economistas neoschumpeterianos tienden a explicar el sentido común desde una interpretación socioeconómica de Thomas Kuhn. Esto es explícito en la obra de Carlota Pérez (2004, pp. 33, 55, 60). Las innovaciones pueden generar revoluciones tecnológicas que definen un marco de normalidad, de lo que damos por bueno; en este caso, no como guía de investigación, que diría Kuhn, sino como guía de interacción colectiva, lo cual se refleja en una articulación de los diferentes modelos de negocio, trabajo, consumo, ocio, formación, etc. que resultan predominantes en un período histórico. El eje de todo ello es la revolución tecnológica en cuestión. Según Pérez, la que deja atrás el paradigma fordista que Hessen y Gramsci vieron aparecer arranca con el microprocesador Intel, fundamental para Internet y las tecnologías de la información y la comunicación (Pérez, 2004, p. 37).

Un paradigma tecnocómico es, entonces, un modelo de óptima práctica constituido por un conjunto de principios tecnológicos y organizativos, genéricos y ubicuos, el cual representa la forma más efectiva de aplicar la revolución tecnológica y de usarla para modernizar y rejuvenecer el resto de la economía. Cuando su adopción se generaliza, estos principios se convierten en la base del sentido común para la organización de cualquier actividad y la reestructuración de cualquier institución (Pérez, 2004, p. 41).

El sentido común del que habla Pérez nos predispone ante productos y organizaciones; concretamente, los que percibimos como “de sentido común”. Esta predisposición maquinista y paradigmática tiende a hacernos fetichistas y funcionales. Y tal predisposición es constitutiva, cambiante y nos conjuga. Por ejemplo, para comunicarnos con quien está lejos, históricamente hemos ido a una estación de tren, u optado por acudir a un telégrafo, o depositar una carta en un buzón, o telefonar desde una cabina, o enviar un mensaje instantáneo⁵. Cada una de estas opciones supone una tecnología que se nos ha aparecido como “natural”, “de sentido común”, y dicha “naturalidad” a la que nos subordinamos comporta algún *CM* histórico que Marx, influido por Darwin, sugiere como un elemento clave para entender cómo nos representamos las cosas⁶. Una acción tan básica como comunicarnos ha variado con cada *PTE*. Y la aparición de estos nos lleva a lo que Pérez llama *saltos tecnológicos*.

Cada salto tecnológico exitoso trae una era, la de un *PTE* concreto⁷. Establecerlo comporta, además de un nuevo sentido común, reestructuraciones cargadas de violencia, resistencia y fractura social, así como la

⁵ Algunos hemos experimentado que pedir en público por una cabina ha pasado de ser “de sentido común” a ser todo lo contrario, algo extraño, incluso un delirio, a medida que el *PTE* vigente fue suplantando al precedente. La innovación relevante al respecto fue el teléfono móvil.

⁶ “Una *historia crítica de la tecnología* demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo. Hasta el presente no existe esa obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de las plantas y animales. [...] La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base material, será acrítica.” (Marx, 2003, p. 370).

⁷ Según Pérez (2004), ha habido cinco saltos tecnológicos modernos con sus respectivas revoluciones y eras: la primera es la Re-

difusión de herramientas genéricas, determinantes en una maquinaria o gran industria, tales como el hierro forjado, la energía de vapor, los cables, los electrodomésticos o la microelectrónica barata (Pérez, 2004, pp. 52-54, 39). Estas se hacen omnipresentes, reorientan la significación de la productividad y cohesionan una nueva normalidad, una *cultura* en el sentido gramsciano. No son aisladas, más o menos disponibles cual objetos, sino sistémicas. Estas herramientas genuinamente modernas no son solo recursos o medios. Al ser constitutivas de todo *sco* moderno, en condiciones capitalistas despliegan sistemas tecnológicos o de innovación cuyas repercusiones son globales (Malerba, 2007, p. 347; Mazzucato, 2017, p. 81; OCDE-EUROSTAT, 2006, p. 22). Ningún salto tecnológico es neutral en cuanto a intereses sociales y nacionales⁸.

Como dice David Harvey (2019) en una lectura del mencionado capítulo de *El capital*:

[L]a tecnología se organiza sobre una base puramente capitalista, situando una fuente de energía externa más allá de la fuerza manual del obrero. El punto culminante llega con la producción de máquinas mediante otras máquinas (un vaticinio asombroso por parte de Marx, que solo ahora se está completando con el advenimiento de la inteligencia artificial) (p. 145).

Las culturas que llegan a ser hegemónicas con un PTE tienen sus respectivos centros hegemónicos, desde Lancashire (Inglaterra) a Silicon Valley (Estados Unidos), los cuales son representativos de la moral y la política de una época y potencian *fantasmas funcionales*, como expondré en el siguiente apartado. Por todo esto, los PTE desbordan las categorías económicas y tecnológicas y requieren de crítica filosófica.

Para una crítica filosófica de los paradigmas tecnoeconómicos

La teoría de los PTE nos ayuda en la aproximación filosófica al sentido común. Al menos, si lo contextualizamos en la modernidad o civilización capitalista. Y es que dan cuenta de sus raíces tecnoeconómicas y nos permiten advertir que el sentido común moderno es un compendio de intuiciones y creencias que nos orienta ante las innovaciones de cada época. Estas se entretajan con un salto tecnológico fechable, explotable con el emprendimiento económico y no exento de conflictos sociopolíticos, además de ser bases de culturas articulables con otras. Entre estas, de forma harto significativa, la democracia liberal. En efecto, al reconocer su historicidad y consiguiente mutación, ¿cómo entenderla al margen de lo que desde el siglo XVIII han supuesto la prensa, la radio, la televisión, los ordenadores o los teléfonos móviles en tanto que herramientas genéricas? Y, si esta forma de gobierno ha devenido sentido común, ¿cómo pensar la cultura hegemónica al margen de los PTE?

La ayuda que esta teoría nos proporciona no puede sino estar mediada por la crítica filosófica. En el mejor de los casos, concebir los PTE sin esta crítica, al ser la fuente principal de los *sco* y, por tanto, del *scn* en las sociedades capitalistas, esta teoría no pasa de ser la burda verbalización de un sentido común. Por esto, es preciso repasar las consideraciones generales que comenté al inicio de este artículo.

Primero, el sentido común moderno se extiende allá donde podamos reconocer PTE, de los que depende. Es por esto por lo que suponerlo simplemente dado, estático o armónico es una ingenuidad. Y no menos ingenuo, además de fetichista, es creer que la mera presencia de un producto hace un PTE. Estos, como la maquinaria de la que habla Marx, no solo son fenómenos empíricos: comportan una ruptura respecto a la relación fundamental del ser humano (concreto, no abstracto) con el trabajo y la socialización. El contenido de esta relación y tales paradigmas configuran el sentido común moderno, esto es, la serie de intuiciones y creencias que caracterizan el sentir de una *comunidad capitalista* en una era concreta de los procesos de modernización, que arranca con un salto tecnológico⁹.

Segundo, al depender el *scn* del *sco* y al desarrollarse este con algún PTE, se infiere que cuanto adviene en condiciones modernas como “lo que todo el mundo o, en condiciones adecuadas, podría saber” implica saltos tecnológicos. Ahí están sus raíces. Lo que no se sigue y cuya asunción es acrítica es afirmar que *solo* dependa de estos¹⁰. Aquí, es llamativo que Pérez obvie la idea de bloque histórico. La violencia, la resistencia y la fractura social provocadas por un nuevo PTE no responden únicamente a innovaciones: también, sobre todo, a fuerzas políticas o morales-intelectuales que las ponen al servicio de ciertos intereses. Por ejemplo, Pérez (2004) comenta que entre la irrupción y la consolidación de PTE aparecen nuevos millonarios, nuevos ricos y jóvenes emprendedores (pp. 27, 28, 80) sin mencionar la nueva clase capitalista con sus nuevos discursos y reorientaciones de *cim* con lo que carga todo nuevo PTE. Esto

volución Industrial y parte de la abertura de la hiladora de algodón de Arkwright en Cromford, la segunda es la era del vapor y los ferrocarriles y parte de la prueba de motor de vapor Rocker para el ferrocarril Liverpool-Manchester, la tercera es la era del acero, la electricidad y la ingeniería pesada y parte de la acerería Bessemer de Carnegie en Pittsburgh, la cuarta es la era del petróleo, el automóvil y la producción en masa y parte del primer modelo-T de la planta Ford en Detroit y la quinta es la era de la informática y las telecomunicaciones y parte del microprocesador Intel en Santa Clara (p. 35). Así y todo, no parece descabellado sostener que el PTE configurado por las TIC en la década de 1970 ha sido desbordado por otro, que sería el sexto, a saber, el de la Inteligencia Artificial.

⁸ El economista neoschumpeteriano Christopher Freeman (2002) ha afirmado que el primer gran impulsor y teórico oficial de tales *sistemas de innovación* fue Friedrich List con su proyecto para que Alemania, antes de su formalización política en 1871, igualara en prosperidad a Inglaterra mediante políticas que potenciaran la innovación tecnológica en la producción de los futuros territorios del II Reich (p. 193).

⁹ Véase la nota 7.

¹⁰ Schumpeter (2015a) dice que “el modelo económico es la matriz de la lógica” (p. 234). En cierto modo, en tanto que este modelo pasa a ser tecnoeconómico con el capitalismo triunfante, esta tesis radical conecta con Marx y los teóricos de los PTE y sintetiza lo que estoy argumentado. Pero insisto en que esto no significa que creencias e intuiciones como “fumar es malo para la salud” tomadas en abstracto sean dependientes de relaciones tecnoeconómicas. Estas relaciones configuran cómo nos comportamos y, en consecuencia, nuestro sentido común, no la mera conciencia. Lo mismo cabe decir de lo que Reid llamaba las *regulae*, incluyendo “2+2=4” y “el agua moja”. Devienen “de sentido común”, como cualesquiera otras creencias e intuiciones, por ser operantes “adentro de la caverna” colectiva y concreta y no por ser neutras “afuera de la caverna” de la Humanidad.

conlleva una *neutralización del capitalismo*, lo cual lo naturaliza, como si el mantenimiento de este fuera y tuviera que ser “de sentido común” eternamente. Las hegemonías modernas arraigan con la tecnología, pero nunca automáticamente ni en armonía.

Tercero, suponer que los PTE o las revoluciones tecnológicas deban proseguir en el tiempo o, lo que es lo mismo, que nuestro sentido común deba seguir siendo *el* moderno, el que se expande con la Revolución Industrial, sin criticarlo, sin asumir sus contradicciones, sin verlo como el folklore del que parte la filosofía para cuestionarlo hasta ulteriores consecuencias, no es solo tomar partido por una postura esencialista. Implica la distinción dualista entre lo teórico y lo histórico canonizada a finales del siglo XIX, soslayándose las correlaciones sociohistóricas, y nos compromete con una cultura capitalista cuya *crítica filosófica debe ser eminentemente práctica*. Dos razones lo prueban.

Por un lado, suposiciones como la mencionada comportan un *fetichismo de la tecnología* en tanto que van de la mano de “la creencia generalizada de que debe haber una solución tecnológica para cualquier problema social o económico” (Harvey, 2019, p. 137). Es esta una creencia que puede calificarse “de sentido común” y que tuvo una manifestación global con las gestiones de la pandemia coronavírica en el bienio 2020-2021. Tales gestiones habrían sido impensables sin el despliegue efectivo del PTE entonces vigente (Morro, 2021b) y han comportado vivos problemas en la actual filosofía moral, política y jurídica que van desde el advenimiento de formas de gobierno postdemocráticas basadas en tecnoautoritarismos (Mouffe, 2020) al establecimiento de centros de decisión ética con una supuesta operatividad felizmente universal basada en algoritmos (Savulescu, Persson y Wilkinson, 2020). Defensores y detractores de estas medidas tienen en común el subrayar el creciente deseo de la tecnología en nuestras vidas. Esto, que permite advertir la relación entre lo socioeconómico y nuestro sentido común, nos fuerza a tomar partido.

Por otro lado, esta hipotética toma de partido no está al margen de algo que advirtió Hessen comentando a Marx, a saber, la conciencia de que esta lo es respecto al papel que deba tener el ser humano ante la producción. Es por esto por lo que la concepción de las herramientas genéricas como algo a lo que los humanos simplemente atienden:

[...] hace recaer la base de la diferencia entre un instrumento y una máquina en la circunstancia de que uno está al servicio del hombre, y en la otra el hombre está al servicio de ella. Esta definición, basada a primera vista, en una característica económica y social, no solo no proporciona la idea de la diferencia entre el período en el que predominaba el instrumento simple y aquel en el que predominaba el modo maquinista de producción, sino que crea además una idea absurda de que la esencia de la máquina consiste en que el hombre está a su servicio (Hessen, 2010, p. 46).

Que ciertos intereses humanos se subordinen a la tecnología no significa que esta no esté al servicio de intereses de clase o nación. Los humanos pueden estar subordinados a la maquinaria tal como la presenta Marx, lo cual parece representativo del capitalismo triunfante desde la Revolución Industrial, pero esto no implica que la maquinaria sea neutral o universal, pues el *beneficio* que genera –y cuya impronta parece que ha determinado en la modernidad a la innovación y no a la inversa¹¹– ha favorecido a actores sociales y nacionales concretos, ubicados en conflictivas situaciones históricas. Asimismo, tal subordinación potencia fantasmas funcionales, seres humanos que operan según la virtual funcionalidad de la maquinaria en marcha (Morro, 2021a). Esta virtualidad, que Schumpeter interpretó como *el error de Ricardo*¹², aparece como sentido común y tiene en la era digital un esplendor global.

En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes (Marx, 2003, pp. 419-420).

La “fábrica” del siglo XIX no es la del siglo XXI porque las herramientas genéricas digitales no son las de la industrialización decimonónica. La domadura, lo que Maquiavelo llama virtud organizada, ha cambiado. Pero unas y otras responden a la idea marxiana de maquinaria y se explican desde la teoría de los PTE, cargando sus respectivos fetichismos que operan de la mano de funcionalidades. Esto hace del ser humano moderno un ser humano capitalista, aunque no por ello armónico.

Ejemplos significativos de la domadura actual son las gestiones tecnológicas de la crisis de la COVID-19. Estas han confirmado un PTE vigente, ya que ¿cómo habrían sido estas siquiera pensables fuera de la era de la informática y las telecomunicaciones? (Morro, 2021b)¹³. De ahí que, en relación con tales gestiones y pese al tono apocalíptico, podamos asumir con Agamben (2021) que:

¹¹ Marx (2003) advertía que los ingleses rehusaban máquinas estadounidenses para picar piedras puesto que el trabajador inglés “que ejecuta ese trabajo recibe como pago una parte tan ínfima de su labor [...] que la maquinaria encarecería la producción desde el punto de vista del capitalista” (p. 391). Esto no era sólo una performatividad alumbrada por economistas o industriales entusiastas de las herramientas genéricas. De hecho, frente a todo economicismo o determinismo tecnológico, también advertía cómo entonces había miles de padres que vendían a sus hijos como “máquinas vivientes de deshollinar” pese a que había herramientas genéricas para sustituirlos (p. 395). El sentido común moderno no es algo exento de contradicciones ni un burdo reflejo de la maquinaria.

¹² “Ricardo no se ha dado cuenta claramente de que el hecho *esencial* en la cuestión de la “maquinaria” capitalista es que esa maquinaria hace algo que ni cuantitativa ni cualitativamente se podría hacer sin ella, o, por decirlo de otro modo, que “sustituye” a trabajadores inexistentes” (Schumpeter, 2015b, pp. 754-755).

¹³ Esto no quita que entonces estuviera desarrollándose otro PTE, el sexto, el de la Inteligencia Artificial (véase la nota 7). De hecho, hace décadas que hay motivos para pensar que el capitalismo triunfante tiende a incrementar y favorecer la administración de

[...] de algún modo, aunque no fuese más que de manera inconsciente, la peste ya estaba allí y que, evidentemente, las condiciones de vida de las personas se habían vuelto tales que alcanzó con una señal repentina para que se presentaran como lo que ya eran, es decir, intolerables, precisamente como una peste (p. 31).

Lo que los medios de comunicación llamaron *nueva normalidad* fue el reflejo de un sentido común forjado con la expansión de las herramientas genéricas de tipo digital. Los modelos de negocio, trabajo, consumo, ocio, formación, etc. que predominaron durante la pandemia, que Agamben (2021) sintetiza con “la conexión, y quien no se encuentra conectado tiende a ser excluido de todo vínculo y condenado a la marginalidad” (p. 12), tenían su maquinaria en marcha. Buscar soluciones globales en la tecnología y que esto se reconozca globalmente cual *scn* no prueban un “afuera de la caverna” absoluto. Al contrario, debe motivarnos a pensar las condiciones que extienden un *scn*, al que hay que saber diagnosticar sin dejar de rastrear cómo adviene hegemónico. He aquí la filosofía que nos concierne.

Agamben obvia que las tecnologías operan según un *pte* y que estos implican bloques históricos. Como Reid o Hessen antaño, absolutiza un ideal, aunque lo repudie. Su razonamiento comporta una filosofía de la historia carente de radicalidad total, bien por suponerle un destino, bien por obviar los conflictivos intereses en pugna, así como la simplificación de *cim*.

Las gestiones de la pandemia coronavírica volvieron a demostrar que los intereses humanos pueden subordinarse a los de la tecnología. Pero afirmando esto no se prueba *per se* que esta no responda a intereses humanos organizados según naciones y clases. Uno puede estar subordinado a una maquinaria, pero *las modernas divinidades también tienen sacerdotes*. Ser un fantasma funcional puede ser una tendencia “de sentido común”, ciertamente, pero, en el capitalismo, comporta contradicciones. El intento por darles respuesta mediante la autocrítica conceptual posibilita la filosofía. Y esta sigue su curso en parte potenciado por las reestructuraciones del sentido común a las que contribuye cada *pte*.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2021). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (María Teresa D'Meza y Rodrigo. Molina-Zavalía, Trads.). Adriana Hidalgo.
- Anderson, Perry (2006). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente* (Lourdes Bassols y J. R. Fraguas, Trads.). Coyoacán.
- Bobbio, Norberto (1989). *Liberalismo y democracia* (José F. Fernández Santillán.). FCE.
- Freeman, Chris (2002). Continental, national and sub-national innovation systems –complementarity and economic growth, *Research Policy*, 31, 191-211. [https://doi.org/10.1016/S0048-7333\(01\)00136-6](https://doi.org/10.1016/S0048-7333(01)00136-6)
- Freeman, Chris (2009). Schumpeter's business cycles and techno-economic paradigms. En W. Drechsler, R. Kattel y E. S. Reinert (Eds.). *Techno-Economic Paradigms. Essays in honor of Carlota Pérez* (pp. 25-144). Anthem. <https://doi.org/10.7135/UPO9781843318224.010>
- Freeman, Chris y Louçã, Francisco. (2001). *As time goes by. From the Industrial Revolutions to the Information Revolution* [Como pasa el tiempo. De las revoluciones industriales a la revolución de la información.]. Oxford University.
- Gramsci, Antonio (1970). *Antología* (Manuel Sacristán, Trad.). Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1993). *La política y el Estado moderno* (Jordi Solé-Tura, Trad.). Planeta-Agostini.
- Harvey, David (2019). *Marx, El capital y la locura de la razón económica*. (Juan M. López de Sá y de Madariaga, Trad.). Akal.
- Hessen, Boris (2010). Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton, *El catoblepas*, 100. <https://www.nodulo.org/ec/2010/n100p12.htm>.
- Korsch, Karl (1978). *Marxismo y filosofía* (Feliu Formosa, Trad.). Ariel.
- Mäki, Uskali (1997). Universals and the Methodenstreit: a Re-examination of Carl Menger's Conception of Economics as an Exact Science, *Studies on History and Philosophy of Science*. 28(3), 475-495. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(96\)00011-8](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(96)00011-8)
- Marx, Karl (2003). *El Capital. Crítica de la Economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital (vol. II)*. RBA.
- Marx, Karl (2008). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847* (Rubén Jaramillo, Trad.) (pp. 95-109). Anthropos.
- Maquiavelo, Nicolás (1998). *El príncipe* (Miguel Ángel Granada, Trad.). Alianza.
- Malerba, Franco (2007). Schumpeterian patterns of innovation and technological regimes. En H. Hanusch y A. Pyka (Eds.). *Elgar companion to neo-Schumpeterian economics* (pp. 344-359). Edward Elgar. <https://doi.org/10.4337/9781847207012.00030>
- Mazzucato, Mariana (2017). *El Estado emprendedor. Mitos del sector público frente al privado*. RBA.
- Menger, Carl (2006). *El método de las ciencias sociales* (Juan Marcos de la Fuente, Trad.). Unión editorial.
- Morro, Joan (2017). La Destrucció Creativa i el futur del capitalisme. En P. Capdevila y F. García Collado (Eds.). *El futur a l'encreuada. Filosofia i societat* (pp. 159-178). Associació d'Estudis Filosòfics.
- Morro, Joan (2019). *La Destrucción Creadora de Schumpeter. Su significado histórico y su proyección actual* [Tesis Doctoral]. Universitat Pompeu Fabra <https://www.tdx.cat/handle/10803/667521>.

lo dado frente a las innovaciones tecnológicas, aunque explote por múltiples canales la “cultura de la innovación” (Morro, 2017; Morro, 2019). Las cantidades ingentes de información logradas durante la pandemia y la necesidad de gestionarla óptimamente, así como el objetivo de conservar el proceso de acumulación capitalista, habrían sido detonantes del nuevo paradigma.

- Morro, Joan (2021a). Advenimiento y contorno de los “fantasmas funcionales”: la filosofía frente a los paradigmas tecnoeconómicos. *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica* 116, 35-58.
- Morro, Joan (2021b). Biopolítica, digitalización y porvenir democrático: por qué las gestiones de la COVID-19 confirman un paradigma tecnoeconómico. *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*. 26(2), 1-23. <https://doi.org/10.6035/recerca.4633>
- Mouffe, Chantal (15 de septiembre de 2020). *Why a populist Left should rally around a green democratic transformation*. openDemocracy. <https://www.opendemocracy.net/en/rethinking-populism/left-populist-strategy-post-covid-19/>.
- Newton, Isaac (2002a). *Principios matemáticos de la filosofía natural (vol. I)*. RBA.
- Newton, Isaac (2002b). *Principios matemáticos de la filosofía natural (vol. II)*. RBA.
- OCDE-EUROSTAT (2006). *Manual de Oslo. Guía para la recogida e interpretación de datos sobre innovación*. Tragsa.
- Pérez, Carlota (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. Siglo XXI.
- Reid, Thomas (2004). *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. (Ellen Duthie, Trad.). Trotta.
- Savulescu, Julian; Persson, Ingmar y Wilkinson, Dominic. (2020). Utilitarianism and the Pandemic, *Bioethics*, 34, 51-75. <https://doi.org/10.1111/bioe.12771>
- Schumpeter, Joseph (2015a). *Capitalismo, socialismo y democracia (vol. I)* (José Díaz, Trad.). Página Indómita.
- Schumpeter, Joseph (2015b). *Historia del análisis económico* (Manuel Sacristán, Trad.). Ariel.
- Voltaire (2002). *Diccionario filosófico (vol. III)*. RBA.