

*William Clare
Roberts*



**EL INFIERNO
DE MARX
LA TEORIA POLITICA DE
EL CAPITAL**

2017

Fondo documental

EHK

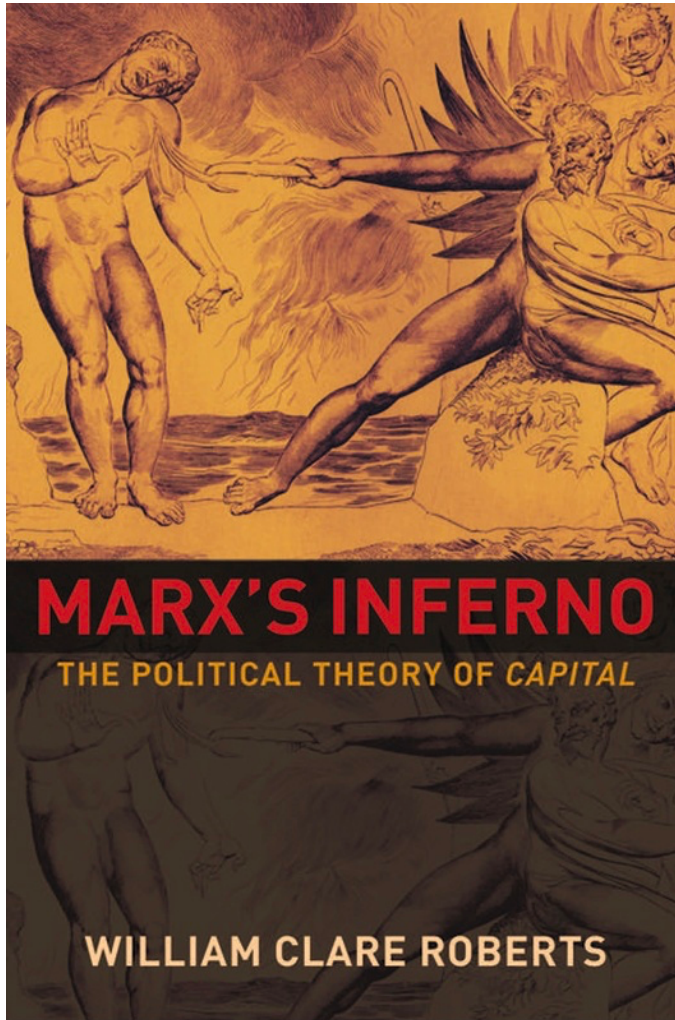
Dokumentu fondoa

Euskal Herriko Komunistak

El infierno de Marx

LA TEORÍA POLÍTICA DE *EL CAPITAL*

William Clare Roberts



PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON Y OXFORD

Nota sobre la conversión
a libro digital para su estudio.
En el lateral de la izquierda aparecerán
los números de las páginas que
se corresponde con las del libro original
El corte de página no es exacto,
porque no hemos querido cortar
ni palabras ni frases,
es simplemente una referencia.

<http://www.abertzalekomunista.net>

Copyright © 2017 por Princeton University Press
Publicado por Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, Nueva Jersey 08540
En el Reino Unido: Princeton University Press, 6 Oxford Street, Woodstock,
Oxfordshire OX20 1TR

press.princeton.edu

Sobrecubierta: William Blake, *Los demonios atormentando a Ceampolo*, de la *Divina Comedia* ilustrada, Canto XXII, 1824. Lebrecht Music and Arts Photo Library / Alamy.

Todos los derechos reservados

Biblioteca del Congreso Catalogación en Datos de Publicación

Nombres: Roberts, William Clare, 1974autor.

Título: El infierno de Marx : la teoría política de El Capital / William Clare Roberts.

Descripción: Princeton: Princeton University Press, [2017] I Incluye referencias bibliográficas e índice.

Identificadores: LCCN 2016012489 I ISBN 9780691172903 (tapa dura: papel alk.)

Temas: LCSH: Marx, Karl, 1818-1883. Kapital. I Dante Alighieri, 1265-1321.
Inferno. I Capitalismo-Aspectos políticos.

Clasificación: LCC HB501.M37 R595 2017 I DDC 335.4/12-dc23

Registro LC disponible en <https://lccn.loc.gov/2016012489>

Los datos de catalogación en publicación de la Biblioteca Británica están disponibles

Este libro ha sido compuesto en Sabon LT Std.

Impreso en papel sin ácido. ">

Impreso en los Estados Unidos de América

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

Dedicado a H., mi siempre presente futuro,
y a la memoria de mi padre, Joe,
que debería haber vivido para ver esto.

Índice

ix *Agradecimientos*

xiii *Nota sobre referencias y traducciones*

- 1 1. Introducción: Releyendo *El Capital*
- 3 La lectura de *El Capital* como *teoría política*
- 9 Lectura de *El Capital* como teoría política
- 17 Esquema del argumento

- 20 2. Taenarus: el camino al infierno
- 24 Los elementos del caso
- 32 El infierno social
- 40 *La Katabasis* de Marx
- 54 Conclusión

- 56 3. Estigia: la anarquía del mercado
- 58 El socialismo republicano y el misterio del dinero
- 74 Las innovaciones de Marx
- 82 Fetichismo y dominación
- 101 Conclusión

- 104 4. Dis: La explotación capitalista como fuerza contraria a la naturaleza
- 108 La explotación antes *del capital*
- 119 La Explotación Capitalista en *el Capital*
- 134 La Explotación como *Forza contra Natura*
- 142 Conclusión

- 146 5. Malebolge: El modo de producción capitalista como fraude
- 153 El capital con rostro humano
- 163 Los monstruos del fraude
- 183 Conclusión

- 187 6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación
- 193 La acumulación primitiva como problema
- 208 Negar la negación
- 222 Conclusión

228	7. Conclusión: El purgatorio o la república social
231	La partería de Marx
244	La forma de las cosas por venir
256	Conclusión
259	<i>Bibliografía</i>
277	<i>Índice</i>

Agradecimientos

No soy tanto el padre de estos pensamientos y argumentos como su hijo. Y he tenido muchas comadronas que, a través de su compromiso, crítica, conspiración y alimentación, me han ayudado a nacer.

La primera vez que me di cuenta y empecé a hacer preguntas sobre las citas de Marx sobre Dante fue en un grupo de lectura dirigido por Dan Conway y que resultó increíblemente estimulante gracias a la participación de Hasana Sharp y Mike Schleeter. Mi mentor, Dan, siempre animó mis pensamientos extravagantes. También me puso en contacto con Terrell Carver y John Seery, cuya atención a las complicaciones políticas, retóricas y literarias de los textos de Marx me indicó la dirección correcta, y que han seguido provocando, apoyando y sosteniendo mi investigación desde entonces.

Mis colegas de la Universidad McGill, tanto del Departamento de Ciencias Políticas como del Grupo de Investigación sobre Estudios Constitucionales, han creado un entorno ideal para trabajar en este libro. Son generosos con su tiempo y su interés, interlocutores abiertos y curiosos, y lectores y comentaristas perspicaces y siempre útiles. Gracias a su inspiración, su ejemplo y su apoyo, mis argumentos y mis conocimientos son mucho más sólidos. En particular, quiero dar las gracias a Arash Abizadeh, Phil Buckley, Jacob Levy, Catherine Lu, Hudson Meadwell, Victor Muniz-Fraticelli, Hasana Sharp, Christina Tarnopolsky, Tim Waligore e Yves Winter.

Numerosos estudiantes han participado, de un modo u otro, en la redacción de este libro. Sin restar importancia a las contribuciones de los demás, me gustaría destacar a varios de ellos: Kristin Li, Tara Myketiak, Cameron Fleming, Cameron Cotton-O'Brien y Chris Brzovic han hablado largo y tendido conmigo sobre el proyecto del libro. Los estudiantes de mi primer seminario sobre el republicanismo y de mi curso temático sobre Marx y Proudhon escucharon pacientemente mis locas divagaciones y me ofrecieron una gran cantidad de preguntas y comentarios. Tres estudiantes me han prestado una ayuda especialmente valiosa en la investigación. Lola Duffort fue especialmente útil cuando me peleaba con Proudhon, y corrigió generosamente mi francés. Jake Bleiberg me ayudó enormemente con la

Agradecimientos

investigación inicial, aportando al proyecto el interés, el escepticismo y la curiosidad que tanto necesitaba. Kyle Jacques fue infatigable y, francamente, inestimable; sin su inteligente y acertada ayuda, la investigación y la redacción habrían durado el doble y habrían sido la mitad de buenas. Además, Eric Tweel y Nicholas Dunn ayudaron en las fases finales de preparación del manuscrito.

Gran parte de mi investigación se llevó a cabo con el apoyo de una beca del Fonds de recherche du Québec-Société et culture. Gran parte de la redacción se realizó durante mi estancia como investigador visitante en el CREUM, el Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal. Debo dar las gracias especialmente a Christine Tappolet, Peter Dietsch y, sobre todo, Valéry Giroux por hacer que mi estancia allí fuera tan productiva. Lawrence & Wishart me ha permitido generosamente reproducir extractos de su edición de cincuenta volúmenes de las obras completas de Marx y Engels (Londres: Lawrence & Wishart, 1970-2005).

x

Las primeras versiones de varios capítulos se presentaron como conferencias en la American Political Science Association, la Association for Political Theory, el Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique, la Universidad de Alberta y el Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal. Muchas gracias a quienes escucharon y preguntaron.

Varias personas leyeron todo el manuscrito y ofrecieron sus inteligentes y bien informadas críticas, retos, comentarios y consejos, sin los cuales este sería un libro muy inferior, si es que fuera un libro. Gregory Claeys, John Seery, Peter Dietsch, Pablo Gilabert y Gavin Walker contribuyeron a un taller de todo un día sobre el manuscrito, que templó y afinó cada aspecto del argumento. Jacob Levy, Yves Winter, Arash Abizadeh, Hasana Sharp, Catherine Lu y Victor Muniz-Fraticelli hicieron un hueco en sus agendas para asistir al taller y aportar sus comentarios. Siempre estaré en deuda con ellos. Gracias también a Bruno Leipold, Ethan Sawyer y Niko Block por sus comentarios y sugerencias. Sam Chambers leyó una primera versión del manuscrito y aportó abundantes y perspicaces comentarios, además de ánimos y consejos muy necesarios.

Un agradecimiento especial a Jacob Levy, que me ha apoyado a mí y a mi trabajo desde 2007. Ha sido un mentor inestimable y un colega veterano, y es, quizá, la persona más imparcial que he conocido. Puede que estemos en bandos opuestos, política y teóricamente, pero es el tipo de oponente que

Agradecimientos

todo el mundo debería desear, el tipo cuya inteligencia y virtud le obligan a uno a ser mejor para no admitir la derrota.

También tengo una deuda especialmente profunda con cuatro personas que leyeron no sólo todo el manuscrito, sino múltiples borradores de capítulos individuales, proporcionando una conversación continua, inteligente y bien informada sobre el argumento de mi libro, los textos de Marx y las cuestiones más amplias abordadas por ambos. Yves Winter ha estado a menudo en desacuerdo, pero siempre me ha empujado a aclarar y ampliar mi argumento, y ha sido un verdadero amigo y un colega fabuloso a lo largo de este proceso de escritura. Alex Gourevitch, cuyo propio trabajo sobre el republicanismo obrero en el contexto estadounidense fue una revelación para mí, ha sido, durante dos años y medio, una rica fuente de provocación, inspiración y tranquilidad. Gavin Walker ha sido un camarada constante en todos los sentidos de la palabra; ha ofrecido una crítica incisiva, comprobaciones de la realidad histórica y política, un conocimiento inigualable de los textos de Marx e incontables horas de conversación, conmiseración y debate alimentados por la cerveza. Hasana Sharp ha estado ahí desde el principio, llena de curiosidad, escepticismo, interés, perspicacia y juicio ejemplar; no siempre he seguido su consejo, pero normalmente me he arrepentido de tal insensatez tarde o temprano.

Mi experiencia con Princeton University Press ha sido tan uniformemente agradable que parece un poco irreal. Esto se debe, sin duda, a la pericia de mi editor, Rob Tempio, y del equipo que le asiste (debo mencionar, especialmente, a Nathan Carr, Ryan Mulligan y a mi correctora, Dawn Hall). Mi agradecimiento también a los dos evaluadores que recomendaron la publicación de mi manuscrito. Uno de ellos ha resultado ser Corey Robin; su entusiasmo y sus comentarios han sido una bendición.

Por último, y lo que es más importante, le debo una gratitud imperecedera a Hasana Sharp, que, además de la ayuda intelectual y profesional antes mencionada, me ha apoyado con amor y cariño durante todo este proceso, dedicando su año sabático a cuidar de nuestros hijos y de la casa para que yo pudiera dedicarme a escribir este libro. Sin ti, Hasana, nada de esto habría sido posible.

Nota sobre referencias y traducciones

Siempre que ha sido posible y apropiado, he proporcionado referencias tanto a una traducción al inglés como a una fuente en el idioma original, preferiblemente de una edición académica. Todas las traducciones del alemán y del francés han sido revisadas y modificadas por mí.

El infierno de Marx

CAPÍTULO 1

Introducción: Releyendo *El Capital*

Cuando la noticia de su muerte llegó a la ciudad de Nueva York, "representantes de las diversas organizaciones gremiales, sindicales, sociales y otras" emitieron una declaración pública proclamando que "ahora es el deber de todos los verdaderos amantes de la libertad honrar el nombre de Karl Marx".¹ A lo largo del siglo XX, este llamamiento se ha vuelto casi ininteligible. "Libertad" se ha convertido en el shibboleth del antisocialismo y el anticomunismo. Que Marx fuera considerado alguna vez un devoto defensor de "la liberación de todos los oprimidos", como afirmaban estos obreros y socialistas, parece, no anticuado, sino extraño. Justicia, sin duda. El progreso. Ciencia. Igualdad. Solidaridad universal. ¿Pero libertad? ¿Qué tiene Marx que ofrecer a "todos los verdaderos amantes de la libertad"?

Si este libro ha de conseguir algo, debería hacer que este elogio parezca no sólo inteligible, sino también sensato y razonable. La teoría crítica del capitalismo de Marx diagnosticó el dominio del capital como un sistema de dominación complejo y de alcance mundial. En *El Capital* intentó analizar los mecanismos de este sistema y reconstruir una noción de libertad adecuada para su abolición. Para ser apreciado adecuadamente, *El Capital* de Marx debe ser recuperado como una obra de teoría política, escrita en un contexto político específico, pero que también pretende decir algo de

¹ Reported Death of Karl Marx," *New York Times*, 16 de marzo de 1883.

importancia duradera sobre los desafíos —y las posibilidades— de la libertad en el mundo moderno.

Mi argumento es doble. En primer lugar, sostengo que, en *El Capital*, Marx tenía una gran aspiración, escribir el análisis definitivo de lo que está mal en el dominio del capital, y que colgó esta aspiración en un marco literario adecuadamente grandioso: reescribir *el Infierno* de Dante como un descenso al "infierno social" moderno del modo de producción capitalista. Dante, por supuesto, escenificó su propia historia de salvación individual, contándonos cómo su encuentro con el mal del mundo preparó su alma para el viaje a la bienaventuranza. Pero su peregrino también se suponía que era un hombre de todos los tiempos, cuyo descenso a la condenación y resurrección a la gracia podría ser reiterado por todos los fieles. Marx, por su parte, se presentó como un Virgilio para el proletariado, guiando a sus lectores a través de los recovecos más bajos del orden económico capitalista para que pudieran aprender no sólo cómo funciona esta "máquina infernal",², sino también qué trampas evitar en sus esfuerzos por construir un mundo nuevo.

2

En segundo lugar, sostengo que para entender el intento de Marx de hacer realidad esta gran aspiración, la mejor manera de leer *El Capital* es como una reconstrucción crítica y una réplica a las otras versiones del socialismo y el radicalismo popular que predominaban en Francia e Inglaterra en las décadas de 1860 y 1870, cuando Marx estaba componiendo su obra magna. Estos discursos opuestos —los restos del owenismo, el fourierismo y el saint-simonianismo,³ el republicanismo social de James Bronterre O'Brien,⁴ y, sobre todo, el mutualismo de Pierre-Joseph Proudhon⁵ — estaban en el centro de las preocupaciones de Marx cuando escribía *El Capital*. La fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT)

² Jameson, *La representación del "capital"*, 146.

³ Booth, *Saint-Simon and Saint-Simonism*; Iggers, *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians*; Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*; Garnett, *Co-Operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-45*; Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*; Claeys, *Citizens and Saints*; Pilbeam, *French Socialists before Marx*; Pilbeam, *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France*.

⁴ Plummer, *Bronterre*; Claeys, *Citizens and Saints*, pt. III.

⁵ Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs*; Hoffman, *Revolutionary Justice*; Prichard, *Justice, Order, and Anarchy*; Vincent, *Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*.

en 1864,⁶ y la convicción de Marx de que el grupo contenía las semillas de una renovación de la política revolucionaria, le impulsaron a publicar sus miles de páginas de manuscritos y notas. Esperaba que el libro proporcionara las pautas teóricas para el resurgimiento del movimiento. Para que alcanzara este estatus, *El Capital* tenía que cooptar, socavar o enfrentarse abiertamente a los lugares comunes teóricos existentes de los campos rivales, que dominaban el paisaje político que Marx esperaba que su propia perspectiva llegara a ocupar. Por lo tanto, en el proceso y en aras de desplegar la crítica de Marx al capitalismo,⁷ mi libro examina los préstamos y argumentos de Marx contra los otros socialistas, muchos de los cuales permanecen sub rosa para aquellos que no están familiarizados con los escritores en cuestión.

Las grandes ambiciones de Marx y sus luchas intestinas tampoco son separables entre sí, sino que están completamente entrelazadas. La noción de que la modernidad es un "infierno social" fue sugerida originalmente por Charles Fourier y su protegido Victor Considerant, y ya había sido desarrollada en las obras de Pierre-Joseph Proudhon en una historia metafórica del descenso de la humanidad a los infiernos y su huida de ellos.

3

Las categorías morales que estructuran el Infierno de Dante — incontinencia, fuerza, fraude y traición— eran términos comunes en el discurso moral del primer socialismo. De hecho, gran parte del socialismo temprano, tal como surgió de los discursos republicanos cristianos y cívicos, consistió en la aplicación de estas categorías morales a la cuestión social, y este fue un punto crucial de contención entre Marx y sus predecesores y contemporáneos más moralistas. El carácter distintivo de Marx se pone de manifiesto en que sus oponentes quieren evitar la economía política, o bien, como Proudhon, permanecer dentro de ella. Sólo Marx, siguiendo a Dante, ve la necesidad de *pasar por la* economía política para *ir más allá de* ella. Y, como en el caso del peregrino de Dante, este tránsito es transformador. Pero el viaje de Marx, a diferencia del de Dante, se supone que despersonaliza y desmoraliza. Marx recapitula el descenso de Dante a través de la incontinencia, la fuerza, el fraude y la traición para demostrar que es el

⁶ Collins y Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*; Braunthal, *History of the International*; Stekloff, *History of the First International*.

⁷ En todo momento, utilizaré "capitalismo" como término general para referirme a aquellas "sociedades en las que impera el modo de producción capitalista" (Marx, *El Capital*, 1:125; *MEGA*, II.6:17; *MEGA*, II.7:19).

capital, como sistema de dominación omnímodo, el responsable de estos males, no los individuos dominados por el capital.

Así, mi libro sólo es capaz de rastrear cualquiera de estos dos hilos rastreando ambos. Al considerar conjuntamente el contexto de Marx y sus designios, este estudio muestra cómo las luchas de Marx con otros teóricos socialistas en los primeros años de la AIT fueron transmutadas por él en *El Capital*, y revela la ambición de *El Capital* de desnudar, por primera vez, el funcionamiento interno del modo de producción capitalista y la economía política que lo analiza, como un Infierno al que el proletariado debe descender para liberarse a sí mismo y al mundo.

LEER EL CAPITAL COMO TEORÍA POLÍTICA

Mi argumento toma su orientación de algunos de los aspectos literarios del libro de Marx: su uso de tropos y metáforas, sus alusiones y citas. Sin embargo, no trato *El Capital* como una obra literaria. Más bien, lo trato como una obra de teoría política. Sus tropos, metáforas, alusiones y citas se abordan como signos que hay que interpretar, como las huellas lingüísticas de intuiciones que pueden desarrollarse en términos teóricos. Cuando los socialistas y comunistas, incluido Marx, llaman vampiro al capital, lo hacen porque la metáfora les parece adecuada. Y la aptitud de la metáfora puede discutirse y articularse en un lenguaje que no sea en sí mismo una mera elaboración de la metáfora. La sensación de que el capital es parasitario de algo —el trabajo— que es a la vez más primario para la existencia humana y más natural y vivo que el capital puede explicarse con detalle. Estas intuiciones tienen sus propios presupuestos implícitos, y éstos pueden explicitarse. El juicio contra el capital que implica la metáfora del vampiro puede, mediante este proceso, llegar a considerarse independientemente de la metáfora en sí, y puede evaluarse como más o menos convincente.

4

Las metáforas, los tropos y las fórmulas que circulan dentro de un discurso son los anclajes de su sensibilidad común, los momentos que confieren a un enunciado una plausibilidad o un atractivo inmediatos dentro de una determinada comunidad de escritores y lectores, oradores y oyentes, y una extrañeza inmediata para los miembros de otras comunidades. El discurso político es a menudo un ejercicio de recordar, ensayar, bruñir y desplegar tales familiaridades, con el fin de señalar las lealtades propias y

reunir a los aliados. Recuerda a las personas sus compromisos previos y las narrativas compartidas que dan sentido a su mundo orientándolas en él.

En la Dakota del Sur de mi juventud, por ejemplo, era de rigor que los discursos y anuncios políticos hicieran referencia al menos a una de estas dos escenas: un rancho cabalgando y vigilando su prado, o un puñado de granjeros intercambiando noticias y recogiendo provisiones en la calle principal de una pequeña ciudad. La figura del rancho reflejaba la idea de que la tierra debía ser controlada y supervisada por hombres independientes, en los que se podía confiar y de los que se esperaba que se ocuparan ellos mismos. El cuadro de la ciudad agrícola debía recordar al público la confianza mutua que existe entre los vecinos, que se conocen por lo que son. Ya fueran hablados, escritos o representados por actores de televisión, estos tropos políticos señalaban la adhesión a un sentido común de lo que era la vida política —sus parámetros y lo que estaba en juego— en un estado de las praderas escasamente poblado, donde la población nativa había sido subyugada y confinada a reservas y a la pobreza, y donde el auge del cristianismo político aún no había hecho incursiones significativas. Toda comunidad discursiva cuenta con homilias de este tipo.

Sin embargo, en contraste con la mera reiteración de estas metáforas y tropos, el intento de articular un discurso no metafórico en torno a ellos es el juego de una cuerda que proporciona a un orador o escritor cierta movilidad entre comunidades. En lugar de limitarse a hilvanar frases inmediatamente plausibles, las consignas y eslóganes de su círculo más cercano de interlocutores, un escritor puede intentar que esas consignas y eslóganes sean comprensibles para un círculo más amplio de lectores, explicar su sentido, motivarlos apelando a experiencias y argumentos extraídos de otras comunidades o comunes a muchas comunidades. Con este esfuerzo, se mantienen las homilias de anclaje del dialecto político local propio, pero también se hacen menos parroquiales. Entran en relación con metáforas y tropos antes ajenos. El discurso anclado en ellos alcanza una independencia más o menos limitada de los mismos, una flexibilidad y movilidad y adaptabilidad de las que de otro modo habría carecido.

La teoría política es, según esta forma de pensar, el esfuerzo por escapar de ser hundido por las propias anclas. Por lo tanto, leer *El Capital* como teoría política es mostrar cómo Marx intentó en ella dar un sentido más cosmopolita a metáforas y tropos particulares que eran, en sus orígenes,

provincianos del socialismo y el radicalismo popular del siglo XIX.⁸

5

Este proyecto requiere reconocer de dónde proceden los materiales lingüísticos de Marx y qué asociaciones habrían evocado sus palabras en el contexto en que fueron pronunciadas. Pero también insiste en que la obra de Marx no puede dispersarse en ese contexto. El internalismo de una sola mente que trata de reconstruir la obra de un autor sobre la única base de lo que ese autor escribió es propenso al anacronismo, a leer obras del pasado como si estuvieran abordando las preocupaciones e inquietudes actuales del lector. Como ha señalado Gregory Claeys, "Marx y Engels llegaron relativamente tarde a un debate [sobre el socialismo] que tenía treinta años antes de que ellos empezaran a considerar seriamente sus cuestiones centrales". En sus esfuerzos por incluirse e influir en la dirección de ese debate, "incorporaron a su propio pensamiento muchos supuestos ocultos e incluso primeros principios encubiertos que ocasionalmente emergían a la superficie discursiva, pero que la mayor parte de las veces permanecían semidescubiertos, si no bien enterrados."⁹ Estas referencias semiocultas a escritores y controversias anteriores no se revelarán a alguien que no mire más allá de las diversas ediciones de las obras recopiladas de Marx y Engels a los escritos de los otros socialistas que leyeron y con los que discutieron.¹⁰

⁸ En lugar de ver la teoría política de este modo —como "ideas de partido" elevadas al nivel de teoría-, algunos insistirán en que la teoría política es "siempre, de un modo u otro, teoría constitucional; siempre gira necesariamente en torno a la elaboración de una constitución" (Jameson, *Representing "Capital"*, 139). Sobre esta base, concluirán que *El Capital* "no tiene conclusiones políticas" (ibíd.). En el capítulo 7 argumentaré que, incluso en esta interpretación de la teoría política, *El Capital* implica más sobre la futura constitución del comunismo de lo que a menudo se permite.

⁹ Claeys, *Ciudadanos y santos*, 9.

¹⁰ La publicación en curso de la segunda *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) ha sido una bendición para los estudiosos, pero las ediciones eruditas de las obras de Marx y Engels no empujarán el estudio de su pensamiento al terreno más amplio de su contexto. Por suerte, he podido recurrir al trabajo de varios historiadores del pensamiento político que han trazado algunos de estos antecedentes, entre ellos: Iggers, *El culto a la autoridad: The Political Philosophy of the Saint-Simonians*; Loubere, *Louis Blanc: His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*; Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*; Garnett, *Co-Operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-45*; Goodwin, *Social Science and Utopia*; Taylor, *The Political Ideas of the Utopian Socialists*; Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*; Thompson, *The People's Science*; Thompson, *The Market and Its Critics*; Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*; Claeys, *Citizens and Saints*; Pilbeam, *French Socialists before Marx*; Lattek, *Revolutionary Refugees*; Pilbeam, *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France*.

Por otra parte, por muy útil que sea la familiaridad con el contexto para fundamentar el estudio de las obras de teoría política, y por muy importantes que sean las consideraciones contextuales para el argumento de este libro, el contexto no lo es todo. Si una obra de teoría política adquiere gran parte de su sentido y comprensibilidad al permanecer dentro de "los parámetros de un lenguaje político determinado o... ciertas convenciones lingüísticas",¹¹ su contundencia o poder tiende a provenir más de sus idiosincrasias: su excepcional coherencia formal, alcance o rigor. Los estudios contextuales han enriquecido enormemente nuestra comprensión del pensamiento político británico, han resucitado la tradición del republicanismo y han prestado nueva atención a figuras olvidadas como James Harrington. Sin embargo, no ha disminuido la importancia del *Leviatán* de Hobbes o de *los Tratados* de Locke. Ni debería. Si los "grandes libros" pierden un cociente vital de su sentido cuando son arrancados de sus contextos y enfrentados entre sí en la llanura estéril de "la historia de Occidente", abordarlos en los escenarios de los que surgieron no implica negar su grandeza.

6

Estoy convencido de que *El Capital* de Marx es una de las grandes obras de la teoría política. Identifica y analiza un conjunto interrelacionado de problemas políticos que son invisibles o ignorados por prácticamente todos los demás libros del canon de las grandes obras, independientemente de cómo se amplíe ese canon en otras direcciones. Lo hace tomando en serio las experiencias y quejas de los trabajadores asalariados, pero también sometiendo esas experiencias y quejas a una especie de crítica inmanente. Por esta razón, creo que la grandeza de *El Capital*, así como gran parte del sentido de su argumento, emerge sólo o mejor cuando se lee con el trasfondo de los socialismos con los que Marx estaba luchando, socialismos que surgieron mucho más directamente del discurso político cotidiano del movimiento obrero. Leer *El Capital* sobre el telón de fondo de este lenguaje político de los trabajadores requiere cierta reconstrucción del contexto en el que fue escrito y del público al que iba dirigido. Pero la discusión de este contexto, y de los lenguajes políticos que lo componen, es un medio para un fin, no un fin en sí mismo. Por lo tanto, este libro carece del alcance histórico y documental de una historia contextual completa del pensamiento

¹¹ Claeys, *Ciudadanos y santos*, 17.

político de Marx.¹² Compensa esta carencia, esperemos, con la profunda atención que presta al texto y al argumento de *El Capital*, y con la reconstrucción de ciertas líneas argumentales — sobre el dinero, la explotación, las relaciones de intercambio, etc.— centrales en los socialismos no marxianos de la época de Marx.

7

Esta cuestión del contexto está estrechamente relacionada con otra. Una de las dificultades a las que nos enfrentamos al intentar leer *El Capital* como teoría política es que los textos de Marx se han convertido en anclajes para muchos de los que escriben sobre él o que intentan continuar su proyecto. Es decir, los escritos de Marx adquirieron, en el transcurso del siglo posterior a su muerte, la opacidad y la inmediatez de las metáforas y las fórmulas, autoexplicativas o autorrefutativas, según el partido al que se perteneciera. Por lo tanto, para demostrar que Marx hacía teoría política, también es necesario hacer teoría política con Marx. En otras palabras, hay que incrustar sus conceptos en otros discursos, traduciendo sus afirmaciones a lenguajes que no son el suyo. Esto conlleva riesgos, por supuesto. Al tratar de aclarar y poner de relieve la fuerza de las afirmaciones y argumentos de Marx, por ejemplo, me he basado en gran medida en las reconstrucciones del republicanismo ofrecidas por Quentin Skinner y Philip Pettit.¹³ Creo que su explicación de la libertad republicana como no-dominación sigue mucho más de cerca la gama y los tipos de preocupaciones de Marx que la atribución más tradicional a Marx de una concepción positiva de la libertad como autorrealización colectiva o autodomio colectivo. Este uso de argumentos neorepublicanos contemporáneos me expone, sin

¹² Aunque es bastante limitado en su exploración del contexto, especialmente en su segundo volumen, el relato más sensible, exhaustivo y preciso de Marx como pensador político sigue siendo *The Political Ideas of Marx and Engels*, de Richard Hunt, 2 vols. (1974, 1984). El reciente libro de Christine Lattek, *Refugiados revolucionarios*, profundiza mucho más en el contexto del primer volumen de Hunt, pero esto no desplaza las tesis de Hunt sobre Marx, sino que las confirma en lo esencial. El defecto general de las obras que examinan la relación de Marx con otros socialistas es el de un partidismo ciego. Los marxistas tienden a no ir más allá de *lo que Marx dice* sobre otros socialistas (por ejemplo, Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*). Los que se fijan en los otros socialistas tienden a ser defensores de esos socialistas frente a las críticas de Marx (por ejemplo, Hoffman, *Revolutionary Justice*; Menuelle, *Marx, Lecteur de Proudhon*).

¹³ La literatura sobre el pensamiento político republicano y el neorepublicanismo es muy amplia. La vanguardia del renacimiento del republicanismo en su forma contemporánea incluye: Skinner, "The Idea of Negative Liberty"; Skinner, *Liberty before Liberalism*; Pettit, *Republicanism*.

embargo, al mismo anacronismo que he intentado evitar mediante la contextualización de los argumentos de Marx. Después de todo, una cosa es argumentar que Marx y Engels estaban "más en deuda con sus predecesores socialistas de lo que se suele admitir", y que un elemento central de esta deuda consiste en la transmisión, a través de los primeros socialistas, de elementos del republicanismo del siglo XVIII al marxismo.¹⁴ Otra cosa muy distinta es afirmar que la libertad como no dominación fue uno de los ideales políticos centrales de Marx. Tal afirmación parece implicar una teleología según la cual los socialistas del siglo XIX, incluido Marx, no sabían lo que decían; sus palabras implicaban conceptos que no se desarrollarían y aclararían adecuadamente hasta que la actual generación de teóricos políticos académicos despertara el sentido adormecido en las polvorientas cámaras de los libros del siglo XIX.

Sin embargo, esto malinterpreta el papel desempeñado por la teoría política republicana contemporánea en la reconstrucción del pasado (o, al menos, excluye las funciones que podría desempeñar). El auge de la teoría política neorepublicana se deriva directamente de la investigación sobre la historia del pensamiento político. Esa investigación, sin embargo, no cruzó realmente "la gran divisoria del siglo XIX".¹⁵ El republicanismo que se ha reconstruido como neorepublicanismo es un republicanismo aristocrático, anterior a los grandes movimientos de emancipación del siglo XIX. Existe una importante literatura dedicada a argumentar que la circunscripción histórica y social del original ha legado limitaciones conceptuales al revival.¹⁶ Sin embargo, como ha señalado Alex Gourevitch

8

La mejor oportunidad que tuvo el republicanismo de "trascender" sus orígenes aristocráticos y de desarrollar una crítica igualitaria de la esclavitud y el sometimiento fue cuando alguien distinto de la élite dominante de la sociedad utilizó el lenguaje republicano para articular sus preocupaciones. Esto es

¹⁴ Claeys, *Ciudadanos y santos*, 51.

¹⁵ *Ibíd.*, 6.

¹⁶ Críticas en esta línea pueden encontrarse en: Ghosh, "From Republican to Liberal Liberty"; Kapust, "Skinner, Pettit and Livy: The Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty"; Krause, "Beyond Non-Domination: Agency, Inequality, and the Meaning of Freedom"; Maddox, "The Limits of Neo-Roman Liberty"; Markell, "The Insufficiency of Non-Domination"; McCormick, "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guiccardian Moments'"; Wood, "Why It Matters". Crucial para mi propio pensamiento sobre este asunto es la articulación de Alex Gourevitch de lo que él llama la paradoja de la esclavitud y la libertad (*From Slavery to the Cooperative Commonwealth*, cap. 1).

1. 1. Introducción: Releyendo El Capital

precisamente lo que ocurrió cuando los artesanos y asalariados del siglo XIX se apropiaron de los conceptos heredados de independencia y virtud y los aplicaron al mundo de las relaciones laborales. El intento de universalizar el lenguaje de la libertad republicana, y las innovaciones conceptuales que se produjeron en el proceso, fueron su contribución a esta tradición política.¹⁷

Al seguir la tradición republicana en el siglo XIX, y en los escritos de los radicales plebeyos y los socialistas, uno podría, por lo tanto, encontrar que las preocupaciones republicanas tradicionales con la libertad, el estatus y la virtud son capaces de extensiones y transformaciones de gran alcance y sorprendentes. Esto, a su vez, pone de relieve los límites del neorrepublicanismo como representante de la tradición republicana. Por lo tanto, la yuxtaposición de los usos radicales y socialistas decimonónicos de la terminología republicana con las concepciones neorrepublicanas del alcance y el significado de la libertad republicana no tiene por qué implicar que estas últimas sean el destino de las primeras. Esta yuxtaposición puede servir también para poner de relieve los puntos ciegos y la estrechez de miras de la reconstrucción contemporánea del republicanismo.

Al profundizar en estos temas republicanos, a través de la crítica inmanente de Marx al socialismo, espero retratar a Marx delineando un republicanismo alternativo, que tiene un parecido familiar con el neorrepublicanismo actualmente sobre la mesa, pero que parte de un análisis de la forma social de la vida moderna, en lugar de aferrarse a la constitución puramente política de la esfera pública. Esta reconstrucción de la teoría política de *El Capital* de Marx inevitablemente aplanará un poco tanto la diversidad histórica de los lenguajes políticos socialistas y republicanos de los que Marx partió como la complejidad del neorrepublicanismo que pretende desarrollar y clarificar esos lenguajes. Si soy capaz de resaltar la especificidad y la fuerza del proyecto de Marx en *El Capital*, estas compensaciones son aceptables para mí.

9

LEER EL CAPITAL COMO TEORÍA POLÍTICA

Dado que la teoría política es un cierto tipo de discurso político, y el discurso político es esencialmente una intervención en un lado u otro de

¹⁷ Gourevitch, *De la esclavitud a la mancomunidad cooperativa*, 14.

alguna cuestión política, la retórica, la forma y la dirección de una obra de teoría política son *internas* al contenido de su argumento. Sin embargo, más que como una obra de teoría política, *El Capital* se aborda generalmente como un tratado de economía socialista o como una obra de teoría social. Si se considera *El Capital* como una obra de teoría social o económica, se pone al público en el papel de estudiante. Se supone que el texto es fundamentalmente *didáctico*, y su retórica y forma se reducen a cuestiones de estilo, externas al contenido real del libro, que podría formalizarse sin ninguna pérdida sustantiva.

Dentro de la literatura marxológica, por lo tanto, las consideraciones sobre la estructura de *El Capital* se plantean generalmente bajo el disfraz de preguntas sobre "el método de presentación". Esto retoma la distinción de Marx, en el epílogo a la segunda edición alemana, entre "el método de presentación [*Darstellungstweise*] [y] el método de investigación [*Forschungsweise*]].¹⁸ Marx establece esa distinción en medio de la diferenciación de su método de investigación de la "sofistería hegeliana" de la que le habían acusado sus revisores alemanes. Marx niega que su método sea hegeliano, escribiendo que la investigación

tiene que apropiarse del material en detalle, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su conexión interna. Sólo después de haber realizado este trabajo puede presentarse adecuadamente el movimiento real. Si esto se hace con éxito, si la vida del material se refleja ahora idealmente, entonces puede parecer que estamos tratando con una construcción *a priori*.¹⁹

Marx está muy claramente asociando aquí las construcciones a priori con Hegel, o asumiendo que cualquier cosa que parezca una construcción a priori parecerá, por esta razón, un "sofisma hegeliano."

10

Sin embargo, al menos desde que Lenin leyó por primera vez la *Lógica* de Hegel, los lectores de Marx han estado tratando de entender el argumento y la forma de *El Capital* como una especie de aplicación o modificación o instanciación o actuación de la dialéctica hegeliana.²⁰ Una manera más

¹⁸ *El Capital*, 1:102; *MEGA*, II.6:709. El propio Marx toma la distinción de la reseña de *El Capital* por I. I. Kaufman en el *European Messenger* (*El Capital*, 1:100; *MEGA*, II.6:707).

¹⁹ *El Capital*, 1:102; *MEGA*, II.6:709.

²⁰ El famoso "aforismo" de Lenin es que "es imposible comprender completamente *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel". En consecuencia, a mediados de siglo después ninguno de los marxistas entendía a

antigua de hacerlo, tomando sus señales de algunas de las observaciones de Engels,²¹ entendía la presentación de Marx como una especie de historia dialéctica del desarrollo del capitalismo, más o menos "corregida" en aras de la claridad lógica.²² Este enfoque ha caído en desgracia en gran medida, en parte porque parecía requerir la imputación de una "teodicea secular" a Marx,²³ en parte porque la evidencia textual de algunas de sus afirmaciones centrales se evaporó tras la publicación de ediciones académicas de las obras de Marx —por ejemplo, la era de la "simple producción de mercancías", supuestamente discutida en la primera parte de *El Capital*, fue de hecho totalmente una invención de Engels.²⁴ Este historicismo dialéctico ha sido suplantado por un enfoque que a menudo se denomina "dialéctica sistemática".²⁵ Se supone que el argumento de Marx en *El Capital* es sistemático porque el objeto de su investigación, el capital, "es una totalidad en la que cada parte tiene que complementarse con otras para ser lo que es", y que "no puede ser comprendida inmediatamente". El "problema metodológico" de Marx, por lo tanto,

es una cuestión de cómo articular un concepto complejo que no puede ser captado por algún tipo de intuición inmediata. Al hacerlo [él tiene] que hacer un comienzo con algún aspecto del mismo. Pero la exposición puede

Marx!!!". (*Obras Completas*, 38:180).

²¹ Véase la reseña de Engels, para *Das Volk*, de la *Contribución de Marx a la crítica de la economía política* (*MECW*, 16:475).

²² Un representante relativamente sofisticado de este enfoque sería Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*.

²³ Elster, "Marxism, Functionalism and Game Theory", 206.

²⁴ Para más detalles, véase Arthur "Engels as Interpreter of Marx's Economics".

²⁵ Hay demasiadas obras que podrían incluirse justificadamente bajo este epígrafe como para enumerarlas todas aquí. Una muestra representativa podría incluir las siguientes: Albritton y Simoulidis, *New Dialectics and Political Economy*; Albritton, *Dialectics and Deconstruction in Political Economy*; Arthur, *Dialectics of Labour*; Elson, *Value: The Representation of Labour in Capitalism*; Roth y Eldred, *Guide to Marx's "Capital"*; Hunt, *Analytical and Dialectical Marxism*; Lebowitz, *Following Marx*; Lebowitz, *Beyond Capital*; McCamey, *Hegel on History*; Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge*; Norman y Sayers, *Hegel, Marx, and Dialectic*; Postone, *Time, Labor, and Social Domination*; Reuten, "The Interconnection of Systematic Dialectics and Historical Materialism"; Bell, *Capitalism and the Dialectic*; Williams, *Value, Social Form and the State*. Véase también la bibliografía en Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*. También podría incluirse gran parte del trabajo realizado a raíz de *Marx und die Marxistische Orthodoxie* de Backhaus; véase, por ejemplo, la declaración sobre el método en Heinrich, *Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, 30-32.

reconstruir el conjunto a partir de un punto de partida concreto porque podemos movernos lógicamente de un elemento a otro a lo largo de una cadena de relaciones internas; en lógica estricta si se trata del significado mismo de un elemento... o con un buen grado de confianza si se trata de condiciones materiales de existencia.²⁶

11

Este movimiento lógico a lo largo de una cadena de relaciones internas es la dialéctica. Puesto que esta dialéctica sólo debe articular la naturaleza sistemática del capital, la dialéctica sistemática del método de presentación de Marx no tiene ninguna relación con el curso de la historia. Se evita cualquier teodicea secular, y el lector puede hacer honor a las propias declaraciones programáticas de Marx, como su afirmación de que "sólo pretende presentar la organización interna del modo de producción capitalista, su promedio ideal, por así decirlo".²⁷

Cualesquiera que sean los méritos que este enfoque pueda tener como un esfuerzo para dar sentido y continuar el programa de investigación sustantivo de Marx, se encuentra, sin embargo, con ciertas dificultades cada vez que se confronta con el libro que Marx escribió realmente. Si se afirma, por ejemplo, que "Marx ha modelado *El Capital* sobre la *Lógica* de Hegel",²⁸ entonces este modelado parece haber excluido grandes franjas del texto, incluyendo los capítulos diez, trece a quince, y veintiséis a treinta y tres, que en conjunto componen más del 40 por ciento del libro. Estos capítulos, como todo el mundo señala, son históricos, no lógicos. Y, de hecho, los estudiosos inclinados hacia la dialéctica sistemática parecen obligados a segregar estos capítulos, dejándolos de lado como un "complemento" a la cuenta teórica de Marx;²⁹ o como "estrictamente ilustrativos" y "de ninguna manera necesarios";³⁰ o como apartes "que interrumpen la progresión sistemática de las categorías";³¹ o como excursus, "tangenciales a la línea principal de desarrollo teórico de Marx";³² o como "Marx apartándose temporalmente del desarrollo lógico de las categorías ... para hacer una larga

²⁶ Arthur, *La nueva dialéctica y El capital de Marx*, 24-25.

²⁷ *El Capital*, 3:970; *MEGA*, II.15:806.

²⁸ "Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*", 99.

²⁹ Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*,

³⁰ "Arthur, *La nueva dialéctica y El Capital de Marx*, 75.

³¹ Smith, *La lógica del capital de Marx*, 134.

³² "Shortall, *El Marx incompleto*, 296.

digresión".... para hacer una larga digresión".³³ El final de *El Capital* parece ser especialmente embarazoso a este respecto. La octava parte, sobre la acumulación primitiva, está, considerada desde el punto de vista de cualquier estructura dialéctica hegeliana, "hilvanada" y "podría omitirse sin pérdida".³⁴ Y, sin embargo, Marx eligió terminar el libro con esto, e incluso destacarlo elevándolo, en la edición francesa, a una parte separada de ocho capítulos.

12

Un estudio de esta literatura establecida revela, por lo tanto, que buscar en Hegel la clave de la estructura del volumen uno de *El Capital* sólo ha desvelado hasta ahora un *Capital* ideal, contrafactual.³⁵ Esto ha sido extremadamente estimulante para ciertos propósitos. Los autores de esta tendencia son bastante perspicaces en la discusión de Marx sobre el valor, por ejemplo, y no hay duda de que, colectivamente, han revigorizado la crítica de Marx a la economía política como una agenda para la investigación en curso. No obstante, todos los practicantes más sofisticados de este enfoque deben admitir que la dialéctica de conceptos no explica por qué *El Capital* tiene precisamente el orden de exposición que tiene. Por lo tanto, sin impugnar los logros reales de estos autores, ni restar importancia a la

³³ *Ibidem*, 178.

³⁴ Arthur y White, "Debate", 130; véase también Murray, "Reply to Geert Reuten", 161.

³⁵ Otro signo de esto es el énfasis que muchos de estos autores ponen en la noción de que la conceptualización de Marx del capital "requiere los tres volúmenes completos de *El Capital*" (Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, 34). Por el contrario, yo me centraré exclusivamente en el primer volumen. Esta diferencia de enfoque se deriva naturalmente de mi énfasis en el texto publicado de Marx —su acto de habla— frente al énfasis de estos autores en el proyecto de investigación de Marx. A pesar del hecho de que los volúmenes dos y tres fueron publicados mucho después del volumen uno, ellos —y especialmente el tres— fueron en gran medida escritos antes que él, y tienen la apariencia de volúmenes, en lugar de ser manuscritos en bruto como los *Grundrisse*, sólo debido a la intensa labor editorial de Engels (Kratke, "Hier bricht das Manuskript sb." (Engels): Hat *Das Kapital* einen Schluss?"). No hay que ir tan lejos como Cole, que afirmó que "Marx dejó de pensar fundamentalmente en el desarrollo del capitalismo cuando terminó de escribir el volumen I de *Das Kapital*" (*Historia del pensamiento socialista*, 2:300). No obstante, es innegable que "Marx trabajó extraordinariamente poco en [los volúmenes II y III] en el período [posterior a 1872]. El material utilizado en los volúmenes II y III proviene abrumadoramente de las décadas de 1850 y 1860. Las fuentes de la década de 1870 son extremadamente escasas y de poca importancia" (Collins y Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, 296). El primer volumen es la única parte de *El Capital* que Marx terminó, y debe tomarse como su última palabra en la mayoría de los temas. Y lo que es más importante para mis propósitos, hay que tomarlo como el primer acto de discurso político de Marx, su principal declaración pública al movimiento obrero sobre la mayoría de los asuntos.

influencia de Hegel en Marx, podemos reconocer que hay que encontrar otro principio de orden si queremos entender por qué *El Capital* tiene la forma que tiene. Aunque sería insensato argumentar que es Dante, y no Hegel, quien proporciona la clave de la estructura del libro de Marx, Hegel no puede reclamar toda nuestra atención. Hay espacio para investigar otras influencias sobre el "método de presentación" de Marx.

Si la erudición sobre la relación Marx-Hegel ha pasado generalmente de la cuestión de la historia dialéctica a la cuestión de la sistematicidad dialéctica del capital, la erudición sobre la relación de Marx con la economía política clásica ha experimentado una transformación aún mayor. En 1941, Henryk Grossman podía escribir que "la opinión dominante sólo ve en Marx a un alumno, seguidor o sucesor de los economistas clásicos", y luego citar a todos, desde Pareto a Labriola, Schumpeter a Hilferding y Dobb.³⁶ Aunque todavía se puede encontrar esta vieja "opinión dominante" circulando ampliamente en discusiones más recientes —especialmente por parte de economistas no marxianos y marxistas analíticos³⁷— ha habido un cambio radical dentro de la erudición marxológica. Lo que se enfatiza en los trabajos más recientes es hasta qué punto la crítica de Marx a la economía política pretendía "romper el *campo teórico* (es decir, las opiniones evidentes y las nociones que surgen espontáneamente) al que las categorías de la economía política deben su aparente plausibilidad."³⁸

13

En cierta medida, este desarrollo surge de la influencia de la Escuela de Frankfurt de teoría crítica, dentro de la cual "la crítica de la economía política de Marx se toma como un intento de analizar críticamente las formas culturales y las estructuras sociales de la civilización capitalista".³⁹ En cierta medida, es la única victoria duradera de Althusser en el campo de la

³⁶ "Grossman, *Marx, Die Klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, 7.

³⁷ Véase, por ejemplo, Howard y King, que afirman que "Marx construyó su economía política sobre una crítica de sus predecesores clásicos, especialmente Smith y Ricardo. Reformuló sus conceptos, corrigió lo que consideraba sus defectos lógicos, reinterpreto los resultados y amplió el análisis" (*The Political Economy of Marx*, 40). Véase también Cohen, *History, Labour and Freedom*, chap. 11, que presupone que Marx suscribió una teoría ricardiana del valor del trabajo.

³⁸ Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 35.

³⁹ Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, 16. En este caso, el acontecimiento originario fue bastante específico: los debates que surgieron de la conferencia celebrada en 1967 en Frankfurt con motivo del centenario de la primera edición de *El Capital*. Las ponencias de esta conferencia están recogidas en Euchner y Schmidt, *Kritik der politischen Ökonomie heute: 100 Jahre "Kapital"*.

contestación marxológica, ya que insistió en que Marx había realizado una "lectura sintomática" de la economía política clásica,⁴⁰ no para completarla aportando lo que omitía, sino para derrocarla y desplazar la investigación a un nuevo terreno, o dirigirla a un nuevo objeto.⁴¹ Cualquiera que sea la etiología, el efecto ha sido alejar decisivamente la discusión de la adición ptolemaica de epiciclos a la teoría laboral del valor de Ricardo, y dirigirla hacia una discusión metaeconómica de por qué algo como la teoría laboral del valor se habría sugerido a cualquiera que intentara comprender el surgimiento de la economía capitalista.⁴²

No obstante, este nuevo énfasis en la crítica de la economía política de Marx conserva, en gran medida, el antiguo enfoque en los autores clásicos. Aunque ya no se busquen en el texto de Marx los rudimentos de una economía política socialista, su crítica de la economía política sigue tratándose como una réplica a Smith, Ricardo, Say y Malthus. Implícitamente, persiste la vieja noción de un debate entre las grandes mentes, como si Marx se estuviera dirigiendo principalmente, a través de los años, a los economistas burgueses que vinieron antes.⁴³ Al igual que el enfoque en Hegel, esta preocupación por volver a poner en escena la *Auseinandersetzung* de Marx con los clásicos tiene tanto un largo pedigrí como un impulso motivador en el deseo de la mayoría de los marxólogos no sólo de estudiar a Marx, sino también de continuar su obra.⁴⁴ Pero este no es mi proyecto.⁴⁵ En lugar de atender principalmente a los argumentos

⁴⁰ Althusser y Balibar, *Reading Capital*, 28.

⁴¹ *Ibidem*, 83-90. Crucial aquí es el trabajo y la influencia del alumno de Althusser, Jacques Bidet; véase, especialmente, su *Exploración de El Capital de Marx*.

⁴² Fue John Roemer quien declaró que los errores de la teoría laboral del valor eran ptolemaicos ("¿Deberían interesarse los marxistas por la explotación?", 65).

⁴³ Incluso el historiador supuestamente contextualista, Jonathan Sperber, trata los escritos económicos de Marx como una "mirada retrospectiva" a los autores y problemas de principios del siglo XIX (*Karl Marx*, 454).

⁴⁴ Fue en 1913 cuando Lenin identificó las "tres fuentes y las tres partes componentes del marxismo" como "la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés" (*Obras Completas*, 19:23-24).

⁴⁵ Esto no quiere decir que no tenga ningún interés en Marx, salvo el académico. Creo que la crítica de Marx a la sociedad capitalista es convincente y convincente, y creo que tiene una importancia viva para el mundo contemporáneo. Pero estas convicciones surgen, en parte, de mi sensación de que los compromisos políticos y teóricos de Marx tienen un conjunto de puntos de referencia más amplio de lo que sugeriría el comentario tradicional. Estos otros puntos de referencia —la economía política popular, el movimiento cooperativo, las tendencias mutualistas y asociacionistas, y las tradiciones del pensamiento político republicano— tienen análogos

explícitos de Marx en contra de los clásicos y las referencias a ellos, en aras de aclarar y ampliar esos argumentos, me interesa más bien preguntar: ¿Para quién, y con qué propósito, estaba Marx realizando esta *Auseinandersetzung*? Esta pregunta me lleva a sus contemporáneos y a sus compañeros socialistas, y ahí es donde empiezo.⁴⁶

14

Otras dos decisiones que han dado forma a este proyecto deben ser mencionadas y defendidas preliminarmente, sobre todo porque podrían parecer contrarias al argumento de que Marx debe ser leído en el contexto de los movimientos socialistas y obreros. En primer lugar, la mía es una interpretación de *El Capital*, no de Marx, por lo que presta escasa atención a los escritos de Marx anteriores a sus intentos de componer *El Capital*. En segundo lugar, es una interpretación del volumen uno y deja de lado los volúmenes dos y tres, así como los cuadernos sobre "Teorías de la plusvalía". Estas decisiones están motivadas por el mismo conjunto de consideraciones. En primer lugar, el volumen uno de *El Capital* fue preparado por Marx para su publicación. Es una obra literaria pulida y un discurso político meditado. Esto lo diferencia de la inmensa masa de escritos de Marx —los cuadernos de París, la llamada *Ideología Alemana*, los *Grundrisse*, las "Teorías de la plusvalía", los volúmenes dos y tres de *El Capital*, etc.— que eran cuadernos, o borradores, o intentos de autoaclaración, o las tres cosas. En los escritos inéditos, es difícil decir qué afirmaciones y argumentos representan los puntos de vista meditados de Marx y cuáles son intentos con los que quedó insatisfecho. Puede ser difícil, incluso, decir qué afirmaciones están en su

contemporáneos más potentes y variados que la economía política clásica contra la que se suele proyectar a Marx.

⁴⁶ Confieso por adelantado que mi argumento deja de lado a un grupo de contemporáneos socialistas de Marx: los alemanes. La relación de Marx con Ferdinand Lassalle, con Johann Karl Rodbertus y con los "socialistas de la cátedra" en la academia alemana es una historia aún por contar. En gran medida, es paralela a la historia de su relación con los socialistas franceses y británicos. Ciertamente, Rodbertus y Lassalle son doctrinalmente similares a Proudhon y los owenistas en muchos puntos cruciales. De hecho, Paul Thomas ha argumentado convincentemente que Marx asimiló hasta tal punto a Lassalle con Proudhon que sus críticas al mutualista francés en una "necrológica" publicada en el *Sozial-Demokrat* lassalleano (enero de 1865) deben leerse como un ataque velado al socialista alemán (*Karl Marx and the Anarchists*, 233-38). Sin embargo, los esfuerzos de Marx por ganar influencia entre los trabajadores y socialistas alemanes —y en la academia alemana— merecen un tratamiento independiente, incluso si la distancia de Marx de Alemania, y la escasa participación alemana en la IWMA, justifican dar prioridad a la investigación de su contexto más inmediato.

propia voz.⁴⁷ Escribe para sí mismo, no para el público, y parece extraño hacerle responsable de afirmaciones o argumentos de los que nunca se responsabilizó. Como me interesa leer a Marx en el contexto de los movimientos en los que trató de influir, es comprensible que me incline por prestar la máxima atención a sus escritos públicos.

15

Marx también cambió de opinión sobre muchas cuestiones a lo largo de los años sin declararlo necesariamente. Sus desacuerdos con su yo más joven, cuando los comenta, a menudo se registran como críticas a *otros*, escritores con los que estuvo de acuerdo en una etapa anterior de su vida, pero con los que había roto. Muchos comentaristas se han fijado en este hecho de la biografía de Marx. A veces lo tratan como un defecto de carácter.⁴⁸ No voy a defender a Marx en este punto, pero voy a señalar como circunstancia atenuante que Marx no era tan conocido en vida como para que a la mayoría de sus lectores les importara que hubiera cambiado de opinión. Es importante darse cuenta de que, al menos hasta la década de 1870, Marx siempre se esforzó por hacerse un nombre frente a otros contemporáneos más conocidos. Siempre estaba matando a Goliat. Por lo tanto, parece prudente establecer lo que Marx pensaba en un período de su vida por referencia a lo que escribió durante ese período, en lugar de utilizar textos anteriores o posteriores como clave para descifrar el que nos ocupa.

Además, Marx pensaba sin duda en *El Capital* como su chef d'oeuvre. A lo largo del siglo XX estuvo relativamente descuidado, pues se suponía que era la sede del Marx que ya conocíamos por las proclamas de los partidos marxistas. De ahí que las personas que se sentían atraídas por Marx pero repelidas por los partidos fueran en busca de uno u otro "Marx desconocido", a medida que iban apareciendo nuevos manuscritos. Este proceso ha enriquecido ciertamente nuestro conocimiento del pensamiento de Marx, pero también ha producido la situación bastante perversa en la que Marx es más conocido por sus apuntes inéditos que por su gran intervención pública. Irónicamente, en realidad nunca conocimos bien al Marx de *El Capital*. Es un libro largo y difícil, que carece de la claridad programática y la generalidad de las últimas obras de Engels. En consecuencia, como ha argumentado Terrell Carver, "mientras que los socialistas, los comunistas e

⁴⁷ Para un ejemplo ilustrativo de esta dificultad, véase la discusión de Terrell Carver de un famoso pasaje de los manuscritos *de la Ideología Alemana (Postmodern Marx, 98-107)*.

⁴⁸ Como, por ejemplo, en Sperber, *Karl Marx*.

incluso los autodeclarados marxistas hablaban de boquilla del poder de *El Capital*, fueron *el Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica* alemana "los más leídos, y cuyos principios se transmitieron en conferencias, cartillas y manuales".⁴⁹ Fue el marxismo de Engels el que la gente trató de complicar, escapar o contrarrestar con los cuadernos de París, *los Grundrisse* y los borradores de principios de la década de 1860. El primer volumen de *El Capital* —la *única* obra teórica de Marx plenamente elaborada y publicada— acabó siendo en gran medida ignorado. Y, por eso, creo que es importante volver a él, leerlo detenidamente de principio a fin, y hacerlo sin presumir que sabemos lo que vamos a encontrar.

16

Si el volumen uno fue la única declaración pulida y publicada de Marx sobre la mayoría de las cuestiones, también fue su último gran proyecto de escritura de cualquier tipo. Aparte de la correspondencia y algunos cuadernos de extractos —sobre todo los de matemáticas y etnología de las sociedades primitivas—, Marx escribió muy poco en los últimos años de su vida. Lo que es más importante para nuestros propósitos, trabajó muy poco en los volúmenes dos y tres de *El Capital* después de la publicación de la última entrega de la edición francesa del volumen uno en 1875. Podríamos desear que fuera de otra manera, por una razón u otra, pero el volumen uno de *El Capital* debe ser tomado como el último testamento de Marx.⁵⁰ Por último, aunque los volúmenes dos y tres pueden profundizar nuestra comprensión de *cómo*, según Marx, *funciona el capitalismo*, no profundizan nuestra comprensión de *lo que*, según Marx, *está mal en el capitalismo*. No añaden nada significativo a la teoría política de Marx ni a su intervención política en la política socialista de su época.

⁴⁹ Carver, *Marx y Engels*, 96-97.

⁵⁰ Existe una destacada tradición marxológica según la cual el volumen uno es sólo una sexta parte (o menos) del proyecto inacabado de Marx. Basándose en los esbozos que Marx produjo a finales de la década de 1850, estos intérpretes afirman que el volumen uno de *El Capital* constituye sólo la primera parte del primer libro de una enorme teoría no escrita, que habría incluido un tratamiento completo de muchas cuestiones apenas tocadas en la versión publicada (véase Wilbrandt, *Karl Marx: Versuch Einer Wiirdigung*; Rubel, *Rubel on Karl Marx: Five Essays*; McLellan, "Introduction", en *Marx's Grundrisse*; Lebowitz, *Beyond "Capital": Marx's Political Economy of the Working Class*). A pesar de lo saludable que puede haber sido esta proposición frente a un partido estalinista que insistía en que todas las cuestiones teóricas estaban ya definitivamente resueltas, ahora sirve como obstáculo para la investigación de lo que Marx escribió realmente, ya que impide tomar como definitiva cualquiera de sus afirmaciones publicadas.

Por todas estas razones, este libro se centra en el volumen uno, y me referiré a él simplemente como *El Capital*. Recurriré a la correspondencia de Marx, a sus borradores y cuadernos, y a sus otros escritos y discursos — especialmente contemporáneos—, pero lo haré con la intención de explicar lo que Marx intenta hacer en *El Capital*. Cuando lo que escribió en otros lugares parece reforzar o aclarar lo que escribió en *El Capital*, a menudo lo digo. Cuando lo que escribió en otros lugares parece contradecir lo que escribió en *El Capital*, a menudo trataré de explicar la discrepancia. Sin embargo, no pretendo realizar exhaustivamente ningún tipo de comparación. Marx no podía esperar razonablemente que el lector de *El Capital* estuviera familiarizado con sus otras obras, y mucho menos con sus escritos inéditos. Mi presunción, por lo tanto, es que el argumento de *El Capital* se supone que es inteligible por sí mismo, una vez que se tiene en cuenta el campo discursivo en el que se supone que interviene.

17

ESQUEMA DEL ARGUMENTO

En el capítulo 2, 1 motivo y explico mi afirmación de que Marx compuso *El Capital* como *un Infierno* moderno y secular. Repaso, brevemente, el conocimiento que Marx tenía de Dante y su propensión a utilizar modelos literarios para organizar sus obras. Examino la historia de los socialistas que comparan la sociedad moderna con un "infierno social" y muestro cómo Proudhon desarrolló este tropo en dos textos que Marx conocía bien. Examino las pistas textuales que indican, prima facie, que Marx se apropió de este tropo para su propia crítica de la economía política, y que simultáneamente transformó su sentido. Estas diferentes formas de evidencia preparan el escenario para el resto del libro. También ponen en primer plano a Proudhon como principal oponente de Marx y aclaran las principales líneas de su oposición. Proudhon articula una crítica moral de las instituciones económicas existentes, informada hasta cierto punto por la economía política clásica. Marx quiere demostrar, por el contrario, que la economía política no es más que la autoconciencia de nuevas instituciones de dominación y que, por tanto, si las clases trabajadoras quieren liberarse de esta dominación, deben llegar al fondo de la propia economía política y destruir la base social de su existencia como discurso científico.

El capítulo 3 comienza el análisis de *El Capital*, examinando la primera

1. 1. Introducción: Releyendo El Capital

parte, donde Marx considera el capitalismo como una sociedad de mercado. Argumento que aquí reúne la noción del Infierno social con la sensación, común a muchos socialistas, de que la nueva sociedad comercial en la que vivían era anárquica o estaba fuera de control. En los primeros círculos del Infierno de Dante, aquellos que carecen de autocontrol son torturados por sus deseos desbocados; en la esfera de circulación de Marx, los productores son atormentados por sus productos incontrolables, que no pueden garantizar una vida estable. Siguiendo una línea de pensamiento iniciada por los owenistas en Gran Bretaña, Marx separa la experiencia de la anarquía comercial y la explicación de esta experiencia, la dominación impersonal del mercado, que socava todos los esfuerzos de autocontrol. Dado que dependen del mercado, como los esclavos dependen de sus amos, los productores de mercancías deben estar atentos a las condiciones cambiantes del mercado. Dado que éstas no son, en el fondo, más que los deseos y elecciones de sus clientes y competidores, los productores están sujetos a una nueva forma de dominación. El reconocimiento y análisis de Marx de esta "dependencia objetiva" apoya y explica tanto su análisis del carácter fetichista de las mercancías como su controvertida pretensión metodológica de tratar a los individuos sólo como personificaciones de las relaciones económicas.

El capítulo 4 examina las partes segunda y tercera de *El Capital*, donde Marx afirma revelar "el secreto de la sociedad moderna", la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, y que corresponde a los círculos de fuerza de Dante. Los socialistas anteriores a Marx habían explicado la abstracción del producto de los trabajadores apelando a la conquista de la tierra y a la extorsión que esto permitía a los terratenientes exigir al productor pobre. Por tanto, el uso de la fuerza precede y distorsiona el intercambio. Marx, sostengo, le dio la vuelta a este diagnóstico socialista. Como entendía que el comercio realizaba el intercambio de valores equivalentes, no podía explicar el poder de autoenriquecimiento de los capitalistas por actos pasados que les daban un poder de negociación injusto. Para Marx, por el contrario, el intercambio precede y autoriza el uso de la fuerza. La relación laboral entre capitalistas y trabajadores asalariados es una relación de fuerza porque es una relación en la que el patrón controla y utiliza directamente a los trabajadores para generar un excedente excesivo del propio objetivo del trabajo. El exceso de trabajo es inherente a este modo de explotación capitalista. De ahí que Marx condene la explotación capitalista en términos aristotélicos anticuados, como un uso antinatural de la fuerza de trabajo,

aun cuando se toma en serio su novedad y su irreductibilidad a modos anteriores de extorsión y saqueo.

18

El capítulo 5 entra en la sección más larga e internamente más compleja de *El Capital* —partes cuatro a siete— donde Marx, reescribiendo el largo pasaje de Dante a través del Malebolge, argumenta que el modo de producción capitalista es un fraude, que promete el bien y entrega el mal. El desarrollo de las fuerzas colectivas de producción no redundan en beneficio de los trabajadores sino que los somete a un mando despótico dentro de la fábrica. También los hace cada vez más dependientes del capital, destruyendo así su capacidad independiente para fabricar mercancías. Para colmo de males, la forma de los salarios hace que la esclavitud de los trabajadores parezca libertad. Por último, la acumulación de riqueza como capital requiere y crea una población dependiente superior a la demanda de fuerza de trabajo. Esta "población excedente relativa" —el complemento sin empleo del mercado laboral— es un campo de empobrecimiento social que se expande con el tiempo a medida que se fortalece la riqueza social como capital. La condición esencial del fraude del capital es el atractivo de los intercambios y los contratos mutuamente voluntarios como forma de mediación social, un atractivo al que otros socialistas encontraron difícil resistirse.

El capítulo 6 concluye el análisis de *El Capital* con el tratamiento de Marx, en la octava parte, de la "acumulación primitiva". El examen de Marx de los orígenes del capitalismo ha sido un punto de fricción para muchos comentaristas, ya que parece romper con la metodología de Marx en las partes anteriores de *El Capital*. Yo sostengo, sin embargo, que la octava parte es la culminación de la discusión de Marx con Proudhon, y el eje de su disputa metodológica con el mutualista francés sobre el estatus de la economía política dentro de la teoría socialista. Marx intenta, en primer lugar, fundamentar su convicción de que existe una ruptura tajante entre el mundo feudal y el mundo capitalista. En segundo lugar, se supone que el relato de Marx sobre la creación de las condiciones previas del capitalismo excluye el separatismo de los movimientos cooperativos y mutualistas. El separatismo obrero imagina que los trabajadores pueden construir un mundo nuevo escapando del capital, ya sea estableciendo sus propias colonias y talleres, ya sea estableciéndose en las colonias de la madre patria. Este deseo de separación va acompañado de una fe en el poder de la producción a escala relativamente pequeña para garantizar la

autosubsistencia y la independencia de los trabajadores. En los tres últimos capítulos de *El Capital*, Marx intenta socavar esta fe mostrando cómo el Estado moderno ha llegado a depender de la acumulación de capital y, por tanto, a ser el principal agente de la acumulación primitiva. Sólo la derrota de este Estado servil y violento puede establecer las condiciones de la emancipación.

19

El capítulo 7 concluye el argumento entretejiendo los hilos de los capítulos anteriores en un relato de la teoría política positiva de *El Capital*. Los términos en los que Marx critica el capitalismo revelan los principios según los cuales habría que construir y juzgar las instituciones comunistas. Aunque Marx es ampliamente leído como un defensor del autodomínio colectivo o de la autonomía, sus diagnósticos de los males del capitalismo señalan sistemáticamente formas de dominación, no de heteronomía. Por lo tanto, considero que Marx radicaliza la tradición republicana para la que la libertad como no dominación es la virtud más elevada de las instituciones. Dado que Marx identifica formas novedosas de dominación, su república del trabajo no se parece a las repúblicas defendidas por otros. Sin embargo, se supone que la república de Marx es el propio descubrimiento y creación por parte de las clases trabajadoras de la federación de repúblicas comunistas propugnada por las últimas obras de Robert Owen. Sostengo, por tanto, que Marx debe ser apreciado tanto como un republicano radical como un comunista oweniano.

CAPÍTULO 2

Taenarus: el camino al infierno

Desciende para que puedas ascender

-Agustín, *Confesiones*, IV.xii

El final de la Edad Media feudal y la apertura de la era capitalista moderna están marcados por una figura colosal: un italiano, Dante, a la vez el último poeta de la Edad Media y el primer poeta de los tiempos modernos. Hoy, como en 1300, se acerca una nueva era histórica. ¿Nos dará Italia al nuevo Dante, que marcará la hora del nacimiento de esta nueva era proletaria?

-Friedrich Engels, introducción a la edición italiana de 1893 de
El Manifiesto del Partido Comunista

Este libro sostiene que la estructura del primer volumen de *El Capital* se inspira en el *Infierno* de Dante, y que prestar atención a esta estructura ayuda a revelar el argumento de Marx tanto en sus detalles como en su alcance e importancia generales. La atención a la forma literaria de *El Capital* ayuda a discernir su argumento, en parte, porque la estructura del *Infierno* de Dante no es sólo una trama imaginativa, sino también una encarnación poética rigurosamente construida de una ontología moral con raíces tanto cristianas como clásicas, aristotélicas. Esta ontología moral —una tipología sistemática de posibles males que refleja, negativamente, la estructura del ser mismo y el lugar de la humanidad en esa estructura— no desapareció con la Edad Media. Persistió como una corriente del discurso europeo hasta la época de Marx e incluso hasta la nuestra, ayudando a formar, entre otras cosas, la economía moral popular que siempre ha sido un contrapunto y un escollo para lo que Marx llamó *economía política burguesa*. En la forma de esta economía moral popular, la ontología moral sistematizada por Dante formó uno de los fondos cruciales de ideas e intuiciones a partir de los cuales se desarrolló el socialismo en el siglo XIX.

R. H. Tawney bromeó una vez diciendo: "El último de los Escolásticos fue

Karl Marx".¹ Como muchos comentaristas, tanto amigos como críticos, han argumentado, hay más que un poco de verdad en la ocurrencia. Uno de los primeros textos de Marx es un cuaderno en el que tradujo y anotó la mayor parte de *De Anima*.² Si sus compromisos y actividades políticas no le hubieran hecho ilegible para un puesto académico en cualquier universidad alemana,³ Marx planeaba escribir un libro sobre Aristóteles.⁴ Y ha habido una larga línea de comentaristas que han seguido a Ernst Bloch al leer a Marx como el heredero de una tradición de "aristotelismo de izquierdas".⁵ Por lo tanto, es razonable pensar que Marx habría encontrado en la articulación *del Infierno* de lo que está mal en el mundo una armonía preestablecida con su propia forma de pensar sobre lo que está mal en el capitalismo.

21

Mi argumento, sin embargo, es casi lo contrario. Marx adaptó el *Infierno* a sus propios propósitos, que estaban profundamente en desacuerdo con al menos varios elementos cruciales de la economía moral del socialismo temprano.⁶ Sobre todo, Marx pensaba que el moralismo de la economía

¹ Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 36.

² *MEGA*, IV.1:155-82.

³ Los estrechos lazos de Marx con Bruno Bauer (más tarde separados), precisamente en el momento en que la carrera académica de Bauer se autodestruyó por su ateísmo intransigente y muy público, eliminó cualquier perspectiva que el joven pudiera haber tenido (Sperber, *Karl Marx*, 71-76).

⁴ En este libro planeado, Marx "refutaría la actualmente influyente interpretación de Trendelenburg y la redistribución de Aristóteles. Trendelenburg, escribe [Marx], es 'meramente formal', mientras que Aristóteles es verdaderamente 'dialéctico'" (Depew, "Aristotle's *De Anima* and Marx's *Theory of Man*", 137; véase también McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, 39).

⁵ Bloch, *El principio de la esperanza*. Esta erudición ha tendido a centrarse en cuatro amplias comparaciones temáticas: sobre ética (por ejemplo, Gilbert, "Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx"; Miller, "Aristotle and Marx: La unidad de dos opuestos"; Miller, "Marx y Aristóteles: A Kind of Consequentialism"); sobre ontología social (por ejemplo, de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*; Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*; Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*; Springborg, "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the *Gemeinschaft*"); sobre la organización política ideal (por ejemplo, Booth, *Households: On the Moral Architecture of the Economy*; Katz, "The Socialist Polis: Antiquity and Socialism in Marx's Thought"; Leopold, *The Young Karl Marx*, 237-41; Schwartz, "Distinction between Public and Private Life: Marx on the *Zoon Politikon*"); y sobre filosofía de la ciencia (por ejemplo, de nuevo, Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*; Wilson, *Marx's Critical/Dialectical Procedure*, cap. 5). 5).

⁶ La noción de economía moral fue popularizada por Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". La frase, sin embargo, se remonta al menos a la

moral estaba completamente fuera de lugar en la confrontación con el modo de producción capitalista . La continuidad fundamental entre la ontología moral de Dante y la economía moral socialista consistía en la atribución de la responsabilidad de los males del mundo a las elecciones de los individuos. Las almas condenadas del poema de Dante han creado su propio infierno, en el que están atrapadas para toda la eternidad. Nadie es responsable de sus pecados salvo ellas mismas. Por lo tanto, su condena es una justicia perfecta y natural, y no hay mal en este ancho mundo que no sea atribuible a una u otra de estas almas condenadas. La suma de los males es igual a la suma de las malas acciones, realizadas por almas responsables. A pesar de toda la distancia que los separaba de Dante, muchos de los primeros socialistas conservaron la noción cristiana de que "el desorden en la sociedad" no es otra cosa que "el mal moral", causado por "nuestras pasiones y nuestra ignorancia".⁷ Todos somos libres de instruirnos sobre el funcionamiento de la sociedad y las exigencias de la justicia y eliminar así los males que nos aquejan. Incluso aquellos que, como Robert Owen, proclamaban la formación del carácter por las circunstancias y clamaban contra la doctrina de la responsabilidad individual, pensaban que sólo la ignorancia se interponía entre el actual estado de caos social y un nuevo mundo moral en el que seremos capaces de formar libremente las circunstancias que formarán el carácter de la próxima generación.⁸

22

Para Marx, esta tendencia moralizadora e individualizadora del socialismo no hacía sino trasladar al mundo secular los modos de pensamiento desarrollados por la teología cristiana, aplicando al mundo social categorías morales cristianas "humanizadas". Ya en 1843, Marx criticaba este tipo de secularización. Afirmaba que "este Estado y esta sociedad producen religión, que es una *conciencia invertida del mundo*, porque son un *mundo invertido*".⁹ En otras palabras, es porque el mundo social adopta una determinada forma que surge en él una determinada forma de religión; por lo tanto, la secularización de la religión en forma de una moral humanista está destinada a reproducir la mistificación que el humanista deplora en la religión. Si "la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, ... [y] su sanción moral", entonces

década de 1820 en Gran Bretaña.

⁷ Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, 191, 186.

⁸ Claeys, *Ciudadanos y santos*, 115-19.

⁹ *Primeros escritos*, 244; *MEGA*, I.2:170; cursiva en el original.

la secularización de esa religión en forma de una moral humanista será la misma.¹⁰ Lejos de tener una compra crítica sobre el mundo tal como existe, esta moral se limitará a complementarlo.

Si el recorrido poético de Dante por el Infierno tiene una resonancia especial con la crítica moral de los socialistas al mundo moderno, ello se debe a que Dante fue, en palabras de Engels, tanto "el último poeta de la Edad Media como el primer poeta de los tiempos modernos". Su ontología moral no es una mera reliquia de la Edad Media aristotélica, sino un presagio del nuevo mundo del capital. Como dice Marx en *el* propio *Capital*, "el cristianismo, con su culto religioso al hombre en abstracto" es la fe más apropiada para "una sociedad de productores de mercancías".¹¹ Las categorías morales de Dante son la expresión poética original y más elevada de una religión nacida de las relaciones de intercambio, de la que la moral de los primeros socialistas no es más que una burda imitación. Marx quiere criticar el mundo que da lugar a esa religión y a esa moral. Para ello, tiene que demostrar, entre otras cosas, que los males que la religión y la moral atribuyen a las acciones libres del alma humana —es decir, a "la esencia humana" como "abstracción inherente a cada individuo"— sólo pueden atribuirse correctamente al "conjunto de las relaciones sociales".¹² La responsabilidad que la religión y la moral atribuyen al individuo, Marx la atribuye a la forma de la sociedad como tal. La teoría crítica de Marx de la sociedad moderna, por lo tanto, debe mostrar cómo la dinámica de esa sociedad da lugar tanto a los males que el socialismo se preocupa por combatir como a la ilusión de que esos males son responsabilidad moral de los individuos.

23

Marx tardó más de veinte años en llevar a la práctica estas intuiciones, que formuló por primera vez entre principios y mediados de la década de 1840. En la década de 1850, exiliado en Gran Bretaña, descubrió *la Divina Comedia* de Dante y se le ocurrió que su crítica de la economía política burguesa tenía que adoptar la forma de un descenso al Infierno moderno. Encarnando al proletariado como peregrino, asumió el papel de Virgilio, guiando a la clase revolucionaria a través de los males del mundo moderno de tal manera que revelara al propio capital como la parte culpable, el

¹⁰ *Primeros escritos*, 244; *MEGA*, I.2:170.

¹¹ *El Capital*, 1:172; *MEGA*, II.6:109; *MEGA*, II.7:58.

¹² *Primeros escritos*, 423; *MEGA*, IV.3:20-21.

pecador atrapado en un infierno de su propia creación, incapaz de salvarse. Esta katabasis constituiría, al mismo tiempo, una culminación y una crítica apropiadas del propio socialismo, revelando las formas en que su moralismo derivaba del mismo mundo que pretendía combatir y lo apoyaba.

Marx quería publicar una obra que fuera *tanto* un tratamiento sistemático como una crítica exhaustiva tanto del modo de producción capitalista como de la economía política que lo reflejaba y justificaba. Quería hacerlo, en parte, porque pensaba que la teoría socialista existente chapuceaba al simplificar en exceso e identificar erróneamente los problemas a los que se enfrentaba el movimiento obrero. Marx estaba convencido de que el capitalismo no era un problema sencillo, susceptible de soluciones sencillas, y que las "soluciones a la cuestión social" que circulaban y competían por la atención dentro del movimiento obrero —colonias cooperativas, bancos populares, reforma monetaria, nacionalización de la tierra— eran otros tantos espejismos y distracciones en el camino hacia la emancipación real. La cuádruple misión literaria de Marx —descripción y crítica, de la práctica y de la teoría— requería un armazón literario que la apoyara. Y el sentido de Marx del alcance y la naturaleza sistemática del problema le exigía que encontrara un modo de presentación que le permitiera mantener los diversos momentos distintos entre sí y debidamente interrelacionados. Estas múltiples exigencias explican en cierta medida por qué Marx tardó tanto en escribir *El Capital*. También sugieren por qué el poema de Dante, a pesar de su moralismo, habría sido un recurso atractivo para Marx. *El Infierno* presenta al lector un descenso a través de un inframundo sistemáticamente ordenado, en el que los males encontrados al principio son síntomas y presentimientos de los males encontrados más adelante, en el que la descripción, el diagnóstico y el castigo van de la mano, y en el que los insultos escatológicos y la primera filosofía escatológica son complementos necesarios el uno del otro.

Este primer capítulo pasará de este "hubiera sido" a una base más sólida sobre la que erigir el argumento del libro. Explorará la evidencia de que Marx estaba bien familiarizado con el poema de Dante y que *El Capital* y el *Infierno* tienen suficiente parecido como para justificar la sospecha. También indicará un precedente; Marx, al menos en otra ocasión, utilizó una fuente literaria como modelo para una de sus propias obras. Por último, se abordará el contexto en el que Marx, en 1859, sugiere por primera vez un paralelismo *entre el Infierno* de Dante y su propia crítica de la economía

2. Taenarus: El camino al infierno

política. Cuando Marx escribió *El Capital*, ya existía una importante tradición de socialistas que formulaban sus críticas a la sociedad moderna en términos infernales. Sobre todo, la némesis de Marx, Pierre-Joseph Proudhon, había planteado la tarea revolucionaria como una huida de un inframundo invertido. Marx recogió y desarrolló esta metáfora en un itinerario para su crítica de la economía política. En resumen, este capítulo construye el caso de que Marx tenía el motivo, la oportunidad y la historia para reescribir *el Infierno* como un descenso al moderno Infierno social del capital.

LOS ELEMENTOS DEL CASO

La plausibilidad y el valor de leer *El Capital* como un *Infierno* moderno sólo pueden surgir de la propia lectura. No obstante, algunos lectores querrán garantías por adelantado de que no se trata de un esfuerzo puramente imaginativo o especulativo, y un erudito está obligado a respetar esta exigencia razonable. La siguiente revisión de la evidencia documental —que establece que Marx podría haber modelado *El Capital* sobre el *Infierno*— pretende proporcionar esa garantía.

Hay una cierta semejanza inmediata entre *El Capital* y el *Infierno*: ambos están explícitamente representados como descensos a las profundidades, descensos que revelan lo que está mal en el mundo y que rastrean ese mal hasta su origen. Este parecido ha sugerido a otros que el proyecto de Marx en *El Capital* es similar al de Dante. Sabemos que Marx conocía bien el poema de Dante, y que lo leía durante la época en que formulaba y componía *El Capital*. Cita las tres partes de *la Commedia*, tanto en *El Capital* como en otras obras contemporáneas a su composición. Por el testimonio de sus allegados, y de su propia mano, sabemos que Dante figuraba entre sus poetas favoritos durante esta época, su exilio en Londres. Sabemos que, al menos en parte gracias al estudio de Dante, aprendió italiano. Y sabemos que Marx había encontrado en Proudhon la idea de tratar la presentación crítica de la economía como una visita al infierno. También hay algunas pruebas de que Marx estaba dispuesto y era capaz de componer obras en homenaje a ejemplares literarios: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* juega con el argumento de *Hamlet* de Shakespeare. En conjunto, estas pruebas circunstanciales son sólidas, pero no concluyentes. Sin

embargo, leer *El Capital* pensando en *el Infierno* resulta extremadamente fructífero, como espero que demuestre el resto de este libro.

25

Pistas y oportunidades

No soy el primero que ha notado similitudes entre *El Capital* de Marx y el Infierno de Dante. David McNally ha escrito recientemente sobre la transición entre las partes segunda y tercera de *El Capital*, donde Marx abandona la esfera del intercambio para entrar en "la morada oculta de la producción, en el umbral de donde se lee: 'Prohibida la entrada salvo por negocios'".¹³ McNally ve en esto una alusión a la entrada de Dante y Virgilio en el Infierno. "Marx pretende que comprendamos que al abandonar la esfera aparentemente celestial del intercambio... descendemos a un infierno, y que en él reside la verdad fundamental del capitalismo. Como para Dante, también para Marx el viaje a través de los sufrimientos del infierno es esencial si queremos adquirir un conocimiento genuino de nuestro mundo."¹⁴ Antes que McNally, S. S. Praver llamó especialmente la atención sobre la influencia que Dante ejerció sobre Marx, especialmente en *El Capital*.¹⁵ Lo que ha llamado la atención de estos lectores es la trayectoria general de *El Capital*, desde la superficie hasta las profundidades, y la sensación, también general, de que las agonías que Marx destaca son infernales. Como veremos, ambos rasgos son bastante comunes en la literatura socialista del siglo XIX.¹⁶

Lo que ha pasado desapercibido es que los paralelismos entre ambas obras son a la vez más mundanos y de mayor alcance. Sí, ambas comienzan en la superficie y descienden por debajo de ella. Pero también lo hacen en

¹³ *El Capital*, 1:279-80; *MEGA*, II.6:191; *MEGA*, II.7:143.

¹⁴ *Los monstruos del mercado*, 134.

¹⁵ *Karl Marx y la literatura mundial*, 419-21.

¹⁶ El teólogo Arend Thomas van Leeuwen, en sus desgraciadamente oscuras Conferencias Gifford, también se ha fijado en las citas de Marx a Dante, y ha visto en ellas una precisión de la trayectoria de toda la crítica de Marx a la economía política (*Crítica de la Tierra*, cap. 8). Sin embargo, van Leeuwen piensa en esta trayectoria en términos grandiosos, tanto histórico-mundiales como biográficos. "Al igual que el viaje de Dante a través del infierno y el purgatorio conduce al Paraíso, el viaje crítico de Marx avanza constantemente", escribe van Leeuwen, "a través del reino espiritual de la sociedad civil hasta los portales de la realidad, el nuevo mundo en el que el hombre volverá a ser realmente hombre" (ibíd., 223). Hay mucho que extraer de la lectura de van Leeuwen, pero es lo contrario de contextualmente situada (para una apreciación, véase Boer, *Crítica de la Tierra*, 3n4).

treinta y tres capítulos y en cuatro grandes etapas. Cuando Marx revisó *El Capital* para la edición francesa —la primera y última "reelaboración a fondo" del texto que pudo emprender¹⁷ — convirtió las subsecciones de dos capítulos —el cuatro y el veinticuatro— en capítulos independientes, aumentando así el número de capítulos de veinticinco a treinta y tres.¹⁸ No dejó ninguna indicación de por qué consideraba necesario este cambio. Tal vez sea una coincidencia, pero la *Commedia* de Dante se compone de tres cánticos de treinta y tres cantos, más un canto prefinal para completar un centenar redondo.¹⁹

26

Esta curiosidad no sería más que eso, pero tanto *el Infierno* como *el Capital* también pueden dividirse internamente en cuatro secciones estructurantes. El Infierno de Dante tiene cuatro partes principales, dispuestas como una serie de niveles circulares descendentes. El "Infierno Superior", fuera de las puertas de Dis, es donde se castigan los pecados de incontinencia (lujuria, gula, avaricia y prodigalidad, pereza, envidia, ira y orgullo). Dis, la ciudad amurallada dentro del Infierno, alberga a los violentos. Dentro y debajo de Dis está Malebolge, donde las múltiples especies de fraude son castigadas en diez fosas concéntricas. Por último, la fosa central, Cocytus, contiene a los que han cometido traición, con Lucifer —el pecador original— tapando el agujero en el fondo de todo.

Consideremos *ahora el capital*. Aunque consta de ocho partes, éstas no tienen la misma importancia. La primera parte, los tres primeros capítulos, considera el modo de producción capitalista desde la perspectiva del mercado. La segunda parte, los tres capítulos siguientes, es de transición, y motiva un cambio de punto de vista desde el mercado al lugar de

¹⁷ Marx, *El Capital*, 1:95; *MEGA*, II.6:700. Fue la primera porque, como nos dice Marx en el epílogo a la segunda edición alemana, "no hubo tiempo para" rehacer completamente esa edición, ya que "sólo se le informó en el otoño de 1871, cuando estaba en medio de otros trabajos urgentes, que el libro estaba agotado y que la impresión de la segunda edición comenzaría en enero de 1872" (*El Capital*, 1:95; *MEGA*, II.6:701). Fue la última porque, como nos dice Engels, "Marx no estaba destinado a tener [la tercera edición alemana] lista para la imprenta él mismo", muriendo ocho meses antes de su impresión ("Prefacio a la tercera edición" de Engels, en Marx, *El capital*, 1:106; *MEGA*, II.8:57).

¹⁸ Volveré sobre el significado especial de la edición francesa; para algunas consideraciones influyentes sobre su estatus, véase Anderson, "The 'Unknown' Marx's *Capital*, Volume I: The French Edition of 1872-75, 100 Years Later".

¹⁹ Para la importancia de este esquema en Dante, véase Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, cap. XVII. 17.

2. Taenarus: El camino al infierno

producción, los talleres y las fábricas. Por lo tanto, estos capítulos forman una unidad natural con la tercera parte, "La producción de plusvalía absoluta", que comprende la consideración de Marx de la explotación capitalista como la extracción forzada de trabajo excedente. Las partes cuarta, quinta, sexta y séptima van juntas y marcan otro cambio de punto de vista; Marx se ocupa aquí de lo que llama la subsunción real del proceso de trabajo, por la que el capital reconfigura la forma en que la gente trabaja — mediante la cooperación y la industrialización— y se apropia de esa productividad en forma de acumulación. La parte final, sobre la "acumulación primitiva" del capital, se distingue y desempeña un papel especial, indicando como lo hace el origen y la tendencia del capitalismo en la expropiación de los campesinos y los pueblos colonizados.²⁰ Las estructuras paralelas de las dos obras pueden esquematizarse como se muestra en la figura 1.

²⁰ Identificar estas cuatro partes primarias de la obra de Marx, y cortar así *El Capital* por sus junturas, es de una importancia fundamental. Como veremos, esto es lo que revela la estructura argumentativa real de *El Capital* y nos permite identificar a los oponentes e interlocutores primarios en cada paso de esa argumentación.

2. Taenarus: El camino al infierno

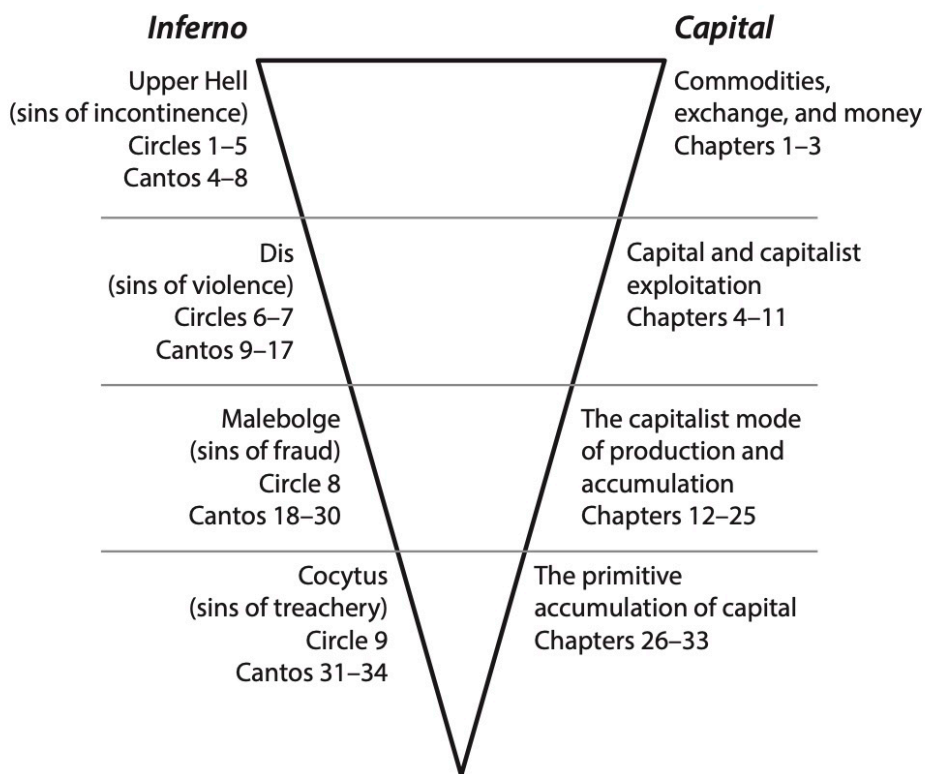


Figura 1. Los paralelismos estructurales *del Infierno y El Capital*.

27

Por lo tanto, si uno busca similitudes entre la obra de Dante y la de Marx, puede encontrarlas. Además, Marx tenía los medios para encontrarlas. Wilhelm Liebknecht estuvo, según su propio relato, "desde el verano de 1850 hasta principios del año 1862 ... casi a diario y durante años casi todo el día en casa de Marx".²¹ Atestigua que Dante estaba entre los autores que Marx "leía casi a diario", y que el anciano tenía la costumbre de declamar en voz alta de *La Divina Comedia*, de la que al parecer había memorizado "largos pasajes."²² También hay una confirmación independiente del afecto de Marx por Dante: en una "confesión" sin fecha, escrita de puño y letra de Marx y encontrada en el álbum de su hija Jenny, el florentino encabeza una lista de poetas favoritos, una lista que también incluye a Esquilo, Shakespeare y Goethe.²³

²¹ *Karl Marx: Memorias Biográficas*, 6.

²² *Ibíd.*, 77, 130-31.

²³ Otra versión de la confesión, de la primavera de 1865, no incluye a Dante; *MECW*, 42:569,

Sin embargo, a diferencia de Esquilo, Shakespeare y Goethe, Dante parece haber sido un descubrimiento relativamente tardío para Marx, coincidiendo básicamente con su período de exilio político en Londres. Las citas de Dante aparecen de repente en sus escritos a partir de la década de 1850 y continúan, de forma intermitente, durante el resto de su vida. La primera cita publicada se encuentra en su columna para el *New York Daily Tribune*, el 4 de abril de 1853, y destaca precisamente la experiencia de vivir en el exilio.²⁴ A partir de entonces, Marx parece haber recurrido al poeta periódicamente. Hay un grupo de citas en 1859 y 1860 —en el *New York Daily Tribune*, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y, especialmente, *Herr Vogt*— y otro grupo en el primer volumen de *El Capital*.²⁵ Se ha afirmado que Marx aprendió italiano leyendo a Dante y Maquiavelo.²⁶ Según Liebknecht, la frase del *Purgatorio* con la que concluye el prefacio de *El Capital* — "*Segui il tuo corso e lascia dir le genti*"— fue, durante todo este tiempo, un dictum muy repetido por Marx.²⁷ En resumen, Marx amaba a Dante, y conocía la *Divina Comedia* —quizás especialmente *el Infierno*— muy bien. Sin duda habría sido capaz de inspirarse en esa obra para componer la suya.

Precedente

Además de ser capaz, Marx estuvo en otra ocasión importante dispuesto

672n620.

²⁴ *MECW*, 11:539.

²⁵ Para los comentarios, véase Prawei; *Karl Marx y la literatura mundial*, 239-40, 261-64, 268, 301, 338-39 y 419-21.

²⁶ *Ibidem*, 384. Sin embargo, Marx no se limitó al original italiano. Hay una página de extractos de la traducción alemana de Karl Ludwig Kannegiesser, *Die göttliche Komödie dem Dante Alighieri*, en uno de los cuadernos de Marx de 1859 o 1860 (IISG, B 93, S. 19). Estos extractos, todos del *Infierno*, forman la base de las citas en *Herr Vogt*, y presumiblemente Marx acudió a la edición alemana para evitar tener que traducir él mismo el italiano, ya que no se podía esperar que el público de sus polémicas entendiera las citas en el idioma original. Engels, a diferencia de Marx, leyó a Dante en italiano muy pronto. En el curso de la defensa de sus anónimas "Cartas desde Wuppertal" en 1839, corrigió una cita italiana del *Infierno* utilizada por un crítico (*MECW*, 2:29). Al igual que Marx, aprendió italiano leyendo "con un diccionario, los autores clásicos más difíciles" que pudo encontrar: "Dante, Petrarca y Ariosto", *MECW*, 47:48. El mismo método se utilizó en casa de los Marx para enseñar a Jenny y Laura y, presumiblemente, también a Eleanor (*MECW*, 41:571).

²⁷ *Karl Marx: Memorias biográficas*, 83.

a construir una de sus propias obras en torno a un motivo literario prestado. En su *Decimotavo Brumario de Luis Bonaparte*, Marx se ocupó de diseccionar el colapso de la revolución de 1848 en Francia en la dictadura de Luis Bonaparte y el Segundo Imperio. En el curso de esta disección, Marx se enfrenta al hecho de que los aparentes beneficiarios del colapso —Bonaparte y su camarilla— eran, según todos los indicios, demasiado incompetentes para haber provocado este resultado mediante cualquier designio o estratagema. Como escribe Marx

29

La Constitución, la Asamblea Nacional, los partidos dinásticos, los republicanos azules y rojos, los héroes de África, los truenos de la tribuna, los relámpagos de la prensa diaria, todas las demás publicaciones, los nombres políticos y las reputaciones intelectuales, el derecho civil y el código penal, *la liberte, la egalite, la fraternite* y el segundo domingo de mayo, todo se ha desvanecido como una serie de ilusiones ópticas ante el hechizo de un hombre del que ni siquiera sus enemigos afirman que sea mago. Queda por explicar cómo una nación de treinta y seis millones de habitantes pudo ser tomada por sorpresa por tres estafadores y entregada sin resistencia al cautiverio.²⁸

Los beneficiarios no son responsables del resultado. Así pues, Marx se impone la tarea de explicar por qué medios y con qué acciones la revolución fracasó. A lo largo de su texto, Marx plantea esta tarea como la de revelar las partes responsables de la muerte de la revolución. Y a lo largo de todo el texto, modela esta revelación sobre la revelación de Hamlet del asesinato de su padre en *La ratonera*, la obra dentro de una obra en la tragedia de Shakespeare.²⁹ Un breve recuento del relato de Marx debería bastar para establecer los contornos básicos del modelado.³⁰

Las metáforas teatrales *del Dieciocho Brumario* son obvias desde las primeras líneas, en las que se dice que "los grandes acontecimientos y

²⁸ *Escritos políticos*, 2:151-52; *MEGA*, I.11:102-3.

²⁹ Como bien ha señalado Praver, Marx creía "que la literatura imaginativa y otros tipos de escritura no son totalmente distintos y discretos, que todas las formas en que los hombres se expresan, todas las instituciones que crean, todas las relaciones sociales que forman, están íntimamente relacionadas, y que su estudio debe formar un todo integral" (*Karl Marx and World Literature*, 421-22). Independientemente de si Marx tenía razón o no al creer esto, el hecho de que lo creyera proporciona una razón *prima facie* para abordar sus propios textos como si esta creencia fuera cierta.

³⁰ He discutido previamente el uso que Marx hace de *Hamlet en el Dieciocho Brumario* ("Marx contra los demócratas: la fuerza del *Dieciocho Brumario*").

personajes de la historia del mundo " se repiten, "la primera vez como tragedia, la segunda como farsa".³¹ Se dice que las acciones de 1848-51 ocurren repetidamente en el escenario.³² Marx se refiere a los papeles parlamentarios de los partidos Legitimista y Orleanista como "*Hauptund Staatsaktionen*", una forma de teatro popular ambulante en el que los grandes dramas de los dramaturgos isabelinos y alemanes se degradaban en melodramas acompañados de bufonadas improvisadas.³³ También nos dice que los líderes del partido proletario estaban ausentes del "escenario público" y que el proletariado estaba en "el fondo del escenario revolucionario" durante todo el periodo que analiza.³⁴

30

Esta ausencia es crucial porque es el proletariado el que había dado a la Revolución de 1848 su cariz particular. La proclamación en febrero de 1848 de que la nueva República francesa era una "república social" indicaba "el contenido general de la revolución moderna", un contenido que reaparecería de "forma positiva" en la Comuna de París de 1871.³⁵ Pero el 21 de junio de 1848, la Asamblea Nacional cerró los talleres nacionales que habían encarnado el "derecho al trabajo" de Louis Blanc. Siguió cuatro días de batallas callejeras entre 50.000 obreros parisinos armados y atrincherados y hasta 125.000 soldados franceses y guardias móviles. Miles de personas murieron, quedaron mutiladas o se exiliaron a Argelia.³⁶ Este fue, para Marx, el momento en que murió la república social, la revolución proletaria.

Sin embargo, la muerte no fue el fin de la revolución. Como dice a sus lectores al comienzo de la sección final VII, "En los días de junio de 1848" la república social "se ahogó en la sangre del proletariado de París, pero rondó los actos sucesivos del drama como un fantasma".³⁷ Un poco más adelante, nos dice a qué fantasma se refiere:

³¹ *Escritos políticos*, 2:146; *MEGA*, I.11:96.

³² *Escritos políticos*, 2:153, 154, 161, 171, 174, 184, 194, 217, 221; *MEGA*, I.11:103, 104, 112, 119, 123, 131, 139, 160, 163.

³³ *Escritos políticos*, 2:174; *MEGA*, I.11:122; Williams, "Hauptund Staatsaktion".

³⁴ *Escritos políticos*, 2:154; *MEGA*, I.11:104.

³⁵ *Political Writings*, 2:153; *MEGA*, I.11:103; *Guerra Civil en Francia, Political Writings*, 3:209.

³⁶ Para un recuento histórico de las Jornadas de Junio, véase Harsin, *Barricades: The War of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*, chap. 15; y Rude, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, cap. 11. 11.

³⁷ *Escritos políticos*, 2:234; *MEGA*, I.11:174.

"Pero la revolución es completa [*gründlich*]. Sigue su viaje por el purgatorio. Sigue su camino metódicamente. El 2 de diciembre de 1851, sólo había completado la mitad de su trabajo preparatorio; ahora está completando la otra mitad. En primer lugar, perfeccionó el poder parlamentario para poder derrocarlo. Ahora, una vez conseguido esto, está perfeccionando el *poder ejecutivo*, reduciéndolo a su expresión más pura, aislándolo y enfrentándose a él como único objeto de ataque, para concentrar contra él todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando haya completado esto, la segunda mitad de su trabajo preliminar, Europa saltará de su asiento y exclamará exultante: "¡Bien socavado, viejo topo! [*iBrav gewählt, alter Mahlwurf!*]"³⁸

31

Como todo el mundo observa, la exclamación final es una cita del verso de Hamlet: "¡Bien dicho, viejo topo!". (I.v.162). Se produce al principio de la obra de Shakespeare, justo después de que el fantasma del rey haya reclutado a su hijo para vengar su asesinato. Después de hablar con el fantasma, el príncipe Hamlet intenta consultar con Horacio y Marcelo para obtener su silencio sobre la aparición del fantasma y la interacción de Hamlet con él. Pero cada vez que Hamlet propone un juramento de silencio, el fantasma sale de debajo del escenario —Hamlet llama la atención sobre su presencia en el sótano— ordenando impacientemente al trío que jure. Hamlet intenta alejarse del fantasma, ya que la impaciencia de su exigencia interrumpe continuamente sus conversaciones con Marcellus y Horatio, pero el fantasma siempre está ahí, debajo de ellos, dondequiera que estén. Finalmente, Hamlet grita: "¡Bien dicho, viejo topo! ¿Puedes trabajar en la tierra tan rápido? Digno pionero".

Aunque los comentaristas se dejan llevar agradablemente por las genealogías paralelas de los dos textos —un tío muerto y su sobrino epónimo; un padre muerto y su hijo epónimo— o por el eco de Hegel —que caracterizó la obra de *Geist* utilizando la misma referencia-, parece que el significado político de la invocación de Marx es relativamente sencillo.³⁹ La revolución ha muerto. Marx, en el papel de Hamlet, es el hijo de la revolución muerta que viene a revelar a los culpables de su asesinato y a

³⁸ *Escritos políticos*, 2:236-37; *MEGA*, I.11:176.

³⁹ El comentario de este pasaje fue iniciado por Stallybrass, "Well Grubbed, Old Mole". Notables adiciones han sido hechas por de Grazia, "Teleology, Delay, and the 'Old Mole'"; y Harries, *Scare Quotes from Shakespeare*. Derrida, sorprendentemente, lo pasa por alto en silencio (*Specters of Marx*). Harries tiene la discusión más completa y útil de las fuentes de Marx y de la traducción apropiada de *gewült* (*Scare Quotes from Shakespeare*, 7989). Le he seguido al traducirlo como "socavado".

prometer venganza. Los principales culpables pertenecen al "partido del orden" burgués, que ha sustituido *la fraternidad* por el fratricidio. Pero la burguesía también ha sido habilitada por los demócratas pequeñoburgueses, los antiguos socios de la coalición obrera, organizados bajo la bandera de la *Montagne*.⁴⁰ Marx utiliza su obra para denunciar a "los burgueses y los *epicierios*" por su pérfida verborrea de ideales republicanos y su vergonzosa capitulación ante Bonaparte.⁴¹ Y concluye con una amenaza, prediciendo que "cuando el manto del emperador caiga finalmente sobre los hombros de Luis Bonaparte, la estatua de bronce de Napoleón se derrumbará desde lo alto de la Columna Vendome".⁴² Al igual que Hamlet dirigió *La ratonera* para "atrapar la conciencia de un rey" (II.ii.580), Marx publicó *El 18 Brumario* para acusar y condenar públicamente a la burguesía y la pequeña burguesía francesas. Tomó prestada la trama de Shakespeare porque le servía hábilmente para condensar y dirigir sus propios esfuerzos literarios y políticos.

32

Por lo tanto, no parece descabellado suponer que Marx podría haber tomado prestada de manera similar la trama *del Infierno* de Dante con el fin de proveerse de un orden para su exposición en *El Capital*. Además, este préstamo habría encajado con los objetivos políticos y el temperamento de Marx. Habría subrayado su deseo de reelaborar la relación del socialismo con la economía política. Habría captado bien su ambivalente admiración por esa ciencia burguesa. Habría apelado a su perverso deseo de alentar los peores pensamientos de sus oponentes sobre él. Y habría proporcionado un esqueleto adecuadamente complejo sobre el que colgar su ambición de llegar al fondo de lo que está mal en el capitalismo. A estos puntos sustanciales debemos referirnos ahora.

EL INFIERNO SOCIAL

A menudo se dice que Marx "creó", en palabras de G.D.H. Cole, "ese

⁴⁰ *Escritos políticos*, 2:176-84; *MEGA*, I.11:124-31.

⁴¹ *Escritos políticos*, 2:235; *MEGA*, I.11:177.

⁴² *Escritos políticos*, 2:249; *MEGA*, I.11:189. De hecho, pasarían casi veinte años antes de que los comuneros derribaran la columna, y las fotografías de ese acontecimiento serían utilizadas por la Tercera República para identificar a los comuneros para su ejecución, encarcelamiento y exilio.

2. Taenarus: El camino al infierno

socialismo distintivamente alemán que pronto asumiría un dominio ideológico sobre la mayor parte del continente, arrastrando a las formas más antiguas de socialismo como paja al viento".⁴³ Uno de los temas de este libro, a modo de contraste, es que muchos de los elementos de la obra de Marx eran lugares comunes en los discursos socialistas y comunistas de mediados del siglo XIX, y conservaron su condición de lugares comunes mucho después de Marx. La mayoría de las frases, tropos y trozos de vocabulario técnico que hemos llegado a asociar con Marx en realidad se originaron en otros lugares y circularon muy ampliamente en las publicaciones y discursos de socialistas, mutualistas, cooperativistas y comunistas. No eran en sí mismos las insignias de un socialismo distintivo, o distintivamente alemán, y no podían alejar los elementos de los socialismos más antiguos porque eran tan parte integrante de esos modelos de pensamiento más antiguos como lo eran del de Marx.

Esto no significa en absoluto que Marx fuera simplemente un derivado de su contexto discursivo, el amanuense del socialismo del siglo XIX. Más bien, la especificidad y originalidad de Marx pueden surgir, si es que surgen, sólo a condición de que entendamos lo que ha hecho con estos lugares comunes, cómo han llegado a relacionarse entre sí en sus obras, y cómo este conjunto de relaciones internas da un matiz distintivo a su obra. En su magnífico estudio de los mitos griegos del viaje al inframundo, Radcliffe Edmonds hace hincapié en "las formas en que los diferentes autores hacen uso del mito, la forma en que manipulan un conjunto común de elementos tradicionales de diversas maneras para lograr diferentes fines".⁴⁴ Si seguimos a Edmonds en la definición del mito como "una forma agonística de discurso cultural, un lenguaje tradicional para la comunicación de ideas del autor a su audiencia, en el que versiones rivales compiten por la autoridad",⁴⁵ entonces podemos decir que este libro pretende articular *El Capital* de Marx con el trasfondo de los mitos socialistas red desplegados y complicados por ese texto.⁴⁶ La contribución de Marx al socialismo sólo puede apreciarse siguiendo los elementos tradicionales del discurso socialista a medida que entran y son

⁴³ Cole, *Historia del pensamiento socialista*, 1:222.

⁴⁴ Edmonds, *Myths of the Underworld Journey*, 4.

⁴⁵ *Ibíd.*, 5.

⁴⁶ No quiero decir que "mito" tenga una fuerza peyorativa. Los mitos son las historias que nos contamos a nosotros mismos y a los demás para ayudarnos a entender el mundo. No son verdaderos como lo es la ciencia, pero eso no viene al caso. Orientan la acción y dan sentido, y su verdad o falsedad es una cuestión ética y política, no meramente epistemológica.

reordenados por la obra de Marx. Y esta reordenación sólo puede hacerse visible como una contienda con otros socialistas, una contienda sobre la ordenación adecuada y las relaciones entre los elementos tradicionales.

33

No es casualidad que introduzca esta consideración de la apropiación por Marx de un conjunto común de tropos socialistas a través de la erudición sobre los mitos griegos del inframundo, ya que un caso crucial es la apropiación por Marx en de la comparación socialista del mundo social moderno con el infierno. Este tropo tiene una larga y colorida historia en la literatura socialista, tanto antes como después de Marx. Parece haber surgido de la imaginación idiosincrásica de Charles Fourier; encontró sustento en los escritos obreros de la monarquía de julio en Francia; y fue reelaborado significativamente por Pierre-Joseph Proudhon, antes de que Marx le diera otra vuelta de tuerca. Siguió siendo un elemento básico de los escritos socialistas franceses en el siglo XX. A pesar de su aparente pesadez, era un mito flexible, que sugería diferentes lecciones en diferentes contextos y usos. La historia que voy a contar será limitada, y sólo recogeré algunos de los casos que considero más significativos.

Orígenes en Fourier y el fourierismo

Como ocurre con tantos elementos del discurso en torno a "la cuestión social", la noción de que la modernidad equivale a "un infierno social" parece comenzar su vida pública en las obras de Charles Fourier. En su *Theorie des quatre mouvements* (1808), Fourier había comparado los terrores de "la primera creación" —tigres, chinches, gota, etc.— con "un anticipo del infierno".⁴⁷ Sin embargo, con la publicación de su *Traite de l'association domestique-agricole* en 1822, introdujo en la literatura francesa la metáfora del *Venfer social*, un tropo que reaparecería en docenas de permutaciones durante los siguientes treinta años de evangelismo fourierista. El infierno social era polivalente. Llamaba así a la miseria de la multitud de los pobres.⁴⁸ Nombraba el "laberinto de pasiones" en el que nos atrapa el comercio.⁴⁹ Nombró la barbarie de la civilización bajo "las leyes de *filósofos* y

⁴⁷ Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*, 45-46.

⁴⁸ *Traite de l'association domestique-agricole ou Attraction Industrielle*, 485.

⁴⁹ *Cites Ouvrieres: Extrait de La Phalange*, 64.

conquistadores".⁵⁰ De todos estos sentidos, el de la miseria de los pobres y desdichados era el más apropiado, incluso cuando éste se matizaba en un catálogo moralizante de los pecados que mantenían a la multitud aprisionada en sus terrores.⁵¹

34

En 1843, Victor Considerant, decano del fourierismo en Francia, publica, en su *Democratic Pacifique*, un *Manifeste de la Democratic au XIXe siècle*.⁵² Alegato para que Francia se aleje del borde de la guerra social y organice la producción y la distribución económicas mediante la institución de *las falanges* de Fourier, el *Manifesto* es también una feroz denuncia del "nuevo feudalismo" provocado por la anarquía de la competencia del *laissez-faire*. Esta denuncia culmina en el §XI, "El infierno social. Necesidad absoluta de una solución". Aquí, Considerant compara las miserias de "nuestro régimen de libre competencia" o "nuestro régimen industrial" con "las más crudas concepciones de los mitos de la antigüedad".⁵³ El sufrimiento de las masas pobres en medio de la sociedad mercantil se compara con el tormento de Tántalo. Los trabajadores asalariados, empujados cada día a trabajar por la amenaza recurrente de la pobreza, comparten el destino de Sísifo. La riqueza que los trabajadores crean continuamente fluye de sus manos hacia los bolsillos de los ricos, al igual que el agua que transportaban las Danaides fluía fuera de la bañera agrietada con la misma rapidez con que podían verterla. Sacando su lección, Considerant escribe

Nuestro régimen industrial, fundado en la competencia sin garantías y sin organización, ¿no es, pues, un infierno social, una vasta realización de todos los tormentos y todas las torturas de la antigua Taenarus? Pero hay una diferencia: las víctimas de Taenarus eran culpables, y en el infierno mitológico

⁵⁰ *Pieges et Charlatanisme des Deux Sectes Saint-Simon et Owen*, 45.

⁵¹ Así, en lo que debe ser una de las primeras apariciones de la frase en inglés, el editor de una recopilación de estudios de carácter de varios autores franceses lleva al lector de la introducción a un recorrido por "el infierno social parisino", repleto de muchachas jóvenes que se dirigen a trabajar en los talleres, tiendas, áticos y sótanos de la ciudad. Como nos informa el editor, "muchas de ellas se prostituyen y son degradadas a un círculo de nuestro infierno social, al que no las seguiremos" (Anónimo, *Cuadros de los franceses: A Series of Literary and Graphic Delineations of French Character*, x).

⁵² *El Manifesto* fue reeditado como panfleto, *Principes du socialisme*, en 1847, en vísperas de la revolución, y los comentaristas han subrayado las numerosas similitudes retóricas y trópicas entre él y el *Manifesto* de Marx y Engels.

⁵³ *Principes du socialisme: Manifeste de La Democratic au XIXe siècle*, 15-16.

había jueces.⁵⁴

35

Puesto que había comenzado el *Manifiesto* en una vena saint-simoniana, contrastando la antigua economía de esclavitud — "la explotación del hombre por el hombre en su forma más completa"— con el moderno "espíritu democrático",⁵⁵ se supone que esta revelación de que la economía moderna encarna las peores torturas que los antiguos podían imaginar pone en tela de juicio la realidad del progreso histórico hasta la fecha. A la luz de los intentos saint-simonianos y fourieristas de poner la ética y la espiritualidad cristianas al servicio de un nuevo orden social, no es sorprendente que Considerant no mencione ningún infierno cristiano.⁵⁶ El infierno es, para él, un lugar del imaginario pagano, Taenarus, el camino descendente recorrido por Heracles. No hemos evitado esta supervivencia de la antigüedad bárbara, por lo que sólo podemos abolirla.⁵⁷

Desarrollo de Proudhon

Tres años después del *Manifiesto* de Considerant, Proudhon publicó su *Systeme des contradictions économiques, ou La philosophie de la misère*. Se suponía que era el sistema positivo que seguía a la crítica mordaz de *¿Qu'est-ce que la propriété?*, que había dado gran notoriedad a Proudhon. Dado que, en su obra anterior, Proudhon se había diferenciado claramente tanto de los organizadores jerárquicos del trabajo (los saint-simonianos, los fourieristas, Louis Blanc) como de los que abogaban por una comunidad de la propiedad (fitienne Cabet y los icarianos, Wilhelm Weitling),⁵⁸ parecía

⁵⁴ Ibídem, 16. Frédéric Bastiat, el laureado combatiente del liberalismo francés del siglo XIX, consideró oportuno truncar este pasaje, omitiendo todo lo que sigue a "las víctimas" (*Harmonies Économiques*, 45n1). Mediante este ingenioso método, pretendía o bien condenar a Considerant por "misantería", presumiblemente por comparar a los pobres con los que sufren por sus pecados, o bien sugerir que la única diferencia entre el infierno de la Antigüedad y el infierno social moderno era que este último carecía de víctimas (ibídem., 45).

⁵⁵ *Principes du socialisme: Manifeste de La Democratie au XIX^e siècle*, 1-2.

⁵⁶ Para citas y discusión de los estrechos vínculos del fourierismo con el catolicismo social, véase Pilbeam, *French Socialists before Marx*, 44-46.

⁵⁷ Para más usos del tropo del infierno social, véase la exploración de Jacques Ranciere de los escritos de los trabajadores de Saint-Simon en el periodo previo a 1848, en *Las noches del trabajo*, cap. 1. 1.

⁵⁸ La organización del trabajo y la comunidad de bienes son a veces agrupadas por Proudhon, como en sus ataques a los defensores de la "asociación" (*Idea general*, 75-99; *OC*, 2:155-76).

corresponderle ofrecer alguna alternativa distintiva al sistema de propiedad privada. En este sentido, el *Systeme* fue bastante decepcionante. En lugar de ser prescriptivo, era un largo análisis de los aspectos interrelacionados del sistema social moderno,⁵⁹ que pretendía poner de relieve la destructividad de cada aspecto y la posibilidad de salvar el conjunto ordenándolos adecuadamente unos frente a otros.

36

En los escritos de Proudhon de la década de 1840 hay numerosas invocaciones a la promesa de una ciencia económica que revelaría la tendencia al orden en la sociedad humana y catalizaría el desarrollo de ese orden.⁶⁰ En *Qu'est-ce que la propriété* resumió este desarrollo prospectivo acuñando una frase que tendría una larga vida como otro mito socialista: "la soberanía de la voluntad deja paso a la soberanía de la razón y acaba siendo sustituida por un socialismo científico".⁶¹ La noción de Proudhon de esta incipiente ciencia social era muy deudora de la concepción de Charles Fourier de la "serie",⁶² la suma de una sucesión ordenada de elementos.⁶³ La idea subyacente es que las sucesivas "etapas" o "periodos" (*épocas*) de la historia exhiben, a su vez, principios sucesivos, y que sólo al final de la serie estos principios opuestos llegarán a una interrelación armoniosa. Como decía Proudhon, "mientras que en la naturaleza la síntesis de los contrarios es contemporánea a su oposición, en la sociedad los elementos antitéticos parecen producirse a largos intervalos, y resolverse sólo tras una larga y tumultuosa agitación."⁶⁴

Puesto que se supone que la ciencia comprende la serie, debe proceder a través de los elementos de la serie sucesivamente, mostrando cómo

⁵⁹ Estos momentos son, en el orden de Proudhon: (1) la división del trabajo; (2) la maquinaria; (3) la competencia; (4) el monopolio; (5) la policía, o fiscalidad; (6) la balanza comercial; (7) el crédito; (8) la propiedad; (9) la comunidad; y (10) la población.

⁶⁰ Para ejemplos, véase *¿Qué es la propiedad?*, 17-20, 208-11; OC, 4:136-41, 338-42; *System*, 1:44, 55, 388-97; OC, 1:66, 75, 337-44; OC, 5:80-100, 405-51.

⁶¹ *¿Qué es la propiedad?*, 208-9; OC, 4:339.

⁶² Casualmente, hubo dos Fourier obsesionados con las series: Charles y el matemático Joseph. Victor Hugo, en *Los Miserables*, escribió que "había un Fourier célebre en la Academia de Ciencias, a quien la posteridad ha olvidado; y en alguna buhardilla un Fourier oscuro, a quien el futuro recordará" (I.III.I). Esta predicción ha resultado ser casi lo contrario de la verdad, ya que la serie de Fourier es parte integrante de las matemáticas, mientras que las otras series, y el otro Fourier, si no están olvidados, desde luego no tienen ninguna importancia en las ciencias sociales.

⁶³ Hoffman, *Revolutionary Justice*, 106-9; Crowder, *Classical Anarchism*, 112.

⁶⁴ *Sistema*, 1:129-30; OC, 1:135; compárese *¿Qué es la propiedad?*, 19; OC, 4:19.

cualquier resumen parcial de la serie, incluyendo cualquier elemento por sí solo, es autocontradictorio e inadecuado desde el punto de vista de la justicia. De ahí que la ciencia, en el sentido de Proudhon, deba proceder metódicamente, siguiendo un camino determinado, y pueda decirse que pasa de las apariencias —los aspectos parciales del mundo que presenta cada *época*— a la realidad de toda la serie. Como dijo Proudhon, "para explicar el sistema del mundo, ... hay que salir del círculo de las apariencias".⁶⁵ Esta fue la tarea que Proudhon intentó llevar a cabo en su *Systeme*.

37

En el curso de su exposición de esta ciencia social, Proudhon recurre, como Considerant antes que él, a la imagen del Infierno. Discutiendo las consecuencias de la propuesta de Louis Blanc sobre el derecho al trabajo con un salario garantizado, Proudhon escribe:

Ciertamente, no me importa negar que el trabajo y los salarios pueden y deben ser garantizados; incluso abrigo la esperanza de que el tiempo [*época*] de tal garantía no está lejos: pero sostengo que una garantía de salarios es imposible sin el conocimiento exacto del valor, y que este valor sólo puede ser descubierto por la competencia, en absoluto por instituciones comunistas o por un decreto del pueblo. Porque en esto hay algo más poderoso que la voluntad del legislador y de los ciudadanos: es decir, la imposibilidad absoluta de que el hombre cumpla con su deber después de haber sido descargado de toda responsabilidad para consigo mismo: pero, la responsabilidad para consigo mismo, en materia de trabajo, implica necesariamente la competencia con los demás. Ordenad que a partir del 1 de enero de 1847 el trabajo y el salario estén garantizados para todos: inmediatamente una inmensa relajación sucederá a la ardiente tensión de la industria; el valor real caerá rápidamente por debajo del valor nominal; la moneda metálica, a pesar de su efigie y sello, experimentará el destino de *los assignats*; el comerciante exigirá más y entregará menos; y nos encontraremos en un círculo aún más bajo en el

⁶⁵ *¿Qué es la propiedad?*, 18; OC, 4:138. La autoconcepción de Proudhon como científico no ha envejecido bien. Incluso estudiosos muy amigos de Proudhon afirman, por ejemplo, que la "síntesis" de Proudhon es bastante artificial, afirmando que integra sin hacerlo realmente" (Hoffman, *Revolutionary Justice*, 109). De hecho, es posible que el propio Proudhon no estuviera satisfecho con esta pretensión, ya que abandonó en gran medida sus pretensiones de ciencia tras la decepcionante recepción de *De la creation de l'ordre y Systeme des contradictions* (Crowder, *Classical Anarchism*, 112). Sin embargo, no hubo ningún momento en el que Proudhon renunciara a su noción de desarrollo histórico o a su valorización de la ciencia como resultado de ese desarrollo histórico.

infierno de la miseria del que la competencia es sólo la tercera vuelta.⁶⁶

El círculo inferior del infierno al que se refiere Proudhon es el monopolio, la cuarta *época* de su *Système*. Aquí tenemos una sorprendente conjunción de mitos liberales y socialistas. Proudhon apoya la necesidad de la libre competencia en el mercado de trabajo y reconoce que esta competencia es un aspecto del infierno social condenado por Considerant. De este modo, plantea su viaje científico de las apariencias a la realidad como un descenso a este infierno, una exploración de su organización interna y su necesidad estructural.

Como en el texto de Considerant, el infierno es una realidad social que nos rodea. Sin embargo, lejos de ser la culminación retórica de la acusación de Proudhon, ésta no es más que una de sus muchas digresiones. De hecho, comienza su consideración de la quinta *época* — "la policía, o la fiscalidad" — dándole la vuelta al tropo. Imagina el progreso de la humanidad como el recorrido de un viajero que marcha por un camino en "zigzag" desde el valle hasta la cima de la montaña. A pesar de su confianza, "el genio social", al alcanzar "la perspectiva del monopolio", "echa hacia atrás una mirada melancólica y, en profunda reflexión, se dice a sí mismo: 'El monopolio ha despojado de todo al pobre asalariado: pan, ropa, hogar, educación, libertad y seguridad. Pondré un impuesto al monopolista; a este precio le preservaré su privilegio'".⁶⁷ Lejos de descender por un infierno de miseria, se dice aquí al lector que estamos siguiendo al genio social en su camino siempre ascendente, cuyo curso corrige progresivamente los errores del pasado. Proudhon traiciona sus afinidades con los pensadores liberales del orden espontáneo, dando a entender "que de los esfuerzos comunes de la humanidad, de las luchas y colaboraciones entre los hombres, en gran parte sin designio, intención o autoconciencia, surgen las instituciones, las creencias y todo lo que constituye la civilización".⁶⁸ El mito liberal de la providencia triunfa sobre el mito socialista del Infierno en la Tierra.

38

Sin embargo, Proudhon no ha abandonado el tropo del Infierno social. Termina su discusión sobre el libre comercio con un pasaje igual en su vehemencia a cualquier cosa en *Qu'est-ce que la propriété*, llamando al libre

⁶⁶ *Système*, 1:226-27; *OC*, 1:212-13.

⁶⁷ *Système*, 1:319; *OC*, 1:274.

⁶⁸ Noland, "Historia y humanidad: La visión proudhoniana", 69-70.

comercio

la centralización sobre toda la faz de la tierra de este régimen de expoliación y miseria, ... la propiedad en su poder y en su gloria. Y es para llevar a su consumación este sistema que tantos millones de trabajadores mueren de hambre, tantas criaturas inocentes devueltas del seno al olvido, tantas niñas y mujeres prostituidas, tantas almas vendidas, tantos caracteres desperdiciados! ¡Ojalá los economistas conocieran una salida a este laberinto, el fin de esta tortura! Pero no: *isiempre, nunca!* como el reloj de los condenados, éste es el estribillo del Apocalipsis económico. ¡Oh, si los condenados pudieran quemar el infierno!⁶⁹

Estas palabras convierten a los economistas en portavoces del infierno, declarando la eternidad de los tormentos sufridos por las masas. Vuelven a la metáfora anterior, presentando el viaje a través de las *épocas* como el camino de pesadilla a través del laberinto infernal. Sugieren que, lejos de ser un vestigio de la antigüedad, el infierno social es una necesidad histórica y una prueba que debemos superar para llegar al "conocimiento exacto del valor" que nos hará libres. Por último, a diferencia del inframundo pagano de Considerant, el infierno de Proudhon es evidentemente cristiano. Los círculos descendentes sugieren *el Infierno* de Dante, mientras que la estructura laberíntica recuerda tanto a Dante como a Fourier.⁷⁰

Cinco años más tarde, encarcelado por sus críticas a Luis Bonaparte, Proudhon volvió a dedicarse a elaborar el mito socialista, esta vez con gran inventiva y precisión. "La humanidad", propuso en su *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*,

39

en la esfera teológico-política, en la que se ha agitado estos seis mil años, es como una sociedad que, en lugar de estar colocada en el exterior de una estrella sólida, está encerrada dentro de una esfera hueca, iluminada desde el interior y calentada, como el mundo subterráneo de Virgilio, por un sol inmóvil en el cenit común a las tierras que se curvan a su alrededor.⁷¹

⁶⁹ OC, 2:67-68.

⁷⁰ Proudhon estaba ciertamente familiarizado con la *Divina Comedia* de Dante, refiriéndose a ella de pasada en varias de sus obras. Sin embargo, cuando su amigo Bergmann le envió una breve monografía sobre el poema, respondió (24 de agosto de 1863), modestamente: "Pour moi, je t'avoue mon ignorance; je n'avais jamais su ce que c'était que ce Dante, avec sa trilogie divine" (*Correspondance de P.-J. Proudhon*, 1875, 13:136).

⁷¹ *Idea general*, 289; OC, 2:340.

Imaginando este mundo, y el curso de la historia en él, Proudhon afirma que "el progreso de la civilización... traería vastos movimientos a estas regiones infernales", movimientos que revelarían el verdadero alcance y naturaleza de este mundo al revés, y simultáneamente instalarían en las mentes de los habitantes la convicción de que "la tierra es demasiado estrecha para la humanidad que la trabaja [*l'exploite*]".

Entonces estos hombres, que al principio habían tomado su orbe por infinito, y habían cantado sus alabanzas, y que sin embargo habían sido aprisionados como un nido de escarabajos en un terrón de tierra, comienzan a blasfemar contra Dios y la naturaleza. Amenazando al cielo con el ojo y el puño, comienzan audazmente a perforar el suelo, hasta el punto de que un día, al no encontrar el taladro más que el vacío, llegan a la conclusión de que a la superficie cóncava de esta esfera corresponde una superficie convexa, un mundo exterior, que se proponen visitar.⁷²

40

Esta situación es, dice Proudhon, una representación no de nuestra existencia física sino mental, de la historia de "nuestras opiniones políticas y religiosas". Las ideas de "Dios y el Príncipe, la Iglesia y el Estado", han dominado y definido la esfera de nuestro pensamiento. Ahora hemos agotado nuestras exploraciones de estas ideas, las hemos superado. "Debemos reventar esta carcasa si queremos llegar a una noción más exacta de las cosas y salir de este infierno, donde la razón del hombre, cretinizada, acabará por extinguirse".⁷³

Por suerte para nosotros, Proudhon piensa que ya hemos empezado, con "el taladro de la filosofía", a salir de "la cáscara embrionaria" que estas ideas han proporcionado a nuestro pensamiento. Completar esta tarea —que es simultáneamente la de la sociedad que se vuelve "de dentro hacia fuera", la de "invertir" toda relación social— es la vocación de la revolución. Para llevar a cabo esta misión, Proudhon sugiere recurrir a "los economistas", ya que "son mineros de oficio".⁷⁴ ¿Qué tienen la filosofía y la economía que nos ayudarán a escapar de la prisión de las viejas ideas? Muy sencillo, ambas enseñan, según Proudhon, que toda autoridad es ilegítima. Enseñan "las

⁷² *Idea general*, 289-90; Proudhon, OC, 2:340-41.

⁷³ *Idea general*, 290-91; OC, 2:341-42.

⁷⁴ *Idea general*, 291, 297; OC, 2:342, 347.

leyes de la naturaleza y de la sociedad".⁷⁵

40

Esta lección puede parecer desconcertante para Proudhon, dadas sus apasionadas denuncias de los economistas tanto en *Qu'est-ce que la propriété?* como en el *Systeme*. Ciertamente hay un nudo que desatar aquí (y haré una sugerencia sobre cómo hacerlo más adelante). Pero lo que importa para los propósitos actuales es sólo que, en *la Idée générale*, Proudhon desarrolla el mito del Infierno social en una representación comprensiva tanto de la historia humana como del proyecto revolucionario, una, además, que parece integrar sus invocaciones anteriores del mito con las imágenes fourieristas. Como en *Considerant*, el Infierno social es un vestigio del pasado, una condición de inmadurez de la humanidad, cuyos límites hemos encontrado finalmente. Como en el texto anterior de Proudhon, sólo la ciencia, una excavación bajo la superficie aparente, puede mostrarnos el camino para salir de este Infierno. Por último, y repitiendo también un rasgo del *Systeme*, sólo nuestro propio encarcelamiento bajo la tierra podría haber desarrollado nuestras capacidades hasta el punto de exigir y buscar la liberación en una vida por encima de la tierra. El viaje a través del inframundo forma parte —aunque sea una parte contrapuntística— de la marcha providencial del progreso humano.

LA KATABASIS DE MARX

Estos desarrollos del infernalismo socialista no eran desconocidos para Marx. Parece que Marx tenía un ejemplar de la segunda edición *del Manifiesto de Considerant* en su biblioteca personal, y hay anotaciones marginales en las páginas que contienen la discusión sobre el Infierno social.⁷⁶ Escribió *La pobreza de la filosofía* como respuesta al *Systeme* de Proudhon, y estudió esa obra intensamente. Leyó *la Idée générale* de Proudhon en cuanto pudo tenerla en sus manos, a finales de julio o principios de agosto de 1851. Lo resumió para Engels en una carta, y luego envió el libro a su amigo para que le diera su opinión. Engels escribió una extensa evaluación crítica más tarde ese mismo año, que envió a Marx. Marx

⁷⁵ *Idea general*, 292-94; *OC*, 2:342-45.

⁷⁶ *MEGA*, IV.32:199-200; §XI, "El infierno social", está en las pp. 15-17 de la edición que poseía Marx, y la página 15 y la página 17 en la copia de Marx contienen marginalia.

planeaba publicar una larga reseña del libro de Proudhon en *Die Revolution* de Joseph Weydemeyer, pero la revista quebró antes de que pudiera llevar a cabo esta intención. Como argumentaré ahora, la familiaridad de Marx con este tropo no era estéril. Él mismo lo desplegó de una manera novedosa e interesante.

El prefacio de 1859

Trece años después de la esperada *Systeme* de Proudhon, Franz Duncker publicó en Berlín un oscuro librito. Titulado *Zur Kritik der politicshen Okonomie (Contribución a la crítica de la economía política)*, fue escrito por un exiliado alemán de las revoluciones de 1848 que había desaparecido en gran medida de la escena radical alemana después de 1852. Karl Marx se ganaba la vida en Londres como corresponsal *del New York Tribune*, el *Neue Oder-Zeitung* de Breslau y el *Zuid Afrikaan*, un periódico en neerlandés de Sudáfrica. Aunque este periodismo era, considerado en su conjunto, la mayor parte de lo que Marx publicaría en toda su vida, no estaba dirigido principalmente a un público obrero o socialista, y no era, por fuerza, muy pesado ni en agitación política ni en elaboración teórica.⁷⁷ Y, como dijo Marx en una carta contemporánea a Joseph Weydemeyer, había "renunciado a las asociaciones [y] se había retirado completamente a [su] estudio."⁷⁸

41

Marx pretendía que este nuevo libro le devolviera a la contienda partidista. Para Weydemeyer, Marx expuso sus objetivos de esta manera:

En estos dos capítulos, el socialismo proudhonista, ahora de moda en Francia... es demolido hasta sus cimientos. El comunismo debe sobre todo librarse de este "falso hermano". ... Espero obtener una victoria científica para nuestro partido. Pero éste debe demostrar ahora por sí mismo si su número es lo bastante grande como para comprar suficientes ejemplares para desterrar los "escrúpulos morales" del editor. La continuación de la empresa

⁷⁷ Sperber, *Karl Marx*, 294-96. El periodismo de Marx durante este período es resumido por Sperber (ibid., 302-25). El desarrollo político y teórico del pensamiento de Marx en y a través de su periodismo es tratado hábilmente por la reciente obra de Anderson, *Marx at the Margins*.

⁷⁸ Marx a Weydemeyer, 1 de febrero de 1859; *MECW*, 40:376. Los antecedentes de esta retirada de la actividad política se detallan en Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 1, y Lattek, *Revolutionary Refugees*.

depende de la venta de los primeros fascículos.⁷⁹

Los números del partido de Marx eran bastante pequeños, como resultó. Las siguientes entregas nunca se publicaron y, ocho años después, cuando Marx publicó el volumen uno de *El Capital*, tuvo que disculparse por "la larga pausa" entre *Zur Kritik* y su "continuación", y volver a empezar desde el principio, recapitulando "la sustancia de esa obra anterior" al comienzo de la nueva.⁸⁰

A pesar de haber caído aparentemente muerto de la imprenta, *Zur Kritik* estaba destinado a entregar a las generaciones posteriores una de las declaraciones icónicas del proyecto de Marx. Su prefacio —que ha llegado a estar tan desvinculado de la obra a la que precede que generalmente se le conoce simplemente como "el prefacio de 1859"— incluye lo que Marx llama un "esbozo del curso de [sus] estudios", una autobiografía intelectual que traza su camino desde editor del *Rheinische Zeitung* a estudioso de la economía política burguesa. Mientras ejercía el periodismo, afirma Marx, se había topado involuntariamente con los "llamados intereses materiales" y, afirma además, muy a su pesar. Se resistió a los primeros empujones de los que le rodeaban hacia el socialismo y el comunismo franceses por una falta de voluntad de principios para abrazar cualquier cosa que no hubiera sido estudiada cuidadosa y críticamente antes. Sólo después de sus investigaciones económicas en París llegó a la conclusión de que "la anatomía de la sociedad burguesa hay que buscarla en la economía política". Llegó al "resultado general", que "sirvió de hilo conductor para [sus] estudios", en Bruselas en 1845.⁸¹ Al final del prefacio, Marx presenta el

⁷⁹ Marx a Weydemeyer, 1 de febrero de 1859; *MECW*, 40:377-78.

⁸⁰ *El Capital*, 1:89; *MEGA*, II.5:11; *MEGA*, II.7:11.

⁸¹ *MECW*, 29:261-65; *MEGA*, II.2:99-103. Este resultado general es el pasaje tantas veces citado: "En la producción social de sus vidas, los hombres entran en relaciones de producción que son determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, y que corresponden a una etapa determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real de la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social" (*MECW*, 29:263; *MEGA*, II.2:100). Sobre este pasaje, Terrell Carver afirma con razón que si bien "puede leerse como el fundamento doctrinal del marxismo, una ciencia de las tendencias similares al derecho en la vida económica y política ... Las mismas proposiciones también pueden examinarse como proposiciones 'empíricas' en la ciencia social, o como intentos de ello. Ambas lecturas están en el corazón de la empresa académica en que se ha convertido la marxología, y ambas han generado un debate intelectual intensamente interesante. Ninguna de las dos pone a

"esbozo" de su historia que acaba de terminar como una apología. Debería "simplemente demostrar que [sus] puntos de vista, por mucho que se juzguen y por poco que concuerden con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el resultado de una investigación concienzuda y prolongada".⁸² En agudo contraste con la comunicación privada de Marx sobre sus esperanzas a Weydemeyer, el prefacio publicado presenta a Marx como un erudito y aleja cualquier imagen de él como partidario político. Esto da a todo el prefacio, como señala Terrell Carver, "una forma curiosamente despolitizada".⁸³

42

Sin embargo, el prefacio termina con una invocación velada a Proudhon, y un retorno idiosincrático al motivo tradicional del Infierno. La frase final, directamente después de la apología de Marx, incorpora una cita del *Infierno*. "Pero a la entrada de la ciencia, como a la entrada del Infierno, debe registrarse esta exigencia: 'Aquí debes abandonar toda sospecha; aquí debe morir toda tu cobardía'".⁸⁴

Lo que salta inmediatamente a la vista es que el Infierno de Marx no es el mundo social, sino la ciencia de ese mundo: no el capitalismo, sino la economía política. Esta migración, como hemos visto, fue sugerida previamente por *el Systeme* de Proudhon. En esa obra, sin embargo, la ciencia era principalmente el camino a través y fuera del Infierno, no el Infierno mismo. La ciencia de Proudhon debía guiar al lector a través del laberinto de la historia y, a diferencia de la pseudociencia de los economistas, conducirlo finalmente fuera de ese laberinto de nuevo, al nuevo mundo de la asociación mutua. La ciencia de Marx, sin embargo, se asemeja al mismísimo infierno.

43

En otros momentos de su proyecto de *El Capital*, Marx está perfectamente dispuesto a utilizar el motivo tradicional de forma directa. Escribiendo sobre la fabricación de cerillas de fósforo, afirma que "Dante

Marx en perspectiva como teórico político" (introducción a Marx, *Escritos políticos posteriores*, xv).

⁸² *MECW*, 29:265; *MEGA*, II.2:102-3.

⁸³ Introducción a Marx, *Escritos políticos posteriores*, xiv. Esta forma despolitizada puede haber sido en sí misma una estrategia política. Como ha argumentado Arthur Prinz, Marx estaba (con razón) muy preocupado por la censura prusiana, y elaboró el prefacio, y *Zur Kritik* en su conjunto, para minimizar el riesgo de que el libro fuera confiscado por las autoridades ("Antecedentes y motivo ulterior del 'Prefacio' de Marx de 1859").

⁸⁴ *MECW*, 29:265; *MEGA*, II.2:103.

2. Taenarus: El camino al infierno

habría encontrado superados en esta industria los peores horrores de su Infierno".⁸⁵ Hablando del trabajo en las fábricas, cita una de las invocaciones de Engels al motivo: "La agotadora rutina del trabajo pesado sin fin, en el que siempre se repite el mismo proceso mecánico, es como la tortura de Sísifo; la carga del trabajo, como la roca, siempre vuelve a caer sobre el agotado trabajador".⁸⁶ Sobre la base de textos como estos, Praver ha afirmado que "lo que Marx encontró más importante de todo en su lectura de Dante fue que el *Infierno* podía proporcionar puntos de comparación con los que caracterizar, estándares con los que medir, el infierno en la tierra que, pensaba, los victorianos habían creado para los pobres urbanos y rurales".⁸⁷ Este juicio sin duda capta buena parte de cómo Marx integra el mito socialista del infierno industrial moderno con los adornos de su propia educación clásica. Sin embargo, no logra abarcar el novedoso uso que se hace de ese mito al final del prefacio de *Zur Kritik*.

Las invocaciones de Marx al mito del infierno social se registran a dos niveles. En el primer nivel, directo, Marx está repitiendo un elemento tradicional del discurso socialista, un tropo que uno podría encontrar en cualquier número de reformadores sociales y revolucionarios, según el cual las condiciones sociales fomentadas por la industria y el comercio modernos son la materialización en esta vida de las historias contadas sobre el castigo en la otra vida. Si las torturas del Infierno eran originalmente una proyección de los peores rasgos de la vida humana en una pesadilla sobre lo que nos espera al otro lado de la muerte, el mito socialista de un Infierno social

⁸⁵ *El Capital*, 1:356; *MEGA*, II.6:252; *MEGA*, II.7:205.

⁸⁶ *El Capital*, 1:548; *MEGA*, II.6:410; *MEGA*, II.7:363; véase *MECW*, 4:467n; *MEW*, 2:398n14. Engels, a su vez, cita la obra de J. P. Kay, *The Moral and Physical Condition of the Working Classes Employed in the Cotton Manufacture in Manchester* (1832). Como indica el título, el tratado de Kay se ocupa fundamentalmente de los efectos de la fábrica en el carácter moral de sus prisioneros (irlandeses). No es la única invocación al Infierno social en *Las condiciones de Engels*, ni la única que conlleva connotaciones moralistas. En otro lugar, informa del testimonio de un padre que afirmaba "que preferiría que su hija mendigara antes que entrar en una fábrica; que son perfectas puertas del infierno; que la mayoría de las prostitutas de la ciudad tenían que agradecer a su empleo en las fábricas su situación actual" (*MECW*, 4:441; *MEW*, 2:373). Véase también la traducción de Engels del poema de Edward Meade, "El rey del vapor" (*MECW*, 4:475-77; *MEW*, 2:404-5). Otra fuente, bien conocida tanto por Marx como por Engels, fue Thomas Carlyle, que utiliza imágenes infernales repetidamente en su descripción de los problemas causados por el "mammonismo" (véase, por ejemplo, *Pasado y Presente*, 2-3, 45, 64-66, 197-99). Gracias a Gregory Claeys por llamarme la atención sobre estos pasajes.

⁸⁷ Praver, *Karl Marx and World Literature*, 421; compárese Wheen, *Karl Marx*, 70-75.

convierte esta visión de pesadilla en un juicio crítico sobre los peores rasgos de la vida humana en la modernidad. Sin embargo, en Marx hay también un segundo nivel, indirecto, en el que el Infierno invocado no es el mundo material vivido, sino lo que Proudhon llamó "el Apocalipsis económico", el discurso científico *sobre* ese mundo. En este nivel, la economía política es el Infierno al que los socialistas y los trabajadores —los presuntos lectores de Marx— deben descender para orientarse eficaz y adecuadamente en sus luchas por transformar el Infierno material vivido.

44

La confrontación con el proudhonismo

¿Por qué Marx superpondría este segundo registro al discurso tradicional del socialismo? Creo que tenía razones tanto partidistas como de principios para hacerlo. En la mente de Marx pueden haber estado presentes las acusaciones de algunos de los socialistas y comunistas con los que se había enfrentado a finales de la década de 1840. Uno de los "socialistas verdaderos" atacados en varias ocasiones por Marx y Engels fue Karl Grim, traductor *del Systeme* de Proudhon al alemán y autor de *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (1845).⁸⁸ Mientras Marx publicaba críticas mordaces de la obra de Grun, y Engels luchaba contra la influencia de Grun entre los grupos de artesanos alemanes en París, el propio Grim escribió un cuento para el *Kolnischen Zeitung*, "La historia de un artesano". En esta fábula, una caricatura mefistofélica de Marx, el Doctor Ludwig, hechiza a un joven artesano, Rudolph, y le lleva a la perdición.⁸⁹ Este incidente de , indicativo de las pasiones que animaban las luchas sectarias en el seno de las pequeñas redes de obreros y escritores comunistas, ciertamente no hizo recapacitar a Marx. Por el contrario, los temores de Grun fueron un tónico que animó a Marx en sus esperanzas de ganarse a los militantes artesanos para sus

⁸⁸ De Grun sólo hay un pequeño puñado de estudios difíciles de conseguir (Bridenthal, "Karl Grun (1817-1887): A Neglected Socialist"; Strassmaier, "Karl Grun: The Confrontation with Marx, 1844-1848"; Strassmaier, *Karl Grim und die Kommunistische Partei, 1845-1848*; Trox, *Karl Grim (1817-1887): Eine Biographie*).

⁸⁹ Para un relato de la historia de Grun, véase Strassmeier, *Karl Grim und die Kommunistische Partei, 1845-1848*, 19-22. Grim fue también autor de una obra sobre Goethe, *Über Gothe vom menschlichen Standpunkte* (1846), cuyo *Fausto* ocupó un lugar tan importante en la imaginación del siglo XIX. Marx podría haberse reconfortado con la novela de Flora Tristan, *Mephis* (1838), en la que uno de los protagonistas es un proletario heroico que se hace llamar Mephis, diminutivo de Mefistófeles, para señalar el peligro que sabe que la sociedad ve en él.

propias concepciones de la revolución.

45

Este episodio encontró una especie de eco un año y medio más tarde, hacia el final de las revueltas de 1848. Marx se había establecido en Colonia, donde entró en conflicto frecuente con Andreas Gottschalk, el jefe del *Kolner Arbeiterverein*.⁹⁰ Gottschalk representaba en gran medida la misma corriente del socialismo artesanal alemán que Grim. Esta corriente, aunque en el contexto británico, ha sido acertadamente caracterizada por Craig Calhoun como "radicalismo reaccionario". Las asociaciones artesanales y las comunidades campesinas eran las más propensas a emprender acciones políticas radicales a principios y mediados del siglo XIX, argumenta Calhoun, porque buscaban proteger lo que tenían, o imaginaban que tenían, frente a fuerzas que eran fundamentalmente incompatibles con esa protección. "No se podía garantizar a los tejedores de telares manuales la continuidad de su existencia pacífica sin detener el avance de la innovación tecnológica y la acumulación de capital. Cuando los artesanos parisinos se resistieron a la división del trabajo, estaban atacando a la propia Revolución Industrial".⁹¹ En el contexto del desarrollo industrial y la expansión de las economías comerciales, los miembros del *Arbeiterverein* se mostraron intransigentes y, por tanto, se radicalizaron rápidamente. A Gottschalk no le interesaba establecer una alianza estratégica con los industriales liberales contra el gobierno prusiano, ni estrategia alguna. Quería una transición inmediata y espontánea al comunismo.⁹² Marx, por el contrario, quería una amplia coalición democrática para luchar por una constitución y un Estado alemán unificado, los requisitos previos, según él, del desarrollo capitalista en Alemania. Sólo en el contexto del desarrollo del capitalismo y de una constitución liberal podía tener sentido y avanzar la lucha de los trabajadores por el comunismo.⁹³ Gottschalk interpretó esta estrategia con

⁹⁰ Sobre la vida del *Arbeiterverein*, véase la historia de Hans Stein, *Der Kolner Arbeiterverein, 1848-1849*. Existe una útil biografía de Gottschalk: Schmidt, *Andreas Gottschalk: Armenarzt und Pionier der Arbeiterbetuegung, Jude und Protestant*.

⁹¹ Calhoun, *Raíces del radicalismo*, 115.

⁹² Schmidt, *Andreas Gottschalk: Armenarzt und Pionier der Arbeiterbetuegung, Jude und Protestant*. El tono machista de las críticas de Gottschalk al partido de Marx puede deducirse de una carta a Engels: "Gottschalk aúlla fuertemente contra el [*Neue rheinische*] *Zeitung* aquí [en Colonia]. Se burla... de la recomendación de los cobardes Schneider Hagen, Kyll como candidatos 'demócratas'" (Ernst Dronke a Engels, 24 de febrero de 1849; *MEGA*, III.3, 255).

⁹³ Estos episodios se han contado varias veces, pero la mejor narración es, sin duda, la cuidadosa y muy perspicaz obra de Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*. Para

incredulidad: "realmente tendríamos que, como usted nos proclama, señor predicador, para escapar del infierno de la Edad Media, sumergirnos voluntariamente en el purgatorio de un decrépito dominio del capital, para pasar de ahí a los cielos brumosos de su 'confesión de fe comunista'".⁹⁴

46

Es fácil imaginar a Marx, una década más tarde, abrazando estas viejas acusaciones con una energía renovada. Si los demócratas pequeñoburgueses y los socialistas artesanales pensaban que Marx era una influencia maligna que descarriaba al movimiento obrero comunista, tanto mejor. Marx se enorgullecía perversamente de ser odiado por aquellos por los que no sentía ningún respeto, y está totalmente en consonancia con su carácter que invitara a esos adversarios a pensar lo peor.

Estas razones partidistas para la transformación por Marx del tropo socialista del Infierno, enraizadas en la biografía de Marx, se matizan en razones más objetivas o de principios. Proudhon, en sus obras de la década de 1840, había articulado los términos de un problema al que se enfrentaban los socialistas y comunistas de la época.⁹⁵ Estos movimientos de revuelta social se alimentaban de la disolución de los antiguos modos de vida bajo la presión de los nuevos modos de gobierno. El liberalismo económico y político fueron poderes emergentes que fomentaron las condiciones de la

interpretaciones contrastadas, véase Gilbert, *Marx's Politics-*, Felix, *Marx as Politician*; Sperber, *Karl Marx*, cap. 6. 6.

⁹⁴ Citado en Schmidt, *Andreas Gottschalk*, 122. Esta caracterización no está muy desencaminada, al menos en cierto sentido. En los escritos de Marx de 1845-48 se hace mucho hincapié en la necesidad de una educación preparatoria. En *La Sagrada Familia* había leído esta escolarización preparatoria en la situación vivida por la clase obrera, afirmando que "el proletariado puede y debe emanciparse. Pero no puede emanciparse sin abolir las condiciones de su propia vida. No en vano pasa por la severa pero acerada escuela del *trabajo*" (*MECW*, 4:37; *MEW*, 2:38). En la agonía de la contrarrevolución en noviembre de 1848, afirmó que los alemanes "pueden tener que pasar por una dura escuela, pero es la escuela preparatoria para una revolución completa" (*MECW*, 8:16; *MEW*, 6:9). Para 1852, Marx había adaptado el planteamiento de Gottschalk a sus propios fines, escribiendo en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* que, aunque la revolución ciertamente parece haber terminado, en realidad sólo ha pasado a la clandestinidad, donde "sigue preocupada por atravesar el purgatorio" (*Escritos políticos*, 2:236; *MEGA*, I.11:178). Nótese, sin embargo, que es la revolución social, en la formulación de Marx, y no el proletariado, la que debe pasar ahora por el purgatorio. También aquí hay un desplazamiento del tropo original.

⁹⁵ Sin que Proudhon lo supiera, los términos de este problema se habían establecido quince o veinte años antes en Gran Bretaña, en las obras de economía política popular que siguieron a la recesión del radicalismo popular de la época revolucionaria francesa. Volveremos sobre esta escena en el próximo capítulo.

revuelta y aumentaron las expectativas de lo que ésta podría conseguir.⁹⁶ Al mismo tiempo, la liberalización vino de la mano de un discurso de economía política que enunciaba un conjunto discreto de posibles objetivos para el gobierno y un conjunto discreto de posibles mecanismos para alcanzar esos objetivos. La economía política se proclamaba así la ciencia de lo posible. Pero esta ciencia de lo posible parecía declarar *imposible* el mantenimiento de las viejas formas de vida y las aspiraciones de los insurgentes radicales. Los límites tradicionales del dominio gremial, municipal y real fueron declarados barreras inadmisibles para la libertad de comercio y, al instante siguiente, los deseos de comunidad, armonía y satisfacción fueron desestimados como sueños lamentables y barreras para la libertad de comercio.

47

El problema, entonces, era cómo lidiar con este novedoso discurso gubernamental, esta ciencia del nuevo orden mundial. Su modo de razonamiento era innegablemente poderoso. Como ciencia de la mecánica social, parecía poner al descubierto la dinámica real de la riqueza y el poder. Los antiguos discursos de gobierno —*Kameralwissenschaft*, el sistema mercantil— parecían corruptos e ineptos en comparación. Como resultado, una de las divisiones más importantes que divide a la segunda generación de escritores socialistas y comunistas —los que empezaron a publicar después de 1830 en Francia y Alemania y después de 1820 en Gran Bretaña— es la división entre los que buscaron algún tipo de acomodación o confrontación con la economía política y los que se negaron rotundamente a comprometerse con la nueva ciencia. La gran mayoría de los escritores franceses y alemanes pertenecían a este último bando: la mayoría de los saint-simonianos, los fourieristas, Cabet y los icarianos, Blanc, Lamennais, Buchez, Pecqueur, Hess y Weitling.⁹⁷ Muchos de los escritores británicos más influyentes —Gray, Bray, Thompson, Wade, Mudie— estaban, con Marx y Proudhon, entre los que pensaban que los militantes socialistas y

⁹⁶ Sperber, *Radicales Renanos*, pt. 1.

⁹⁷ El juicio de Engels sobre los socialistas alemanes en su comentario sobre Fourier (1845) era que poseían una "ignorancia sin límites de la economía política y del carácter real de la sociedad" (*MECW*, 4:643; *MEW*, 2:608). Del mismo modo, dice de los socialistas franceses en "El progreso de la reforma social en el continente" (1843) que muestran una "total ignorancia de la historia y la economía política" (*MECW*, 3:397; *MEW*, 1:485). Estos juicios no son caritativos ni, de hecho, inexactos. En cualquier caso, dan una idea de las percepciones de Marx y Engels, y de cómo se situaban respecto a otros socialistas al principio de su colaboración.

comunistas tenían que, de una forma u otra, estudiar y aprender de la economía política. Ninguno de ellos pensaba que este proceso de aprendizaje de la economía política implicara una aceptación acrítica de cualquier parte de la misma. Por el contrario, implicaba una confrontación directa con la economía política, una evaluación de sus puntos fuertes y débiles y, al menos para algunos, un esfuerzo total para derrotarla. Desde muy pronto, Marx se situó en el límite extremo de esta facción. Su nicho ecológico, por así decirlo, era la posición de insistir en que la confrontación con la economía política tenía que tomarse más en serio de lo que nadie se la tomaba. Esta posición, especialmente en la década de 1840, le situó en la más estrecha proximidad con Proudhon, de quien, por lo tanto, más necesitaba diferenciarse.

Al principio, Marx se entusiasmó con la obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* Fue una de las primeras obras socialistas que leyó, y desde el primer momento la juzgó una "obra aguda" que exigía "un estudio largo y profundo".⁹⁸ Lo que encontró valioso en el libro en aquel momento fue que, en él,

48

"Proudhon somete la base de la economía nacional,⁹⁹ propiedad privada, a un examen crítico, y de hecho al primer examen resuelto, despiadado y al mismo tiempo científico", un examen que "revolucionará la economía nacional y hace posible por primera vez una verdadera ciencia de la economía nacional." Continúa afirmando aún más, que la "obra de Proudhon es un

⁹⁸ El comunismo y el *Augsburg Allgemeine*" (*MECW*, 1:220; *MEGA*, I.1:240). Engels también quedó profundamente impresionado, escribiendo en *The New Moral World*, el órgano owenista, que *Qu'est-ce que la propriété?* "es la obra más filosófica, por parte de los comunistas, en lengua francesa; y, si deseo ver algún libro francés traducido a la lengua inglesa, es éste. El derecho de la propiedad privada, las consecuencias de esta institución, la competencia, la inmoralidad, la miseria, están aquí desarrollados con un poder de intelecto, y una verdadera investigación científica, que nunca desde entonces he encontrado unidos en un solo volumen. Además de esto, hace observaciones muy importantes sobre el gobierno, y después de haber demostrado que todo tipo de gobierno es igualmente objetable, no importa si se trata de la democracia, la aristocracia o la monarquía, que todos gobiernan por la fuerza, y que, en el mejor de todos los casos posibles, la fuerza de la mayoría oprime la debilidad de la minoría, llega, por último, a la conclusión: *"Queremos la anarquía"*. Lo que queremos es la anarquía; el gobierno de nadie, la responsabilidad de cada uno ante nadie más que ante sí mismo" (*MECW*, 3:399; *MEW*, 1:488).

⁹⁹ *"Nationalökonomie"* era el equivalente alemán contemporáneo más cercano a "economía política", aunque delata hasta qué punto el antiguo paradigma de *la Kameralwissenschaft* seguía vigente en el contexto alemán. Marx llamaría la atención sobre este hecho y lo lamentaría en su epílogo a la segunda edición de *El Capital* (*El Capital*, 1:95; *MEGA*, II.6:701).

manifiesto científico del proletariado francés". Los propios términos en los que Marx elogia a Proudhon son un indicador de lo cerca de Proudhon que Marx estaba en ese momento. Como veremos, el deseo de "una ciencia real de la economía nacional" es un deseo proudhoniano, del que Marx se distanciará progresivamente.

Sin embargo, a pesar de todos estos primeros elogios al primer gran libro de Proudhon, sería falso afirmar que los desacuerdos de Marx con Proudhon datan sólo de la publicación del *Systeme* en 1846, o de su incómodo y espinoso intercambio de cartas en mayo del mismo año.¹⁰⁰ De hecho, la evaluación de Marx sobre Proudhon siempre había incluido un borde crítico, y, si Marx afiló este borde y lo hizo más profundo, esto no es prueba de que Marx cambiara de opinión sobre Proudhon. Las diferencias entre los dos hombres simplemente se hicieron más importantes, en términos prácticos, a medida que pasaba el tiempo.¹⁰¹

Desde el principio, Marx pensó que Proudhon llevaba demasiado del punto de vista de la economía política a su crítica de la propiedad. Esto ya está explícito en la temprana defensa de Marx de Proudhon contra la crítica hegeliana de izquierda. En *La Sagrada Familia*, Marx escribe

Como la primera crítica de cualquier ciencia está necesariamente influida por las premisas de la ciencia contra la que lucha, así el tratado de Proudhon *¿Qu'est-ce que la propriété?* es la crítica de la economía política desde el punto de vista de la economía política... El tratado de Proudhon será, pues, científicamente superado por una crítica de la economía política, incluida la concepción de Proudhon de la economía política. Este trabajo sólo fue posible gracias a la obra del propio Proudhon, del mismo modo que la crítica de Proudhon tiene como premisa la crítica del sistema mercantil por los fisiócratas, la crítica de Adam Smith a los fisiócratas, la crítica de Ricardo a

¹⁰⁰ Marx escribió para invitar a Proudhon a participar en un círculo de correspondencia entre socialistas alemanes, franceses y británicos, y para advertirle de su amistad con Karl Grün, a quien Marx consideraba un "charlatán" y un engreído (Marx a Proudhon, 5 de mayo de 1846; *MECW*, 38:38). Proudhon respondió con un largo sermón sobre la necesidad de evitar "toda división, todo misticismo", otro sermón advirtiendo a Marx y a sus amigos contra "hablar como exterminadores" y una sincera defensa de Grün (Proudhon a Marx, 17 de mayo de 1846; *Correspondance de P.-J. Proudhon*, 2:198-202). Cada uno se las arregló, en resumen, para escribir como si calculara alienar al otro.

¹⁰¹ La continuidad subyacente en las críticas de Marx a Proudhon ha sido señalada por Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, 192-93.

Adam Smith y las obras de Fourier y Saint-Simon.¹⁰²

49

Incluso en esta fase temprana, Marx sostiene que Proudhon no es suficientemente crítico de la economía política.¹⁰³ Marx continuará diferenciándose de Proudhon de esta manera hasta *El Capital*, argumentando que Proudhon sigue cautivo de los principios e ideales de la sociedad burguesa.¹⁰⁴

Puede parecer una queja descabellada. A Proudhon le gusta escribir cosas como: "La economía política... no sabe nada, no explica nada, no concluye nada.... Durante veinticinco años la economía política, como una pesada niebla, ha pesado sobre Francia, deteniendo el desarrollo de la mente y reprimiendo la libertad".¹⁰⁵ No obstante, Proudhon también "critica a otros socialistas por su falta de atención a las cuestiones económicas",¹⁰⁶ y, como ya hemos visto, intenta integrar la economía política liberal en su propio sistema. Como escribió en 1858

La justicia no crea hechos económicos; no los ignora; no los no los tergiversa para sus fines; no les impone leyes ajenas. Se limita a registrar su naturaleza variable y antinómica; en esta antinomia, se apodera de una ley de equilibrio.¹⁰⁷

Aunque presentado de forma abstracta, esto contiene la base del planteamiento de Proudhon sobre las obras de la economía política. Contienen verdades parciales que sólo un sentido moral desarrollado —una concepción de la justicia— puede integrar adecuadamente entre sí. Le gusta censurar a los economistas por su obtusidad, pero también condenar a los socialistas por no reconocer los hechos económicos. Al igual que muchos intervencionistas del siglo XX, Proudhon considera que la economía proporciona datos que sería negligente ignorar, pero que no dictan en modo alguno qué tipo de resultados deberían importarnos y tratar de obtenerse. En este sentido, para Proudhon la economía se parece mucho a las ciencias naturales. Delinea la mecánica del mundo social, sin decirnos nada sobre lo

¹⁰² *MECW*, 4:31; *MEW*, 2:32.

¹⁰³ *MECW*, 3:241, 280, 317; *MEGA*, I.2:208, 245, 428.

¹⁰⁴ Por ejemplo, *El Capital*, I:178n2; *MEGA*, II.6:114n38; *MEGA*, II.7:64n37. El nombre de Proudhon se omite en la edición francesa.

¹⁰⁵ *¿Qué es la propiedad?*, 106; *OC*, 4:231.

¹⁰⁶ Hoffman, *Justicia revolucionaria*, 110.

¹⁰⁷ *OC*, 3:172.

que debemos hacer, sino sólo proporcionando parámetros sobre lo que debemos esperar de nuestras acciones. No "sabe nada, no explica nada, no concluye nada" porque carece de contenido moral o de una concepción de la justicia que salve la distancia entre el funcionamiento del mundo y lo que debemos hacer.

50

Para Marx, esta forma de pensar da demasiado crédito a la economía política, al tiempo que absuelve a los socialistas de la responsabilidad de lidiar con la economía política y llegar a comprenderla. Si la economía proporciona datos "neutros" sobre el mundo, entonces los socialistas tienen que respetar estos datos, pero no tienen que molestarse en averiguar cómo se producen los datos. Al igual que los ingenieros pueden dar por sentada la física, respetando sus resultados y sin saber nada de cómo se llega a ellos, lo mismo ocurre con los socialistas y la economía. De ahí las frecuentes quejas de Marx de que los proudhonistas, a pesar de su veneración por la ciencia, no saben nada de ella. Estas quejas son especialmente pronunciadas justo cuando Marx está terminando la primera edición de *El Capital*.¹⁰⁸ Sus cartas se quejan de estos "fieles seguidores de Proudhon", que están trabajando bajo "*la misère et l'ignorance*" en proporción inversa a su grito sobre *la 'science sociale'*".¹⁰⁹ "Parlotean sin cesar sobre la ciencia", escribe, "y no saben nada".¹¹⁰ Esta queja se traslada al propio texto de *El Capital*: "Nunca una escuela ha lanzado alrededor de la palabra 'ciencia' más que los proudhonistas, porque 'donde fallan los conceptos, interviene una palabra oportuna'".¹¹¹

Las críticas de Marx a la economía política

La concepción de Marx del significado de la economía política, para el mundo capitalista y para el intento socialista de derrocar ese mundo, era bastante diferente de la de Proudhon. Marx quería escribir "una exposición y, al mismo tiempo, una crítica del sistema" de la economía burguesa.¹¹² Esta

¹⁰⁸ Este auge se debe a la actividad de Marx en la AITM, cuya sección francesa estaba dominada por proudhonistas (Braunthal, *History of the International*; Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs*; Stekloff, *History of the First International*).

¹⁰⁹ Marx a Engels, 7 de junio de 1866; *MECW*, 42:281.

¹¹⁰ Marx a Ludwig Kugelmann, 9 de octubre de 1866; *MECW*, 42:326.

¹¹¹ *El Capital*, I:161n26; *MEGA*, II.6:99n24; *MEGA*, II.7:49n23.

¹¹² Marx a Lassalle, 22 de febrero de 1858; *MECW*, 40:270.

"economía" se sitúa, para Marx, entre la ciencia burguesa de la economía política y la economía práctica del mundo burgués. Puede hacerlo porque Marx pensaba que los economistas políticos clásicos habían "investigado el marco interno real [*Zusammenhang*] de las relaciones burguesas de producción" y que, por tanto, los conceptos y categorías de la primera "reflejan las relaciones sociales reales" de la segunda.¹¹³ Cualquier exposición real de los problemas del capitalismo requerirá lidiar con la economía política, porque es en el estudio de la economía política donde se descubre cómo y por qué el capitalismo funciona como lo hace.

51

Sin embargo, el reflejo que hace la economía política de las relaciones reales no está exento de problemas por múltiples razones. En primer lugar, están los errores y la confusión que uno esperaría encontrar en cualquier discurso científico en desarrollo, y los tipos especiales de errores introducidos por el hecho de que "las Furias del interés privado" están especialmente comprometidas en cuestiones económicas.¹¹⁴ En segundo lugar, la reflexión da a las relaciones que refleja la apariencia de "la fijeza de las leyes naturales de la vida social",¹¹⁵ mientras que Marx cree que son históricamente específicas y transitorias. En tercer lugar, la reflexión teórica confunde sistemáticamente ciertos aspectos del mundo práctico porque las propias relaciones sociales reales producen estas confusiones espontáneamente; lo que Marx llama el carácter fetichista de la mercancía es un ejemplo destacado de relaciones sociales que, por su propia naturaleza, parecen ser otras de lo que son. Por esta razón, Marx se refiere a la reflexión político-económica como una "religión de la vida cotidiana".¹¹⁶

El primer problema sólo exige una mejor economía política, por lo que no es necesario discrepar con Proudhon en cuestiones de principio. El segundo problema, sin embargo, implica que los "hechos económicos" a los que se remite la justicia de Proudhon no son tan "neutrales en cuanto a los valores" como él supone. La posición de Proudhon es que el mutualismo (su término preferido para la solución de la cuestión social) sería una gestión mejor y más justa de la misma realidad económica que el capitalismo gestiona mal. Las categorías económicas —y, especialmente, el valor— son condiciones históricamente constantes de la vida social humana, por lo que no se trata

¹¹³ *El Capital*, I:174-75n34; *MEGA*, II.6:lln32; *MEGA*, II.7:60n32.

¹¹⁴ *Capital*, I:92; *MEGA*, II.5:14; *MEGA*, II.7:14.

¹¹⁵ *Capital*, I:168; *MEGA*, II.6:106; *MEGA*, II.7:56.

¹¹⁶ *El Capital*, 3:969; *MEGA*, II.15:805.

de superarlas o abolirlas, como tampoco se trata de abolir la ley de la gravedad. Pero para Marx los hechos de la economía política y los hechos de la física tienen estatus radicalmente diferentes. "Las leyes naturales", incluidas las leyes naturales de la vida social, "no pueden ser abolidas en absoluto. Lo único que puede cambiar, en condiciones históricamente diferentes, es la forma en que esas leyes se afirman".¹¹⁷ Pero "las leyes naturales de la producción capitalista" no son así.¹¹⁸ Todas estas leyes se basan en "la forma-valor del producto del trabajo", que Marx llama "la forma más abstracta, pero también la más universal del modo de producción burgués", y simultáneamente el concepto que "imprime al modo de producción burgués el sello de un tipo particular de producción social de carácter histórico y transitorio". Marx está comprometido con la afirmación de que los productos del trabajo humano no tenían valores en la antigua Atenas, ni en la Europa carolingia, ni bajo la dinastía Gupta. Tendremos que examinar más de cerca esta afirmación más adelante. Lo que importa aquí es que Marx la hace, y que piensa que la economía política clásica, por el contrario, "comete el error de tratar [el valor] como la forma natural eterna de la producción social".¹¹⁹ Al aceptar la autoridad de la economía política en el dominio de los hechos económicos, Proudhon hace lo mismo.

52

Por último, y lo que es más importante, Marx piensa que la forma en que las relaciones sociales capitalistas están mediadas por los intercambios de mercado produce una serie de distorsiones sistemáticas en las propias relaciones o, mejor dicho, produce una serie imaginaria de relaciones que son esenciales para las relaciones reales que, sin embargo, ocuyen del análisis.¹²⁰ Estas relaciones imaginarias se trasladan a las reflexiones científicas de la economía política. Marx tiende a llamar a estas relaciones imaginarias "misterios" o "secretos" [*Geheimnisse*].¹²¹ Es una lástima que el inglés no pueda transmitir fácilmente el doble sentido de *Geheimnis*.

¹¹⁷ Marx a Ludwig Kugelmann, 11 de julio de 1868; *MECW*, 43:68.

¹¹⁸ *El Capital*, 1:91; *MEGA*, II.5:12; *MEGA*, II.7:12.

¹¹⁹ *El Capital*, 1:174n34; *MEGA*, n.6:lln32; *MEGA*, II.7:60n31.

¹²⁰ Para la concepción de la ideología como la representación de relaciones imaginarias con el mundo, véase Althusser, *Lenin y la filosofía y otros ensayos*, 162-65.

¹²¹ Estos son: el misterio de la forma-valor, el misterio de las mercancías, el misterio de la plusvalía, el misterio de los salarios y el misterio de la acumulación primitiva. Volveré sobre los dos primeros en el próximo capítulo, y sobre el tercero, el cuarto y el quinto en los capítulos 4, 5 y 6, respectivamente.

Nombra lo que está oculto o escondido y también su propia ocultación, el misterio que acompaña su ausencia a la inspección. La raíz, *Heim*, equivale al "hogar" inglés, la esfera privada, que es la más familiar y la más alejada del escrutinio público. Así, *los Geheimnisse* de la economía política no constituyen una serie de errores, como en las dos primeras arenas de la crítica de Marx, o "una forma de 'falsa conciencia' que simplemente oculta las 'condiciones reales'".¹²² Constituyen una forma de sentido común o sabiduría práctica que es esencial para las personas que viven en la sociedad moderna, pero que da lugar a todo tipo de absurdos tras su análisis. Son pensamientos familiares que no pueden ser inspeccionados sin convertirse en algo confuso. Pero la economía política consiste, en gran medida, en el análisis de este sentido común moderno.¹²³ Y lo mismo ocurre con la mayor parte del socialismo, incluido el proudhonismo. Esta situación exige algo mucho más radical que una economía política debidamente corregida o debidamente limitada.

53

Podríamos resumir la crítica de Marx a la economía política en tres epígrafes. En primer lugar, y de forma menos controvertida, es una crítica de los economistas políticos particulares en nombre de una economía política ideal, una autocritica y autocorrección de la economía política. En segundo lugar, es una crítica de la economía política en su conjunto, por rectificada que esté, en nombre de un conocimiento propiamente histórico. A este nivel, la crítica de Marx intenta situar al capitalismo como un modo de producción entre otros, con sus leyes locales y sus mecanismos localmente eficaces. A menudo se considera que ésta es la suma de la crítica de Marx. En un tercer nivel, sin embargo, la crítica de Marx a la economía política es la crítica de las formas de pensamiento propias del capitalismo, y del capitalismo que les da origen, en nombre de la liberación. No es sólo que las categorías de la economía política sólo sean válidas dentro de un marco histórico circunscrito; son también los conceptos propios de un sistema de dominación, un sistema en el que "la subyugación más completa de la

¹²² Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 71.

¹²³ Así, Marx afirma que "el absurdo" de la actitud práctica de compradores y vendedores "es evidente" cuando se hace explícito, pero que el absurdo implícito es, sin embargo, la base de las relaciones de los productores de mercancías entre sí, y que "las categorías de la economía burguesa consisten precisamente en formas de este tipo [es decir, absurdas]" (*El Capital*, 1:169; *MEGA*, II.6:106; *MEGA*, II.7:57; véanse las discusiones en Wolff, "Cómo leer *Das Kapital*", 49; Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 71-79).

individualidad bajo condiciones sociales que asumen la forma de poderes objetivos" aparece, sin embargo, como un sistema de "libertad individual".¹²⁴

En resumen, el tercer nivel de la crítica de Marx a la economía política es el aspecto más propiamente político de esa crítica. Pero esta crítica política exige, piensa Marx, tanto el compromiso más profundo con la economía política como la transformación más amplia del pensamiento socialista. Los "profetas de la clase media" "alaban hasta el cielo [*Verhimmelung*]" el sistema moderno de libre competencia. En respuesta, los "socialistas" "lo condenan al infierno [*Ver-teufeln*]". Ninguno de los dos ha "desarrollado" realmente una respuesta a la pregunta de "qué es la libre competencia".¹²⁵ Marx llevaría a sus lectores socialistas al Infierno que ellos sólo han condenado. Les mostraría lo que es realmente ese Infierno, en parte para mostrarles cómo su moralismo y sus planes de reforma están tan implicados en los conceptos propios de ese Infierno como lo están las apologías de los liberales. Cuando exigen un salario justo por un día justo de trabajo, piden el intercambio de equivalentes, tratan de culpar de la miseria del trabajador a los actos de fuerza o fraude cometidos por los propietarios, imaginan que el socialismo se opone al "hombre egoísta, al ladrón, al asesino, al traidor a la sociedad",¹²⁶ o reducen de otro modo el dominio del capital a actos de injusticia, los socialistas se atrapan a sí mismos, piensa Marx, en el mismo sistema social del que quieren escapar. El objetivo de Marx, entonces, es exponer la economía política a sus lectores socialistas para exponer los límites de la economía política y el "secreto" de la complicidad conceptual del socialismo con la economía política, la forma en que su tendencia hacia las críticas moralizadas del capitalismo, como la propia economía política, produce una religión de la vida cotidiana, una idealización del mundo que la complementa y nos inmoviliza en ella.

54

La cita de Marx del poema de Dante establece esta ficción colaborativa según la cual Marx es un guía a lo Virgilio para sus lectores socialistas, introduciéndolos en "las cosas secretas" de la economía política (1.3.21), revelando los feos entresijos del capitalismo moderno y los mecanismos ocultos que lo producen y reproducen. Como el Virgilio de Dante, Marx dice a sus acusados que desoigan el mandato del Infierno social — "Abandonad

¹²⁴ *Grundrisse*, 652; *MEGA*, II.1.2:537. Compárese esta concepción triple de la crítica con la concepción séxtuple de Douglas Kellner en "Marxism, Morality, and Ideology", 96.

¹²⁵ *Grundrisse*, 652; *MEGA*, II.1.2:537.

¹²⁶ Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, 174; OC, 4:302.

toda esperanza, los que entráis"— ordenándoles en cambio que "abandonen toda sospecha (1.3:9-14)".¹²⁷ Y, como el peregrino en el poema de Dante, se supone que los socialistas que aceptan la guía de Marx se transforman tanto en su viaje que serán capaces de resistir el purgatorio por el que la revolución estaba viajando actualmente (y recurrentemente),¹²⁸ y entrar "en los cielos brumosos de [la] 'confesión de fe comunista'", tal como Gottschalk había acusado. Y, puesto que el peregrino de Dante es también el propio poeta, que nos está contando la historia de su propio devenir, quizá uno o más de estos socialistas rehechos se conviertan en "el nuevo Dante" que Engels esperaba, el creador "que marcará la hora del nacimiento de esta nueva era proletaria".¹²⁹

CONCLUSIÓN

Este libro aborda *El Capital* comparando su estructura con la *del Infierno* de Dante y relacionando sus argumentos centrales con las escuelas contendientes de la teoría socialista. Marx escribía en *El Capital* un documento político, destinado a ser leído, sobre todo, por otros socialistas y activistas del movimiento obrero. Este público, y la concepción que Marx tiene de él, son, por tanto, de importancia decisiva para entender por qué Marx hace los argumentos que hace, de la forma en que lo hace. En pocas palabras, Marx no intenta convencer a un economista burgués ideal de que se pase al lado del socialismo. Más bien, está tratando de convencer a sus compañeros socialistas de que dejen de lado su confianza en las ideas y argumentos derivados o tipificados por Proudhon, Considerant, Bronterre O'Brien y otros antiguos y futuros líderes y teóricos del movimiento contra el capitalismo.

55

La relación de Marx con otros socialistas ha sido objeto de importantes estudios. Hay dos corrientes importantes de estudiosos. Una considera que Marx desarrolló o simplemente tomó prestadas las teorías económicas de escritores socialistas anteriores. La otra, más sólida, examina las críticas de Marx a las tácticas políticas de las escuelas socialistas rivales.¹³⁰ En su

¹²⁷ *MECW*, 29:265; *MEGA*, II.2:103.

¹²⁸ *Dieciocho Brumario, Escritos políticos*, 2:236; *MEGA*, I.11:178.

¹²⁹ *MECW*, 27:366; *MEGA*, I.32:208.

¹³⁰ Hay muchos trabajos excelentes y bien informados en esta segunda línea, por ejemplo, Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution-*, Gilbert, *Marx's Politics*; Hunt, *The Political Ideas of*

coexistencia, estas corrientes se refuerzan mutuamente y producen la conclusión aparente pero errónea de que Marx heredó en gran medida una teoría económica de sus predecesores, incluso cuando introdujo en el socialismo una estrategia política novedosa. Argumentaré, en cambio, que la divergencia de Marx con otros socialistas es mayor de lo que se ha apreciado, y que esta divergencia atraviesa los dominios de la teoría y la práctica política. Si *El Capital* es "una impresionante... reformulación y racionalización de un gran cuerpo de teoría económica socialista anterior",¹³¹ esto no debe entenderse en el sentido en que lo hace Cole, como implicando que, por ejemplo, la teoría del valor de Marx era simplemente "un refinamiento de las teorías anteriores de Thomas Hodgskin, John Francis Bray, y otros socialistas 'ricardianos'".¹³²

Marx criticó radical y salvajemente la ingenuidad e insuficiencia de la teoría económica y política socialista anterior. Su crítica fundamental era que otros socialistas habían simplificado terriblemente las operaciones y los daños del capitalismo moderno al individualizar y moralizar ambos. Como consecuencia, también habían simplificado enormemente la tarea a la que se enfrentaba el movimiento obrero, reduciéndola ahora a un problema de educación moral o científica, ahora a uno de fuerza de voluntad. Como ya se ha mostrado en este capítulo, esta valoración de los retos a los que se enfrenta el movimiento obrero y de las deficiencias de la teoría socialista disponible está detrás de la adopción por Marx, en 1859, del descenso a los infiernos como metáfora de su tarea en su crítica de la economía política. Lo que tenemos por delante, entonces, es seguir a Marx en su *katabasis*, y marcar, en cada coyuntura, la transformación que espera obrar en su audiencia socialista.

Marx and Engels; Lowy, *The Theory of Revolution in the Young Marx*.

¹³¹ Cole, *Historia del pensamiento socialista*, 2:300.

¹³² *Ibidem*, 2:289; ésta era también la afirmación de Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour*. Merece la pena señalar que tanto Cole como Menger eran socialistas no marxistas o antimarxistas, y que sus esfuerzos literarios por hacer retroceder a Marx hasta sus predecesores fueron un medio por el que esas mismas tendencias dentro del socialismo que él intentó desplazar se vengaron de Marx. El nombre de Marx llegó a ser el verdadero nombre del socialismo en el siglo XX, pero esta fue una victoria vacía en muchos aspectos, ya que muchas de las tendencias que Marx combatió llegaron a consagrarse como parte integrante del propio marxismo.

CAPÍTULO 3

Estigia: la anarquía del mercado

Los hombres estaban entonces obligados a trabajar porque eran esclavos de otros; los hombres están ahora obligados a trabajar porque son esclavos de sus propios deseos.

-James Steuart, *Investigación sobre los principios de la economía política* (1770).

Es nuestro sistema de intercambio el que constituye el escondite de ese gigante del mal que asola el mundo civilizado, recompensando la industria con el hambre, el esfuerzo con la decepción, y los mejores esfuerzos de nuestros gobernantes por hacer el bien, con la perplejidad, la consternación y el fracaso...".

-John Gray, *El sistema social* (1831)

Hasta que la mente humana no haya sido desengañada de este loco misterio del dinero, es imposible que los hombres puedan pensar o actuar como seres racionales; o que el mundo pueda ser otra cosa que un gran manicomio.

-Robert Owen, *La revolución en la mente y la práctica de la raza humana* (1849).

La acrasia —*incontinencia*, debilidad, falta de autodominio o autocontrol— es hoy un enigma filosófico y una oportunidad de marketing. Para Dante, imbricado en los múltiples legados del pensamiento político clásico, era un problema moral y político de primer orden. Dejarse llevar por la lujuria, la ira o la envidia, por el deseo de riqueza, era la forma en que los hombres de buen corazón, que aman los bienes reales, se convertían sin embargo en enemigos del bien y de sus semejantes. Lo mismo podría decirse del significado moral y político de *la akrasia* para los primeros socialistas, aunque no utilizaran el lenguaje de Dante. Gran parte de lo que les inquietaba de la nueva sociedad comercial en la que vivían se debía a la forma en que esta sociedad parecía estar fuera de control. La anarquía de la competencia atormentaba a la sociedad. Peor aún, tal vez, parecía echar por tierra todos los esfuerzos novedosos de autocontrol, individual o colectivo. Los bienintencionados y comprometidos podían unirse en un deseo sincero de cooperar en la producción de riqueza y en el reparto fraternal de esa riqueza. No obstante, la misma "perplejidad, consternación y fracaso " que

afligía a la sociedad mayor también invadía a la menor.

57

Así como retomó y transformó el tropo del "infierno social", Marx heredó y reelaboró este discurso socialista sobre la *acrasia* de la sociedad mercantil. En la primera parte de *El Capital*, integra ambos. Así como los primeros círculos del Infierno de Dante son los círculos de la incontinencia, donde los que carecen de autocontrol son torturados por sus deseos desbocados, la esfera de la circulación de Marx, el mercado, es donde los productores son atormentados por el movimiento de sus productos, que no pueden controlar. Siguiendo una línea de pensamiento iniciada por los socialistas owenistas en Gran Bretaña, Marx separó la experiencia de la sociedad comercial como anárquica o *acrática* y la explicación de esta experiencia, la dominación impersonal que hace que la gente en una sociedad comercial o basada en el mercado se comporte *de manera acrática*. Debido a que dependen para su vida del mercado, como los esclavos dependen de sus amos, los productores de mercancías para la venta deben mantener un "ojo meteorológico" atento a las cambiantes condiciones del mercado,¹ que, en el fondo, no son más que los caprichos de sus clientes y competidores. El reconocimiento y análisis de Marx de esta condición de "dependencia objetiva" debe ser apreciado,² porque es el argumento crucial por el que diferencia su *katabasis* crítica de las críticas moralizantes de sus rivales. Anima la parte más difícil del libro de Marx. Sustenta su discusión sobre el carácter fetichista de las mercancías. Motiva su pretensión metodológica de tratar a los individuos sólo como portadores o personificaciones de categorías económicas. Fundamenta su antipatía hacia todas las variantes del dinero-trabajo y el crédito mutuo como soluciones a la cuestión social. En resumen, la atención al discurso de fondo sobre *la acrasia* comercial, y al diagnóstico de Marx de ésta como un síntoma de la dominación impersonal, da sentido a lo que Marx está tratando de hacer en la primera parte, y en *El Capital* en su conjunto.

Para fundamentar este argumento, examinaré el discurso moral que Marx heredó de múltiples fuentes, según el cual el mercado es una esfera de *akrasia* y anarquía. Me centro especialmente en dos conjuntos de influencias intelectuales. En primer lugar, la crítica moral a la incontinencia y el servilismo de quienes frecuentan el mercado. Marx conocía este discurso

¹ Me apropio aquí del término de Philip Pettit para referirme a la inseguridad y la vigilancia que acompañan a la condición de agente dominado.

² Marx dice de la sociedad moderna que implica "independencia personal fundada en la dependencia objetiva" (*Grundrisse*, 158; *MEGA*, II.1.1:91).

moral de muchas fuentes: autores clásicos, Dante y varios escritores tories y republicanos de . En segundo lugar, están los primeros escritores socialistas que se agruparon en torno a la figura de Robert Owen, y cuyos escritos formaron el trasfondo del movimiento obrero británico en el que Marx se encontró insertado por su inmigración a Londres. Estos escritores se hicieron eco de muchas de las preocupaciones aristocráticas y moralizantes sobre los "problemas sociales y morales de disciplina y control" que acompañaban a la nueva economía comercial, urbana e industrial.³ Sin embargo, también compartían el impulso republicano radical de identificar algún tipo de tiranía detrás de la corrupción moral, algún poder arbitrario que explicara la evidente ausencia de virtud. Muchos de ellos culparon al funcionamiento opaco de la economía monetaria, que, para la mentalidad republicana, ocultaba "el imperio de la fuerza y el fraude" que generaba una riqueza asombrosa para algunos y una pobreza aplastante para muchos otros. De ahí que propusieran planes de reforma monetaria, diseñados para hacer el intercambio transparente y libre, y por tanto incapaz de encubrir el abuso de poder.

58

El examen de estos antecedentes permite ver cómo Marx, en la primera parte de *El Capital*, retoma el problema de la dominación comercial de los owenistas y lo transforma argumentando que los males que intentan achacar al dinero son en realidad el resultado necesario del intercambio justo de valores equivalentes. El comercio no *oculta* el ejercicio de un poder arbitrario,⁴ es en sí mismo el ejercicio de un poder arbitrario, "un poder social ajeno" producido por los individuos en el mercado pero que "está por encima de ellos".⁵ Además, la concepción de Marx de la dominación impersonal del mercado sustenta su concepto de fetichismo y su afirmación de que las personas son, en el capitalismo, sólo los portadores de las relaciones económicas. Dos de las corrientes más importantes de la teoría marxista —la teoría crítica que comenzó con Lukacs y se desarrolló bajo la Escuela de Frankfurt, y el "estructuralismo" marxista desarrollado por y en torno a Althusser— a pesar de su marcado antagonismo, convergen en su convicción de que Marx, en la primera parte de *El Capital*, ha identificado una forma de poder social hasta ahora no reconocida. Por un lado, *la*

³ Garnett, *Co-Operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-45*, 3.

⁴ O, mejor dicho, no sólo; el comercio ciertamente esconde y blanquea todo tipo de abusos y tiranías, pero eso no llega al meollo del problema, según Marx.

⁵ Marx, *Grundrisse*, 196; *MEGA*, II.1.1:155.

dominación social y, por otro, *la causalidad estructural*, han sido identificadas como la contribución más destacada de Marx, y se han derivado, respectivamente, de su explicación del fetichismo y de su tratamiento de los individuos como portadores de relaciones económicas. Espero mostrar, contextualizando el relato de Marx, que su trasfondo republicano fundamenta la afirmación de que la modernidad está marcada por una nueva forma de dominación social y hace más convincente el argumento de que en la sociedad capitalista actúa una especie de causalidad estructural.

EL SOCIALISMO REPUBLICANO Y EL MISTERIO DEL DINERO

59

Los exilios de Marx de Alemania —en Francia, Bélgica y, finalmente, Gran Bretaña⁶— lo sumergieron en un movimiento socialista que había surgido indecisamente del republicanismo radical, y que estaba entremezclado con el republicanismo cívico y el moralismo cristiano.⁷ Esta mezcla de influencias discursivas se expresó, entre otras formas, en una tensión entre la condena moralista y la explicación naturalista que recorría el socialismo temprano. La anarquía del mercado estaba, como los comerciantes y

⁶ El socialismo británico estará en primer plano en este capítulo porque, en lo que respecta a Marx, los owenistas habían logrado más que cualquier otro socialista en el ámbito del análisis de los mecanismos y la dinámica del mercado. No obstante, podría extraerse un relato muy similar de la obra de Proudhon, y trataré de indicar los puntos de convergencia entre Proudhon y el owenismo siempre que sea pertinente.

⁷ El trasfondo republicano del socialismo es controvertido en el contexto británico, aunque está implícito, hasta cierto punto, en la historia contada por Thompson en *Making of the English Working Class*. Incluso allí, el énfasis en el republicanismo se compra con la marginación de Owen. Los mejores estudios sobre el owenismo son los de Gregory Claeys (*Machinery, Money, and the Millennium; Citizens and Saints*), que rastrean las múltiples formas en que la tradición republicana informó la política (y la antipolítica) de Owen, así como los movimientos cooperativos y comunitarios que se formaron a su alrededor. Mi propio relato del owenismo en este capítulo tiene una inmensa deuda con la investigación y los argumentos de Claeys. En el contexto francés, por el contrario, la influencia del republicanismo es reconocida por muchos de los principales estudios, aunque el contenido de ese republicanismo siga siendo vago (por ejemplo, Vincent, *Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*; Pilbeam, *French Socialists before Marx*). Esto se debe en parte al hecho de que los partidos socialistas franceses siempre han remontado su linaje a 1789; Jean Jaures, influyente líder del primer partido socialista unificado allí, afirmó —haciéndose eco de Tocqueville— que "la Revolución Francesa contiene todo el socialismo" (citado por Pilbeam, *French Socialists before Marx*, 26).

artesanos *acráticos* de la antigüedad, sujeta a dos juicios políticos contrarios pero entrelazados. Por un lado, esta anarquía era indicativa de servilismo y corrupción y sólo podía ser rectificada por una voluntad fuerte y racional, que desembocara en un nuevo autodomínio. Por otro lado, la anarquía comercial encarnaba y promulgaba una condición de anarquía y dominación, a la que no se podía esperar que los individuos se resistieran y que, por lo tanto, debía ser regulada por un nuevo conjunto de instituciones, inaugurando una nueva libertad. El primer juicio expresaba la continua relevancia del perfeccionismo moral; el segundo, la vitalidad de una problemática republicana que era en principio, si no en la práctica, independiente de los juicios morales.⁸ En el pensamiento político premoderno, los mercados habían figurado más como un síntoma de vicio servil que como una amenaza a la libertad. De ahí que debamos examinar primero el discurso moralizante del que era heredero el socialismo.

La incontinencia y la necesidad de ser gobernado

60

Desde la *República* de Platón en adelante, *la akrasia* —la falta de *enkrateia*, autodomínio— ha sido un problema para la teoría política, y el pensamiento sobre *la akrasia* siempre ha estado vinculado al mercado como un lugar repleto de hombres sin amo.⁹ Para la mayoría de los pensadores políticos clásicos, el mercado era el lugar donde el vulgo, que carecía del autodomínio y la virtud para vivir honorablemente, se ganaba la vida inclinándose y rascando para sus clientes, haciendo y vendiendo cosas para complacer a otros sin ningún pensamiento independiente sobre lo que

⁸ Sobre la tensión dentro del socialismo temprano entre el perfeccionismo antipolítico y el republicanismo político, véase Claeys, *Citizens and Saints*, 7.

⁹ Hannah Arendt señaló la importancia de la "máxima de Platón de que sólo un hombre que pudiera mandarse y obedecerse a sí mismo tendría derecho a mandar a otros, pero no estaría obligado a obedecer las órdenes de otros hombres". Este autocontrol o, alternativamente, la convicción de que sólo el autocontrol justifica el ejercicio de la autoridad, ha seguido siendo el sello distintivo de la perspectiva aristocrática hasta nuestros días" ("Libertad y Política", 202). Obviamente, *la akrasia* ha sido el tema de una inmensa cantidad de escritos filosóficos en los últimos cincuenta años, desde que R. M. Hare reavivó el interés por la cuestión socrática de si uno puede hacer lo que realmente sabe que no debe hacer (*The Language of Morals*). Sin embargo, casi no se ha prestado atención a *la akrasia* como problema para la teoría política. La única excepción que conozco es la discusión de Amelie Rorty sobre "The Social and Political Sources of Akrasia". De manera muy diferente, el trabajo de Philip Pettit sobre *la akrasia* en agentes colectivos también es relevante; véase "Akrasia, Collective and Individual".

3. Estigia: la anarquía del mercado

realmente vale la pena. El hecho de que los artesanos y comerciantes, por no hablar de los trabajadores asalariados, dependieran hasta tal punto de los deseos de los demás era una prueba de su servilismo y de la conveniencia de excluirlos del cuerpo político. Concebido de este modo, el problema de qué hacer con los *acráticos* era de importancia central para la historia del pensamiento político. ¿Cómo mantener al vulgo subordinado y alejado del poder político, con las mínimas molestias y sin comprometer la humanidad y la virtud de quienes son capaces de dominarse a sí mismos? Dentro de esta línea de pensamiento, el fenómeno de *la acrasia* encuentra su lugar en una polaridad conceptual de servilismo y auto dominio. Se considera que el *acrático* carece de la fuerza moral y/o física para tomar lo que necesita, para imponerse en la guerra y en la política, y para ser responsable de sí mismo.¹⁰ Esta problemática de *la acrasia* es moralista y, en los términos de la teoría política contemporánea, fuertemente perfeccionista. Centra su escrutinio en la condición del alma individual y no espera cambios en la política salvo los que surjan del poder de la decisión del alma de ordenarse correctamente a sí misma y, posteriormente, al mundo que la rodea.¹¹

En Dante, esta problemática de *la acrasia* aparece como los pecados de incontinencia. Situados más allá del Limbo, donde los virtuosos que no conocen a Dios "viven en el deseo" pero "sin esperanza" (4.42),¹² los cuatro círculos del Infierno superior castigan los pecados de "incontinencia" (11.82): lujuria (círculo II); gula (círculo III); avaricia y prodigalidad (círculo IV); orgullo, envidia, ira y pereza (círculo V).¹³ Dado que aquí se castiga a los avaros y derrochadores, y que éstos son esencialmente pecados del mercado, esta parte del *Infierno* parece mantener la asociación clásica de *la akrasia* con el mercado. De hecho, esta asociación se extiende más allá de la avaricia y el despilfarro.

61

Fijémonos, por ejemplo, en la descripción que hace Dante de lo que hicieron

¹⁰ He vuelto a los pronombres masculinos, ya que, para la mayoría de los pensadores clásicos, no había duda de que sólo los hombres podían poseer *enkrateia* de esta manera.

¹¹ Esta problemática clásica no desapareció con la Antigüedad; encuentra una expresión contundente, por ejemplo, en *La Tempestad* de Shakespeare, en la que la falta de autodominio de Calibán se equipara con la idoneidad para la esclavitud (véase Holbrook, *Shakespeare's Individualism*, pt. III).

¹² He utilizado la edición de Robert M. Durling *del Infierno* de Dante; las citas seguirán la práctica habitual de indicar el canto y la(s) línea(s).

¹³ Adoptando la interpretación propuesta por Russo, *Sussidi Di Egesesi Dantesca*.

3. Estigia: la anarquía del mercado

los torturados por los vientos en el segundo círculo para condenarse. Son "los pecadores carnales, que someten su razón a su talento [*che la ragion somettono al talento*]" (5.38-39). Para nosotros, un talento es una propensión o habilidad natural o espontánea, pero para los antiguos, un talento era un peso, especialmente de un metal utilizado como moneda de cuenta, o el valor o riqueza que ese peso encarnaba. Para Dante, se encontraba en algún lugar entre estos polos, el peso de la propia inclinación, y el impulso que este peso tenía en acción. La descripción de Virgilio se ajusta no sólo a los lujuriosos, sino a todos los incontinentes. Y el hecho de que esta descripción se haga en términos que todavía son reconocibles, aunque oblicuamente, como monetarios, abre el camino para ver la incontinencia en general —y no sólo las formas especiales de incontinencia castigadas en el cuarto círculo— como un fenómeno relacionado con el mercado, con el intercambio de mercancías, con la riqueza monetaria, y con todo lo que éstos permiten o fomentan.¹⁴

Los akráticos actúan en contra de su buen juicio, seducidos por un placer presente, sobre el que no han tomado ninguna decisión deliberada. Viendo y eligiendo lo mejor, el akrático hace lo peor de todos modos. De ahí que Dante describa repetidamente a las almas castigadas en estos círculos como poseedoras de faltas o desvíos de visión. Los amantes Paolo y Francesca ceden a su deseo después de que su lectura del romance de Lancelot "muchas veces... juntaba [sus] ojos" (5.130-31). Los ojos de Ciaccio se vuelven "oblicuos" (6.91). Los glotones son llamados "ciegos" (6.93). Los avaros son "de mente crispada" (7.40-41), y llevan una "vida sin discernimiento" (7.53). Para adaptar una de las ilustraciones de Aristóteles sobre el juicio y la acción, los incontinentes son como los arqueros que, habiendo elegido y apuntado al blanco, se distraen con algo cercano, apartan la vista del blanco que han elegido y, por tanto, disparan erróneamente. Los incontinentes se distraen fatalmente de lo que saben que es el bien. Sin embargo, estos pecadores están en el Infierno, no en el Purgatorio. Su vicio puede ser temporal,¹⁵ pero es mortal. Su falta de fiabilidad, su susceptibilidad a la tentación, significa que son malas parejas matrimoniales

¹⁴ Como se mencionó en el capítulo anterior, Proudhon parece haber advertido el significado especial de estos círculos del infierno, comparando los males de la competencia con los de la avaricia y los males del monopolio — "un círculo aún más bajo en el infierno de la miseria" — con los de la indolencia (*Sistema*, 1:227; *OC*, 1:213).

¹⁵ Kent, "Vicio transitorio".

y malos ciudadanos.¹⁶ De madera torcida como ésta no se puede construir nada recto.

62

La dureza del juicio de Dante se ve reforzada por otro detalle. En el encuentro con el avaro y pródigo, Virgilio divaga durante un tiempo sobre el papel de la Fortuna en la distribución de los "bienes vacíos [*ben vani*]" del mundo (7.79). Se esfuerza en subrayar la inescrutabilidad del papel providencial de la Fortuna en el gobierno de la esfera de los bienes sublunares (7.61—99). Tanto el avaro como el pródigo intentan acumular bienes terrenales; el avaro se aferra a la riqueza monetaria, mientras que el pródigo tira el dinero en un esfuerzo por asimilar la mayor cantidad posible de "valor de uso". Ambos se distraen de la búsqueda de la buena vida por el apasionado deseo de dominar sus propias fortunas. Virgilio insiste, sin embargo, en que la capacidad de Fortuna para arrebatarse la riqueza está "más allá del poder de cualquier sabiduría humana para impedirlo", que "su juicio... está oculto" y que "tu conocimiento no puede resistirse a ella" (7.81-85). Pluto, dios de la riqueza, es "el gran enemigo" (6.115) porque la codicia de "bienes vacíos" representa metonímicamente todas las malas acciones. La búsqueda —deliberada o incontinente— de lo que no podemos poseer feliz y establemente es la forma básica de la locura y la miseria humanas. Así pues, los incontinentes son como todos los condenados.¹⁷

En Dante, pues, encontramos una versión cristianizada del problema clásico, ya que lo que importa es cómo asegurar un orden adecuado del alma, y luego cómo asegurar un orden político adecuado que refleje este orden del alma. El autodomínio está cristianizado, ya que el logro de la continencia depende de la gracia; el desorden del alma es una herencia del pecado original. Sólo el advenimiento de una nueva verdad, conocida por la fe, puede disipar las tinieblas del alma y situar a la humanidad en el camino recto. A pesar de la distancia histórica que los separa, y como veremos con cierto detalle más adelante, hay ecos de este tema reverberando todavía en la "nueva visión de la sociedad" esbozada por un escritor que pensaba que, de

¹⁶ Obsérvese, por ejemplo, el comentario de Martínez y Durling sobre Ciacco, cuya glotonería denota un "desprecio de la responsabilidad cívica" (notas editoriales a *Inferno*, 1:111).

¹⁷ De hecho, puede decirse que todo el paso del peregrino por el Infierno es para lograr la continencia, la subordinación de su deseo a la razón. El purgatorio, por tanto, es donde su deseo se hace recto, o donde se vuelve templado. El Paraíso, finalmente, rectifica su razón, o lo hace bienaventurado. De nuevo, la incontinencia, o la rebelión del deseo contra la razón, es la figura de todo Infierno (Freccero, "Dante's Pilgrim in a Gyre", 180).

otro modo, la religión de Dante había "convertido la tierra en un Pandemónium".¹⁸ De hecho, la afirmación de Pilbeam sobre "casi todos" los socialistas franceses puede ampliarse aún más; los primeros socialistas "eran primero moralistas y basaban su crítica a su enemigo favorito, *la concurrencia*, la competencia capitalista, en motivos morales."¹⁹

El problema del republicanismo

63

Junto a este moralismo, sin embargo, el socialismo temprano también heredó una tradición de pensamiento político republicano que contenía el germen de algo muy diferente: un análisis que se adelanta al moralismo insistiendo en que el servilismo es una consecuencia de la dominación, más que su causa y justificación.²⁰ El pensamiento republicano se preocupa políticamente más por eliminar ciertas barreras a la virtud —esas barreras constituidas por el poder arbitrario— que por promoverla positivamente.²¹ Como ha dicho Eric MacGilvray, "el pensamiento republicano se centra en el problema de asegurar la práctica de la virtud mediante el control del poder arbitrario".²² Tradicionalmente, por supuesto, este problema no contenía nada parecido a un juicio categórico de que el poder arbitrario fuera la única amenaza para la práctica de la virtud. Por el contrario, la preocupación republicana por asegurar la libertad y la capacidad para la virtud de algunas personas siempre ha ido de la mano de la convicción de que muchas otras personas son incapaces de ser libres y deben permanecer legítimamente sometidas. Es decir, como argumenta Alex Gourevitch, "Histórica y conceptualmente 'la esclavitud y la sujeción son los grandes males' no porque el ciudadano libre odie la esclavitud, sino porque piensa que no merece la servidumbre que otros *merecen por derecho*".²³ Pero si bien esto es cierto históricamente, algunas corrientes dentro de los movimientos obreros del siglo XIX cuestionaron el vínculo conceptual entre la libertad de una persona que permite la virtud y la servidumbre justificada de otra.

¹⁸ Owen, *Una nueva visión de la sociedad y otros escritos*, 311.

¹⁹ *Los socialistas franceses antes de Marx*, 9.

²⁰ Skinner, *Liberty before Liberalism*, 93; van Gelderen y Skinner, *Republicanism: A Shared European Heritage*, 1:2.

²¹ Al menos, no como un fin en sí mismo; véase Skinner, "The Idea of Negative Liberty".

²² *La invención de la libertad de mercado*, 22.

²³ Gourevitch, *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*, 14; Gourevitch cita a Pettit, *Republicanism*, 132.

3. Estigia: la anarquía del mercado

Intentaron universalizar la reivindicación de la libertad y, al hacerlo, se toparon con la hipotética inversión de la convicción aristocrática de que la esclavitud y la servidumbre se explican por el servilismo y el servilismo de las clases bajas. La problemática republicana se radicalizó al surgir la convicción de que, de hecho, la servidumbre explica el servilismo.

Como los republicanos han señalado desde hace tiempo, estar a merced de un poder arbitrario tiende a corromper el carácter de los sometidos, a hacerlos "cada vez más incapaces e incluso poco dispuestos a resistir" a ese poder.²⁴ Esto es así porque la práctica de la virtud implica una alineación más o menos predecible entre "ser bueno y hacer el bien", entre las acciones que nos perfeccionarán como personas y las que nos permitirán alcanzar nuestros fines.²⁵ Este alineamiento se rompe si la consecución de los fines depende del capricho de alguien con poder para interferir en la vida de uno a voluntad. Alcanzar los propios fines, en un contexto de dominación, requiere permanecer en el lado dulce de los poderosos, y no hay razón para pensar que este lado dulce coincidirá, de forma no accidental, con el propio florecimiento como persona. Si a uno le preocupa promover la virtud, y reconoce que la virtud se ve amenazada de este modo por la presencia del poder arbitrario, entonces eliminar el poder arbitrario es un requisito previo para el florecimiento humano, e intentar lograr esta tarea en aras de ese fin significa abordar el problema del republicanismo.²⁶

64

Sin embargo, incluso si se admite que los primeros socialistas heredaron estas nociones de la tradición del pensamiento republicano, lo hicieron en un mundo radicalmente cambiado y en rápida transformación. El intento de radicalizar el pensamiento republicano y universalizar la libertad republicana surgió de, pero también tropezó con, "las dificultades que entraña perseguir fines republicanos en un mundo gobernado en gran medida por y a través de los mercados".²⁷ De hecho, dado que la mayoría de los primeros socialistas

²⁴ MacGilvray, *La invención de la libertad de mercado*, 35.

²⁵ Garver, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, 2-3.

²⁶ Sigo aquí a MacGilvray, *The Invention of Market Freedom*, cap. 1, pero ampliando su argumento. 1, pero también ampliando su argumento. MacGilvray no detalla la naturaleza específica de la amenaza que supone el poder arbitrario para la virtud, y espero que mi esfuerzo aquí pueda complementar el suyo. Creo que mi explicación también está en armonía con la discusión de Pettit sobre la libertad como aptitud para ser considerado responsable, ya que la presencia del poder arbitrario distorsiona la toma de decisiones precisamente de la manera que hace que uno *no sea apto* para ser considerado responsable (*A Theory of Freedom*).

²⁷ MacGilvray, *La invención de la libertad de mercado*, 21.

3. Estigia: la anarquía del mercado

se mostraron relativamente despreocupados por los acuerdos puramente políticos e institucionales tradicionalmente defendidos por los republicanos, algunos han afirmado que este rechazo de un "punto de vista meramente político" constituye un rechazo del republicanismo como tal.²⁸ Los socialistas que me ocupan consideraban ciertamente que el gobierno republicano era sólo un requisito parcial y preliminar para la emancipación humana. Esto sólo indica, sin embargo, que el alcance de la dominación en la sociedad comercial moderna les parecía tan elevado que enfrentarse a él sólo con la libertad política equivalía a sujetar a un elefante con hilo de coser.

No hay nada sorprendente en el hecho de que la amplificación de la sociedad comercial en el siglo XVIII evocara de los críticos denuncias moralizantes de los pecados englobados en los círculos de incontinencia de Dante.²⁹ El dinero podía hacerse y gastarse al servicio de la lujuria y la gula. La riqueza monetizada podía acumularse sin límite aparente y malgastarse con una presteza impresionante. Podía comprar la indolencia tan fácilmente como su falta podía alimentar la envidia y la rabia. Pero estas quejas no se quedaron en el ámbito de curas y párrocos. Se amplificaron y se situaron sobre una nueva base con la aparición de un nuevo género de tratados, tratamientos populistas y obreros de la economía política, lo que Noel Thompson ha llamado "la ciencia del pueblo".³⁰ Los economistas políticos clásicos, en palabras de un escritor, "se habían desconcertado a sí mismos y al mundo al tratar de demostrar que el trabajo asalariado a la tasa más baja posible es la condición adecuada de la vasta y abrumadora porción de nuestra raza, de la que procede toda la riqueza y la fuerza de nuestras comunidades".³¹ Lo que se necesitaba era un contrapeso de la clase obrera a esta economía política de los capitalistas y terratenientes, una economía política desde abajo.³² Utilizando una frase que se encontraba con igual

²⁸ Isaac, "La piel de león de la política: Marx on Republicanism", 476.

²⁹ Pocock, *The Machiavellian Moment*, caps. 13-14; MacGilvray, *The Invention of Market Freedom*, chap. 3.

³⁰ Thompson, *La ciencia del pueblo*.

³¹ "Senex" (probablemente J. E. "Shepherd" Smith y James Morrison), "Letters on Associated Labour" *Pioneer* 28 (1834): 244; citado por Thompson (*The People's Science*, 23). Gracias a Gregory Claeys por las identidades de los autores de estas cartas.

³² Este es el título del estudio de Rob Knowles sobre la tradición mutualista proudhoniana y posproudhoniana algo posterior (Knowles, *Political Economy from Below*). Marx consideraba a los economistas políticos populares británicos como los originales (y mejores) expositores de muchas de las posiciones que asociaba con Proudhon (véase, por ejemplo, *Grundrisse*, 135-36;

frecuencia en boca de los curas y los párrocos, William Thompson afirmaba que:

65

El objeto último [de la producción] no es la acumulación, no es el capital, sino el disfrute inmediato o futuro. En esto difieren el mero economista político y el economista moral. La acumulación de riqueza o capital, y particularmente en grandes masas, es el único objeto del mero economista político: la felicidad, la salud, particularmente de los muchos productivos, son para él secundarias.³³

Basándose en la convicción de que el trabajo es la fuente de toda la riqueza y fuerza de una comunidad, estos economistas morales populares se propusieron defender a los trabajadores contra las depredaciones de los ricos y poderosos, que disfrutaban de la mayor parte de esa riqueza y fuerza.³⁴ Atrás quedaba la fe de los antiguos republicanos en que el tejido social estaba básicamente intacto, y que la expulsión de unos pocos usurpadores o una reforma del gobierno volverían a poner las cosas en orden. Un penny paper citado por el Tory *Quarterly Review* mide la profundidad del descontento y el alcance de los remedios barajados:

Suponiendo ahora que todo el pueblo se sublevara de la misma manera, todas las clases trabajadoras contra sus amos, ¡en qué terrible estado de miseria se vería sumido el país, aristócratas y todo! ¿No sería la ruina universal? ¿Podrían los aristócratas cultivar la tierra para sí mismos, o proveerse de ropa, si las clases trabajadoras se negaran por más tiempo a sacrificarse en beneficio exclusivo de sus amos? pero si los actuales ultrajes continúan y se generalizan, si el pueblo no sólo se niega a producir más, sino que destruye lo que ya produce, ¿qué se *hará entonces*? ¿No descubrirán entonces los aristócratas, cuando sea demasiado tarde, que no son mejores que la masa de sus semejantes, sino que, por el contrario, dependen de ellos para todo lo que disfrutan o necesitan? ¿De qué serviría el ejército permanente del gobierno, si ya no pudieran suministrarle alimentos y ropa? ¿No sería el primero en volverse contra ellos? Y esto debe suceder, a menos que la sociedad se modifique de tal manera, que la maquinaria ya no se utilice como medio para

MEGA, II.1.1:71-72; y *La pobreza de la filosofía*, *MECW*, 6:138).

³³ Thompson, *Inquiry*, 299.

³⁴ Anton Menger vio más tarde en estas defensas lo que él pensaba que era la doctrina central del socialismo, el derecho del productor a la totalidad del producto del trabajo. Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour*. Como argumentaré más adelante, la lectura de Menger distorsiona las posiciones adoptadas, al menos, por los owenistas de este grupo de escritores.

3. Estigia: la anarquía del mercado

amasar grandes riquezas para los individuos, en lugar de aliviar al pueblo en general; y esto sólo puede hacerse eficazmente mediante la igualdad universal. Ya es hora de escuchar la voz del pueblo, y esa voz está, en gran medida, dirigida e instruida por Robert Owen y sus discípulos, que le han enseñado a conocer sus propios derechos.³⁵

66

Esta invocación a Owen es a la vez instructiva y sorprendente. Nos enseña que, si los primeros socialistas británicos de las décadas de 1820 y 1830 eran "ricardianos" en su convicción de que el actual orden social conllevaba una discordia de intereses de clase,³⁶ eran owenianos en su convicción de que "recoger el delicioso alimento para nosotros mismos será mucho más deseable y ventajoso, y al hacerlo disfrutaremos de los frutos de nuestro trabajo en el invierno de la edad, en lugar de la rencorosa y escasa miseria de un asilo parroquial. Entonces estaremos rodeados de todas las comodidades necesarias, rodeados *de amigos en igualdad*, y nuestros hijos ampliamente provistos; todo esto lo llevaremos a cabo mediante nuestros esfuerzos unidos en la causa de la cooperación."³⁷ Sin embargo, debería sorprendernos por su libre mezcla de los viejos temas republicanos —la arrogancia y corrupción de las clases altas, la necesidad de un reequilibrio de la sociedad, la tribuna del pueblo— con el nuevo lenguaje socialista de los owenistas de .³⁸ Dado que el socialismo se considera una de las ideologías políticas modernas que surgieron tras la desaparición de la antigua tradición republicana, o que incluso contribuyeron a desplazarla, la conjunción de ambos lenguajes en una misma declaración es digna de mención. No es una aberración.

67

³⁵ Citado en una larga reseña de la *Doctrine de Saint Simon: Exposition*, el cuarto artículo de la *Quarterly Review* 45, n° 90 (1831): 436.

³⁶ Consideraré la cuestión de la influencia de Ricardo en el socialismo en el capítulo 5.

³⁷ Palabras de un discurso publicado por el Comité de la Asociación Británica para la Promoción del Conocimiento Cooperativo, citado en la *Quarterly Review* 45, n° 90 (1831): 437.

³⁸ A lo largo de lo que sigue, mi caracterización del owenismo se centrará casi exclusivamente en Owen, William Thompson, John Francis Bray y John Gray. La producción literaria del owenismo fue masiva; revistas, penny-papers y panfletos promovían y debatían la producción cooperativa, la economía moral, la educación y la reforma matrimonial, y muchos otros temas de interés. Además de las obras de Claeys y Thompson, J.F.C. Harrison, Edward Royle y Barbara Taylor han elaborado importantes estudios sobre el movimiento. Sin embargo, a pesar de la temprana familiaridad de Engels con figuras como John Watts, sólo los trabajos de Owen, Thompson, Bray y Gray fueron estudiados por Marx (Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*, cap. 7). Estos eran los argumentos con los que estaba más familiarizado.

3. Estigia: la anarquía del mercado

La historia habitual de la recepción popular de Owen es la de una transición generacional. Como ha documentado E. P. Thompson, la panacea de Owen fue recibida por muchos de los radicales británicos de la generación anterior como una medicina barata de patente: con incredulidad, desprecio y no poca ira. Pero fue recibida con entusiasmo y promulgada por un nuevo tipo de radical: optimista, milenarista y racionalista. Esta imagen de transición generacional revela mucho sobre la relación entre los owenistas y las especies más antiguas de republicanismo radical. Sin embargo, también oscurece el alcance de la continuidad entre las dos tradiciones, y hace difícil ver cómo consiguieron atraer al mismo grupo de trabajadores, o cómo alguien como William Thompson pudo pasar tan fácilmente de estar bajo la tutela de Godwin a ser el principal teórico de la cooperación owenista. En lugar de hacer hincapié únicamente en el cambio generacional, es importante subrayar la continuidad conceptual y topológica entre el viejo republicanismo y el nuevo mundo moral del owenismo.³⁹

Para los fines actuales, la continuidad más importante entre el republicanismo y el owenismo está contenida en su análisis de los males de la sociedad comercial, según el cual el afán de lucro da lugar a la fuerza y al fraude, y a los vicios engendrados tanto por el lujo como por la pobreza. Sobre bases republicanas, esto exige alguna explicación. Si el mundo se ha convertido, gracias al comercio, en "un gran manicomio",⁴⁰ entonces esto no justifica, para los owenistas, , como lo hacía para los aristocráticamente inclinados, el sometimiento de la clase trabajadora cuyo carácter ha sido tan corrompido. Por el contrario, los owenistas, universalizando el pensamiento de sus antepasados republicanos, creían que "un carácter servil no tiene por qué ser el resultado de ningún defecto personal", ya que puede en cambio "seguirse del hecho de que uno no es capaz de mostrar su verdadero carácter mientras está en presencia y bajo el pulgar de un poder arbitrario".⁴¹ El poder arbitrario que explica la "ignorancia, pobreza, corrupción y miseria" del sistema actual,⁴² la "fuente constante de capricho" que ha convertido a "la

³⁹ Claeys ve algunos casos en los que Owen se mueve "más cerca del lenguaje del radicalismo", pero los interpreta como cambios tácticos por parte de Owen (*Maquinaria, dinero y el milenio*, 43). Creo que estas continuidades son tanto nativas del owenismo como más básicas.

⁴⁰ Owen, *La revolución en la mente*, 35.

⁴¹ MacGilvray, *La invención de la libertad de mercado*, 34. MacGilvray está describiendo la forma de pensar que da lugar a la tradición republicana, no el owenismo.

⁴² Owen, *La revolución en la mente*, 143.

3. Estigia: la anarquía del mercado

masa de la humanidad en ignorantes zánganos satisfechos",⁴³ debe ser buscado. Los owenistas —y en esto fueron seguidos por Proudhon y por otros cien socialistas— creían haber encontrado este poder arbitrario y fuente de capricho en "el misterio del dinero",⁴⁴ cuyas "operaciones ocultas" exponían al productor "a merced de circunstancias incontroladas e incontrolables".⁴⁵ Este misterio es lo que Marx trata de explicar con su relato del carácter fetichista de las mercancías, que, insertado en este linaje republicano, se convierte en una teoría de la dominación impersonal de todos aquellos que deben depender del mercado.

68

Los owenistas generalmente argumentaban que si las transacciones de mercado fueran realmente intercambios libres y voluntarios entre iguales, entonces no habría ningún problema. Presumían que tales intercambios libres y voluntarios procederían de "la necesidad de compartir con otros, de la ayuda mutua o del seguro mutuo".⁴⁶ Presumían, además, que tales intercambios se regirían por "el único principio equitativo", "intercambiar el supuesto coste principal o el valor del trabajo en un artículo, contra el coste principal o la cantidad de trabajo contenida en cualquier otro artículo".⁴⁷ Sin embargo, también argumentaron que tales "intercambios libres y voluntarios, fundados en el igual conocimiento de las partes, ... no prevalecen en ninguna parte".⁴⁸ Por el contrario, el sistema comercial actual es un "imperio de fuerza y fraude",⁴⁹ "una vasta Babel de intereses, en la que la verdadera caridad, y la moralidad, y el amor fraternal, no tienen existencia",⁵⁰ "una guerra civil encubierta".⁵¹

Hay aquí una continuidad significativa entre los owenitas y los viejos

⁴³ Thompson, *Inquiry*, 155, 133.

⁴⁴ Owen, *La revolución en la mente*, 35.

⁴⁵ Bray, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 139, 142, 183.

⁴⁶ Thompson, *El trabajo recompensado*, 13.

⁴⁷ Owen, *Una nueva visión de la sociedad y otros escritos*, 268. "Al igual que los ideólogos comerciales, muchos críticos mostraban una creencia subyacente en los efectos psíquicos saludables tanto del intercambio como de la propiedad, y su crítica del capitalismo a menudo se basaba en el argumento de que los beneficios psíquicos, morales y sociales de la propiedad y de los intercambios igualitarios habían sido tanto negados como aplazados" (Jaffe, "Commerce, Character, and Civil Society", 260).

⁴⁸ Thompson, *El trabajo recompensado*, 11.

⁴⁹ Thompson, *Investigación*, 255.

⁵⁰ Bray, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 28.

⁵¹ Owen, *A New View of Society and Other Writings*, 358.

3. Estigia: la anarquía del mercado

defensores del "moralismo cívico o maquiavélico", como William Godwin, que menea el dedo contra el productor comercial por estudiar "las pasiones de sus clientes, no para corregirlas sino para mimarlas".⁵² Así, William Thompson escribió que, "consecuentes a la búsqueda demasiado ansiosa de la riqueza, son el servilismo y la corrupción a los que la riqueza excesiva da lugar en toda la comunidad en la que existe."⁵³ Se pueden encontrar sentimientos similares en todos los principales seguidores de Owen.⁵⁴ Así, John Gray tiene esto que decir sobre el tema de "Shopkeepers and Tradesmen retailing goods":

69

Es cierto que estos hombres no son improductivos, porque nunca, sobre la faz de la tierra, hubo algo tan productivo de engaño y falsedad, locura y extravagancia, esclavitud del cuerpo y prostitución de las facultades intelectuales del hombre, como el actual sistema de comercio al por menor. En estos aspectos, sin duda, los comerciantes son suficientemente productivos.⁵⁵

Owen tampoco era reacio a utilizar una retórica similar de moralismo cívico. El mismo hombre que no se cansaba de proclamar su doctrina de la necesidad de que "el carácter del hombre se forma para él, y no por él", también podía caracterizar así a sus detractores:

Vociferantes por la libertad mientras están sometidos a la más baja esclavitud mental, encadenados a la tierra por las pasiones más violentas e injuriosas, atados de pies y manos por los peores hábitos y la más degradante ignorancia, y existiendo en medio de la miseria intelectual y física, igrítan a sus libertadores que no toquen sus ataduras, y les suplican que les dejen en

⁵² Claeys, "The Concept of 'Political Justice' in Godwin's Political Justice: A Reconsideration", 566; Godwin, *Enquiry concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness: En dos volúmenes*, 766.

⁵³ Thompson, *Inquiry*, 148.

⁵⁴ Esto es un desafío a la opinión de Jaffe de que es una propiedad especial de la "marca única de radicalismo" de Hodgskin que estuviera tan "marcada por los debates del siglo XVIII sobre la virtud, el vicio y el lujo" ("Commerce, Character, and Civil Society", 257). También sugiere que la "transición del radicalismo republicano al socialismo", que Bevir localiza sólo en la Federación Democrática en la década de 1880 ("Republicanism, Socialism, and Democracy in Britain", 354), era en realidad un movimiento en curso y con múltiples instancias, un camino que existía y podía seguirse.

⁵⁵ Gray, *The Social System*, 26-27.

3. Estigia: la anarquía del mercado

posesión de toda la libertad de que gozan! ¡Seres desdichados equivocados! No deben, no deben ser dejados así. Su liberación está próxima, y gozarán de verdadera libertad, tanto de cuerpo como de espíritu.⁵⁶

No sería difícil leer en estas condenas del servilismo, la prostitución y la esclavitud mental un desprecio aristocrático por la *acrasia* de los modernos habitantes del mercado. De hecho, se podrían interpretar los numerosos fracasos del movimiento owenista a la hora de establecer comunidades cooperativas de trabajo e intercambios laborales como la historia de una akracia en conflicto consigo misma. Owen sería el yo superior del movimiento, poseedor de una comprensión racional del bien, pero incapaz de controlar al yo inferior del movimiento, los miles que firmaron para trasladarse a New Harmony u Orbiston, o que se instalaron en un bazar laboral. Estos miembros, cada uno movido por sus propios deseos, empujaron al movimiento de un lado a otro y frustraron el deseo declarado de todos de establecer un nuevo mundo moral. Lo único que faltaba, como decía Gray, era "la voluntad del pueblo".⁵⁷

70

No obstante, esta lectura aristocrática tendría que dejar de lado un elemento crucial del análisis owenista.⁵⁸ Porque, como también dice Gray, "tal como está constituida ahora la sociedad, el hombre está entrenado para ser cualquier cosa menos una criatura racional", ya que, "como todos existen en esclavitud, cada uno en su hermano ve a un compañero esclavo, y grita, ¡ay! 'es la suerte del hombre'".⁵⁹ La dificultad estriba en que los miembros de la sociedad mercantil no pueden *ver* lo que se les está haciendo. No somos esclavistas por naturaleza, sino que nuestra posición en la sociedad nos ha convertido en tales, por lo que estamos sujetos a poderes que no podemos controlar ni supervisar. Las "ocupaciones" de todos los que dependen del mercado "son una esclavitud perfecta", ya que "sus mentes están en un estado de ansiedad continua"; están tan "torturados por el miedo" a perder a manos de sus competidores o de sus deudores que "todo esfuerzo del cuerpo y de la mente debe dedicarse exclusivamente a la loable, admirable y gloriosa búsqueda de *conseguir dinero*".⁶⁰ Hay algo obligatorio en el sistema

⁵⁶ Owen, *Una nueva visión de la sociedad y otros escritos*, 207.

⁵⁷ *Conferencia sobre la felicidad humana*, 19.

⁵⁸ Claeys, *Ciudadanos y santos*, cap. 2.

⁵⁹ *Conferencia sobre la felicidad humana*, 9, 57.

⁶⁰ *Ibíd.*, 36.

3. Estigia: la anarquía del mercado

monetario, según los owenistas, y esta compulsión explica la corrupción y el servilismo que encontramos a nuestro alrededor. Es este sistema, y sus operaciones, lo que llegó a ocupar cada vez más la atención de los owenistas, ya que trataban de explicar cómo el funcionamiento opaco y misterioso del sistema monetario podía subyugar a la multitud, y cómo esta subyugación podía explicar el servilismo de masas de la sociedad moderna.

El misterio del dinero

Los estudiosos de Marx suelen suponer que su frecuente recurso al lenguaje de los "misterios" y los "secretos" es una peculiaridad estilística, por significativa que sea.⁶¹ Sin embargo, sea lo que sea lo que este lenguaje pueda revelar sobre Marx, está lejos de ser algo sin precedentes. Precisamente en el terreno en el que Marx trató más famosamente de desvelar los misterios del mundo social —el terreno del intercambio y el dinero— muchos habían venido antes, tratando de hacer lo mismo. Por ejemplo, en 1818, William Cobbett había fustigado en su *Political Register* al Banco de Inglaterra por ser la "gran herramienta de los tiranos" y "una especie de socio con ellos en la crueldad y el saqueo". Continuó:

Esta cosa era... un *misterio* tan completo y casi tan sagrado, como cualquier otro de esos misterios, por medio de los cuales los astutos e insolentes truhanes se las han ingeniado para robar a la parte trabajadora de la humanidad. Este misterio del papel moneda queda ahora tan al descubierto como los milagros de los monjes, cuando... sus clavijas, cables y ruedas fueron expuestos en Charing Cross.⁶²

Cobbett pensaba en el banco y su papel moneda de forma muy parecida a como Patrick Henry había pensado en la "naturaleza intrincada y complicada" de la Constitución americana, como una espesura en la que era casi imposible determinar lo que realmente estaba pasando. Como escondite potencial o real de conspiraciones, el banco iba en contra de la preocupación republicana de "que los ciudadanos puedan determinar dónde reside realmente la responsabilidad de un mal resultado".⁶³

⁶¹ Véase, por ejemplo, Sperber, *Karl Marx*, 404-8.

⁶² William Cobbett, *Cobbett's Political Register* 34 (28 de noviembre de 1818), 285.

⁶³ MacGilvray, *La invención de la libertad de mercado*, 41-42. Estoy, una vez más, ampliando

La preocupación por la manipulación de la moneda y la conspiración financiera era probablemente tan frecuente entre los owenistas y otros socialistas de la primera hora como lo había sido entre los radicales más antiguos. Thompson, por ejemplo, parece estar canalizando a Cobbett cuando argumenta que "no hay uno solo de los viejos expedientes de fuerza y fraude practicados sobre las Clases Industriosas, ni siquiera las iniquidades de la carnicería humana al por mayor bajo el nombre de guerras, que haya producido, y sea en todo momento susceptible de producir, una miseria más extensa a esas clases, que las alteraciones arbitrarias de la moneda por parte de la porción de Ociosos que forman las clases gobernantes".⁶⁴ Pero también se está produciendo un cambio, pues el misterio del dinero ya no se busca sólo, ni siquiera principalmente, en las maquinaciones de los bancos centrales, sino en las "operaciones ocultas" del propio dinero, tal como circula en la sociedad.⁶⁵ Gray relata que cuando llegó de joven a la bulliciosa y comercial Londres, la ciudad se le presentó como "un enigma"; aunque "algún enorme error" parecía impregnar "esta masa en movimiento de carne y hueso", Gray admite que era "incapaz de penetrar en el insondable misterio del que todo parecía revestido".⁶⁶ El enigma está bien articulado por el discípulo de Thompson, William Pare, quien pregunta, en 1850: "¿Cómo es que los frutos del trabajo de los laboriosos, después de años de esfuerzo incesante y exitoso, son misteriosamente —y sin imputación de culpa a ellos, sin ninguna convulsión de la naturaleza— barridos?".⁶⁷ Esta es la "extraña anomalía de los asuntos humanos" que preocupa no sólo a los owenistas, sino también a Proudhon y a muchos otros socialistas primitivos.

Los hechos que a los owenistas les parecían revelar el funcionamiento interno de esta extraña anomalía eran dos: hay una clase de personas que, por su saber hacer y su trabajo duro, fabrican todas las cosas buenas que se disfrutan como riqueza, y hay también una clase de personas que, por su posesión del medio de cambio, están facultadas para comprar y disfrutar de la inmensa mayoría de esas cosas buenas. La desgracia de la primera clase es que no posee el medio de cambio, y no puede comprar lo que necesita

la discusión de MacGilvray, que sólo se refiere a la demanda republicana de transparencia en el gobierno político.

⁶⁴ Thompson, *Labour Rewarded*, 62.

⁶⁵ Bray, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 139.

⁶⁶ Gray, *The Social System*, 339.

⁶⁷ Prefacio de Thompson, *Inquiry*, xxviii.

directamente con sus propios productos . Por lo tanto, dependen de la venta de sus productos a los propietarios del dinero. Los dueños del dinero, por su parte, no ganan nada, pero poseen los medios para obtener lo que quieran. ¿Cómo llegan a poseer estos medios? Dejemos que Bray nos lo explique:

72

El medio circulante actual, ... como confiesan los economistas, está hecho por una clase de capitalistas llamados banqueros —algunos de ellos actúan independientemente, y otros en conexión con el gobierno establecido— y por este medio de cambio, o dinero, se reconoce que los banqueros reciben mercancías de ciertas partes. Estas *segundas* partes, a su vez, intercambian el dinero por otras mercancías de alguna *tercera* parte; y sobre el mismo principio, de dar valor por valor, el intercambio continúa entre todas las partes sucesivas. De este modo, *el valor real* se entrega a cambio de valor real en todos los casos excepto en la *primera transacción* —*la que* tiene lugar entre el banquero y la persona que recibe su medio— y en esta primera negociación, según muestran incluso los economistas, se comete un vil y astuto robo a las clases productivas; ... Así, las clases productivas dan a los capitalistas bancarios y comerciales su trabajo —su propio sudor y sangre— y éstos les dan a cambio ¿qué? Les dan una sombra, un trapo, un "billete de banco".⁶⁸

Esto es lo que Bray quiere decir cuando afirma que el dinero es "el secreto del poder casi omnipotente del capitalista".⁶⁹ A pesar de su comprensión mucho más sutil de muchos temas, es también lo que Thompson quiere decir cuando llama a la sociedad comercial un "imperio de fuerza y fraude". El cuasi monopolio de los ricos sobre los medios de intercambio es un motor que se autoperpetúa de intercambios desiguales. El poder de negociación que otorga a los ricos garantiza que los productores pobres nunca puedan exigir un precio justo por sus productos, dejándoles en la misma penuria y necesidad de compradores que antes.

Los remedios propuestos por los owenistas y los socialistas de ideas afines —dinero fiduciario fácil, crédito libre, bolsas de trabajo, combinaciones, comunidades cooperativas— tenían todos como objetivo permitir a los trabajadores salir de esta necesidad de dinero, temporal o permanentemente. Excepto el primero, su objetivo era capacitar a las clases trabajadoras para producir sus propios medios de intercambio de mercancías entre ellas. Lo que era imperativo era retirar "el consentimiento tácito y

⁶⁸ *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 147-48.

⁶⁹ *Ibidem*, 136.

3. Estigia: la anarquía del mercado

voluntario" que ha convertido al oro y a la plata y a sus representantes en papel, "que pueden atesorarse sin perjuicio para nadie", en la riqueza misma.⁷⁰ Dado que el misterio del dinero descansa en el consentimiento de los productores, lo que Owen dice de la religión lo podría haber dicho fácilmente del dinero; Cuando se le despoja de los misterios con los que los sacerdotes de todos los tiempos y países lo han investido, y cuando se explica en términos lo suficientemente sencillos como para que la mente común pueda comprenderlo plenamente, sin temor ni alarma de la imaginación equivocada, toda su divinidad se desvanece; sus errores se hacen palpables; y se presenta ante el mundo atónito en toda su desnuda deformidad de vicio, hipocresía e imbecilidad".⁷¹ El servilismo del pueblo se explica por su ignorancia del secreto del misterio del dinero. Sin embargo, una vez revelado este misterio, tanto su sometimiento como su servilismo se desvanecerán como un mal sueño. Sólo una falsa conciencia de su situación impide que "las clases trabajadoras" "sigan negándose a sacrificarse en beneficio exclusivo de sus amos".

73

El último día de julio de 1848, esta concepción del problema de los trabajadores recibió una enunciación célebre y muy pública. Dirigiéndose a la Asamblea Nacional Constituyente de París, en apoyo solitario de su propia moción para establecer un banco de crédito gratuito financiado por un impuesto de un tercio sobre rentas e intereses,⁷² Proudhon argumentó que la única manera de garantizar el derecho al trabajo —consagrado en la Constitución, artículos 2, 7 y 132— era garantizar la demanda de los productos del trabajo. Esta demanda estaba *prácticamente* presente, afirmaba Proudhon; "el poder de consumir, tanto en la sociedad como en el individuo, es infinito". Lo que nos impide accionar nuestro "amor a la comodidad y al goce efectivo", y garantizar así a los productores de los medios de esa comodidad y ese goce una rica recompensa por sus esfuerzos, es el hecho de que las mercancías sólo pueden circular entre productores y

⁷⁰ Esta caracterización del dinero procede del *Segundo Tratado* de Locke, cap. V, sec. 5, sec. 50.

⁷¹ Owen, *Una nueva visión de la sociedad y otros escritos*, 310.

⁷² La mitad de los ingresos recaudados por el impuesto se transferiría directamente a los pagadores de rentas e intereses. La mitad restante, además de pagar el banco de crédito libre, sustituiría parcialmente a otros impuestos. El proyecto de ley de Proudhon, junto con el informe negativo de Adolphe Theirs para la Comisión de Finanzas, y el discurso de Proudhon en el pleno pueden encontrarse en OC, 10:343-406.

3. Estigia: la anarquía del mercado

consumidores por la intercesión del "oro y la plata como instrumentos de cambio." Esto tiene el efecto de crear un cuello de botella en la circulación de mercancías. El poder de monopolio de los poseedores de oro y plata les permite cobrar intereses y comprar grandes propiedades de capital y tierra, por las que pueden cobrar rentas. Los productores pobres, mientras tanto, se encuentran varados en las orillas de de sus propios productos, que no pueden disfrutar directamente ni cambiar directamente por lo que necesitan. El crédito libre les libraría de su ermita forzosa y les permitiría llevarse a casa las cosas buenas que otros han creado. De este modo, "el consumo se verá liberado de toda carga, al igual que la facultad de disfrutar", y se garantizará que el trabajo de todos sea fructífero. Todo lo que se necesita, proclamó Proudhon, entre ataques de "*risa y exclamaciones varias*" de la Asamblea, es permitir que "el fetichismo del oro [*le fetichisme de l'or*]" dé paso al "realismo de la existencia".⁷³

74

LAS INNOVACIONES DE MARX

En este contexto de preocupación popular por el misterio del dinero y el fetichismo del oro, creo que es posible distinguir más claramente las verdaderas contribuciones de Marx al discurso socialista sobre el mercado. Estas contribuciones se concentran en los notoriamente difíciles primeros capítulos de *El Capital*. Gran parte de lo que Marx trata de lograr en ellos — y aquí es donde radica gran parte de la dificultad— es demostrar que las mercancías ya son dinero en "germen",⁷⁴ y que, por lo tanto, el intercambio generalizado de mercancías es imposible sin un equivalente general o una mercancía monetaria, que puede, por supuesto, atesorarse, prestarse, etcétera. Marx necesitaba hacer este argumento porque los owenistas, los proudhonistas y muchos otros negaban la necesidad de estas conexiones.⁷⁵

⁷³ *La propiedad es un robo*, 347-48; *OC*, 10:366. Marx publicó un informe sin firma sobre "el discurso de Proudhon contra Thiers" para el *Neue Rheinische Zeitung*, número 66, el 5 de agosto de 1848 (*MECW*, 7:321-24); en traducción alemana, Proudhon denuncia "*der Fetichismus des Geldes*" (*MEW*, 5:306).

⁷⁴ Marx, *El Capital*, 1:163; *MEGA*, II.6:102; *MEGA*, II.7:52.

⁷⁵ Marx estaba más preocupado por la forma que tomaban estas negaciones entre los seguidores de Proudhon y Bronterre O'Brien. En conjunto, estos dos grupos formaban un bloque significativo dentro de la IWMA. Marx agrupó los escritos de "Bray, Gray, Bronterre O'Brien, etc.,

3. Estigia: la anarquía del mercado

Subyacente a todo el discurso sobre el misterio del dinero y el fetichismo del oro estaba la convicción de que el dinero era una presencia extraña en la economía, que oscurecía tanto la buena como la mala realidad de la misma. Se suponía que el dinero ocultaba el trabajo real de los trabajadores, que creaba toda la riqueza que se intercambiaba en , y que creaba un "escondite" para la fuerza y el fraude.

Marx está de acuerdo, en cierto sentido, en que la fuerza y el fraude acechan "detrás" de los intercambios aparentemente libres y justos en el mercado,⁷⁶ pero niega (1) que esta oscuridad del mercado sea una característica del dinero, y que los mercados puedan librarse del dinero. También niega (2) que la "buena" realidad supuestamente oscurecida por el dinero —la realidad de que el trabajo crea toda la riqueza— esté realmente ahí. El trabajo no crea toda la riqueza, y el trabajo que "forma" el valor de las mercancías en el mercado no es el trabajo duro y la habilidad artesanal de los trabajadores individuales, tan obvios para cualquier socialista. Por el contrario, el trabajo que forma el valor sólo puede aparecer como los precios de las mercancías en el mercado. Veamos cada una de estas negaciones por separado.

El secreto del misterio del dinero

Según los owenistas y Proudhon, la divergencia entre el precio y el valor, impulsada por el dinero, hace imposible que los productores sepan que sus esfuerzos serán recompensados, y demasiado posible para los propietarios de valores, nadie puede deliberar bien sobre cuánto debe trabajar o si los objetos de sus deseos merecen la pena para obtenerlos. Los datos están sesgados, y por tanto los cálculos racionales de los productores también. Como dice Proudhon

⁷⁵

Resulta de la relación entre el valor útil y el valor de cambio que si, por accidente o por malicia, se prohibiera el cambio a un solo productor, o si la utilidad de su producto cesara de repente, aunque sus almacenes estuvieran llenos, no poseería nada. Cuantos más sacrificios hubiera hecho y cuanto más

en Inglaterra y de Proudhon en Francia" como proveedores de "tonterías monetarias" (Marx a Friedrich Adolph Sorge, 1 de septiembre de 1870; *MECW*, 44:57-58).

⁷⁶ La fuerza oscurecida por el intercambio capitalista será el foco del capítulo 4, el fraude del capítulo 5.

3. Estigia: la anarquía del mercado

valor hubiera demostrado al producir, mayor sería su miseria.⁷⁷

Marx está de acuerdo en que la deliberación está sistemáticamente distorsionada por la sociedad comercial, y que el mercado es una esfera de anarquía. También está de acuerdo en que el mercado da lugar a algo así como una compulsión irracional a perseguir cada vez más riqueza monetaria, una "lujuria por el oro" que sustituye a las "lujurias de la carne".⁷⁸ Pero no atribuye estos fenómenos a ninguna divergencia precio/valor, ni a la intercesión del dinero en lo que de otro modo serían intercambios transparentes de tiempo de trabajo. Todos los males que sus predecesores achacan al dinero son, según Marx, una característica del intercambio generalizado como tal, del que el dinero es un concomitante necesario y automático. En lugar de ser impuesto desde arriba por los banqueros, "el dinero cristaliza necesariamente del proceso de intercambio", y así la sociedad comercial "suda dinero por todos los poros".⁷⁹ El origen del problema reside en el hecho de que los productores están relacionados entre sí por el propio intercambio. Es, por lo tanto, el propósito de las secciones tres y cuatro del capítulo uno de *El Capital* reducir "el enigma del dinero" al "carácter enigmático del producto del trabajo, tan pronto como toma la forma de mercancía."⁸⁰

El argumento de Marx en estas secciones ha dado lugar a una "inmensa literatura", pero ésta "ha producido resultados decepcionantes".⁸¹ Las secciones se leen a menudo aisladas, del resto de *El Capital* y de cualquier interlocutor directo. Las interpretaciones flotan en el vacío, por lo que lidiar entre ellas sólo produce trayectorias cada vez más excéntricas y una confusión creciente.⁸² El contexto que he trazado anteriormente proporciona un fondo fijo, contra el cual la mayoría de las afirmaciones de Marx en estas secciones adquieren una coherencia y determinación que de otro modo

⁷⁷ Proudhon, *Sistema*, 1:76; OC, 1:93.

⁷⁸ *El Capital*, 1:229, 231; *MEGA*, II.6:153, 155; *MEGA*, II.7:104, 106.

⁷⁹ *Capital*, 1:181, 208; *MEGA*, II.6:116, 137; *MEGA*, II.7:66, 88.

⁸⁰ *El Capital*, 1:139, 164; *MEGA*, II.6:81, 103; *MEGA*, II.7:31, 53. Sigo la traducción francesa, que uniformemente traduce el *Ratsel* alemán como *enigme* (*MEGA*, II.7:31, 53); la traducción inglesa utiliza *misterio* y *enigma* indistintamente, pero yo preferiría reservar *misterio* para *Geheimnis*.

⁸¹ Bidet, *Explorando El Capital de Marx*, 231.

⁸² Sin embargo, esto no quiere decir que no haya excelentes obras de erudición. He aprendido muchísimo, sobre todo, de *Marx on Money*, de Suzanne De Brunhoff.

podrían parecer carecer. El punto de partida de Marx es su afirmación de que el valor de una mercancía no reside en la propia mercancía. Un objeto útil aislado no tiene valor.⁸³ Si se quiere entender el valor, hay que ver cómo el valor de una mercancía se "expresa" en otra cosa, aquello por lo que se intercambia o podría intercambiarse.

76

Este —la expresión del valor de x en y — es todo el objeto de Marx en la sección tres.⁸⁴ En una serie de pasos, trata de demostrar que, ya sea que el valor de x se exprese (A) sólo en y , o (B) en cada miembro de la serie de a , b , c , etc., o (C) en la misma z que también expresa los valores de a , b , c , etc., todo resulta igual.⁸⁵ Cualquier mercancía que exprese el valor de la primera —Marx la llama *la forma equivalente*— adquiere, por ese mismo hecho, una apariencia peculiar. Porque el valor se expresa en ella, parece ser valiosa en sí misma. Si veinte metros de lino se intercambian por un abrigo (la ilustración de Marx), entonces el abrigo parece tener lo que el lino obviamente carece, valor inherente a su propio ser. Puesto que el valor, como coinciden todos los socialistas, representa el trabajo, el trabajo que fabrica abrigos se convierte aquí en la medida del trabajo que crea lino, la forma de trabajo que el tejido emula y con la que se equipara en el intercambio. El tejedor demuestra que él también trabaja, que su trabajo cuenta como trabajo, cuando su producto, el lino, se intercambia por el abrigo. Siempre es la *otra* mercancía, y el trabajo incorporado en ella, los que asumen en el intercambio el carácter de ser valiosos, algo que la mercancía original sólo demuestra al ser intercambiada por su equivalente, en el que se expresa su valor.

El análisis de Marx de la forma equivalente pretende demostrar que la mercancía en la forma equivalente funciona siempre como protomoneda.⁸⁶ Sólo el equivalente instantiza el trabajo abstracto socialmente medio, el

⁸³ En un lenguaje más familiar para los oídos contemporáneos, la valoración requiere elección.

⁸⁴ Un hecho que Bidet ha subrayado, aunque su lectura también da bastantes vueltas en el vacío (*Exploring Marx's Capital*, cap. 9).

⁸⁵ Esto no es todo lo que intenta demostrar. También afirma que la última forma —la del equivalente general— es una expresión más adecuada del valor que las formas anteriores. Esto ha llevado a los comentaristas a discutir si esta secuencia de formas cada vez más adecuadas se supone que es una progresión lógica, dialéctica o no, o si Marx está trazando el desarrollo histórico del intercambio. Sin embargo, esta cuestión es en gran medida irrelevante para la *Auseinandersetzung* de Marx con los otros socialistas, y puede dejarse de lado.

⁸⁶ Como dijo en otro lugar, "todas las mercancías son dinero percedero" (*Grundrisse*, 149; *MEGA*, II.1.1:155).

determinante del valor. La primera mercancía sólo tiene valor cuando se intercambia por el equivalente. Por lo tanto, el trabajo encarnado en la mercancía original sólo cuenta como trabajo formador de valor una vez que se ha equiparado —al ser intercambiado— con el trabajo encarnado en el equivalente.

77

Por lo tanto —y éste es, creo, el punto del argumento— los owenistas y Proudhon se equivocan al pensar que las incertidumbres y calamidades del intercambio comercial pueden evitarse deshaciéndose del medio de circulación, el dinero, o declarando todas las mercancías directamente intercambiables entre sí. En cuanto una mercancía se equipara a otra en el intercambio (aunque sólo sea prospectivamente), entran en juego las formas peculiares de la relatividad y la equivalencia, y con ellas la incertidumbre de cada productor en cuanto a la expresión que encontrará el valor de su mercancía. El productor necesita siempre lo que el otro tiene, y lo que el otro tiene aparece siempre, por tanto, como el medio a través del cual se hace posible el intercambio. Un sistema de intercambio sin dinero, si fuera posible, presentaría las mismas dificultades que un sistema de intercambio monetario.

Y viceversa: el dinero no escapa a su origen en la mercancía. Se supone que la dificultad de contar con una "doble coincidencia de necesidades" hace que el intercambio monetario o comercial sea racionalmente preferible al trueque directo.⁸⁷ Pero, como señala Marx, siguiendo esta vez a los socialistas, el intercambio comercial ciertamente no garantiza que uno vaya a encontrar un comprador para su producto o un vendedor dispuesto a aceptar su dinero en efectivo. El dinero no deja de ser una mercancía por ser la mercancía dinero, y "como cualquier otra mercancía, no puede expresar la magnitud de su valor más que relativamente en otras mercancías."⁸⁸ Una economía comercial es una economía líquida, pero que siempre alberga el peligro de la congelación, de las crisis comerciales o monetarias.⁸⁹

El sueño de la liquidez perfecta une a "los modernos bolseros del libre comercio",⁹⁰ los owenistas, y a Proudhon. Como señala Marx en *los*

⁸⁷ Jevons, *El dinero y el mecanismo del intercambio*; Menger, "Sobre los orígenes del dinero".

⁸⁸ *El Capital*, 1:186; *MEGA*, II.6:120; *MEGA*, II.7:70.

⁸⁹ Véanse las discusiones de Marx en *El Capital*, 1:208-9, 235-37; *MEGA*, II.6:137-38, 158-60; *MEGA*, II.7:88-89, 109-11.

⁹⁰ Como Marx se refiere a Bastiat (*El Capital*, 1:153; *MEGA*, II.6:92; *MEGA*, II.7:43), en quien se podría ver una premonición de la revolución marginal de Jevons y Menger.

Grundrisse, los "hombres del tiempo" creen que el dinero-trabajo es "el producto último de la 'serie', que, aunque corresponde al concepto 'puro' de dinero, aparece el último en la realidad".⁹¹ Es decir, se supone que el dinero-trabajo realiza lo que el dinero en metálico sólo ha prometido, que convierte toda mercancía en dinero, que "republicaniza la especie" en la frase de Proudhon.⁹² Cada producto del trabajo debe ser, como tal, tan líquido como la moneda. La doble coincidencia de las necesidades se supone que es una cuestión de rutina, por lo que ya no es una coincidencia, sino una necesidad de hierro. La liquidez perfecta que Jevons y Menger imaginan ya existente, Gray, Bray y Proudhon la proyectan al futuro del crédito mutuo y de la cámara de comercio.

78

Marx niega la posibilidad misma de un mercado perfectamente líquido.⁹³ *La incapacidad* de comprar y la incapacidad de vender son concomitantes necesarios de la capacidad de comprar y de la capacidad de vender. El sueño de que un nexo social construido a nuestras espaldas pueda llegar a ser tan perfecto como para no atarnos ni presionarnos nunca es sólo eso, un sueño. No hay manera de reformar la sociedad comercial para eliminar la incertidumbre y la frustración que atormentan al productor. Por eso Marx piensa que la libertad sólo puede llegar con la eliminación de la dependencia de los productores del mercado como tal.⁹⁴

Una teoría del valor del trabajo, no una teoría del valor del trabajo

79

Marx es igualmente crítico con el papel desempeñado por la teoría laboral

⁹¹ *Grundrisse*, 153; *MEGA*, II.1.1:86.

⁹² De ahí la afirmación de Proudhon de que "Un valor realmente [constituido] —como el dinero, el papel comercial de primera clase, las rentas del Estado, las acciones de una empresa bien establecida— no puede ni aumentar sin razón ni perderse en el intercambio" (*Sistema*, 1:105; OC, 1:116).

⁹³ "Las dificultades inherentes al trueque sólo pueden ser superadas [*aufheben*] por el dinero en la medida en que éste generaliza estas dificultades, las hace universales" (*Grundrisse*, 149-50; *MEGA*, II.1.1:83).

⁹⁴ Pero, ¿qué se supone que ocupa el lugar del mercado? ¿Cómo se establece y regula la división social del trabajo si no es a través de las fuerzas del mercado? Todo el mundo conoce la respuesta: planificación central. De hecho, Marx desechó la noción de un organismo de planificación central —que él concibió como el resultado lógico de los esquemas del dinero del trabajo de Bray y Gray— como "un gobernante despótico de la producción y fideicomisario de la distribución" (*Grundrisse*, 155-56; *MEGA*, II.1.1:89). Volveré sobre esta cuestión en el capítulo 7, donde esbozaré la alternativa preferida de Marx.

3. Estigia: la anarquía del mercado

del valor en el owenismo y en Proudhon.⁹⁵ Su crítica en este punto no ha sido apreciada porque Marx ha sido generalmente leído como un defensor de esta misma teoría.⁹⁶ No puedo esperar desbancar aquí esta opinión tan extendida, aunque creo que es muy engañosa.⁹⁷ Sin embargo, sí quiero mostrar que lo que Marx hace con la teoría laboral del valor la hace inadmisibles como principio normativo al que la sociedad podría o no estar a la altura. Pero esto es precisamente lo que los owenistas y Proudhon necesitan que sea la teoría laboral del valor. Necesitan que el trabajo sea la verdad normativa del valor, la verdad oscurecida y falsificada por la misteriosa formación de precios monetarios en el intercambio. Marx argumenta, como hemos visto, que el misterio asiste a todas y cada una de las relaciones de intercambio generalizadas, incluso si éstas fueran trueques directos o estuvieran mediadas por certificados de trabajo. Pero también argumenta que el trabajo que los owenistas y Proudhon quieren encontrar

⁹⁵ Tomo prestado el quiasmo del título de la sección de Diane Elson, "The Value Theory of Labour".

⁹⁶ La formulación de G. A. Cohen de la teoría laboral del valor puede tomarse como definitiva: "el valor de cambio de una mercancía varía directa y uniformemente con la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producirla en condiciones estándar de productividad, e inversa y uniformemente con la cantidad de tiempo de trabajo normalmente necesario para producir otras mercancías, y sin ninguna otra circunstancia" ("La teoría laboral del valor y el concepto de explotación", 339).

⁹⁷ Diré que casi todas las críticas a Marx en este frente presuponen que Marx avanza una teoría laboral del valor como economista, y, puesto que "el problema central de la investigación económica" es "la explicación de la formación del precio" (Roll, *A History of Economic Thought*, 373), las críticas asumen que Marx intenta explicar la formación del precio apelando al tiempo de trabajo necesario para los artículos que tienen precios. Será bastante fácil ver por mi argumento en el texto principal que no creo que Marx esté interesado en absoluto en explicar la formación de los precios, y que, por lo tanto, la gran mayoría de las críticas simplemente no dan en el blanco. En esta convicción sigo las líneas de lo que generalmente se denomina teoría de la forma-valor. Uno de los primeros partidarios influyentes de esta posición es Elson, que escribe: "No se trata [para Marx] de buscar una explicación de por qué los precios son lo que son y encontrarla en el trabajo. Sino más bien de buscar una comprensión de por qué el trabajo adopta las formas que adopta, y cuáles son las consecuencias políticas" ("La teoría del valor del trabajo", 123). Marx se basa en una ontología social de la cooperación, según la cual puede decir, por ejemplo, que "social" "denota la cooperación de varios individuos" (*MECW*, 5:43; *MEGA*, I.5:19). Las diferentes formas de sociedad, incluida la sociedad burguesa global constituida por las interacciones del mercado, son diferentes formas de cooperación. Es esta noción de la sociedad como trabajo compartido la que fundamenta la convicción de Marx de que el valor de las mercancías, que media su circulación en la sociedad mercantil, debe ser la forma que adopta el trabajo en esa sociedad.

3. Estigia: la anarquía del mercado

de trás del misterio es, de hecho, el misterio mismo; el valor es sólo la forma que adopta el trabajo social en el capitalismo. La teoría laboral del valor no apoya la afirmación de que los trabajadores están siendo estafados, o recibiendo algo menos de lo que les corresponde.⁹⁸

El argumento de Marx consta de dos pasos. En primer lugar, niega que la divergencia entre precio y valor oculte un desplazamiento sistemático del valor desde las recompensas del trabajo hacia los propietarios del dinero. Más bien, esta divergencia es el mecanismo por el cual el precio llega a reflejar el valor dinámicamente y por término medio.⁹⁹ En una economía comercial competitiva, los bienes sobrevalorados pierden cuota de mercado hasta que dejan de estar sobrevalorados.

80

En segundo lugar, Marx niega que el valor de las mercancías venga determinado por el trabajo realmente invertido en ellas; es más bien el trabajo necesario para producirlas de una manera socialmente media lo que determina su valor. Además, "si una cosa es inútil, también lo es el trabajo que contiene; el trabajo no cuenta como trabajo y, por tanto, no crea

⁹⁸ Esta es la misma conclusión a la que llegó Cohen, aunque pensaba que no estaba de acuerdo con Marx. Cohen, sin embargo, quería aferrarse a la noción de que los trabajadores están siendo estafados, y por eso avanzó lo que llamó "el argumento llano" de la explotación de los trabajadores ("La teoría laboral del valor y el concepto de explotación", 356), que no es otra cosa que el derecho a la totalidad del producto del trabajo, ique incluso los owenistas eran lo suficientemente sofisticados como para evitarlo! En general, mi lectura del capítulo 1 diverge de la de Cohen en dos aspectos. En primer lugar, Cohen piensa que Marx es un economista que intenta explicar la formación de los precios medios, mientras que yo pienso que es un teórico social que intenta explicar la forma que adopta la cooperación social en el capitalismo. En segundo lugar, Cohen piensa que el tiempo de trabajo socialmente necesario de Marx —el determinante del valor— puede especificarse completamente desde el punto de vista técnico, mediante un estudio empírico de la tecnología de producción predominante y la consiguiente productividad media de las diferentes formas de trabajo. No estoy de acuerdo: el tiempo de trabajo socialmente necesario está vinculado a la satisfacción de las necesidades sociales, que sólo se manifiestan en una demanda efectiva en el mercado. Por tanto, el tiempo de trabajo socialmente necesario sólo puede manifestarse en los propios precios. En resumen, Cohen, como la mayoría de los comentaristas, no se toma suficientemente en serio la afirmación de Marx de que el valor de cambio es la forma necesaria de aparición del valor.

⁹⁹ La relación entre la demanda y la oferta explica así, por un lado, simplemente la divergencia entre el precio de mercado y el valor de mercado, mientras que, por otro lado, explica la tendencia a que estas divergencias desaparezcan, es decir, a que se anule el efecto de la relación entre la demanda y la oferta" (*El capital*, 3:292; MEGA, II.15:190; véanse también *los Grundrisse*, 137; MEGA, II.1.1:72-73).

3. Estigia: la anarquía del mercado

valor".¹⁰⁰ El trabajo socialmente necesario debe satisfacer una necesidad social, no sólo un requisito técnico. Pero, si estoy produciendo para el intercambio, no puedo saber de antemano si mi trabajo será útil o no a otros, o si mi producto satisfará la necesidad de alguien. Como dice Marx, "sólo el acto de intercambio puede probar si ese trabajo es útil para otros, y su producto, en consecuencia, capaz de satisfacer las necesidades de otros".¹⁰¹ Por lo tanto, no puede haber forma de observar y medir el tiempo de trabajo que exhibe el valor de una mercancía. Es imposible saber qué lugar ocupa el trabajo de uno en la división social del trabajo, y cómo se compara con el trabajo de los demás, hasta que uno entra en el mercado y vende —o no vende— su producto.¹⁰² En términos de Marx, el trabajo propio es trabajo privado, pero el valor lo determina el trabajo social. No sirve de nada suponer a priori que el trabajo privado es inmediatamente idéntico al trabajo social. Que alguien haya trabajado muy duro durante veinte horas para producir una mercancía es irrelevante para la determinación de su valor, especialmente si la mayoría de los productores pueden hacer una mercancía equivalente en la mitad de tiempo, o si nadie quiere esa mercancía en primer lugar.¹⁰³

81

Pero esto es fatal para el sueño owenista y proudhoniano de reformar el comercio. Los socialistas se equivocan al pensar que el valor de las

¹⁰⁰ *El Capital*, 1:131; *MEGA*, II.6:74; *MEGA*, II.7:24.

¹⁰¹ *El Capital*, 1:180; *MEGA*, II.6:115; *MEGA*, II.7:65. De esto se desprende lo errónea que es la noción de que Marx ignora fatalmente la utilidad en su discusión del valor (por ejemplo, Elster, *Making Sense of Marx*, 139-40).

¹⁰² Cada hora de trabajo medida por un reloj es una hora de un trabajo concreto El trabajo abstracto, por otra parte, no puede ser "gastado" en absoluto. El trabajo abstracto es una *relación de validación social*". Por lo tanto, sólo en el momento del intercambio "descubre el productor individual hasta qué punto su tiempo de trabajo individualmente gastado corresponde al tiempo de trabajo socialmente necesario" (Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 50-51). Volveremos sobre este tema en la próxima sección.

¹⁰³ Lo mismo ocurre con el ejemplo de Marx de la posesión capitalista de "la fantasía de utilizar husos de oro en lugar de husos de acero" [*El Capital*, 1:295; *MEGA*, II.6:202; *MEGA*, II.7:155). Proudhon realmente aprecia esto, hasta cierto punto. Según él, la competencia es necesaria para reducir los costes de producción hasta el punto en que sean idénticos a lo que él llama el "valor constituido" de la mercancía. Sin embargo, una vez que el valor ha pasado por este proceso de constitución, piensa que puede fijarse por ley o convención: "El comercio, libre y competitivo, no es más que una larga operación de reparación, cuyo objeto es definir cada vez más claramente la proporcionalidad de los valores, hasta que la ley civil la reconozca como guía en cuestiones relativas a la condición de las personas" (*Sistema*, 1:122; OC, 1:129).

3. Estigia: la anarquía del mercado

mercancías puede determinarse directamente midiendo el tiempo empleado en su producción o, de hecho, mediante cualquier tipo de observación empírica. En efecto, la idea misma de los "time-chits" supone que el tiempo de trabajo aportado por el trabajador puede compararse con el tiempo incorporado a las mercancías retiradas. La cuestión de comparar el trabajo individual con el trabajo social, sin embargo, sólo puede resolverse mediante la transformación de uno en otro, mediante la socialización.¹⁰⁴ El valor de una mercancía sólo puede expresarse en términos de otra mercancía, que le sirve de equivalente.¹⁰⁵ Este equivalente es el "espejo" en el que la primera mercancía aparece como una cosa que tiene valor.¹⁰⁶ Como ha dicho Bidet, "el valor no se 'mide', sino que se *establece* en la confrontación del mercado".¹⁰⁷ Es este "peculiar carácter social del trabajo que produce" mercancías —el hecho de que sea indirectamente social, o socializado sólo en el intercambio— lo que da lugar al "fetichismo del mundo de las mercancías".¹⁰⁸ Por lo tanto, este fetichismo, y la opacidad e incertidumbre concomitantes del proceso de producción social, serían características de un mundo de intercambios laborales y crédito mutuo, no menos que de la

¹⁰⁴ Bidet, *Explorando El Capital de Marx*, 65; comparar Marx, *Grundrisse*, 168; *MEGA*, 11.1.1:99-100.

¹⁰⁵ La forma en que Marx expresa esto es diciendo que el valor "sólo puede aparecer en la relación social entre mercancía y mercancía" (*El Capital*, 1:139; *MEGA*, II.6:80; *MEGA*, II.7:30-31). Alternativamente, afirma que el valor de cambio —la proporción en que un tipo de mercancía se intercambia por otra (*El Capital*, 1:126; *MEGA*, II.6:70; *MEGA*, II.7:20-1)— es "el modo necesario de expresión, o forma de aparición, del valor" (*El Capital*, 1:128; *MEGA*, II.6:72; *MEGA*, II.7:22).

¹⁰⁶ *El Capital*, 1:144; *MEGA*, II.6:85; *MEGA*, II.7:35.

¹⁰⁷ Bidet, *Explorando El Capital de Marx*, 64. Para decirlo de otra manera, podríamos decir que no existe una única mercancía. Si hay una mercancía, tiene que haber muchas mercancías. Y los valores de estas mercancías sólo pueden aparecer en la relación entre ellas, en la forma de x mercancía $A = y$ mercancía B . Esta ecuación, o punto de equivalencia entre dos tipos diferentes de cosas, es la norma de todos los intercambios del mercado. Cuando la gente intercambia cosas en el mercado — cuando compro un refresco en el *depanneur*, dando 1,50 \$ a cambio del refresco — se supone que nadie se va con la sensación de deberle algo al otro, o de merecer algo más del otro. El intercambio en el mercado no es hacer regalos, ni caridad, ni robo. La norma inmanente de la práctica —dar tan bueno como lo que se recibe— se ve ofuscada por el análisis de la utilidad marginal que insiste en que, puesto que cada uno prefiere los bienes del otro a los suyos propios, cada parte de un intercambio obtiene más de lo que da. Esto confunde las motivaciones subjetivas de las partes con el principio que regula esas motivaciones para que el resultado sea un intercambio y no una batalla a muerte.

¹⁰⁸ *El Capital*, 1:165; *MEGA*, II.6:103. Esta frase se omite en la edición francesa (*MEGA*, II.7:54).

sociedad comercial que esos esquemas pretenden desplazar. Mientras trabajemos para producir bienes para el intercambio en el mercado, nuestro trabajo demostrará ser trabajo social sólo después del hecho, y sólo en términos de los otros bienes por los que sus productos pueden ser intercambiados.¹⁰⁹

82

FETICHISMO Y DOMINACIÓN

La comprensión de Marx de la dinámica del intercambio competitivo destruye la base de los planes owenistas y proudhonianos para sacar a los productores de debajo del pulgar del mercado. Sin embargo, esto no significa que Marx rompa con el diagnóstico republicano subyacente de la anarquía del mercado como manifestación de la dominación de masas. Al contrario, Marx fundamenta este diagnóstico. Si "el intercambio de mercancías no implica otras relaciones de dependencia que las que resultan de su propia naturaleza", esto presupone que la comprensión de estas nuevas relaciones de dependencia, propias de la sociedad mercantil, exige comprender la naturaleza del intercambio.¹¹⁰ El intercambio ha dado nacimiento a nuevos poderes, que ya no están "basados en relaciones personales de dominación y servidumbre", sino que son, más bien, "impersonales".¹¹¹ Estos poderes, del dinero y de las mercancías, a pesar de su impersonalidad, siguen "ejerciéndose sobre" las personas cada vez que entran en el mercado.¹¹² Tal como intuían los owenistas, el sometimiento de los productores a estos poderes impersonales da lugar a la *akrasia* característica de la sociedad de mercado.

¹⁰⁹ Paul Thomas reconoce al menos los contornos básicos de este análisis como argumento contra Proudhon. "El consumidor y el productor", escribe Thomas, "no pueden ser de hecho lo que Proudhon querría hacer de ellos, es decir, agentes libres capaces de decidir por sí mismos sobre los precios de lo que producen y de lo que consumen, y de actuar libremente sobre la base de sus decisiones, por la buena y simple razón de que sus respectivas posiciones están en gran parte determinadas por la existencia de una economía de mercado. [El productor y el consumidor, lejos de habitar islas separadas en las que sus decisiones separadas prevalecen, están de hecho vinculados o unidos por su participación mutua en el proceso de intercambio, que, de nuevo, funciona como un mecanismo de intercambio independiente de la voluntad de cualquiera de ellos" (*Karl Marx y los anarquistas*, 223).

¹¹⁰ *El Capital*, 1:270-71; *MEGA*, II.6:183; *MEGA*, II.7:135-36.

¹¹¹ *El Capital*, 1:247nl; *MEGA*, II.6:165nl; *MEGA*, II.7:117n1.

¹¹² *Capital*, 1:262; *MEGA*, II.6:177; *MEGA*, II.7:129.

3. Estigia: la anarquía del mercado

La impersonalidad de esta forma moderna de dominación se manifiesta en lo que Marx llamó el carácter fetichista de las mercancías, la forma en que funcionan como conductos del poder social y de la información necesaria para la deliberación práctica. Debido a este fetichismo, y a la dominación que refleja, los actores del mercado no son dignos de ser considerados responsables, sino que son, según Marx, meros portadores de relaciones económicas, juguetes de fuerzas ajenas. Es porque los miembros de la sociedad comercial están sujetos a la dominación impersonal que se les impide perseguir el tipo de autodesarrollo humano, o virtud, que sólo puede ser fruto de la libertad. La dominación impersonal del mercado es, por tanto, la clave del concepto de fetichismo de Marx y de su llamado estructuralismo o determinismo económico.

El concepto de fetichismo de Marx ha sido desarrollado por la teoría crítica alemana en un sugerente relato de la *dominación social*, "la dominación de las personas por estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen."¹¹³

83

Su estructuralismo fue retomado por Louis Althusser como indicador del antihumanismo teórico de Marx y de su separación de la ciencia de toda ideología. En ambos desarrollos, la crítica de Marx a otros socialistas se ve correctamente como implicación del énfasis que Marx puso en alcanzar una comprensión correcta de la dinámica de la sociedad capitalista, y de la economía política que expresaba teóricamente esta dinámica. En ambos casos, sin embargo, el borrado de la problemática republicana que sustenta la teoría de Marx ha tenido efectos distorsionadores. La teoría crítica de la dominación social nunca ha aclarado cómo las abstracciones pueden dominar a las personas, ni por qué debería importarnos una dominación abstracta. La reconstrucción de Marx por Althusser, al partir del supuesto de que la teoría de Marx sobre el modo de producción capitalista es, como tal, no ideológica, rompe el vínculo entre estructura social y dominación que motiva el proyecto de Marx. En ambos casos, por lo tanto, la teoría política de Marx está ocluida por la teoría a una distancia irreductible de la política. Una consecuencia importante del análisis de este capítulo de la primera parte de *El Capital* es que hace posible una recuperación de la teoría política

¹¹³ Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, 30. Esta vertiente de la teoría crítica ha sido reconstruida en una tesis doctoral de Chris O'Kane, a la que estoy en deuda, "Fetichismo y dominación social en Marx, Lukacs, Adorno y Lefebvre".

que es el oscuro origen del "marxismo occidental".

Los microfundamentos de la dominación social

La crítica socialista al mercado se reduce a la afirmación de que, utilizando la frase de Dante, el comercio somete la razón al talento. Para ser más precisos, la sociedad comercial hace que la elección deliberada de un agente —los socialistas estaban más preocupados por las elecciones de los productores directos— sea ineficaz en los ámbitos cubiertos por el mercado.¹¹⁴ Las elecciones deliberadas son ineficaces porque el mercado obliga a los agentes a ajustarse a la división social del trabajo, que no es ni puede ser el resultado de una elección deliberada. Los mejores juicios de los agentes individuales en lo que respecta a los bienes terrenales no están sujetos a la Fortuna, sino a las fuerzas del mercado, las preferencias-pasiones agregadas de los propietarios del dinero y los productores de mercancías, que "las evaluaciones, aunque constantes y públicas, [son] demasiado irracionales para ser vistas como actos de decisión política o virtud".¹¹⁵

84

¹¹⁴ Esto incluye las decisiones deliberadas de los agentes corporativos, al menos hasta un cierto umbral. Volveré sobre este punto en mi análisis de la producción cooperativa en el capítulo 7.

¹¹⁵ Pocock, *El momento maquiavélico*, 464. Debido a su aproximación mutua, merece la pena subrayar las diferencias cruciales entre los límites impuestos a la acción deliberada por la Fortuna y los impuestos por el mercado. Puede decirse que tanto la Fortuna como el mercado confunden a los seres humanos, en el sentido de frustrar sus deseos y arruinar sus planes. Y ambos son susceptibles de lecturas providenciales, en las que el dolor y la frustración que provocan son, a la larga, para bien. Sin embargo, se supone que la Fortuna, ya sea el azar ininteligible de Aristóteles o la providencia disfrazada de Dante, nos hace mejores a nosotros, sus víctimas, sólo en un sentido transformador, es decir, sólo en la medida en que nos demuestra que no merece la pena tomarse en serio la posesión de los bienes regidos por la Fortuna, o que ésta debe subordinarse a la búsqueda de otro tipo de bienes. En la formulación boetiana subyacente a Dante, la Fortuna se compone de "una serie de desafíos a la fe y a la filosofía, que el individuo supera e integra en el patrón de su vida redimida como ciudadano de la ciudad celestial". Toda fortuna es buena fortuna sólo en el sentido de que toda circunstancia puede utilizarse así" (Pocock, *The Machiavellian Moment*, 42). Las fuerzas del mercado, por otra parte, se supone que nos hacen estar mejor en conjunto *satisfaciendo* más que obrando ninguna transformación en nuestros deseos por los bienes distribuidos por el mercado. Se supone que la persona empobrecida por la fortuna aprende que la felicidad no reside en lo que el dinero pueda comprar. Se supone que la persona empobrecida por la incapacidad de competir en el mercado aprende a producir bienes más agradables para los consumidores y a un precio inferior al de otros productores.

3. Estigia: la anarquía del mercado

De ahí que la disciplina impuesta al deseo por el mercado sea un descendiente reconocible del problema clásico de *la akrasia*. Hayek, el principal defensor del mercado, nos proporciona una ilustración útil:

Supongamos que en algún lugar del mundo ha surgido una nueva oportunidad para el uso de alguna materia prima, digamos, el estaño, o que una de las fuentes de suministro de estaño ha sido eliminada. Para nuestro propósito no importa —y es muy significativo que no importe— cuál de estas dos causas ha hecho que el estaño sea más escaso. Todo lo que los usuarios de estaño necesitan saber es que parte del estaño que solían consumir se emplea ahora de forma más rentable en otros lugares y que, en consecuencia, deben economizar estaño. La gran mayoría de ellos ni siquiera necesita saber dónde ha surgido la necesidad más urgente, o en favor de qué otras necesidades deben esposar el suministro.¹¹⁶

Los usuarios de estaño sólo saben que el precio del estaño ha subido. No saben, por otra parte, si la escasez de oferta y el consiguiente elevado precio del estaño se deben a un uso que ellos aprobarían o para el que existen buenas razones. Tampoco saben si, si todos los usuarios del estaño se reunieran y debatieran, podrían ponerse de acuerdo sobre las ventajas de los distintos usos que se le dan al estaño.

Como ignoran estas cuestiones, los usuarios del estaño se encuentran en una posición análoga a la de los acráticos.¹¹⁷ Dándoles el beneficio de la duda, han llegado individualmente a juicios deliberados sobre el lugar que ocupa el estaño en sus vidas y el papel que debe desempeñar en su búsqueda de la buena vida. Sin embargo, debido a la subida del precio, todos ellos actúan, y se ven obligados económicamente a actuar, en contra de esos juicios deliberados. O bien deben renunciar a otros bienes elegidos deliberadamente para mantener su compromiso con el uso del estaño, o bien deben renunciar a éste en beneficio de los demás. Pero todos los demás bienes materiales y servicios que figuran en sus planes son igualmente susceptibles a las presiones del mercado. En conjunto, estas presiones son tantos factores incontrolables que hacen que los juicios deliberados sobre el lugar de las mercancías en una vida decente sean extremadamente frágiles, y que los sujetos de estos juicios deliberados —sean individuos o políticas—

¹¹⁶ El uso del conocimiento en la sociedad", 526.

¹¹⁷ Para que quede claro, no estoy atribuyendo esta lectura de la situación a Hayek, para quien *la akrasia* no puede existir en el mercado.

se vuelvan incontinentes.¹¹⁸

85

Marx ve en esta exposición de las decisiones a las fuerzas del mercado — la sensibilidad a los precios de compradores y vendedores— una invasión de la esfera de la acción deliberada. Piensa que las razones de peso para la acción que proporcionan los precios de las cosas se parecen más a las compulsiones de los deseos irracionales o corruptos — "venalidad general, corrupción... prostitución general"¹¹⁹ — que a las buenas razones ofrecidas en la deliberación. Y, como los owenistas antes que él, piensa que esta *akrasia* y corrupción generalizadas denotan una forma generalizada de dominación, novedosa en la modernidad. En *El Capital*, Marx denomina carácter fetiche de las mercancías a la sensibilidad decisiva del consumidor a las señales de precios. Está incorporado al intercambio a gran escala y se hace "visible y deslumbrante a nuestros ojos" en forma de deseo universal de dinero.¹²⁰ De ahí que defienda que el fetichismo debe entenderse como una forma de dominación, más que como una forma de falsa conciencia. El

¹¹⁸ Parece que mucha gente tiene intuiciones que se alinean con esta preocupación. Cuando su librería independiente favorita cierra ante la competencia de las librerías de descuento y de Internet, es posible que se queje de lo bueno que era para su ciudad contar con un lugar así, y de lo lamentable que es que la tienda ya no sea una empresa rentable. Y, sin embargo, también es posible que usted haya comprado gran parte de sus libros en Internet. En una línea similar, un miembro de la familia publicó recientemente la siguiente queja en Facebook: "¿Sabes que la etiqueta de Ben Davis solía decir 'fabricado en el sindicato, muy resistente'? Ahora dice 'USA made, plenty tough'. Mirando mi chaqueta, me he dado cuenta de que ahora sólo dice 'Plenty tough' y está fabricada en China. Ahora estoy cabreado". No hay razón para pensar que los propietarios de Ben Davis no estén también molestos por no poder seguir cumpliendo sus antiguos compromisos. A mayor escala, se ha informado de que algunos ejecutivos de empresas petroleras creen que la fracturación hidráulica es una práctica peligrosa e insostenible, pero que debe llevarse a cabo a pesar de todo porque es la única vía económicamente viable para explotar las reservas de petróleo restantes. En cada uno de estos casos, algo (comprar libros en la librería local, tener una mano de obra sindicalizada y local, abstenerse de la fracturación hidráulica) no se hace, no porque los agentes implicados piensen que no merece la pena hacerlo, sino porque se sienten obligados a plegarse a los imperativos económicos. Podemos dejar de lado la cuestión de si estos juicios concretos sobre lo que merece la pena hacer son correctos o no. La estructura básica de la intuición es únicamente que puede haber cierta divergencia entre lo que merece la pena hacer y lo que es económicamente ventajoso, y que, cuando ambos entran en conflicto, la gente puede sentirse obligada a seguir los incentivos económicos y arrepentida de haber abandonado su juicio previo sobre lo que merece la pena. Gracias a Arash Abizadeh por ayudarme a aclarar este punto.

¹¹⁹ Marx, *Grundrisse*, 163; *MEGA*, II.1.1:95.

¹²⁰ *El Capital*, 1:187; *MEGA*, II.6:121. Esta frase se omite en la edición francesa. *MEGA*, II.7:71.

fetichismo es, en mi lectura de Marx, un problema político ante todo, y un problema epistémico sólo derivadamente. El fetichismo, en definitiva, es la dominación impersonal que sufren los miembros de la sociedad mercantil, la dominación que explica cómo se generaliza *la akrasia* en dicha sociedad.

86

Hasta cierto punto, es fácil demostrar que Marx pensaba en el fetichismo como una especie de dominación. Afirma, por ejemplo, que, en el fetichismo, los productores están bajo el "control" del "movimiento de las cosas", en lugar de controlar este movimiento.¹²¹ Pero las discusiones más comunes sobre el fetichismo no lo tratan como una forma de dominación, sino como una forma de ilusión o falsa conciencia. Según esta lectura de Marx, "El fetichismo de las mercancías es... la [falsa] creencia de que las mercancías *tienen* valor en el mismo sentido en que *tienen* peso o color".¹²² En esta lectura, como ha dicho Arthur Ripstein, el fetichismo es "un problema epistémico: confundir la apariencia con la realidad".¹²³ Esta asimilación del fetichismo a la ilusión está increíblemente extendida, aunque el carácter de la ilusión varíe según los comentaristas.¹²⁴

Esta interpretación de la ilusión asimila el uso que Marx hace del

¹²¹ *El Capital*, 1:167-68; *MEGA*, II.6:105; *MEGA*, II.7:56.

¹²² Elster, *Making Sense of Marx*, 96; compárese Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, 116-17; Carver "Marx's Commodity Fetishism", 53. Elster atribuye esta noción de fetichismo a Marx y le atribuye el error de pensar que el valor de las mercancías está contenido en ellas en virtud del trabajo invertido en ellas. Al parecer, Marx estaba tan poco atento a sus propios escritos que se las arregló para criticar el fetichismo y caer presa de él en la misma página.

¹²³ "Fetichismo de la mercancía", 736.

¹²⁴ "La interpretación del fetichismo como 'falsa conciencia' tiene una larga historia y se remonta a la muy influyente *Las doctrinas económicas de Karl Marx* de Karl Kautsky". También es la interpretación dominante en la tradición marxista analítica (O'Kane, "Fetishism and Social Domination in Marx, Lukacs, Adorno, and Lefebvre", 16). Para Gould, el fetichismo es la "falsa apariencia" de que la "agencia causal" es inherente a las condiciones objetivas y no sólo al trabajo (*Marx's Social Ontology*, 95). Según otros, el relato de Marx sobre el fetichismo "atribuye a las mercancías... la tendencia automática a oscurecer con éxito las relaciones reales entre las personas simplemente por el acto mismo del intercambio" (Wayne, "Fetichismo e ideología", 198; compárese Mohun, "Ideología, mercados y dinero"; Tanneq "La teoría de Marx sobre el fetichismo de las mercancías como premisa no declarada de lo que hay que hacer"). De Angelis pregunta, retóricamente: "¿El carácter social del trabajo de los productores privados se origina en el intercambio?". No, "sólo aparece en el intercambio. De hecho, es algo obvio que el trabajo de los 'productores privados' es también un momento del 'trabajo social'" ("Relaciones sociales, fetichismo de la mercancía y la crítica de Marx a la economía política", 19). Para De Angelis, aparentemente, el carácter social del trabajo es una verdad evidente, por lo que el fetichismo no es sólo una ilusión, sino una ilusión muy pobre.

fetichismo al uso de Proudhon —recordemos que Proudhon contrapuso el fetichismo del oro precisamente al realismo de la existencia— y esto a primera vista debería levantar sospechas sobre la corrección de la interpretación de la ilusión. Sin embargo, lo que es más importante, tropieza con la afirmación explícita de Marx de que, en el fetichismo, "las relaciones sociales entre los trabajos privados [de los productores] aparecen *como lo que son*".¹²⁵ Cuando las relaciones sociales están mediadas por mercancías, los intercambios *son* las relaciones reales entre los productores de mercancías.¹²⁶ Y, donde los intercambios son las relaciones reales entre productores, la única manera de tener algún conocimiento de la división social del trabajo es mediante la información contenida en los intercambios de mercancías. Existe una división social del trabajo, pero no está sujeta a intervención directa, deliberación, decisión colectiva o control. Se desarrolla a espaldas de los productores, como dice Marx en repetidas ocasiones. Las múltiples complejidades de esta división social del trabajo "no aparecen como relaciones sociales directas entre personas en su trabajo, sino más bien como relaciones de cosas entre personas y relaciones sociales entre cosas".¹²⁷ Pero, ¿por qué debería importarle a nadie que las relaciones sociales entre las personas estén mediadas por las cosas?

87

Creo que este significado reside en una observación de Lukacs. Para Lukacs, el fetichismo es "la esencia de la estructura mercantil" y, como tal, representa "el problema central y estructural de la sociedad capitalista en todos sus aspectos".¹²⁸ Describe esta estructura mercantil como "el modo

¹²⁵ *El Capital*, 1:166; *MEGA*, II.6:104; *MEGA*, II.7:54; énfasis añadido. La justificación de la lectura de la ilusión proviene de las dos últimas páginas de la sección sobre el fetichismo, que culmina con las burlas de Marx sobre Samuel Bailey y los otros Dogberrys de la economía política, los economistas que dicen que el valor es una propiedad de las cosas (*El Capital*, 1:176-77; *MEGA*, II.6:112-13; *MEGA*, II.7:63). Marx se refiere a ilusiones y errores en la sección del fetichismo *sólo* al señalar las formas en que los economistas son "engañados" (*tauschen*) por el fetichismo de las mercancías (*El Capital*, 1:176; *MEGA*, II.6:112; *MEGA*, II.7:62). Creo que esto es significativo. El fetichismo no es en sí mismo una ilusión, pero puede suscitar ilusiones entre quienes pretenden dar cuenta del orden económico.

¹²⁶ Geras, "Esencia y apariencia: Aspectos del fetichismo en 'El Capital' de Marx", 75-76.

¹²⁷ Marx, *El Capital*, 1:166; *MEGA*, II.6:104; *MEGA*, II.7:54. Basándonos sólo en estos textos, podemos concluir que Ripstein está más cerca de Marx que Elster y Cohen, ya que sostiene que "el problema no es que las relaciones sociales entre las personas *parezcan* relaciones entre cosas, sino que en un sentido importante *son* relaciones entre cosas." "Fetichismo de la mercancía", 739.

¹²⁸ Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, 83.

abstracto y cuantitativo de la calculabilidad",¹²⁹ y afirma que "la esencia del cálculo racional se basa enteramente en el reconocimiento y la inclusión en los propios cálculos de la cadena inevitable de causa y efecto en determinados acontecimientos".¹³⁰ Lo que Lukacs indica, a duras penas, es que "el carácter misterioso de la forma-mercancía" es también la base de todo cálculo racional en una sociedad mercantil.¹³¹ En resumen, el fetichismo de la mercancía es la capacidad de la mercancía, a través de su precio, de transmitir información a los participantes en la sociedad comercial. Esta información es, como subrayaron Hayek y los demás neosmithianos austriacos, la materia prima de una forma de planificación "racional", llevada a cabo de forma descentralizada por los participantes en el mercado. La realidad de las relaciones "thingly" entre las personas encuentra su significado en el hecho de que, en una sociedad comercial, para que los agentes individuales puedan sopesar diferentes cursos de acción deben basar sus cálculos en los precios de las mercancías.

88

El fetichismo de la mercancía, por tanto, es esencialmente una cuestión de razón práctica, no un error teórico.¹³² De hecho, el texto de Marx subraya una y otra vez las formas en que la práctica del intercambio va por delante de cualquier teoría del intercambio.¹³³ Desde el punto de vista práctico de los miembros de la sociedad comercial, el fenómeno de los precios es a la vez la preocupación central y el aspecto más misterioso del intercambio. "Lo que interesa prácticamente a los intercambiadores de productos en primer lugar

¹²⁹ *ibid.*, 93.

¹³⁰ *Ibidem*, 98.

¹³¹ *El Capital*, 1:164; *MEGA*, II.6:102; *MEGA*, II.7:53.

¹³² Si el fetichismo encuentra su expresión primaria en una actitud práctica de los representantes de las mercancías, es esta verdad práctica del fetichismo la que da lugar a las ilusiones teóricas que son el centro de las interpretaciones estándar del fetichismo. Si, como dice Ripstein, "La mejor manera de tener éxito en la sociedad capitalista es pensar en las interacciones económicas como interacciones entre agentes individuales y fuerzas naturales" ("Commodity Fetishism", 748), entonces no debería sorprendernos que economistas como Bailey afirmen que el valor es "una propiedad de las cosas" (*El Capital*, 1:177; *MEGA*, II.6:112-13; *MEGA*, II.7:63).

¹³³ Por ejemplo, *El Capital*, 1:166-67, 180; *MEGA*, II.6:104-5; *MEGA*, II.7:54-56. El dinero, por ejemplo, como equivalente universal, no es ni podría haber sido el producto de una acción deliberada, individual o colectiva. La práctica precede a la teoría, en el sentido de que la práctica del intercambio da lugar a una convicción más o menos justificada de que todos los bienes pueden intercambiarse por un bien en particular, la mercancía dinero. Esta convicción no era cierta antes de que la práctica social del intercambio la hiciera cierta, y sigue siendo cierta porque seguimos actuando como si lo fuera.

3. Estigia: la anarquía del mercado

es la pregunta: ¿cuánto producto ajeno obtienen por su propio producto y, por tanto, en qué proporciones se intercambian los productos? Estos cambian constantemente, independientemente de la voluntad, la previsión y las acciones de los intercambiadores.¹³⁴ Lo que Ripstein dice del vendedor de fuerza de trabajo podría decirse de cualquier vendedor:

Cada individuo se enfrenta al mercado laboral de la misma manera que un individuo se enfrenta al clima. El mercado establece parámetros dentro de los cuales uno debe operar. Y la única manera de convertir estos parámetros en una ventaja para uno es... explotando su propia inexorabilidad. El individuo sólo puede alcanzar sus fines asegurándose de que su fuerza de trabajo sea comercializable, haciéndose disponible y útil.¹³⁵

Sin embargo, como bien señala MacGilvray, "los mercados no hacen posible que los individuos prevean las consecuencias de sus elecciones económicas: formarse para una determinada línea de trabajo, aceptar o rechazar un determinado empleo, tomar determinadas decisiones de inversión, etc."¹³⁶ Por lo tanto, no hay forma de *garantizar* que la fuerza de trabajo de uno, o su mercancía en general, sea comercializable. Ése es precisamente el problema. No hay forma de saber si la mercancía de uno estará "disponible y será útil" para los compradores hasta después del hecho.

89

Es esta incertidumbre de las interacciones del mercado lo que tanto molestaba a los primeros socialistas, y lo que Marx subraya cuando habla del comercio. Escribe, por ejemplo, que "la división del trabajo convierte el producto del trabajo en una mercancía y, por lo tanto, hace necesaria su conversión en dinero. Al mismo tiempo, hace que sea una cuestión de azar si esta transubstanciación tiene éxito o no".¹³⁷ El hecho de que los precios de las cosas proporcionen a los agentes de la sociedad mercantil las únicas orientaciones que pueden obtener no significa que estas orientaciones sean seguras en gran medida. Marx se esfuerza mucho en señalar este punto en el capítulo tres de *El Capital*. Llama a la venta de la mercancía "el *salto mart ale* de la mercancía", pero se apresura a señalar que "si el salto se queda corto, no es la mercancía la que se lleva un golpe [*f geprellt*] sino su

¹³⁴ Marx, *El Capital*, 1:167; *MEGA*, II.6:105; *MEGA*, II.7:55.

¹³⁵ Ripstein, "Fetichismo de la mercancía", 746.

¹³⁶ *La invención de la libertad de mercado*, 171.

¹³⁷ *El Capital*, 1:203; *MEGA*, II.6:133; *MEGA*, II.7:84.

3. Estigia: la anarquía del mercado

propietario".¹³⁸ Lo que sigue es la elaboración parcial de Marx de los factores que pueden explicar el golpe recibido por el propietario de una mercancía que no consigue vender su producto:

La división social del trabajo hace que la naturaleza del trabajo [del propietario de la mercancía] sea tan unilateral como sus necesidades son multilaterales.... Pero [su producto] sólo puede adquirir validez social universal como forma equivalente si se convierte en dinero. Pero ese dinero está en el bolsillo de otro. Para poder sacarlo, la mercancía debe ser ante todo un valor de uso para el propietario del dinero. Por lo tanto, el trabajo invertido en ella debe ser socialmente útil Pero la división del trabajo es una organización de la producción que ha surgido de forma natural, una red que se ha tejido y se sigue tejiendo a espaldas de los productores de mercancías Hoy el producto satisface una necesidad social. Mañana tal vez sea expulsado parcial o totalmente de su lugar.... Además, aunque el trabajo de nuestro tejedor sea una rama patentada de la división social del trabajo, este hecho no basta en absoluto para garantizar el valor de uso de sus 20 metros de lino. A caballo regalado no se le mira el diente, pero nuestro amigo no frecuenta el mercado para hacer regalos.¹³⁹

Estas son sólo algunas de las formas en que la circulación puede ir mal. Son concomitantes necesarios de la división social del trabajo mediada por el intercambio de mercancías. Suponiendo que ninguno de ellos impida que la venta tenga lugar, no obstante el precio de venta realizado también reflejará los mismos factores.¹⁴⁰ Marx resume toda su discusión sobre esta

¹³⁸ *El Capital*, 1:200-201; *MEGA*, II.6:131; *MEGA*, II.7:82. La traducción de Fowkes tiene "is defrauded" por "*ist geprellt*", pero esto es incorrecto; *prellen* es mucho más vago en sus connotaciones. Obviamente, la propietaria de la mercancía no es defraudada por no poder vender sus mercancías, y Marx no piensa lo contrario.

¹³⁹ *El Capital*, 1:201; *MEGA*, II.6:131; *MEGA*, II.7:82.

¹⁴⁰ "Lo que ayer era sin duda tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una yarda de lino, hoy deja de serlo, un hecho que el propietario del dinero está demasiado ansioso por demostrar a partir de los precios cotizados por los competidores de nuestra amiga. Si el mercado no puede digerir toda la cantidad al precio normal... esto demuestra que se ha gastado una parte demasiado grande del tiempo de trabajo social total en forma de tejido. Como se dice: cogidos juntos, colgados juntos" (*El Capital*, 1:202; *MEGA*, II.6:132; *MEGA*, II.7:83). Marx introduce otras consideraciones en el volumen tres (cuyo manuscrito, para recordar al lector, Marx escribió *antes de* redactar el volumen uno). En cuanto a la demanda, Marx escribe: "Parece... que hay una cierta necesidad social cuantitativamente definida en el lado de la demanda, que requiere para su satisfacción una cantidad definida de un artículo en el mercado. De hecho, sin embargo, la determinación cuantitativa de esta necesidad es completamente

incertidumbre volviendo al tema de la naturaleza apetitiva de las mercancías: "Vemos, pues, que las mercancías están enamoradas del dinero, pero que 'el curso del verdadero amor nunca discurrió sin tropiezos'."¹⁴¹

90

Puedo resumir lo anterior concluyendo que, para Marx, el comercio tiene dos efectos distintos pero interrelacionados sobre la deliberación. En primer lugar, cuantifica la deliberación imponiéndole la forma del precio; uno tiene que pensar no sólo en las características particulares de los bienes que le conciernen, sino en las relaciones cuantitativas de equivalencia en las que se sitúan frente a todos los demás bienes. En segundo lugar, obliga a la deliberación a tener en cuenta un nuevo tipo de incertidumbre, la incertidumbre de los movimientos de estas relaciones de equivalencia.

La cuantificación de la deliberación es la racionalidad abstracta que preocupaba a Lukacs. Para Lukacs, lo que importa es que "la 'coordinación de la acción ... viene impuesta desde fuera por el movimiento autónomo de las cosas en el mercado (*cash nexus*)'. Esto lleva a los 'actores' a 'adoptar la actitud objetivadora de la acción instrumental-estratégica hacia sí mismos y hacia los demás' y a que la 'cosa' se convierta en la modalidad determinante del pensamiento".¹⁴² Aquí se hace hincapié en los objetos intercambiados y en las relaciones cuantitativas de equivalencia entre ellos. En las obras posteriores de Adorno, mucho más explícitamente que en Lukacs, se puede encontrar una teoría del fetichismo como dominación social, en clave de intercambio como práctica.¹⁴³ Al igual que en Lukacs, sin embargo, esta

elástica y fluctuante. Su carácter fijo es una mera ilusión. Si los medios de subsistencia fueran más baratos o los salarios más altos, los trabajadores comprarían más de ellos, y aparecería una mayor 'necesidad social' de este tipo de mercancías, por no hablar de los indigentes, etc., cuya 'demanda' está todavía por debajo de los límites más estrechos de su necesidad física" (*El Capital*, 3:289-90; *MEGA*, II.15:188-89). En una sociedad mercantil, no hay forma de sentir la existencia de un hecho social como *la necesidad social* salvo a través de las mediaciones por las que aparece como demanda efectiva del mercado.

¹⁴¹ *El Capital*, 1:202; *MEGA*, II.6:133; *MEGA*, II.7:83-84. La cita de Marx es de Shakespeare, *Sueño de una noche de verano*, acto 1, escena 1, línea 134.

¹⁴² O'Kane, "Fetichismo y dominación social en Marx, Lukacs, Adorno y Lefebvre", 28; citando a Vandenberghe, *Historia filosófica de la sociología alemana*, 148. Esta preocupación alimentó la obsesión de la Escuela de Frankfurt inspirada en Weber y Nietzsche con la burocracia y la racionalidad "unidimensional", y con "el carácter cuantitativo, racionalizado y racionalizador de las instituciones modernas" (Postone, "Lukacs y la crítica dialéctica del capitalismo", 6).

¹⁴³ Esto puede indicar la influencia de la obra de Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y manual*, que sostenía que la práctica del intercambio de mercancías era la matriz de todo pensamiento abstracto. Adorno defendió a Sohn-Rethel durante un tiempo, pero no pudo

dominación se concibe fundamentalmente como un proceso de formación del sujeto, por el que los individuos se integran en la sociedad capitalista interiorizando o, mejor dicho, *convirtiéndose en* ideología.¹⁴⁴ Este proceso se entiende, además, como la creación y el mantenimiento de una determinada relación entre las personas y las cosas. Esta forma de entender la dominación social genera una verdadera confusión, tanto teórica como respecto al argumento de Marx.

91

La confusión teórica es evidente en dos de los seguidores más sofisticados de Lukacs y Adorno: Moishe Postone y Michael Heinrich. Ambos insisten en que el capitalismo debe entenderse como "un sistema de dominación impersonal abstracto, ",¹⁴⁵ o de "dominación impersonal, objetiva".¹⁴⁶ Pero ambos son bastante vagos sobre de dónde viene esta dominación y por qué cuenta como dominación. Heinrich dice, al mismo tiempo, que la dominación moderna adopta la forma de "una interacción social abrumadora que no puede ser controlada por los individuos", y que "las personas (¡todas ellas!) están bajo el control de las cosas". Además, atribuye esta dominación objetiva al hecho de que, en la sociedad moderna, "la gente se relaciona con las cosas de una manera particular, como mercancías".¹⁴⁷ Pero, ¿por qué la gente se relaciona con las cosas como mercancías, y cómo constituye esto una situación tan problemática que merece el nombre de dominación? Como entiende la dominación objetiva como una relación entre personas y cosas, no aclara que las cosas en cuestión sólo median en las relaciones con otras personas, y que es la relación con otras personas, la dependencia de sus acciones y deseos arbitrarios e incontestables, lo que convierte esto en un caso de dominación.

superar las objeciones de Horkheimer a incluirlo en el Instituto de Investigación Social.

¹⁴⁴ O'Kane, "Fetichismo y dominación social en Marx, Lukacs, Adorno y Lefebvre", cap. IV. 4. A pesar de la antipatía de Althusser por la tradición humanista y hegeliana de la que surgió la Escuela de Frankfurt, hay un impulso similar en su obra, y en la de sus alumnos, de ver en el fetichismo los rudimentos de una teoría de la sujeción ideológica como subjetivación (Althusser y Balibar, *Reading Capital*; Balibar, *The Philosophy of Marx*). En lugar de encontrar en las discusiones de Marx sobre la dependencia objetiva y la dominación de las relaciones de intercambio una elucidación de la mecánica de la servidumbre moderna generalizada, ambas escuelas encuentran una insinuación de una ontología social en la que la macroestructura social se replica a través de la microestructura individual.

¹⁴⁵ Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, 125.

¹⁴⁶ Heinrich, *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 75.

¹⁴⁷ Ibid.

3. Estigia: la anarquía del mercado

Postone se encuentra con un problema similar. Su argumento de que "la dominación social en el capitalismo no consiste, en su nivel más fundamental, en la dominación de personas por otras personas, sino en la dominación de personas por estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen",¹⁴⁸ podría haber conducido a un verdadero avance si se hubiera dado cuenta de que la dominación, para ser algo que nos importa, debe ser dominación por otras personas, y que, por tanto, la constitución de una estructura social por personas debe entenderse como una relación mediada entre personas.¹⁴⁹ La dominación mediada de este modo es indirecta o impersonal, pero sigue siendo la dominación de personas por personas. Sin embargo, Postone va en la dirección opuesta, afirmando que la dominación capitalista "somete a las personas a imperativos y limitaciones estructurales impersonales y cada vez más racionalizados. Es la dominación de las personas por el tiempo".¹⁵⁰ La dominación pierde aquí toda referencia a una voluntad arbitraria e incontestable, y se convierte en nada más que una metáfora.¹⁵¹

92

Marx, a pesar de su proclividad a las frases llamativas, era mucho más preciso y cuidadoso que Lukacs y sus seguidores. Aunque Marx se refiere a

¹⁴⁸ *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, 30.

¹⁴⁹ Como dijo Marx en sus cuadernos de París: "Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si está por encima de él como un poder ajeno, esto sólo es posible porque pertenece a un hombre distinto del obrero. Si su actividad es un tormento para él, a otro debe darle satisfacción y la alegría de vivir. No los dioses, no la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder ajeno al hombre" (*Primeros escritos*, 330-31; *MEGA*, I.2:371).

¹⁵⁰ "Lukacs y la crítica dialéctica del capitalismo", 18. Esto se debe seguramente al hecho de que la lectura que Postone hace de Marx está determinada por su oposición a lo que él considera el marxismo tradicional, que entiende que ha confundido la dominación impersonal y abstracta del capitalismo con la dominación de clase velada por las interacciones del mercado. Así, escribe en un momento dado: "La dominación abstracta... no puede equipararse simplemente con el funcionamiento del mercado; no se refiere simplemente a la forma mediada por el mercado en que se efectúa la dominación de clase en el capitalismo" (*Tiempo, trabajo y dominación social*, 126). Aunque estoy totalmente de acuerdo en que, para Marx, la dominación moderna e impersonal no es en sí misma una forma de dominación de clase (aunque haga posible una nueva forma de dominación de clase), Postone comete un error importante al tratar el mercado como si su relevancia se agotara en la cuestión de si transmite dominación de clase.

¹⁵¹ "En el relato de Postone... no queda claro cómo se constituyen el trabajo abstracto y el capital en su especificidad histórica y cómo este proceso omnipresente, y sus estructuras dinámicas, obliga y domina a la sociedad" (O'Kane, "Fetichismo y dominación social en Marx, Lukacs, Adorno y Lefebvre", 12n5).

3. Estigia: la anarquía del mercado

la dependencia o dominación "objetiva" o "externa",¹⁵² también aclara que la dominación objetiva no es la dominación *por objetos*, sino la dominación por la "producción social", o por la "relación social de los individuos entre sí".¹⁵³ Los textos clave de *El Capital*, a este respecto, son tolerablemente sencillos. De los miembros de la sociedad mercantil Marx dice que "su propio movimiento social tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas, y en lugar de controlarlo, están bajo su control".¹⁵⁴ Es decir, los individuos caen bajo el control del movimiento social, de las relaciones cambiantes de interdependencia, de la gente. Así, "se desarrolla todo un círculo de interrelaciones socio-naturales, incontrollables por las personas implicadas. El tejedor sólo puede vender su lino porque el agricultor ya ha vendido su trigo, el calenturiento sólo puede vender su Biblia porque el tejedor ya ha vendido su lino, el destilador sólo puede vender su aguardiente porque el otro ya ha vendido el agua de la vida eterna, y así sucesivamente".¹⁵⁵ Estas interrelaciones son sociales porque se dan entre personas; son naturales porque, como dijo en *los Grundrisse*, "tanto como los momentos individuales de este movimiento [de circulación] surgen de las voluntades conscientes y los propósitos particulares de los individuos, tanto la totalidad del proceso aparece como una interrelación objetiva, que surge espontáneamente de la naturaleza."¹⁵⁶

¹⁵² Por ejemplo, *Grundrisse*, 158; *MEGA*, II.1.1:91.

¹⁵³ *Grundrisse*, 158, 197; *MEGA*, II.1.1:91, 146. Postone hace mucho hincapié en estos textos, pero niega, sin pruebas ni argumentos, que las relaciones sociales dominantes puedan entenderse como relaciones de mercado (*Time, Labor, and Social Domination*, 125-26).

¹⁵⁴ *El Capital*, 1:167-68; *MEGA*, II.6:105; *MEGA*, II.7:56. Fowkes, como Moore y Aveling antes que él, traduce mal este pasaje, convirtiéndolo en una afirmación de la posición de Lukacs, de que "las cosas, lejos de estar bajo el control [de los intercambiadores], de hecho las controlan". El alemán es ambiguo: "*Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren*". ¿Se refiere *deren* a la *forma*, al *movimiento* o a las *cosas*? El francés, sin embargo, aclara esta ambigüedad gramatical: "*leur propre mouvement social prend ainsi la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mene, bien loin qu'ils puissent le diriger*."

¹⁵⁵ *El Capital*, 1:207-8; *MEGA*, II.6:136-37; *MEGA*, II.7:88.

¹⁵⁶ *Grundrisse*, 196; *MEGA*, II.1.1:126. En las primeras articulaciones de Marx de las intuiciones que con el tiempo se convertirían en el relato de la dominación impersonal, afirma que, a través de la alienación del trabajo, "el trabajador se convierte en esclavo de su objeto". Sin embargo, incluso en 1844, concluye, como se señaló anteriormente, que "si el producto del trabajo... se enfrenta a él como un poder ajeno, esto sólo es posible porque este producto pertenece a un hombre distinto del trabajador. No los dioses, no la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser el poder ajeno sobre el hombre" (*Primeros Escritos*, 325, 330-31;

Como la dominación de la sociedad de mercado es impersonal, los individuos concretos de los que se depende no tienen importancia; lo que sigue siendo lo mismo, independientemente de quiénes sean los clientes y los competidores, es la relación de dependencia general de la producción y el consumo de unos y otros. Así, Marx llama a esta dominación social moderna, a esta "dependencia objetiva", la "dominación de las relaciones". Dado que "las relaciones sólo pueden expresarse naturalmente en ideas", Marx pensó que no era sorprendente que "los filósofos hayan visto la peculiaridad de los tiempos modernos en que los individuos están dominados por ideas", o "abstracciones".¹⁵⁷ Aunque sería tendencioso afirmar que Lukacs y quienes le siguen han vuelto a caer en esta "ideología alemana", sería justo y productivo decir que, en ausencia de un análisis del mercado como sistema de agregación de *arbitrios*, el diagnóstico de la dominación social es poco más que una queja vaga y poco persuasiva, desvinculada de cualquier interés articulable o circunscripción política.

El sentido del estructuralismo

Según Marx, el intercambio comercial se convierte en el nexo social sólo en la medida en que los productores llegan a "existir los unos para los otros meramente como representantes... de mercancías". Como representantes de sus mercancías, son "personajes que aparecen en el escenario económico", "meras personificaciones de las relaciones económicas" o "portadores de estas relaciones económicas".¹⁵⁸ Como personajes en escena, las líneas que pronuncian no muestran sus mentes, sino las mentes de las mercancías que representan. Cuando un vendedor pone precio a sus mercancías, por ejemplo, Marx dice que el vendedor "debe meterles la lengua en la cabeza".¹⁵⁹ Y las mercancías carecen por completo de juicio, "dispuestas a intercambiar

MEGA, I.2:365, 371).

¹⁵⁷ *Grundrisse*, 164; MEGA, II. 1.1:96.

¹⁵⁸ *El Capital*, 1:178-79; MEGA, II.6:113-14; MEGA, II.7:64.

¹⁵⁹ *El Capital*, 1:189; MEGA, II.6:122; MEGA, II.7:73. Esta es la forma grotesca que tiene Marx de decir que "los juicios de valor —los precios— con los que nos enfrentamos en una sociedad comercial no son realizados en la mayoría de los casos por personas identificables, sino por el propio mercado, es decir, por un mecanismo descentralizado y en gran medida anónimo para agregar información sobre las decisiones económicas de un número indefinido de personas" (MacGilvray, *The Invention of Market Freedom*, 102).

no sólo el alma, sino el cuerpo, con todas y cada una de las demás mercancías".¹⁶⁰ Al ser un representante de sus mercancías, por lo tanto, un miembro de la sociedad comercial se ve impedido en su juicio, y se convierte, "socialmente", en la "criatura" de las relaciones económicas, "por mucho que subjetivamente pueda elevarse por encima de ellas."¹⁶¹

Hay una línea familiar del pensamiento moderno temprano que veía en la expansión del comercio la perspectiva de frenar los vicios de los poderosos. Montesquieu resumió esta esperanza en su pronóstico de que los príncipes estarían "curados de maquiavelismo", que los "grandes actos de autoridad", gracias a "la avaricia de los príncipes", ya no serían tan comunes ni tan probables.¹⁶² En términos aristotélicos, esto equivale a la esperanza de que, gracias al comercio, la pasión por la ganancia socavaría los juicios viciosos de los malvados. Esta esperanza es, por tanto, el anverso de la preocupación de Marx por el comercio. Montesquieu, aunque nunca lo expresó en estos términos, esperaba que los príncipes se vieran obligados a actuar en contra de su peor juicio, y que la incontinencia moderara el vicio. Marx ve el cuchillo cortando en ambos sentidos. La mercancía es "un nivelador y un cínico nato".¹⁶³ Al convertirnos en representantes de las mercancías, comprometemos nuestra libertad de ser virtuosos o viciosos.¹⁶⁴

95

Este aspecto de la argumentación de Marx en *El Capital* ha dado lugar a inmensas controversias y malentendidos. Este es "el Marx más austeramente estructural", como dijo Alex Callinicos, "abstrayéndose rigurosamente de las perspectivas y propósitos de los individuos".¹⁶⁵ Estos pasajes son las piedras de toque del argumento de Althusser de que,

La estructura de las relaciones de producción determina los *lugares y funciones* ocupados y asumidos por los agentes de la producción, que nunca son más que los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los "soportes" (*Trager*) de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" (en el sentido de sujetos constitutivos del proceso) no son por tanto... "individuos concretos", "hombres reales", sino... *las relaciones de producción* (y las

¹⁶⁰ *El Capital*, 1:179; *MEGA*, II.6:114; *MEGA*, II.7:64.

¹⁶¹ *El Capital*, 1:92; *MEGA*, 1983, 11.5:14; *MEGA*, II.7:14.

¹⁶² *El espíritu de las leyes*, sec. XXI.20; véase Hirschman, *Las pasiones y los intereses*.

¹⁶³ *El Capital*, 1:179; *MEGA*, II.6:114; *MEGA*, II.7:64.

¹⁶⁴ Volveré sobre esta cuestión en el capítulo 6, ya que tiene una importancia central para el relato de Marx sobre la acumulación primitiva.

¹⁶⁵ *Haciendo historia: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, ix.

3. Estigia: la anarquía del mercado

relaciones sociales políticas e ideológicas).¹⁶⁶

Este argumento, a su vez, ha sido objeto de las críticas más estridentes y vituperables, tanto por parte de marxistas como de no marxistas. El debate sobre el marxismo estructural de Althusser —en la medida en que ha habido algo más que una letanía de acusaciones y ataques— se ha centrado en la cuestión de dónde reside la agencia. Si los seres humanos individuales, y no otros seres, son admitidos como agentes, entonces el marxismo estructural se desmorona, ya que atribuye la agencia a las estructuras sociales, o a las relaciones de producción. Por otro lado, hacer hincapié en las estructuras y en la causalidad estructural es subrayar los límites de la agencia humana, las formas en que los individuos sufren su situación en la sociedad.

Para Marx, este debate, orientado por la "polaridad entre estructura y agencia",¹⁶⁷ habría estado totalmente fuera de lugar. La importancia de sus comentarios acerca de que los individuos de la sociedad comercial moderna son portadores de relaciones económicas no es que estos individuos sufran un menoscabo de su *agencia*, sino que sufren un menoscabo de su *libertad*. Los productores de mercancías en una sociedad comercial son agentes *dominados*, no no-agentes. Sólo tras el olvido de la concepción republicana de la libertad, ésta podría llegar a confundirse de tal modo con la mera capacidad de actuar que cualquier matización de la afirmación de que los seres humanos son libres de hacer su propia historia podría considerarse contraria al axioma de que "quienes están sometidos al poder de los propios grupos dominantes son agentes conocedores, que resisten, embotan o alteran activamente las condiciones de vida que otros tratan de imponerles".¹⁶⁸ Si la dominación deja intacta la libertad, entonces no existe la dominación.

96

Marx no sostiene que las relaciones económicas manipulen a los individuos como marionetas,¹⁶⁹ sino que las relaciones económicas dominan

¹⁶⁶ Althusser y Balibar, *Reading Capital*, 180; Althusser et al., *Lire "Le Capital"*, 393.

¹⁶⁷ Callinicos, *Hacer historia*, 2.

¹⁶⁸ Giddens, *Crítica contemporánea del materialismo histórico*, 172.

¹⁶⁹ De hecho, tampoco Althusser. Las críticas habituales a Althusser asumen que cuando niega que los individuos sean los sujetos del proceso económico está negando la agencia individual y atribuyendo la agencia en su lugar a regularidades estructurales (por ejemplo, Pettit, *The Common Mind*, 132). Sin embargo, una lectura cuidadosa del texto de Althusser mostrará que sólo está negando que los individuos tengan *control* sobre los papeles económicos de que disponen. Cuando afirma que las relaciones de producción son el "sujeto" del proceso económico

3. Estigia: la anarquía del mercado

su toma de decisiones. Los productores de mercancías en una sociedad comercial se enfrentan a presiones competitivas de otros productores. Estas presiones competitivas incentivan previsiblemente determinadas líneas de actuación. Además, la competencia sustituye a los productores que no son suficientemente susceptibles a esos incentivos por productores más susceptibles a ellos. En estas condiciones, los productores — independientemente de su idiosincrasia personal o de sus preferencias en el mundo perfecto— tenderán a actuar según los incentivos del mercado y a ser sensibles a los precios en su toma de decisiones. Su agencia permanece intacta. Siguen tomando decisiones basadas en sus creencias y deseos, y tienen todas las características que se atribuyen a las personas en las descripciones estándar de la agencia. Pero no por ello son responsables de sus actos ante el mercado. No están *obligados* a actuar como lo hacen,¹⁷⁰ pero están sujetos a un tipo de riesgo que excluye la deliberación discursiva excepto dentro de parámetros arbitrariamente estrechos. Si no fabricar o vender x , de la manera y , significa arriesgar la propia subsistencia, entonces no hay mucho espacio para preguntarse si fabricar o vender x , de la manera y , merece la pena hacerlo. Tampoco hay muchas razones para que los demás crean que merece la pena hacerlo; nadie se fía de un vendedor.

El problema no es que los individuos no puedan hacer exactamente lo que cada uno quiere, sino que no pueden reunirse y hablar sobre qué tipo de cosas deberían y no deberían hacerse, y qué tipo de razones deberían y no deberían contar como buenas razones. Tener que tener en cuenta las creencias y deseos de los demás no es, en sí mismo, una amenaza para la propia libertad; la cuestión es si uno puede cuestionar esas creencias y deseos antes de tener que tenerlos en cuenta. (Por lo tanto, aunque la gente siga tomando decisiones basadas en sus creencias y deseos, estas creencias y deseos no son especialmente importantes como factores explicativos, porque las macrorregulaciones de las sociedades de mercado —todas las tendencias o leyes del desarrollo económico— se mantendrán independientemente de

—siempre mantiene la palabra entre comillas— quiere decir que las relaciones de producción tienen una coherencia formal que unifica un modo de producción. Lo que le interesa a Althusser es la coherencia funcional de la sociedad, la forma en que se reproduce una formación social y los obstáculos a esta reproducción. Negar la agencia humana no es ni aquí ni allá para este proyecto.

¹⁷⁰ Se podría decir que los individuos están obligados a ser agentes del mercado *en general*, pero no obligados a tomar *ninguna* decisión de mercado *en particular*. Están, por así decirlo, obligados a ser libres.

3. Estigia: la anarquía del mercado

qué individuos desempeñen qué papeles.¹⁷¹ La gran ironía de las sociedades de mercado modernas es que dan lugar al culto del individuo al mismo tiempo que, a través de su orden institucional, hacen que la especificidad de cualquier individuo sea irrelevante para la explicación científica social. Lo que importa para la dinámica previsible de la economía moderna es que hay individuos. *Quiénes* son esos individuos no importa en absoluto.

97

Los defensores liberales de la libertad tienden a responder asimilando la sumisión al mercado a la sumisión a las fuerzas naturales, y oponiéndola a la sumisión a la voluntad arbitraria de otra persona. Aquí es ciertamente donde va Hayek, siguiendo a Spencer y Mises, como cuando argumenta que, excepto en el caso de un monopolio sobre "un suministro indispensable", el "poder de retener un beneficio" no puede ser coercitivo por sí mismo, ya que,

Aunque las alternativas que tengo ante mí pueden ser angustiosamente pocas e inciertas, y mis nuevos planes de carácter improvisado, no es otra voluntad la que guía mi acción. Mientras el acto que me ha puesto en esta situación no esté dirigido a obligarme a hacer o no hacer cosas específicas, mientras la intención del acto que me perjudica no sea obligarme a servir a los fines de otra persona, su efecto sobre mi libertad no es diferente del de cualquier calamidad natural: un incendio o una inundación que destruye mi casa o un accidente que perjudica mi salud.¹⁷²

A esta conclusión no sólo llegan los liberales libertarios. Philip Pettit también ha defendido la noción de que las ofertas del mercado no son coercitivas y que, por esta razón, la disciplina de la mano invisible no es una forma de dominación y, por tanto, no es una forma de dominación que deba preocupar a los republicanos. El núcleo del argumento de Pettit es la afirmación de que,

Hacer una oferta de mercado es normativamente diferente de hacer una amenaza. Si abrazamos el ideal de la libertad republicana, defendiendo el valor de la protección contra el control de los demás, entonces adoptaremos naturalmente una visión muy diferente de las ofertas y las amenazas. La

¹⁷¹ Contra Geras, *Marx y la naturaleza humana*.

¹⁷² Hayek, *La Constitución de la Libertad*, 136-37. Compárese también la advertencia de Hayek: "A menos que se quiera destruir esta sociedad compleja, la única alternativa a la sumisión a las fuerzas impersonales y aparentemente irracionales del mercado es la sumisión al poder igualmente incontrolable y, por tanto, arbitrario, de otros hombres" (*The Road to Serfdom*, 224).

influencia que tengo sobre ti cuando te hago una oferta de mercado no tiene por qué ser más contraria a tu condición de agente no dominado que la influencia que tengo sobre ti al revelarte un error en tus supuestos o transiciones deliberativas. Sin embargo, la influencia que ejerzo sobre ti cuando te amenazo es la influencia de una fuente de control ajena y dominante.¹⁷³

98

A pesar de sus muchas diferencias sobre la cuestión de la regulación estatal y las posibilidades de libertad fuera del mercado, Pettit y Hayek están de acuerdo en que las fuerzas del mercado no afectan a nuestra libertad porque no son como la imposición de una voluntad ajena que roba la libertad.¹⁷⁴

Aunque se expresa con mucha menos claridad, Proudhon parece estar de acuerdo con Hayek y Pettit. Califica los límites legales a la producción de "violación de la libertad: pues, al privarme del poder de elección, me condenáis a pagar el precio más alto".¹⁷⁵ Se queja del monopolio francés del tabaco, equiparando "el hecho mismo de que el trabajador de la administración [del tabaco] no tenga competidores y no esté interesado ni en el beneficio ni en la pérdida" con "el hecho de que no sea libre".¹⁷⁶ Además, consideraba los contratos como la expresión más pura de la libertad mutua y argumentaba que sólo en un orden social construido enteramente a base de contratos "puedo seguir siendo libre; que no tengo que someterme a ninguna ley salvo a la mía, y que puedo gobernarne a mí mismo."¹⁷⁷

¹⁷³ Pettit, "La libertad en el mercado", 144. Véase también el *republicanismo* de Pettit, donde restringe el poder dominante al poder que posee un agente que es capaz de influir intencionadamente en lo que hace otro imponiéndole costes (52-53, 79). Dado que las fuerzas del mercado no son poseídas por agentes individuales o corporativos (excepto en el caso del poder de monopolio), ni se ejercen intencionadamente contra nadie en particular, la dominación por parte de las fuerzas del mercado es imposible en la reconstrucción del republicanismo de Pettit.

¹⁷⁴ En términos de Pettit, el mercado, "como la fertilidad de la tierra, la hospitalidad del clima, la limpieza del agua", condiciona pero no compromete la libertad ("Teoría del discurso y libertad republicana", 74, 77). Para un análisis mucho más completo de la integración del mercado en el republicanismo de Pettit, véase Gourevitch, "Labor Republicanism and the Transformation of Work". Aunque él —o el republicanismo laboral estadounidense en el que se basa— no identifica el mercado en sí mismo como una forma de dominación, Gourevitch es, que yo sepa, la única persona que argumenta explícitamente que no necesitamos identificar a un individuo específico del que un individuo dependa personalmente para diagnosticar un caso de dominación.

¹⁷⁵ *Sistema*, 1:81; OC, 1:97.

¹⁷⁶ *Sistema*, 229; OC, 1:215.

¹⁷⁷ La propiedad *es un robo*, 579; OC, 2:267.

3. Estigia: la anarquía del mercado

Marx no está de acuerdo. Al hacerlo, lanza una mirada de reojo, por así decirlo, a la interacción que fija la atención de mutualistas, libertarios y republicanos liberales por igual. Resulta sorprendente que las afirmaciones de Hayek y Pettit sobre el carácter de preservación de la libertad de las interacciones de mercado las traten como interacciones individuales entre compradores y vendedores. La cuestión, para ellos, es si alguna persona identificable, ya sea al hacerme una oferta o al considerar mi oferta, es una amenaza para mi libertad. El "tema central" de la crítica de Marx al fetichismo, por otra parte, "es que la dependencia no es menos dependencia por la ausencia de un individuo identificable del que depender".¹⁷⁸ Esta dependencia es una amenaza para la libertad porque, por imposible que sea atribuir la responsabilidad de los niveles de precios a cualquier conjunto identificable de seres humanos, los niveles de precios, no obstante, median los deseos y preferencias de multitudes, y esas multitudes, al ser anónimas y dispersas, no pueden ser desafiadas a defender sus deseos y preferencias, por mucho que éstos puedan significar la ruina de toda una clase de personas.¹⁷⁹ Este es el significado de la repetida indicación de Marx sobre los procesos sociales que tienen lugar a espaldas de los productores. Lo que ocurre a sus espaldas no se puede discutir.

99

Por lo tanto, la atención de Marx no se centra en la persona identificable con la que estoy haciendo negocios en , sino en todos los compradores y vendedores desconocidos cuyas elecciones han establecido los parámetros de esta transacción. Al centrarse exclusivamente en la interacción personal, los

¹⁷⁸ Ripstein, "Fetichismo de la mercancía", 747. En los debates sobre la confrontación entre el republicanismo y la sociedad comercial, es un artículo de afirmación casi universal que Rousseau representa el *ne plus ultra* de la antipatía republicana hacia el comercio, por lo que es especialmente gratificante ver a Ripstein señalar que *el Emile* de Rousseau contiene una defensa enérgica de la proposición subyacente a la defensa smithiana y neosmithiana del mercado, que la dependencia impersonal "no daña la libertad ni engendra vicios" (Rousseau, *Emile*, 58.); Ripstein, "Commodity Fetishism", 747).

¹⁷⁹ Pettit (como la mayoría de los liberales) asimila los procesos económicos a la situación social, y no ve ninguna diferencia, desde el punto de vista de la libertad, entre la situación social y la situación física ("Teoría del discurso y libertad republicana", 73-77). Las amenazas a la libertad surgen, por otra parte, de las relaciones interpersonales. Muchos marxistas se han ido al extremo opuesto, considerando que las amenazas a la libertad surgen tanto de la situación física y social como de las relaciones interpersonales. Marx, por su parte, sitúa la situación social junto con las relaciones interpersonales (aunque no la asimile a estas últimas), pero *no* ve en la situación física una fuente de amenazas a la libertad. Argumentaré esta última afirmación, que es controvertida, en el capítulo 7.

3. Estigia: la anarquía del mercado

defensores del mercado se han perdido por completo el drama de la situación. Los defensores sólo se preocupan por la posibilidad de que un *monopolista* pueda amenazar la libertad de los agentes del mercado; por lo tanto, la libertad del mercado sólo se ve amenazada por una fuerza ajena — y, supuestamente, mejorada por— la competencia en el mercado. La preocupación de Marx es la amenaza a la libertad planteada por los competidores y clientes de un agente del mercado y, por lo tanto, una amenaza a la libertad propia del mercado como tal, y que sería una amenaza mayor cuanto más perfecto fuera el mercado.

En el mercado no se pide a los compradores y vendedores que justifiquen sus preferencias por dinero o bienes. Creo que a todos nos parecería muy extraño que la cajera de una tienda nos pidiera que justificáramos nuestras compras: "¿Por qué quiere eso? ¿De verdad cree que es lo mejor para usted?". En todo caso, esperamos que nuestros interlocutores en el intercambio justifiquen nuestro deseo por nosotros, que nos den una letanía de razones para querer lo que nos ofrecen. En gran medida, ofrecemos dinero y mercancías a cambio precisamente como alternativa a ofrecer razones para desear lo que queremos.¹⁸⁰ Esto es algo que Smith vio con bastante claridad, aunque lo expresara en términos muy diferentes. En la famosa frase que aparece casi al principio de *La riqueza de las naciones*, afirma, en relación con nuestros semejantes en la sociedad comercial, que "no nos dirigimos a su humanidad, sino a su amor propio, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas".¹⁸¹ Smith describe la apelación a la humanidad como una apelación servil a la benevolencia de alguien con poder, pero hablar de nuestras necesidades es también articular razones para ellas, o justificarlas, y quizá en términos con los que el otro pueda identificarse igualmente. Smith y los demás defensores de la sociedad mercantil del siglo XVIII veían la libertad en la erosión de la dependencia personal y de la consiguiente necesidad de justificarse, que para ellos tenía un aire de súplica servil. Con los socialistas del siglo XIX, Marx

¹⁸⁰ Proudhon adopta este aspecto del mercado, declarando que "yo, como comprador libre, soy juez de mis propias necesidades, juez de la idoneidad del objeto, juez del precio que deseo pagar" (*Sistema*, 1:82; OC, 1:97).

¹⁸¹ *La riqueza de las naciones*, tomo I.I.ii. Muchos comentarios sobre este pasaje se centran en la forma en que la oferta del mercado es una especie de dación de razones. Lo que se omite aquí es la diferencia entre ofrecerte un *incentivo* para que hagas lo que yo quiero (ofertas de mercado) y ofrecerte motivos para que hagas lo que yo quiero (ofrecer razones). Gracias a Jacob Levy por insistirme en este punto.

3. Estigia: la anarquía del mercado

vio el reverso de la medalla, la complacencia igualmente servil a los deseos de los dueños del dinero, y el silenciamiento correlativo de la mediación discursiva de la vida social.¹⁸² Así, afirma que, en la sociedad comercial, "el individuo lleva su poder social, así como su conexión con la sociedad, en el bolsillo".¹⁸³

MacGilvray ha bautizado acertadamente la diferencia entre la concepción promercado de la libertad y la concepción política de la libertad que encuentro en Marx como la diferencia entre una libertad modelada en la irresponsabilidad y una libertad modelada en la responsabilidad.¹⁸⁴ Creo que la preocupación de Marx por la anarquía y la incontinencia del mercado puede resumirse claramente diciendo que la sociedad comercial nos deja sin libertad porque nos hace sistemáticamente irresponsables de nuestra vida económica. Es esta irresponsabilidad sistemática la que Marx señala cuando trata a los individuos como personificaciones de las relaciones económicas. Por supuesto, como dice Marx, "un solo individuo puede, por casualidad, hacer frente [*fertig werden*] a" estas "relaciones de dependencia"; sin embargo, "la masa de los dominados por ellas no puede, ya que su propia existencia expresa la subordinación, y la necesaria subordinación, del

¹⁸² Hay en los cuadernos de extractos de Marx de 1844 sobre *Elementos de economía política* de James Mill una premonición muy llamativa de esta perspicacia, y quizá la indicación más clara del papel del fetichismo en el pensamiento de Marx: "El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros es el de nuestros objetos en su referencia mutua. Un lenguaje humano no lo entendemos, y queda sin efecto. Por un lado, sería comprendido, sentido como súplica, como ruego y como *humillación* y, por tanto, pronunciado con vergüenza y sentimiento de súplica; por otro lado, sería escuchado y rechazado como *desverguenza* y *locura*. Estamos hasta tal punto mutuamente alienados de la naturaleza humana [*Wesen*] que el lenguaje inmediato de esta naturaleza nos parece una *lesión a la dignidad humana*, mientras que el lenguaje alienado de los valores materiales nos parece la dignidad humana justamente justificada, segura de sí misma y reconocida" (*Primeros Escritos*, 276-77; *MEGA*, IV.2:464). (Gracias a Alex Gourevitch por recordarme este pasaje y señalar su importancia como un intento temprano de Marx de articular el argumento que encuentro en la primera parte de *El Capital*). A pesar de su apreciación del mercado, la comprensión de Pettit de la libertad como control discursivo, tal como se expone en *A Theory of Freedom*, resuena con las preocupaciones sobre el mercado que estoy esbozando aquí (*A Theory of Freedom*, cap. 4).

¹⁸³ *Grundrisse*, 157; *MEGA*, II.1.1:90. Se podría decir que la democratización de la distinción que acompañó al auge de la sociedad comercial —llamar a todos los hombres y mujeres "señor" y "señora", por ejemplo— llevó consigo la costumbre de no esperar ni pedir a los señores y señoras que dieran ninguna razón.

¹⁸⁴ *La invención de la libertad de mercado*, 190-98.

individuo a ellas."¹⁸⁵ La libertad del mercado es la dominación de la masa de los productores. Este es el núcleo teórico político del estructuralismo de Marx.

101

CONCLUSIÓN

Marx encuentra dos males inherentes al capitalismo considerado como sociedad mercantil. Primero, porque el valor se determina por el tiempo de trabajo abstracto, socialmente necesario, ningún productor puede saber hasta después del hecho si su trabajo fue productivo o no al nivel socialmente necesario. Esto expone el juicio de cada productor a una forma de incertidumbre y compulsión que le hace actuar de forma incontinente. En segundo lugar, esta exposición al mercado convierte a cada productor en esclavo de las decisiones de los demás, tomadas sin consulta ni debate. Las preferencias de los demás se imponen a cada productor sin necesidad de justificarse y sin posibilidad de ser impugnadas. No hay forma de preguntarse si las actividades que establecen las condiciones de venta merecen la pena en sí mismas. Así, la comprensión de Marx del fetichismo de la mercancía, en la lectura que he propuesto, reelabora la crítica republicana de la dominación para la situación moderna de mercados en expansión.

Moishe Postone ha argumentado que, "Analizar las estructuras de dominación abstracta como los fundamentos últimos de la falta de libertad en el capitalismo, y volver a determinar las categorías marxianas como categorías críticas que captan estas estructuras, serían los primeros pasos para restablecer la relación entre socialismo y libertad, una relación que se ha vuelto problemática en el marxismo tradicional".¹⁸⁶ Aunque no estoy de acuerdo con la forma en que Postone ha llevado a cabo este análisis, y creo que ha identificado mal tanto el origen de la "dominación abstracta" como sus consecuencias para la política clasista, es difícil estar en desacuerdo con la afirmación de que la relación entre socialismo y libertad se ha vuelto problemática. Al identificar las raíces republicanas de las críticas de Marx al mercado, espero haber localizado el punto de conexión, y haber hecho posible una reconsideración radical del socialismo como intento de escapar

¹⁸⁵ *Grundrisse*, 164; *MEGA*, II.1.1:96.

¹⁸⁶ Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, 127.

de la dominación.

102

Esta lectura transforma los capítulos iniciales de *El Capital*. En lugar de contener sólo economía altamente abstracta (y quizás equivocada), o masticación conceptual neohegeliana, estos capítulos componen los inicios de una teoría política crítica del capitalismo. No contienen una teoría del precio, sino un relato de la estructura de las relaciones humanas en la sociedad mercantil. El concepto de valor que elaboran es, ante todo, una herramienta para comprender la forma dominante que adoptan estas relaciones. Marx identifica los mecanismos por los que un mercado competitivo afecta a la toma de decisiones de todos los que entran en él para vender sus productos. Se toma en serio la experiencia de ese productor de estar dominado por las decisiones incuestionables de otros anónimos. Y argumenta de forma convincente que las propuestas presentadas por los socialistas para aliviar esta dominación mediante la abolición de los privilegios del dinero en realidad no harían nada para abordar el problema. El problema radica en que el nexo social está constituido por relaciones de intercambio. En la medida en que nuestras contribuciones a la sociedad estén mediadas por el intercambio, nos encontraremos atrapados en una gigantesca máquina generadora de problemas de acción colectiva, una máquina que hemos creado inadvertidamente y de la que será extremadamente difícil salir. Todos sufrimos por el pecado de una forma social, de la que no se puede responsabilizar a ningún conjunto de agentes en particular.

Así, la dominación impersonal encarnada en el mercado no es una forma de dominación de clase. Por el contrario, la clase dominante en la modernidad, la clase de los capitalistas, está tan sujeta a esta dominación impersonal como lo están las clases trabajadoras. Esto tiene consecuencias importantes, y en gran medida no reconocidas, para el argumento de Marx en el resto de *El Capital*. En primer lugar, motiva a Marx a reconceptualizar el concepto socialista de explotación. La forma específicamente capitalista de explotación crece sobre la base del intercambio de mercancías y amplía el nexo de intercambio para abarcar a la sociedad en su conjunto. La explotación capitalista no puede, por tanto, entenderse como el ejercicio de un poder de extorsión personal o colectivo. El capitalista, dominado por los imperativos del mercado, se ve obligado a explotar el trabajo, y a hacerlo dentro de los límites de las transacciones competitivas del mercado que aseguran al trabajador el valor justo de su mercancía especial, la fuerza de

3. Estigia: la anarquía del mercado

trabajo. La transformación que esto produce en el concepto de explotación será el tema del próximo capítulo. Pero la dominación impersonal del mercado, sentida tanto por los capitalistas como por los trabajadores, no suprime la dominación de clase. Del mismo modo que engloba y mediatiza una nueva forma de explotación, la moderna "dominación de las relaciones" también se "transforma en ciertas relaciones personales de dependencia" dentro del lugar de trabajo.¹⁸⁷ El "despotismo" directo del capitalista en el lugar de trabajo convierte al obrero en esclavo de un esclavo, en deuda con los deseos del patrón impulsados por el mercado. Esta nueva forma de dominación personal y clasista será el tema del capítulo 5. Apenas hemos entrado en el infierno social moderno, apenas hemos arañado la superficie de los pecados del capital.

¹⁸⁷ *Grundrisse*, 164; *MEGA*, II.1.1:96-97.

CAPÍTULO 4

Dis: La explotación capitalista como fuerza contraria a la naturaleza

"Explotación" es una palabra que no podemos traducir, significa literalmente el trabajo de las minas, de la tierra, etc.; pero aplicada metafóricamente, significa el trabajo del valor de un hombre para tus propios fines, "hacer una chuleta" de él, o "desangrarlo", como dice el vulgo. Creemos que la que la palabra sería adoptada por los ingleses si no tuviera un sonido áspero.

-*London Phalanx*, vol. 1 (1 de mayo de 1841)

Las ideas se definen por sus contrarios.

-Proudhon, *Idea general de la revolución en el siglo XIX* (1851)

En *El Capital*, como en *el Infierno*, el reino del deseo anárquico resulta difícil de abandonar. Para Dante y Virgilio, la dificultad reside en su intento de entrar por las puertas de la ciudad de Dis, que contiene los confines del Infierno. Los demonios cierran las puertas e invocan a las Furias para impedir que el peregrino avance. Sólo la intercesión de un ángel permite continuar el viaje.¹ Este es el punto en el que la *katabasis* de Dante diverge y supera a la de Eneus, su modelo. Eneus se desvió aquí "donde el camino se divide en dos". Siguió el "camino del Elíseo, que discurre bajo los muros de la poderosa Dis", en lugar de tomar el que "obra el castigo sobre los malvados y los envía al impío Tártaro".² Dante, sin embargo, tiene que tomar el camino que su predecesor no tomó, descendiendo a los círculos de la malicia, donde se castigan los pecados de fuerza y fraude (*forza e frode*).³

¹ Este es un punto crucial muy discutido del poema. Para un comentario, véase Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, cap. 7. 7.

² *Eneida*, VI.540-44.

³ Según el agustinismo de Dante, el mundo antiguo no tuvo que enfrentarse al mal de la voluntad, a las perversiones de la racionalidad teórica y práctica que significan la negación del Dios revelado y marcan los límites de los círculos de *forza* (véase Freccero, "Dante's Pilgrim in a

Marx también debe transgredir un límite al final de la primera parte y llevar a sus lectores donde, según él, los autores anteriores no lo han hecho. El mercado manifiesta pero también oscurece la existencia del capital y de los capitalistas. Los capitalistas son, según la mayoría de los socialistas de mediados del siglo XIX, "personas que viven del interés del dinero";⁴ o "traficantes de beneficios" y "villanos perezosos, inútiles y estafadores";⁵ o aquellos que, en virtud de su propiedad de los medios de producción, "exigen... bajo el nombre de renta o beneficios,... impuestos a la industria", abstracciones del producto de los trabajadores.⁶ Estas descripciones encajan naturalmente con la imagen del comercio que pintaron los primeros socialistas. Si los intercambios comerciales tienen lugar a precios que divergen regularmente de los valores del trabajo, los monopolios de la tierra y la maquinaria distorsionan fundamentalmente las interacciones del mercado, y la fuerza y el fraude se comunican en los precios de las cosas, entonces es fácil creer que la extorsión y la argucia explican la mayoría o todas las historias de éxito económico. Pero Marx, al tomarse en serio el ideal del mercado —los valores se intercambian por valores equivalentes, las perturbaciones se corrigen solas— ha hecho que estas representaciones sean difíciles de creer. La primera parte de *El Capital* ha arrinconado al socialismo. Si el mercado es realmente un lugar donde los intercambios libres y justos gobiernan el día, y donde la competencia disciplina a los vendedores que marcan las mercancías de manera injustificada, entonces el usurero, el traficante de beneficios y el recaudador de impuestos de la industria parecen fuera de lugar, figuras marginales en el mejor de los casos. ¿Cómo puede Marx escribir una crítica del capital si en su descripción del mercado no hay lugar para el personaje clásico del villano capitalista?

Marx juega con esta tensión, resaltándola. Dedicar todo el capítulo cinco a poner a su lector frente al mismo obstáculo desde muchas avenidas diferentes. Si en el mercado se intercambian equivalentes, "es evidente que nadie sustrae de la circulación más valor del que introduce en ella".⁷ Pero, suponiendo el intercambio de no-equivalentes, todavía no habrá "ningún

Gyre").

⁴ Gray, *Conferencia sobre la felicidad humana*, 21.

⁵ O'Brien, *La esclavitud humana*, 102, 144.

⁶ Thompson, *Investigación*, 125.

⁷ *El Capital*, 1:262; *MEGA*, II.6:176; *MEGA*, II.7:129.

cambio en la suma de valores sociales.⁸ El propietario de dinero de la primera parte sólo puede convertirse en capitalista si compra y vende mercancías "a su valor y, sin embargo, al final del proceso retira de la circulación más valor del que introdujo en ella al principio."⁹

Marx pretende superar este obstáculo en el capítulo seis, con su observación de que "nuestro propietario de dinero debe tener la suerte de encontrar dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso posea la cualidad peculiar de ser una fuente de valor, cuyo uso real, por lo tanto, sería en sí mismo una objetivación del trabajo, por lo tanto, una creación de valor". La única mercancía que encaja es la fuerza de trabajo, "el epítome de esas capacidades mentales y físicas que existen en la corporeidad, la personalidad viva, de un ser humano, y que éste pone en movimiento siempre que produce un valor de uso de cualquier tipo".¹⁰ Pero, como señala, "el consumo de fuerza de trabajo, como el consumo de cualquier otra mercancía, tiene lugar fuera del mercado o de la esfera de la circulación."¹¹

⁸ *El Capital*, 1:266n18; *MEGA*, II.6:180n31; *MEGA*, II.7:132n31, citando a Say.

⁹ *El Capital*, 1:269; *MEGA*, II.6:182; *MEGA*, II.7:134.

¹⁰ *El Capital*, 1:270; *MEGA*, II.6:183; *MEGA*, II.7:135. La afirmación de Marx de que la fuerza de trabajo es la única mercancía que es "una fuente no sólo de valor, sino de más valor del que ella misma tiene" (*El Capital*, 1:301; *MEGA*, II.6:206; *MEGA*, II.7:159), ha sido criticada sobre la base de la afirmación de que, en una economía en crecimiento, cualquier mercancía básica añade más a la producción de lo que se requiere para reproducir esa mercancía (por ejemplo, Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, cap. 6, apéndice). Sin embargo, la especificación de Marx de la fuerza de trabajo ha sido defendida (Schweikart, "On the Exploitation of Cotton, Corn, and Labor"). Dado un nivel definido de tecnología de producción, la cantidad de cualquier insumo no laboral determinará las cantidades de todos los demás insumos no laborales. Sin embargo, la cantidad de fuerza de trabajo comprada —por ejemplo, un día de trabajo— no determina nada, tanto porque los bienes necesarios para reproducir esa fuerza de trabajo contienen un elemento social o histórico ("hábitos y expectativas"; *El Capital*, 1:275; *MEGA*, II.6:187; *MEGA*, II.7:139), como porque, como veremos, la duración e intensidad de la jornada laboral es indeterminada.

¹¹ Richard Biernacki argumenta convincentemente que la identificación de Marx de la compra y el uso de *Arbeitskraft* como la fuente de los beneficios del capital tenía numerosos precedentes en la prensa obrera alemana de la época de las revoluciones de 1848 (*The Fabrication of Labor*, 41112). Biernacki no afirma que Marx conociera estas primeras articulaciones de lo que se convertiría en la teoría marxista de la explotación, sino que la concepción del trabajo asalariado como la venta de la capacidad de trabajar durante un tiempo determinado era natural en el contexto alemán, en el que las escalas salariales para tejer estaban en función del número de pasadas de lanzadera realizadas por el tejedor (a diferencia, por ejemplo, de Gran Bretaña, donde las escalas salariales estaban en función de la longitud y la densidad de la tela producida; *ibíd.*,

Dejemos, pues, en compañía del dueño del dinero y del dueño de la fuerza de trabajo, esta ruidosa esfera, residente en la superficie y accesible a los ojos de todos, y sigámosles al sitio oculto de la producción, en cuyo umbral se lee: "Prohibida la entrada salvo por negocios". ... El que antes era el propietario del dinero ahora se adelanta como capitalista; el propietario de la fuerza de trabajo ... es tímido y poco entusiasta, como alguien que llevaba su propia piel al mercado y ahora no tiene nada que esperar salvo la curtiduría—. ¹²

Más allá del mercado, Marx debe conducirnos al reino de la producción capitalista, representado aquí como un lugar donde la propia carne de los trabajadores será despojada de ellos para convertirse en una mercancía vendible.¹³ El propietario del dinero se convertirá en capitalista, y el dinero adquirirá "la cualidad oculta de generar valor porque es un valor",¹⁴ pero sólo a condición de que los trabajadores sean sometidos a tortura y masacre dentro del proceso de producción. Del reino del deseo incontinente hay que descender al reino de la fuerza o de la violencia, posibilitada por la venta de la fuerza de trabajo.

En Dante, la *forza* castigada dentro de los muros de Dis se representa como la negación o perversión del orden divino de la generación. Los herejes pervierten la mente con doctrinas que niegan el alma, principio del cuerpo; los asesinos y los tiranos pervierten la comunidad humana; los suicidas y los derrochadores niegan su propia vida y sustento; los blasfemos y los sodomitas niegan o se rebelan contra Dios y la naturaleza. Los autores finales de esta violencia contra la generación natural son los usureros, que hicieron crecer el dinero de forma antinatural y ahora se ven reducidos a la condición de extraños animales de pastoreo oprimidos por una lluvia de fuego (1.17.34-75).

Es esta vieja cuestión de la usura la que enfrenta a Marx como el problema del capital; en el mundo moderno, el dinero se ha convertido de algún modo en productivo, en riqueza que crece por sí misma.¹⁵ Si el tira y

cap. 2).

¹² *Capital*, 1:279-80; *MEGA*, II.6:191; *MEGA*, II.7:143-44.

¹³ Esto se telegrafió en el capítulo 1, donde se aludió repetidamente al valor como gelatina (*Gallerte*) del trabajo humano (por ejemplo, *El Capital*, 1:128; *MEGA*, II.6:72). Si sabes cómo se hace la gelatina, la analogía de la fábrica como matadero ya debería estar en tu mente cuando llegues al capítulo 6.

¹⁴ *El Capital*, 1:255; *MEGA*, II.6:172; *MEGA*, II.7:124.

¹⁵ Marx cita las críticas paradigmáticas de Aristóteles a la fabricación de dinero, el comercio y

afloja del avaro y el pródigo ilustra *claramente la acrasia* del intercambio, es inadecuado como representación de la usura. En el intercambio, uno retiene, otro tira, pero se trata sólo de un movimiento de vaivén, no de crecimiento. Sólo después de que Dante y Virgilio hayan pasado a Dis comienzan a encontrarse con transformaciones y monstruosidades. Lo mismo ocurre en *El Capital*: hay movimiento en el mercado, pero no crecimiento. Uno puede tomar de otro, pero no se crea riqueza. Pero Marx pone patas arriba el problema tradicional del crecimiento del dinero, pues considera la usura como "derivada" de "la forma primaria moderna del capital".¹⁶ Marx inscribe la usura en la producción capitalista, reconfigurando así los términos por los que se entiende y critica su violencia contra el orden natural. La usura ya no es una cría inexplicable o incluso impía del dinero; en su lugar, la riqueza autoaumentada depende de "hacer una chuleta" o "sangrar" a los trabajadores, "como dice el vulgo".

Pero si Marx revela, en la tercera parte, que *la fuerza* es "el secreto de la obtención de beneficios",¹⁷ esta revelación es la inversa de la afirmación owenista de que el dinero oculta el imperio de la fuerza y el fraude, o de los ataques proudhonianos al "feudalismo capitalista". Los socialistas anteriores a Marx habían explicado la abstracción del producto de los trabajadores, y la perpetuación de su pobreza, apelando a una serie de hechos preeconómicos: la conquista feudal de la tierra y la extorsión que esto permitía a los terratenientes exigir al productor pobre. Por lo tanto, es lo que ha sucedido *antes de que* el trabajador y el capitalista entren en el intercambio lo que explica la vulnerabilidad del trabajador a la explotación, y la explotación se produce cuando esta vulnerabilidad se aprovecha, de manera que el trabajador obtiene menos del intercambio de lo que debería. La fuerza precede y distorsiona el intercambio, que debería ser —pero aún no es— un intercambio de equivalentes.

108

Para Marx, en cambio, la fuerza entra en escena *después de que* el obrero y el capitalista negocian su intercambio. El intercambio precede y autoriza la fuerza relevante para la explotación capitalista. La relación en el lugar de trabajo entre el capitalista y el trabajador asalariado es una relación de fuerza porque es una relación en la que el patrón controla y utiliza directamente la

la usura (*El Capital*, I:253n6, 267; *MEGA*, II.6:170n6; *MEGA*, II.7:122n6).

¹⁶ *El Capital*, I:267; *MEGA*, II.6:181; *MEGA*, II.7:133.

¹⁷ *El Capital*, I:280; *MEGA*, II.6:191; *MEGA*, II.7:143.

fuerza de trabajo del trabajador —es decir, el cuerpo del trabajador— con el fin de obtener un beneficio. Del mismo modo que la crítica de Marx a la dominación del mercado apunta a los mercados competitivos y justos, su crítica a la explotación capitalista apunta al capitalismo "limpiamente generado". Es lo que el capital *hace* con y para la fuerza de trabajo, más que cualquier causa o efecto distributivo, lo que constituye la explotación. El capital doblega la fuerza de trabajo a un fin ajeno y antinatural, utilizándola para generar un excedente excesivo respecto a los objetivos y necesidades de los trabajadores. La monstruosa productividad del capital —en particular, el exceso de trabajo que impone— es inherente a este modo de explotación. De ahí que Marx condene la explotación capitalista en términos muy anticuados —es un uso antinatural de la fuerza de trabajo— incluso cuando trata de tomar en serio la novedad de la época capitalista y su irreductibilidad a modos anteriores de perjuicio, extorsión y saqueo.

LA EXPLOTACIÓN ANTES *DE EL CAPITAL*

Marx no acuñó la frase "la explotación del trabajo" en¹⁸, pero es posible que sea el principal responsable de su introducción en inglés. Ya en 1865, llamó la atención sobre su extranjerismo, diciendo a su audiencia —el Consejo General de la IWMA, apenas neófitos del movimiento socialista y su terminología— "debéis permitirme esta palabra francesa".¹⁹ Dieciséis años más tarde, John Rae, un periodista que escribía regularmente sobre socialismo para la revista liberal *Contemporary Review*, podía tratar como un asunto que no necesitaba explicación que "Marx y sus discípulos" formularan sistemáticamente "sus teorías sobre la explotación del trabajo por el capital".²⁰

¹⁸ Apareció, por ejemplo, en el informe sobre Francia de Jules Lechevalier del 3 de octubre de 1849 para *The Reasoner* de George Holyoake ("¿Qué puede hacer el Papa?" 218). Lechevalier era un antiguo saint-simoniano y fourierista que había colaborado con Proudhon en la creación de su "Banque du Peuple".

¹⁹ *Valor, precio y beneficio, MECW*, 20:136.

²⁰ Rae, "Ferdinand Lassalle y el socialismo alemán", 921. Hay un desarrollo convergente en la historia de los textos de Marx. Si se examina un texto temprano en el que está empezando a formular su crítica del capitalismo, *Trabajo asalariado y capital* (1847), se encuentra que Marx se refería generalmente a la explotación utilizando la palabra *Ausbeutung*, el equivalente alemán estándar de la palabra francesa. En 1850, Charles Dana, que pronto sería editor de Marx en el

Así pues, antes de la década de 1870, *explotación* era una palabra evidentemente marcada por sus orígenes franceses. En particular, tenía una asociación saint-simoniana. Recordaba la afirmación de que, en *palabras de La doctrina de Saint-Simon*, "el imperio de la fuerza física y la explotación del hombre por el hombre son dos hechos contemporáneos que se corresponden mutuamente. El segundo es consecuencia del primero".²¹ Según los principales saint-simonianos, la explotación del obrero por el capitalista es la consecuencia vestigial de la conquista de la tierra por los señores guerreros previa a la instauración del ancien régime. Entre 1865 y 1875, Marx intentó arrancar la palabra de estos orígenes y darle un sentido totalmente nuevo dentro de su propia teoría crítica del capitalismo.

No estaba motivado por una preocupación con los saint-simonianos per se, sino por su continuo esfuerzo por desplazar a Proudhon. Proudhon se había apropiado por completo del esquema histórico saint-simoniano, y con él la convicción de que la explotación del trabajo tenía sus raíces en la conquista premoderna de la tierra. Marx pensaba que esta forma de pensar desviaba a la clase obrera en su lucha por la autoemancipación al considerar la explotación capitalista como una forma más de búsqueda de rentas. Más que un índice de la persistencia del mundo precapitalista, argumentaba Marx, la explotación del trabajo adopta una forma especial en la modernidad.²² Antes de que podamos explorar el esfuerzo de Marx por

New York Tribune, escribió una defensa de la propuesta del "Banco del Pueblo" de Proudhon en la que afirmaba que "los alemanes están mejor que nosotros [los angloparlantes], la flexibilidad de su lengua les permite expresar nuevas ideas mediante una nueva combinación, que sigue siendo puramente alemana. Para la *explotación* dicen *Ausbeutung*" ("El banco del pueblo", 342n). Sin embargo, en la época en que Marx escribió *El Capital*, su escritura había absorbido el préstamo francés, excluyendo la expresión "puramente alemana". *Ausbeutung* no desaparece por completo, pero *Explotación* la ha desplazado en cinco de cada siete casos, y por completo en los títulos de capítulos y secciones.

También cabe señalar que *Explotación* sólo aparece una vez —como "la explotación de mujeres y niños" (en el prefacio; *El Capital*, 1:91; *MEGA*, II.5:13)— antes de la tercera parte, y que las cuatro apariciones de *Ausbeutung* anteriores a la tercera parte se refieren a la explotación de minas de diamantes (130; *MEGA* 1987, 11.6:74), de dificultades teóricas (146n21; *MEGA*, II.6:87n20), de crisis monetarias (237n52; *MEGA*, II.6:256n101), y de los escritos de los fisiócratas (266nl 8; *MEGA*, II.6:180n31). Es decir, ninguna de las apariciones de una u otra palabra tiene un sentido teórico específico.

²¹ Bazard, Enfantin y Barrault, *Doctrina de Saint-Simon*, 63; *Doctrina de Saint-Simon*, 151.

²² Es en sus escritos sobre la Revolución Francesa de 1848 —en *la Neue Rheinische Zeitung*

desarrollar un concepto de explotación capitalista, debemos examinar el significado de la explotación antes de *El Capital*, en los saint-simonianos y en Proudhon.²³

110

La doctrina de Saint-Simon sobre la explotación del hombre

La primera aparición pública de la famosa frase "la explotación del hombre por el hombre" fue en una conferencia pública el 17 de diciembre de 1828, la primera de diecisiete conferencias en las que Amand Bazard presentó una exposición sistemática de la doctrina que él y varios colaboradores cercanos atribuían a Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon.²⁴ Bazard y compañía, en el curso de su relato de la historia del arte y la cultura desde la antigüedad griega hasta la Revolución Francesa, afirman que el declive del ancien régime vio cómo "los laicos", armados con las armas de la ciencia y la riqueza, derrocaban a "la impía coalición", el clero y la

(1848-49) y la *Neue Rheinische Zeitung-Revue* (1850)— donde Marx comenzó a poner en primer plano la explotación y la dominación de clase como factores conjuntos en el análisis del mundo moderno. Sin embargo, no se desarrolla ningún uso especializado del término. Tanto *ausbeuten* como *exploitieren* se utilizan de forma muy amplia para referirse a cualquier tipo de saqueo o robo (*Escritos políticos*, 2:38, 49, 110; *MEGA*, I.10:121, 129, 181), así como al uso o aprovechamiento más neutro de algo o alguien (*Escritos políticos*, 2:70, 102, 105; *MEGA* I.10:147, 174, 176-77). El caso excepcional es la discusión de Marx sobre el campesinado francés en *La lucha de clases en Francia*. Allí afirma que la explotación del campesino "difiere de la explotación del proletariado industrial sólo en la forma". Y continúa: "El explotador es el mismo: el capital. Los capitalistas individuales explotan a los campesinos individuales mediante hipotecas e intereses usurarios; la clase de los capitalistas explota a la clase de los campesinos mediante impuestos estatales" (*Escritos políticos*, 2:117; *MEGA*, I.10:187). La explotación no tiene aquí un significado especial, pero Marx sí indica que el capital explota al campesinado minifundista de una manera diferente a como lo hace con los trabajadores asalariados. Esta indicación tan básica de diferentes *formas* de explotación es la semilla de algo que crecerá en la investigación de Marx que desembocará en *El Capital*.

²³ Los owenistas, sin utilizar la palabra *explotación*, también insistieron en la abstracción del producto del trabajo del trabajador. Su teoría de cómo ocurrió esto es fragmentaria e implícita, pero en la medida en que puede hacerse explícita, coincide en general con la teoría de Proudhon (McNally, *Contra el mercado*). Por lo tanto, indicaré lo que considero que son los puntos cruciales de comparación a lo largo del camino, pero no dedicaré espacio a una reconstrucción completa.

²⁴ Al primer curso de conferencias (1828-29) siguió un segundo, que condujo a la creación de la iglesia saint-simoniana en diciembre de 1829, con Bazard y Barthelemy Prosper Enfantin como "Peres supremes".

nobleza, "que había confiado en la eternidad de la explotación del hombre por el hombre".²⁵ Esta primera ocurrencia, aunque apenas insinúa la teoría saint-simoniana de la explotación, contiene un par de pistas importantes.²⁶

En primer lugar, la explotación de los seres humanos está asociada a la incapacidad de los fuertes para proteger a los débiles, y al consiguiente imperio de la fuerza. Tanto el clero como la nobleza se habían convertido en instrumentos de los poderes imperiales o políticos, "los sucesores del César", en lugar de defender a los débiles frente a esos poderes.²⁷ Lo hicieron, sugiere la conferencia, porque pensaban que la sumisión a la fuerza física era ineludible, y la explotación no es más que "la consecuencia" del "imperio de la fuerza física".²⁸ En segundo lugar, la presunción de eternidad de que gozaba esta jerarquía de fuerza y explotación se hizo añicos con el crecimiento de nuevos poderes, los poderes del conocimiento y la riqueza. De ahí que haya aquí una oposición entre los poderes brutos, los poderes de hacer la guerra y obligar a la obediencia, y los poderes civilizados o pacíficos de la ciencia y el comercio, junto con la convicción progresiva de que estos poderes civilizados han ganado la contienda decisiva y seguirán desplazando a la fuerza en los asuntos humanos: "El antagonismo, al preparar el camino para una asociación más amplia y acelerar el día de la asociación universal, se devora a sí mismo poco a poco y tiende definitivamente a desaparecer."²⁹

111

Sin embargo, esta desaparición es para el futuro, para el tercer "estado

²⁵ *Doctrina de Saint-Simon*, 18; *Doctrina de Saint-Simon*, 96-97.

²⁶ No ha habido mucha erudición sobre la teoría saint-simoniana de la explotación, pero el ensayo de Cunliffe y Reeve es en general preciso. Como señalan correctamente, aunque la palabra es nueva en la Doctrina, se trata simplemente del renombramiento de un "análisis más antiguo centrado en el injusto monopolio sobre los medios de producción que permitía a una minoría de parásitos improductivos pero ricos vivir del trabajo de la mayoría productiva pero empobrecida" ("Exploitation: The Original Saint-Simonian Account", 62).

²⁷ *Doctrina de Saint-Simon*, 18; *Doctrina de Saint-Simon*, 96.

²⁸ *Doctrina de Saint-Simon*, 63; *Doctrina de Saint-Simon*, 151.

²⁹ *Doctrina de Saint-Simon*, 62; *Doctrina de Saint-Simon*, 150. Esta convicción toma la forma, en la *Doctrina*, de una teodicea secular. Los "lazos" que mantenían unido al mundo feudal eran, en efecto, "saludables" para él, pero la victoria de los laicos demuestra que esos lazos "se habían convertido en obstáculos para el desarrollo [de la humanidad]" (*Doctrina de Saint-Simon*, 51; *Doctrina de Saint-Simon*, 136). Este desarrollo va en el sentido de "una vasta asociación de trabajadores perfeccionando constantemente sus medios de acción sobre el globo, y estrechando así el lazo social en aras de la mejor combinación de esfuerzos" (Enfantin, "Consideraciones II", 243). De ahí que los periodos de crisis y disolución no sean más que los dolores crecientes de este desarrollo asociativo.

orgánico" de la "serie de la civilización", en el que el pensamiento común y la acción colectiva volverán a ser la regla.³⁰ En el presente, en la estela de la Revolución Francesa, rodeados por "los escombros de la Edad Media, escombros vivos, que aún expresan cierto pesar" por su estado caído,³¹ los saint-simonianos detectaron una antipatía hacia "todo lo que parece destinado a restablecer el orden y la unidad", un deseo de "anarquía permanente" y "relajación universal de los lazos sociales".³² Estos signos marcan el presente como una época crítica en la que la acción colectiva es primero destructiva del orden anterior y luego imposible, en la que reina el antagonismo mutuo egoísta.³³ Las viejas relaciones de fuerza persisten en "las formas de gobierno, en la legislación, y sobre todo en las relaciones establecidas entre los sexos".³⁴ Finalmente, y lo que es más importante para nuestros propósitos,³⁵ "el antagonismo, el imperio de la fuerza física y la explotación del hombre por el hombre" continúan en el presente "manifestándose", aunque "suavizadas y transformadas", en las "relaciones entre propietarios y trabajadores, amos y asalariados".³⁶

112

¿Qué había de explotador en esas relaciones?

El trabajador no es como el esclavo, propiedad directa de su amo. Su condición, siempre temporal, está fijada por una transacción concluida entre

³⁰ Sobre la *serie*, véase el capítulo 1. Véase también Henri de Saint-Simon, *Memoires sur la science de l'homme (Oeuvres choisies II, 52)*.

³¹ *Doctrina de Saint-Simon*, 18; *Doctrina de Saint-Simon*, 97. Puede que los saint-simonianos compartieran muchas cosas con De Maistre, pero desde luego no compartían el deseo del reaccionario de transmutar las pérdidas de las antiguas órdenes superiores en una reivindicación de autoridad precisamente para esos perdedores. Este es otro punto en el que se mantuvieron muy cerca de su maestro, para quien la funcionalidad era la única reivindicación de autoridad (Hart, "Saint-Simon and the Role of the Elite").

³² *Doctrina de Saint-Simon*, 2-3; *Doctrina de Saint-Simon*, 77.

³³ Por ejemplo, en la ciencia y la industria, cada individuo trata de monopolizar los descubrimientos envolviéndolos en el "misterio", uno de los muchos "obstáculos" actuales para el progreso industrial y científico (*Doctrine of St-Simon*, 12; *Doctrine de Saint-Simon*, 88-9).

³⁴ *Doctrina de Saint-Simon*, 81; *Doctrina de Saint-Simon*, 174.

³⁵ Y, también, para los fines de muchos saint-simonianos de base, los artesanos y asalariados que asistían a las reuniones, formaban las asociaciones, escribían para las revistas y se impregnaban de la esperanza de la llegada de *la Mere* (véase Faure y Ranciere, *La Parole Ouvriere, 1830-1851*). Sin embargo, como ha subrayado Pilbeam, el movimiento saint-simoniano bajo Enfantin se dedicó casi por igual a "los objetivos conjuntos de la liberación de las mujeres y de los trabajadores" (*French Socialists before Marx*, 78; véase también Cunliffe y Reeve, "Exploitation: The Original Saint-Simonian Account", 66-67).

³⁶ *Doctrina de Saint-Simon*, 81-82; *Doctrina de Saint-Simon*, 173-74.

ellos. Pero, ¿es libre esta transacción por parte del trabajador? No lo es, puesto que está obligado a aceptarla bajo pena de muerte, reducido como está a esperar cada día sólo su alimento del trabajo de ayer.³⁷

Los trabajadores son explotados porque, y sólo en la medida en que, se ven obligados, "bajo pena de muerte", a aceptar una oferta de empleo de algún amo. Están obligados a ello porque no poseen nada más que a sí mismos y su salario,³⁸ y no pueden recurrir a ninguna otra fuente de subsistencia. Así pues, la raíz de la explotación, en el presente como en el pasado, es la fuerza o la compulsión.³⁹ El imperio de la fuerza física se ha "debilitado considerablemente" y "sucesivamente", pero también ha adoptado nuevas formas, y "en estas formas", "su intensidad sigue siendo muy fuerte".⁴⁰ El propietario ya no tiene derecho a obligar directamente al trabajador a mantener su ociosidad, ni mediante el trabajo forzado ni mediante la toma obligatoria de alguna parte del producto. No obstante, el propietario puede basarse en la ley — "una delegación de la fuerza"⁴¹ — para obligar a los desprovistos de propiedad a mantener sus manos fuera de su propiedad y, debido a esto, los desprovistos de propiedad se ven obligados por la necesidad a buscar trabajo y a aceptar las condiciones ofrecidas.⁴² En esas condiciones, el propietario conserva "el privilegio de vivir sin hacer nada, es decir, de vivir a costa de los demás".⁴³

113

Werner Stark ha subrayado que "una correcta comprensión filológica de Saint-Simon es condición indispensable para una correcta interpretación de sus ideas", ya que "en sus escritos muchas palabras tienen un significado esencialmente distinto del que predomina hoy en día".⁴⁴ A pesar de las

³⁷ *Doctrina de Saint-Simon*, 82; *Doctrina de Saint-Simon*, 175.

³⁸ *Salair* tenía un significado amplio a principios del siglo XIX, que abarcaba casi cualquier salario u honorario (*Dictionnaire de l'Académie française*, 6ª ed. [1835]). Para los saint-simonianos, y para Proudhon, el referente principal parece ser el salario diario del artesano jornalero, que poseía sus herramientas pero no sus materiales, y tenía que trabajar para un *maitre*, ya que las reglas del gremio le prohibían vender su propio producto.

³⁹ Saint-Simon gestiona una teoría de la explotación, así, figurada "explotación-asextorsión" (Godels, "Marx, Engels, and the Idea of Exploitation, 511).

⁴⁰ *Doctrina de Saint-Simon*, 81, 86; *Doctrina de Saint-Simon*, 173-74, 179.

⁴¹ *Doctrina de Saint-Simon*, 92; *Doctrina de Saint-Simon*, 187.

⁴² Este es también el modelo que se encuentra, poco a poco, en William Thompson, que escribía en Inglaterra sólo unos años antes. Así lo revela su insistencia en que cualquier abstracción del producto del trabajador reduce el incentivo para trabajar (*Inquiry*, 46-54).

⁴³ *Doctrina de St-Simon*, 86; *Doctrina de Saint-Simon*, 179-80.

⁴⁴ "Saint-Simon como realista", 49n23.

numerosas e importantes diferencias entre las doctrinas propugnadas realmente por Saint-Simon y las atribuidas a su nombre por Bazard, Enfantin y compañía,⁴⁵ este principio hermenéutico es igualmente crucial para comprender a los saint-simonianos. Una lección objetiva en la aplicación de este principio es la aposición de los saint-simonianos, en este contexto, de "el propietario, el capitalista".⁴⁶ El propietario sigue siendo para los saint-simonianos, como para su homónimo, el terrateniente, especialmente aquel cuyo título de propiedad de la tierra es hereditario, que nace con el privilegio de la ociosidad. Para los saint-simonianos, por tanto, *capitalista* es poco o nada más que otra palabra para *terrateniente*. En la medida en que la explotación del hombre por el hombre persiste bajo una nueva forma en la Francia postrevolucionaria, se reduce a esto: los terratenientes, por sus títulos hereditarios de propiedad, impuestos por el Estado, obligan a los trabajadores a sostenerlos en su ociosidad.

Los estudios de Enfantin sobre la economía política clásica en *Le Producteur* confirman esta interpretación. Por ejemplo, en su primer artículo, "Sobre la disminución progresiva de la renta de los bienes muebles e inmuebles", había concluido, a partir de su lectura de Say y Ricardo, que "los propietarios que explotan sus tierras, por medio de la renta, cobran una parte de los productos del trabajo de los hombres laboriosos; tal es, en efecto, el resultado de la renta del capital, y esto significa que los trabajadores pagan a algunas personas para que se sienten, y por esto [el pago de la renta] ellos [los propietarios] dejan a su disposición [de los productores] los materiales de producción".⁴⁷ También lo atestigua la propia *Doctrina*, que se pregunta: "¿en virtud de qué autoridad disfruta el propietario actual de su riqueza y la transfiere a sus sucesores?".

En virtud de la legislación, cuyo principio se remonta a la conquista, y que, por muy distante que esté de su fuente, sigue manifestando la explotación del hombre por el hombre, del pobre por el rico, del productor laborioso por el consumidor ocioso: las ventajas que confiere la propiedad, ya provengan de la herencia o se adquieran por el trabajo, no son, pues, más que delegaciones del derecho del más fuerte, transmitidas por el accidente del nacimiento, o cedidas al trabajador bajo ciertas condiciones.⁴⁸

⁴⁵ Iggers, *El culto a la autoridad*, 7; Proudhon, *Idea general*, 123; OC, 2:197.

⁴⁶ *rina de Saint-Simon*, 86; *Doctrina de Saint-Simon*, 180.

⁴⁷ "Consideraciones II", 243.

⁴⁸ *Doctrina de St-Simon*, 92-93; *Doctrina de Saint-Simon*, 187-88.

114

El "residuo viviente" de la sociedad medieval, mencionado anteriormente, se revela aquí como la clase de los terratenientes, últimos beneficiarios de las antiguas conquistas, que, explotando su capital, viven a expensas de los industriales, explotando tanto a "toda la masa de trabajadores" como a "los dirigentes de la industria".⁴⁹

De ahí que, cuando los saint-simonianos pedían el fin de la explotación del hombre por el hombre, pretendían indicar con esta consigna la erradicación de los últimos vestigios de la conquista. Donde se eliminara el derecho de herencia y donde toda la tierra fuera gestionada por un banco central, que delegaría su uso en los más capaces de mejorarla, no habría explotación del hombre por el hombre, ya que nadie viviría a expensas de otro.⁵⁰ De hecho, los saint-simonianos preveían incluso el fin de la explotación de la propia tierra:

En la sociedad industrial, así concebida, se verá en todas partes un jefe, en todas partes inferiores, patronos y clientes, maestros y aprendices; en todas partes autoridad *legítima*, porque el jefe es más capaz; en todas partes obediencia *libre*, porque el jefe es amado; orden en todas partes. Ningún trabajador carece de guía y apoyo en este vasto taller. Todos tienen instrumentos que saben utilizar, un trabajo que les gusta hacer. Todos trabajan, ya no para explotar a los hombres, ni siquiera para explotar el globo, sino para embellecer el globo con sus esfuerzos, y para embellecerse a sí mismos con todas las riquezas que el globo les proporciona.⁵¹

En esta visión de un mundo sin explotación debemos ver, ante todo, la esperanza de un mundo sin violencia, un mundo que ha dejado atrás toda extracción forzosa de beneficios. La industria embellecerá el mundo y beneficiará a todos y cada uno sin perjudicar a ninguno. Lo negativo se habrá negado por completo. La creación procederá, como ex nihilo, sin destrucción alguna.

Proudhon y el feudalismo capitalista

115

La escatología saint-simoniana sería poco más que una curiosidad de la historia si no fuera la formulación original y más explícita de un relato de la

⁴⁹ *Doctrina de Saint-Simon*, 83; *Doctrina de Saint-Simon*, 176.

⁵⁰ *Doctrina de Saint-Simon*, 92-112; *Doctrina de Saint-Simon*, 187-213.

⁵¹ *Doctrina de Saint-Simon*, 106n; *Doctrina de Saint-Simon*, 205n.

explotación que sería reiterado por muchos socialistas hasta nuestros días.⁵² Y lo que es más importante, fue reproducida en todos sus puntos esenciales por Proudhon, quien, a pesar de sus críticas burlonas a los saint-simonianos en muchos puntos, los siguió de cerca en su proyecto de sustituir la organización militar o feudal de la sociedad por la organización pacífica e industrial de la misma.⁵³ Esta continuidad entre los saint-simonianos y Proudhon está ya indicada en *Qu'est-ce que la propriété?*,⁵⁴ pero pasa a primer plano en *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, que Proudhon escribió mientras estaba encarcelado tras la Revolución de 1848.⁵⁵ Marx y Engels estudiaron este libro inmediatamente después de su publicación en 1851. Marx pretendía entonces "publicar 2-3 hojas sobre el libro",⁵⁶ o incluso serializar sus críticas en *Die Revolution* de Joseph Weydemeyer,⁵⁷ una intención que nunca cumplió. Proudhon afirma en *Idée générale* que el "régimen de explotación" es "sinónimo" de "régimen feudal, régimen gubernamental, [o] régimen militar", y que, "cualquiera que sea la fraseología que se utilice", "suprimir la renta agraria y el préstamo a interés" eliminaría "los últimos vestigios de la antigua esclavitud" y, con ellos, "la espada del verdugo, la mano de la justicia, el garrote del policía [y] el calibre

⁵² Esta influencia ha sido subrayada por Bernstein, pero en un sentido muy diferente ("Saint Simon's Philosophy of History"). Donde él encuentra las fuerzas de la clase y de la economía en el fondo de la teoría saint-simoniana de la historia, yo no veo casi nada sobre las clases en el sentido marxiano, y menos aún sobre la economía.

⁵³ La relación entre Proudhon y el saint-simonianismo no ha recibido mucha atención académica. La principal excepción es *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P. J. Proudhon*, una obra de Georges Gurvitch, "el decano de los estudios franceses de Proudhon" (Bowen, "Review: L'Actualite de Proudhon; Colloque Des 24 et 25 Novembre 1965", 630). Sin embargo, Gurvitch ni siquiera menciona la explotación.

⁵⁴ Véase, sobre todo, el capítulo final.

⁵⁵ La nueva prominencia de los temas saint-simonianos en *Idée générale* se debe probablemente a la intervención de Pierre Leroux, que dedicó a Proudhon una serie de artículos sobre Saint-Simon y la historia del socialismo francés, a partir del número del 30 de diciembre de 1849 de *la République*. Estos artículos, especialmente el del 10 de febrero de 1850, llamaron la atención de Proudhon sobre la proximidad entre su pensamiento y el de Saint-Simon. Véase la nota de Aime Berthod en Proudhon, OC, 2:399-400.

⁵⁶ Marx a Engels, 14 de agosto de 1851; *MECW*, 38:423-24.

⁵⁷ Marx llegó a escribir a Weydemeyer que "puede anunciar una obra mía por entregas, que aparecerá artículo por artículo, a saber, *Neuste Offenbarungen des Sozialismus, oder Idée générale de la Révolution au XIX' siècle' par J.P. Proudhon.-Kritik von K.M.*"; Marx a Weydemeyer, 19 de diciembre de 1851 (*MECW*, 38:519). *Die Revolution* fue cancelada, sin embargo, y nada salió de la propuesta de Marx.

del aduanero".⁵⁸ Marx discrepa vehementemente. Para ver por qué, primero debemos revisar el argumento de Proudhon.

116

En la obra que le dio su fama inicial, Proudhon utiliza generalmente, y de acuerdo con la práctica común francesa de la época, el *término exploiter* y palabras derivadas para referirse simplemente al cultivo de un campo, al funcionamiento de una fábrica o a la utilización de un material.⁵⁹ Sin embargo, también emplea la expresión saint-simoniana "la explotación del hombre por el hombre". En un caso, lo toma como sinónimo de "la esclavitud, la usura o el tributo impuesto a los conquistados por el conquistador".⁶⁰ En otro, es intercambiable con "opresión" y "esclavitud".⁶¹ En una tercera, está discutiendo la diferencia entre los salarios de los trabajadores agrícolas, que sólo proporcionan la "subsistencia inmediata", y la "preparación de la tierra y la fabricación de implementos de producción", que proporcionan al terrateniente "una promesa de independencia y seguridad para el futuro". La "negación fraudulenta" por parte del propietario de esta misma promesa al trabajador es "sobre todo" lo que se entiende por "la explotación del hombre por el hombre".⁶² Esto reproduce el uso que hacen los saint-simonianos de la frase. La explotación del trabajador se concibe en términos de un poder monopolístico derivado de la conquista. La explotación es un vestigio del feudalismo. Está presente en la seguridad titulada del terrateniente y en la precariedad forzada del trabajador agrícola.

Proporcionar al trabajo la garantía de la que carece eliminaría, en esta línea de pensamiento, la explotación del hombre por el hombre. La precariedad hace vulnerable al trabajador, y esta vulnerabilidad permite a los poseedores de propiedades seguras, a través de préstamos y arrendamientos de lo que el trabajador carece, perpetuar la precariedad del trabajador. Proudhon vio muy bien que era caro ser pobre. Esperaba, reduciendo este gasto, sacar a los pobres de debajo del pulgar de los ricos. El programa de crédito barato —Proudhon quería que su Banco Popular prestara entre el

⁵⁸ *Idea general*, 287; Proudhon, *OC*, 2:337.

⁵⁹ *Qué es la propiedad!*, 90, 91, 96, 99, 113, 214n; *OC*, 4:214, 215, 221, 224, 238, 345n. Las traducciones inglesas de Proudhon no tratan a *exploiter* con ningún cuidado; no hay correspondencia general entre el uso que Proudhon hace de la palabra y las apariciones de cognados ingleses en las traducciones.

⁶⁰ *Qué es la propiedad!*, 202; *OC*, 4:333.

⁶¹ *Qué es la propiedad!*, 213n; *OC*, 4:344n.

⁶² *What Is Property!*, 91-92; *OC*, 4:216.

0,25% y el 0,5%— y la reforma agraria —proponía un Banco de Tierras y el mandato de que los alquileres pagados siempre constituyeran un gravamen sobre la propiedad— se derivan de este punto de partida intuitivo.

También son respuestas reconocidamente republicanas a un problema reconocidamente republicano. Los pobres, carentes de propiedad — "una promesa de independencia y seguridad para el futuro"— dependen de los propietarios ricos. El programa de Proudhon pretende asegurar la independencia de cada familia.⁶³ De ahí que, casi al final de su vida, describa así su ideal de mutualismo:

117

Para que haya un mutualismo perfecto, es necesario que cada productor, al comprometerse con respecto a los demás, que por su parte se comprometen de la misma manera con respecto a él, conserve su completa y total independencia de acción, toda su libertad de movimiento, toda su personalidad: el mutualismo, según su etimología, consiste más bien en el intercambio de buenos oficios y de productos que en la agrupación de fuerzas y la comunidad de trabajo.⁶⁴

Este ideal de productores independientes que intercambian equitativamente entre sí está, como hemos visto, muy extendido entre los socialistas del siglo XIX.⁶⁵ En Proudhon, sin embargo, este ideal está casado con la imagen saint-simoniana de la historia como la sustitución progresiva de la fuerza por el trabajo.⁶⁶

Encarcelado por sedición por el gobierno de Luis Napoleón, Proudhon

⁶³ Estas familias independientes serían franca y completamente patriarcales. La misoginia y el antifeminismo de Proudhon son notorios. Durante su época de editor radical atacaba a destacadas mujeres saint-simonianas basándose en la teoría de que las mujeres debían o bien recluirse en la intimidad del hogar como hijas y esposas, o bien, si se daban a conocer en público, ser declaradas "mujeres públicas", es decir, prostitutas; Pilbeam, *French Socialists before Marx*, 98.

⁶⁴ OC, 3:141-42.

⁶⁵ Contra Schapiro ("Pierre Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism", 723), quien, con muchos otros, concibe el socialismo del siglo XIX mediante una proyección hacia atrás del leninismo del siglo XX; compárese Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, 11-12.

⁶⁶ Las concepciones de Proudhon sobre la historia y la guerra han sido examinadas con gran detalle por Noland ("History and Humanity: The Proudhonian Vision"; "Proudhon's Sociology of War"), que es uno de los estudiosos de Proudhon más fiables que ha escrito en inglés. Una apreciación más reciente se encuentra en Prichard, *Justice, Order, and Anarchy*.

escribió *Idée générale de la révolution aux XIXe siècle* en 1851 para justificar retrospectivamente la Revolución de 1848 como el último intento de continuar la obra de la Revolución de 1789, y para abogar por que esta obra se completara definitivamente. Los acontecimientos de 1789 habían abolido "el régimen feudal" y habían "proclamado los principios de libertad e igualdad civil", pues habían decretado que "el nacimiento ya no contaba". Siguiendo a los saint-simonianos, Proudhon entiende que el régimen feudal era "enteramente militar", una sociedad organizada "para la política y la guerra".⁶⁷ Por lo tanto, la abolición de este orden en 1789 debería haber conducido a un nuevo orden social dedicado al "trabajo" y a la "paz perpetua".⁶⁸ Sin embargo, "los revolucionarios fracasaron en su propia misión", lastrados como estaban por "la ausencia de nociones económicas". Sabían destruir, pero no construir. Por lo tanto, "la sociedad que la Revolución del 89 debería haber creado, no existe; aún está por hacer".⁶⁹

118

De ahí que la Francia de 1850 sea "una sociedad todavía feudal".⁷⁰ El feudalismo contemporáneo tiene dos ejes. En primer lugar, está el Estado y su gobierno, con sus impuestos, su policía, sus derechos de aduana y su corrupción institucional. Pero "el gobierno... es el espejo de la sociedad".⁷¹ Si el gobierno sigue siendo feudal, es porque la sociedad sigue siendo feudal. Y, de hecho, en la propia sociedad, "la antigua jerarquía de clases ha sido sustituida por un feudalismo innober, basado en la especulación *mercantil* e industrial [*'agiotage mercantile et industriel'*]."⁷² Y, como todo feudalismo,

⁶⁷ Marx y Engels se dieron cuenta de este tema saint-simoniano en su correspondencia sobre la nueva obra de Proudhon: "Voy por la mitad de Proudhon y apoyo de todo corazón tu punto de vista. Su llamamiento a la burguesía, su vuelta a Saint-Simon y otros ciento y un asuntos sólo en la sección crítica, proporcionan la confirmación de que él considera a la clase industrial, a la burguesía y al proletariado como virtualmente idénticos y como puestos en oposición sólo por el hecho de que la revolución nunca se completó" (Engels a Marx, 21 de agosto de 1851; *MECW*, 38:434).

⁶⁸ *Idea general*, 43; *OC*, 2:125-25. La deuda de Proudhon con Adam Smith, uno de sus "verdaderos maestros" (Proudhon a J. A. Langlois, 1848; citado en *¿Qué es la propiedad?*, 1970, xxxiii), es evidente en su noción de que "la separación de las funciones industriales" conduce a la paz (*Idea general*, 48; *OC*, 2:130). La división del trabajo produce personas parciales, dependientes de los intercambios entre sí y, por tanto, pacíficas. Los seres humanos completos alabados por los antiguos no son propensos al intercambio, y en su lugar hacen la guerra.

⁶⁹ *Idea general*, 44-45; *OC*, 2:127.

⁷⁰ *Idea general*, 58; *OC*, 2:140.

⁷¹ *Idea general*, 60; *OC*, 2:142.

⁷² *Idea general*, 73; *OC*, 2:153. *Agiotage* se traduce generalmente como *usura*, pero esto es

este feudalismo contemporáneo tiene sus raíces en la tierra:

Es a través de la tierra como comenzó la explotación del hombre, y es en la tierra donde ha sentado sus sólidas bases. La tierra sigue siendo la fortaleza del capitalista moderno, como fue la ciudadela del feudalismo y del antiguo patriciado. Es la tierra, en fin, la que da a la autoridad, al principio gubernamental, una fuerza siempre renovada cada vez que el Hércules popular ha derrocado al gigante.⁷³

Es la destrucción de esta última fortaleza de la explotación —caerá como los muros de Jericó ante las trompetas de Josué⁷⁴— lo que Proudhon profetiza en su recomendación de los Bancos de Tierras y la equidad de rentas.

Proudhon nunca es explícito sobre los mecanismos por los que la propiedad terrateniente subyace a toda explotación, pero sin duda tenía una comprensión más complicada del problema que los saint-simonianos. Por supuesto, está de acuerdo con ellos en que el terrateniente explota directamente a los demás a través de la renta y a través de cualquier inversión de capital pagada por las rentas. Pero Proudhon también sugiere en que, a medida que estas rentas circulan por la sociedad, permiten que otros —aquellos a quienes los propietarios han comprado bienes— acumulen, a su vez, un fondo para la explotación de otros. Además, las rentas también proporcionan un motivo para la explotación, ya que un agricultor que arrienda tierras se verá presionado a explotar a los peones para que el pago de la renta merezca la pena. Siempre que una acumulación da a un miembro de la sociedad una ventaja sobre otro, Proudhon percibe la

engañoso; se trata, en concreto, de la práctica de especular atesorando, especialmente moneda. Durante el periodo de hiperinflación de *los assignats*, en 1791-92, los parisinos con recursos se aprovisionaban de velas, telas y artículos similares para revenderlos en un par de días a costa de los *assignats*, siempre a la baja (Rimbaud, *Histoire de la Civilisation Contemporaine en France*, 311). Henri de Saint-Simon estuvo a punto de perder la cabeza a manos del Terror por el *agiotaje* a gran escala en las tierras de la Iglesia que respaldaban los *assignats*.

⁷³ *Idea general*, 195; *OC*, 2:258.

⁷⁴ La comparación es de Proudhon (*Idea General*, 195; *OC*, 2:258). Quizá este pasaje estaba en la mente de Marx cuando, en su *Dieciocho Brumario*, acusó a los demócratas pequeñoburgueses de "esforzarse] por repetir ese milagro" de las trompetas (*Escritos políticos*, 2:178; *MEGA*, I.11:126). Recuérdese que la disección crítica de Marx del ascenso al poder de Luis Bonaparte se publicó el mismo año y en la misma revista de corta vida, *Die Revolution*, en la que esperaba publicar su comentario crítico sobre *la Idée générale* de Proudhon.

posibilidad, al menos, de explotación.⁷⁵ Por eso la explotación está tan íntimamente asociada por él con *el agiotaje*, la especulación, que Proudhon llama "arbitrariedad comercial".⁷⁶ Todo el mundo tiene un motivo para comprar barato y vender caro, para marcar sus bienes, para acumular una acumulación. Todo el mundo intenta constantemente explotar a los demás o, mediante "*l'agio, le vol*", acumular los medios para explotar a los demás.⁷⁷ Aunque Proudhon reconoce ciertamente muchos casos de *agiotaje* e incluso de explotación que no implican la propiedad de la tierra, considera que el poder de monopolio que conlleva la propiedad de la tierra es a la vez el ejemplo más puro y el primer principio causal de la explotación. Todos los demás casos de explotación son reconocidos como tales por analogía o semejanza con este primer principio.⁷⁸

119

LA EXPLOTACIÓN CAPITALISTA EN EL CAPITAL

En este contexto, podemos apreciar la novedad de lo que Marx hace con *la explotación* en *El Capital*. *La explotación* aparece en *El Capital* por primera vez en la primera sección del capítulo nueve, "La tasa de plusvalía".⁷⁹

⁷⁵ De ahí, por ejemplo, el pasaje de su *Systeme* que Iain McKay toma como prueba de que "como Marx, pero mucho antes que él", Proudhon había explicado la explotación por referencia a "la relación jerárquica del lugar de trabajo capitalista" (*¡La propiedad es robo!*, 8-9): "He mostrado al contratista [*empresario*], en el nacimiento de la industria, negociando en igualdad de condiciones con sus compañeros, convertidos desde entonces en sus obreros. Es evidente, de hecho, que esta igualdad original estaba destinada a desaparecer por la posición ventajosa del patrón y la dependencia de los asalariados [*salariados*]" (*Sistema*, 1:201; OC, 1:193). Es una dificultad para la lectura de McKay de este pasaje que Proudhon se considere a sí mismo explicando, no el surgimiento del lugar de trabajo capitalista, sino el hecho de "que los gremios y las maestrías se establecieron en la Edad Media" (*Sistema*, 1:202; OC, 1:193).

⁷⁶ *Idea general*, 228; OC, 2:286.

⁷⁷ Proudhon no era el único que consideraba problemática toda acumulación. Auguste Blanqui argumentaba que todo el mundo tiene el deber moral de consumir todo lo que produce, ya que todo ahorro crea potencialmente una oportunidad para explotar a otros. Esto coincide con el moralismo del socialismo republicano francés; véase Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, 41-47, 121-23.

⁷⁸ Para una sofisticada explicación neoproudhoniana de la explotación como "ganar dinero por molestar a los demás", véase Van Donselaar, *The Right to Exploit*.

⁷⁹ La numeración de los capítulos difiere en las distintas ediciones de *El Capital*. Me referiré a los números de los capítulos según las ediciones francesa e inglesa. Así, por ejemplo, "La teoría moderna de la colonización" es el capítulo treinta y tres, no el veinticinco, como en las ediciones alemanas. Las comparaciones entre las distintas ediciones pueden hacerse sobre la base de

"La tasa de plusvalía es", nos dice Marx, "una expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista".⁸⁰ La explotación del obrero por el capitalista —que preocupa a todos los socialistas franceses— es aquí equiparada por Marx con la explotación de la fuerza de trabajo por el capital, cuya expresión exacta es la tasa de plusvalía, que en los años 1860 y 1870 no preocupaba a nadie más que a Marx. Al equiparar los dos, Marx está intentando hacer una sustitución, apropiarse de un tropo común de la literatura socialista y, por decreto de definición, hacer ese tropo intercambiable con un elemento abstruso de su crítica de la economía política.⁸¹

En particular, está tocando para el oído de aquellos tutelados en teoría por los socialistas franceses y sus epígonos.⁸² Es la recitación de Proudhon de la teoría saint-simoniana de la explotación lo que Marx trata de desplazar. A partir de la fundación de la IWMA en , Marx se vio confrontado de nuevo con la influencia de Proudhon en el movimiento obrero francés y belga, y con las resonancias entre el proudhonismo y el radicalismo popular británico

MEGA, II.5-11.10.

⁸⁰ *El Capital*, 1:326; MEGA, II.6:226-27; MEGA, II.7:179.

⁸¹ Así lo sugiere el uso que Marx hace de *la explotación* a lo largo de la tercera parte de *El Capital*. La palabra aparece en racimos, animando los pasajes más técnicos del conjunto. Así, aparece nueve veces en la sección uno del capítulo nueve, donde motiva la presentación de Marx de su "método para calcular la tasa de plusvalía" (*El Capital*, 1:327; MEGA, II.6:227; MEGA, II.7:179). Hay un puñado de casos (ocho) en el capítulo diez, mucho más largo e históricamente detallado, y luego catorce usos en el corto y técnico capítulo once, sobre "La tasa y la masa de plusvalía". En este último, la palabra se agrupa en torno a la explicación de Marx de las tres leyes por las que la tasa y la masa de plusvalía se relacionan entre sí.

⁸² Aunque la palabra era francesa, la teoría de la explotación propuesta por los saint-simonianos y por Proudhon tenía un paralelo reconocible y un precursor, como he mencionado, en la literatura owenista. Sin embargo, las teorías owenistas de la explotación han sido hábilmente tratadas por varios escritores, por lo que las pasaré por alto aquí. Sobre la escuela en su conjunto, véase N. Thompson, *The People's Science*, caps. 4-6; y *El mercado y sus críticos*, cap. III. 3; Biernacki, *The Fabrication of Labor*, 394-410; McNally, *Against the Market*, chap. 4; y King, "¿Utópico o científico?". Sobre William Thompson y John Gray, véase Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*, caps. 4-5. Sobre John Francis Bray, véase Reeve "Thomas Hodgskin and John Bray: Free Exchange and Equal Exchange". El epitome de la teoría owenista de la explotación está contenido en la afirmación de Bray de que "todos los males y desgracias que el hombre ha cometido o soportado, pueden atribuirse a la asunción de un derecho sobre la tierra por parte de ciertos individuos y clases", ya que "dondequiera que un hombre posea tierra y otro no la tenga, este último será siempre esclavo del primero" (*Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 34; compárese Thompson, *Inquiry*, 68-110).

(especialmente entre los seguidores de Bronterre O'Brien y su National Reform League). La intervención de Marx en la tercera parte de *El Capital*, como muchas de sus intervenciones teóricas, intenta apoderarse de los medios de producción teórica, transformar la forma en que los socialistas hablaban y pensaban sobre la explotación asociando el término a un nuevo aparato conceptual.

121

Como espero mostrar, esta apropiación y transformación tuvo una serie de efectos teóricos. En primer lugar, y de acuerdo con su comprensión del mercado como una esfera de dominación impersonal, y con su intento de desplazar la economía moral popular de la censura lejos de los individuos y sobre el capital como una forma de sociedad, Marx despersionaliza la explotación, convirtiéndola en una relación que se da entre clases, en lugar de entre individuos. En segundo lugar, dirige la atención a los efectos novedosos y revolucionarios de la explotación capitalista, a las formas en que el capitalismo aprovecha los poderes del cuerpo humano para transformar lo que produce y cómo lo produce. En tercer lugar, establece una explicación para la "sed ilimitada de trabajo excedente" que acompaña a este nuevo modo de explotación y que subyace a muchos de los abusos sufridos por los trabajadores en el lugar de trabajo capitalista.⁸³ Por último, hace todas estas cosas a la vez que vincula el concepto de explotación a un lenguaje moral aristotélico que vincula la fuerza a la violación de la naturaleza y que, por tanto, condena la explotación capitalista como un apoderamiento y uso antinaturales del cuerpo trabajador.

Despersionalización de la explotación

En el contexto inmediato en el que introduce *la explotación*, la primera sección del capítulo nueve, Marx busca "ejercitar al lector en la aplicación de [un] principio novedoso".⁸⁴ Este principio novedoso es que la tasa de plusvalía difiere y subyace a la tasa de ganancia. La tasa de ganancia es la tasa de rendimiento del capital total adelantado, y era y es familiar para cualquiera que se ocupe de economía política o de negocios. La tasa de plusvalía, sin embargo, fue acuñada por Marx. Como Marx cree que el capital constante adelantado —el valor de los medios y materiales de

⁸³ *El Capital*, 1:345; *MEGA*, II.6:242; *MEGA*, II.7:194.

⁸⁴ *El Capital*, 1:326; *MEGA*, II.6:227; *MEGA*, II.7:180.

producción— se transfiere al producto sin ningún aumento, sostiene que debe ignorarse a efectos de calcular el rendimiento que importa, el rendimiento del capital adelantado como salario por la compra de fuerza de trabajo.

Lo distintivo del modo de producción capitalista es que opera sobre el principio, articulado por Montesquieu, "de que todo puede ser hecho por hombres libres, por arduo que sea el trabajo que la sociedad requiere".⁸⁵ O, como dice Marx, "como productor de laboriosidad ajena, como bomba de plustrabajo y explotador de fuerza de trabajo, [el capital] supera —en su energía, medida y eficacia— a todos los sistemas anteriores de producción basados en el trabajo forzoso directo".⁸⁶ Es a este fenómeno al que Marx quiere llegar, el hecho de que los modernos hagan libremente lo que los pueblos antiguos tenían que esclavizar a otros para conseguirlo. En la edición francesa, lo llama "el gran secreto de la sociedad moderna".⁸⁷ Pero este gran secreto se mantiene en secreto si se considera toda la masa de capital avanzado y no sólo el capital avanzado en forma de salarios. Si uno atribuye la productividad del capital a su aprovechamiento del trabajo humano, entonces tiene sentido fijarse en la relación entre el rendimiento del capital y el capital adelantado en forma de salarios. Esta es la tasa de plusvalía de Marx.

122

Cuando Marx dice que esta tasa de plusvalía es "la expresión exacta" del grado de explotación, quiere decir que es la expresión científica de la eficacia con la que el trabajo asalariado se pone a producir la base de los beneficios. Sin embargo, a pesar de sus ejemplos del método para calcularla, Marx se empeña en negar que la tasa de plusvalía pueda medirse.⁸⁸ Esto se debe a que la tasa de plusvalía requiere como base, por supuesto, una medida del valor. La medida del valor, según Marx, es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías valiosas dados los medios de producción actuales.⁸⁹ Pero, como argumenté en el capítulo anterior, es un elemento básico de la teoría del valor de Marx que el valor, aunque está determinado por el tiempo de trabajo, sólo aparece como valor de cambio,

⁸⁵ *El espíritu de las leyes*, 252 (III.15.8).

⁸⁶ *El Capital*, 1:425; *MEGA*, II.6:309; *MEGA*, II.7:263.

⁸⁷ *MEGA*, II.7:143.

⁸⁸ Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, 132.

⁸⁹ *El Capital*, 1:129; *MEGA*, II.6:73; *MEGA*, II.7:22-23.

como "la relación social entre mercancía y mercancía".⁹⁰ No hay una medida directa y empírica del tiempo de trabajo, ya que no hay manera de saber si cualquier instancia dada de trabajo realmente realizado —y por lo tanto empíricamente medible— cuenta como una cantidad equivalente de trabajo socialmente necesario. Además, el hecho de que las mercancías se vendan en el mercado no garantiza que se vendan a su valor. Por lo tanto, ni los precios de las mercancías (incluidos los salarios del trabajo), ni las horas de trabajo empíricamente medibles nos dan acceso al valor de las cosas. El trabajo abstracto y el valor que determina son dioses invisibles, esencias que deben adoptar formas fenoménicas, pero que nunca aparecen como tales. Por lo tanto, la expresión exacta del grado de explotación, en virtud de su exactitud, nunca está presente de forma que pueda medirse. Es conceptualmente rigurosa, no empíricamente precisa.⁹¹

123

¿Qué está en juego, entonces, en el esfuerzo de Marx por ejercitar a los lectores de su libro en la aplicación de su novedoso principio? Si a los socialistas y reformistas les preocupa "la explotación del hombre por el hombre", o "la explotación de las mujeres y los niños",⁹² ¿por qué deberían practicar el cálculo de una tasa contrafáctica de plusvalía? Después de todo, el propio Marx, en el capítulo diez, recopila una gran cantidad de testimonios convincentes sobre las formas empíricamente verificables y muy concretas en que los trabajadores son explotados por sus jefes. Informa de las declaraciones hechas por niños empleados en las alfarerías de Staffordshire.⁹³ Nos remite a la historia de "Mary Anne Walkley, de 20 años", que fue trabajada hasta la muerte "por una señora con el agradable nombre de Elise".⁹⁴ En cuanto a los obreros "que se agolpan a nuestro alrededor con más urgencia que las almas de los muertos alrededor de Odiseo", afirma que podemos "ver a primera vista" lo sobreexplotados que están, "sin referirnos a los Libros Azules que llevan bajo el brazo", y mucho menos a la tasa y la

⁹⁰ *El Capital*, 1:139; *MEGA*, II.6:80; *MEGA*, II.7:31.

⁹¹ De ahí las advertencias en la nota a pie de página de Marx: "Los cálculos dados en el texto tienen un propósito meramente ilustrativo", *El Capital*, 1:329n9; *MEGA*, II.6:229n12; *MEGA*, H.7:181n36. Esta misma cuestión se plantea en la presentación que hace Marx de las leyes relativas a la tasa y la masa de la plusvalía. De hecho, Marx dice de la tercera ley que "contradice obviamente toda experiencia basada en lo que aparece a los ojos" (*El Capital*, 1:421; *MEGA*, II.6:306; *MEGA*, II.7:261).

⁹² *El Capital*, 1:91; *MEGA*, 1983, 11.5:13; *MEGA*, II.7:13.

⁹³ *Capital*, 1:354; *MEGA*, II.6:249-50; *MEGA*, II.7:202-3.

⁹⁴ *Capital*, 1:364; *MEGA*, II.6:253; *MEGA*, II.7:211.

masa de plusvalía, expresiones exactas de su explotación.⁹⁵ Si el sufrimiento y el exceso de trabajo del obrero asalariado son evidentes para el investigador de hechos concretos, ¿qué se gana encadenando la explotación al aparato teórico de la tasa de plusvalía?⁹⁶

Una parte de la respuesta está en la explicación del intercambio que Marx desarrolló en la primera parte. La dominación impersonal que sufren los productores en el mercado les hace irresponsables de sus actos. Pero si el capital sólo empieza a funcionar como tal en la producción para el mercado, entonces la relación del capital con el trabajo está mediada por esas mismas fuerzas impersonales de dependencia e irresponsabilidad generalizadas. Los hechos concretos de sobrecarga de trabajo y abuso, por poderosos que sean como testimonio, nos dirigen a las relaciones entre *este* patrón y *estos* trabajadores, en *este* lugar y momento. Pero la teoría del fetichismo de la mercancía como dominación impersonal nos dice que estas particularidades son consecuentes, no causales, de la dinámica básica de la situación, y que cualquier jefe situado de forma similar se relacionaría probablemente con cualquier trabajador de forma similar, no porque todos los jefes compartan una psicología especial, sino porque las fuerzas del mercado *dominan a* los productores de determinadas formas.⁹⁷ De hecho, el hecho de que el valor sea invisible en la producción, y sólo se manifieste a través de los intercambios del mercado, es crucial para entender *por qué* los jefes tienden a sobrecargar de trabajo a sus obreros.⁹⁸ Por lo tanto, los hechos concretos nos desorientan, haciéndonos creer que la explotación capitalista es sólo una serie de casos de capitalistas individuales que se aprovechan de los trabajadores asalariados individuales, utilizando su riqueza acumulada para dominar a los que necesitan trabajar para vivir.⁹⁹ Marx, al insertar la

⁹⁵ *El Capital*, 1:364; *MEGA*, II.6:253; *MEGA*, II.7:211.

⁹⁶ La mala reputación de la teoría laboral de la plusvalía es obvia en la frecuencia con la que uno encuentra argumentos de que la teoría marxista de la explotación es independiente de la teoría del valor de Marx (Carveq "Marx's Political Theory of Exploitation", 74-75; Cohen, "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation"; Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*; Wood, *Karl Marx*, 240).

⁹⁷ Esta dominación social puede acabar seleccionando una psicología especial, recompensando previsiblemente a esa psicología y matando de hambre a sus competidores, pero de nuevo la psicología es el efecto de la dominación social, no su causa.

⁹⁸ Un punto al que volveré más adelante.

⁹⁹ Aquí es donde el relato de Marx diverge decisivamente del relato de la esclavitud asalariada que Alex Gourevitch encuentra en el republicanismo obrero de Estados Unidos. A pesar de la terminología de Gourevitch ("dominación estructural", por ejemplo), el relato del republicanismo

explotación en su teoría de la plusvalía, despersonaliza la explotación y, por lo tanto, se opone a la tendencia de moralizar sobre ella.¹⁰⁰

124

En particular, lo hace pasando de casos empíricamente identificados y moralmente censurables de explotación de individuos trabajadores a la explotación del trabajador como representante de la clase de trabajadores. No son idénticos. Mary Anne Walkley fue explotada en el sentido cotidiano de que se aprovecharon de ella. Su juventud, su socialización de género y su pobreza hicieron que estuviera dispuesta a trabajar en condiciones perjudiciales para su salud y a las que sucumbió. Su empleador se aprovechó de su vulnerabilidad con la esperanza de ganar un buen dinero con las cosas bonitas que ella y sus compañeras sombrereras producían, y el empleador puede ser objeto de censura por hacerlo. Pero Mary Anne Walkley no sufrió la explotación *capitalista* en su propia individualidad, sino sólo como trabajadora. Su trabajo particular contaba como trabajo productivo desde el punto de vista del capital sólo en la medida en que formaba una parte alícuota del trabajo total de la sociedad, o de la clase trabajadora. Mary Anne Walkley sufrió y murió a causa de las circunstancias particulares que concurrieron en sus trabajos particulares, pero sufrió la explotación *capitalista*, si es que la sufrió, sólo en la medida en que era miembro de una clase de trabajadores que producen todo tipo de cosas en todo tipo de circunstancias, muchas de las cuales no son ni de lejos tan perjudiciales como aquellas en las que ella trabajó. Reconocer la forma concreta de su explotación no requiere ningún aparato teórico especial, sino sólo el reconocimiento de que su empleador se aprovechó de la Sra. Walkley.¹⁰¹ Reconocer que se trata de un caso de explotación capitalista requiere, sin embargo, reconocer su pertenencia a una clase de trabajadores explotados y reconocer además que no importa qué o de qué manera producen los

obrero sólo señala la dominación personal experimentada por el trabajador en el trabajo y la dominación de clase por la que se aseguran las condiciones legales y políticas de esa dominación personal ("Labor Republicanism and the Transformation of Work"; *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*, cap. 4). 4).

¹⁰⁰ Así, mi argumento difiere del ofrecido por Alan Ryan, para quien es el holismo explicativo de Marx lo que se refleja en su "impaciencia con la moralización" ("Justice, Exploitation, and the End of Morality", 126-27). Marx no tiene un holismo sociológico generalizado según el cual el sistema social "dicta a... los individuos qué aspiraciones y creencias adoptar"; tiene un relato del mercado como una máquina de motivación y selección, una forma de dominación impersonal.

¹⁰¹ Como ha argumentado enérgicamente G. A. Cohen; véase "La teoría laboral del valor y el concepto de explotación".

miembros de esa clase. Este reconocimiento requiere un salto, una abstracción.

125

Esta abstracción despersonalizadora es contraria al modelo de explotación articulado por el socialismo anterior. Según ese modelo, la explotación moderna puede ser menos personal que en las sociedades feudales o esclavistas, ya que la aplicación de la fuerza se delega ahora en el Estado, que se limita a hacer cumplir los títulos de propiedad, dejando que los individuos pobres saquen sus propias conclusiones sobre cómo su falta de propiedad les obliga a aceptar las condiciones de empleo ofrecidas. No obstante, el poder de monopolio de que disfrutaban los propietarios les permite explotar al productor pobre sin obligarle a ello. Puede que no sepan hacer lo que hacen, pero podrían actuar de otro modo. Por eso Proudhon piensa que el consentimiento mutuo sería suficiente para establecer un régimen de precios justo.¹⁰² Ni siquiera la doctrina owenista de la intachabilidad de los individuos impide a Bray llamar "avaricioso" al capitalista.¹⁰³ Los capitalistas tienen el poder de explotar, y por eso explotan. Cualquiera que tenga el poder de explotar lo hará. Es la circunstancia de tener el poder lo que crea el carácter del explotador. Pero explotar es algo que hacen los individuos que tienen ese poder. Por eso la reforma de la sociedad debe garantizar que nadie pueda acumular ese poder. Para Marx, por el contrario, es el capital el que explota el trabajo, no los capitalistas individuales, para quienes el impulso hacia una explotación creciente es "una ley coercitiva externa".¹⁰⁴ No es el *poder* de explotar lo que importa a Marx, sino el *imperativo* de explotar.

¹⁰² *General Idea*, 230-33; OC, 2:288-91.

¹⁰³ *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 114.

¹⁰⁴ *El Capital*, 1:381; *MEGA*, II.6:273; *MEGA*, II.7:226. Marx llevaba mucho tiempo insistiendo en el nuevo predominio del poder económico sobre el poder político. Véase, por ejemplo, su polémica de 1847 con Karl Heinzen, quien "argumentaba que Marx y Engels no reconocían que el dominio de la fuerza domina las relaciones de propiedad capitalistas, lo que los llevó a concentrarse demasiado en la acumulación burguesa de capital e ignorar a quienes verdaderamente detentan el poder: la aristocracia" (Bessner y Stauch, "Karl Heinzen and the Intellectual Origins of Modern Terror" [Karl Heinzen y los orígenes intelectuales del terror moderno], 151). Heinzen, a diferencia de Proudhon, aplicó este juicio también a la condición de la mujer. Para Heinzen, "la guerra y la violencia han sido las razones esenciales por las que las mujeres han estado y han seguido estando privadas de sus derechos" (Bessner, "Zarte Hande" 68).

La capacidad revolucionaria de la explotación capitalista

Además de ser esencialmente la explotación de una clase trabajadora, la explotación capitalista es esencialmente la explotación del "trabajo humano en abstracto",¹⁰⁵ y, en última instancia, la explotación de la capacidad básica de trabajo, la fuerza de trabajo, independientemente de cómo se exprese esa capacidad. Marx comienza la tercera parte con una conocida discusión sobre el proceso de trabajo. Lo que subraya allí es la intencionalidad específica que define cualquier proceso de trabajo humano como tal.

126

Al final de cada proceso de trabajo, surge un resultado que ya estaba en la imaginación del trabajador al principio, por lo tanto ya estaba presente idealmente. No sólo efectúa [*bewirkt*] un cambio en la forma de las cosas naturales, sino que simultáneamente actualiza [*verwirklicht*] en las cosas naturales su propósito, del que es consciente, que determina el tipo y el modo de su actividad como ley, y al que debe subordinar su voluntad.¹⁰⁶

Todo proceso de trabajo humano procede bajo la guía de un fin en vista, un objeto o resultado particular que satisface una necesidad particular. Como dijo Marx en la versión manuscrita de la tercera parte: "Todo trabajo real es un trabajo particular".¹⁰⁷ Sin embargo, dentro del proceso de producción capitalista, esta particularidad de cada trabajo real está subordinada al fin del capital, la autovalorización, y sumergida en la realidad virtual del trabajo abstracto que forma el valor.

No todos los miembros de la clase obrera realizan el mismo tipo de trabajo. Si lo hicieran, no podría haber intercambio de sus productos entre sí, y por lo tanto no habría realización de valor, mucho menos plusvalía, y por lo tanto no habría capital. Si los miembros de la clase obrera realizan diferentes tipos de trabajo y sus productos se intercambian entre sí, entonces, como dice Marx, debe haber algo en virtud de lo cual se intercambian, algún denominador común. Esto es el valor. Pero si el valor es el *nombre* del denominador común, *la sustancia* de este nombre es el hecho de que todos los diversos trabajos que se realizaron en todos los productos que se intercambian son, a pesar de su variedad, idénticamente modos de

¹⁰⁵ *Capital*, 1:128; *MEGA*, II.6:72; *MEGA*, II.7:22.

¹⁰⁶ *Capital*, 1:284; *MEGA*, II.6:193; *MEGA*, II.7:146.

¹⁰⁷ *MECW*, 30:55; *MEGA*, II.3.1:48.

trabajo como tales. El trabajo de uno puede ayudar o sustituir al trabajo de otro. El intercambio de mercancías es, en el fondo, "nada más que el intercambio de trabajo por trabajo", como dijo Benjamin Franklin.¹⁰⁸

Como hemos visto en el capítulo 2, ésta es la base intuitiva de la tan denostada teoría laboral del valor de Marx. En este contexto, implica que la explotación capitalista de la clase trabajadora es la explotación del trabajo en general, o del trabajo abstracto. En otras palabras, significa que el objetivo del capital —la realización de la plusvalía— es indiferente al objetivo particular del trabajo del que depende. La explotación capitalista del trabajo requiere que lo que el trabajo produce no importe realmente, "que todas las mercancías, cuando se toman en ciertas proporciones, deben ser iguales en valor".¹⁰⁹ La explotación capitalista del trabajo transmuta esta indiferencia por el producto en indiferencia por la producción. El capital es móvil y flexible, capaz de explotar cualquier rama del trabajo que prometa un rendimiento. Puede "entrar en relación con todo trabajo *específico*; se enfrenta a la *totalidad* de todos los trabajos *dunamei*, y el particular al que se enfrenta en un momento dado es una cuestión accidental".¹¹⁰ En efecto, el trabajo es productivo, en el capitalismo, sólo en la medida en que crea capital, sólo en la medida en que el capital puede explotarlo para crearse y recrearse.¹¹¹ El producto concreto es "irrelevante";¹¹² lo que importa es la susceptibilidad de producción por el trabajo asalariado para la venta rentable.

127

La indiferencia de El Capital por la forma concreta y el fin del trabajo implica, para Marx, que la explotación capitalista sólo puede entenderse retrocediendo desde el rendimiento del trabajo hasta la potencialidad de ese rendimiento. En *El Capital*, la fórmula más importante de la explotación capitalista es "la explotación de la fuerza de trabajo". A diferencia de "la explotación del obrero" y "la explotación del trabajo", Marx nunca utiliza esta fórmula para referirse a los sistemas precapitalistas de producción y explotación. La explotación de la fuerza de trabajo es el modo peculiar de explotación capitalista. Por eso la tasa de plusvalía puede ser su expresión

¹⁰⁸ Citado por Marx, *El Capital*, I:142n18; *MEGA*, II.6:83n17a; *MEGA*, II.7:60n31.

¹⁰⁹ *Capital*, I:136; *MEGA*, II.6:79; *MEGA*, II.7:28.

¹¹⁰ *Grundrisse*, 296-97; *MEGA*, II.1.1:217.

¹¹¹ *Capital*, I:644; *MEGA*, II.6:479-80; *MEGA*, II.7:440-41; véanse también *Grundrisse*, 308-9; *MEGA*, II.1.1:227-28.

¹¹² *El Capital*, I:297; *MEGA*, II.6:203; *MEGA*, II.7:156.

exacta; no hay tasa de plusvalía en ningún otro modo de producción que no sea el capitalista. Sólo el capital explota la fuerza de trabajo, porque sólo el capital se basa en la mercantilización de la "fuerza de trabajo humana sin tener en cuenta la forma de su gasto":¹¹³ su venta, compra y utilización como medio de valorización.

La génesis y explotación de la fuerza de trabajo significa, para Marx, la génesis y explotación de las capacidades humanas como fuerzas de la naturaleza, o como "el material de la naturaleza transpuesto en un organismo humano".¹¹⁴ La fuerza de trabajo no es otra cosa que el "organismo corporal" de un ser humano, su "cerebro, músculos, nervios, manos, etc.".¹¹⁵ Este organismo corporal puede orientarse hacia tal o cual fin. Por esta razón, Marx también se refiere a la explotación de la fuerza de trabajo como la explotación del "material humano", que según él es "el campo de explotación más propio del capital".¹¹⁶ Ningún modo de producción anterior ha explotado —o aprovechado— lo que el cuerpo humano puede hacer, como tal. Esta explotación sin límites del cuerpo humano y de sus poderes está contenida, en germen, en la existencia del mercado de trabajo. Cuanto más extenso sea este mercado, más amplio será el campo de los poderes corporales abiertos al empleo rentable por parte del capital.¹¹⁷ Con su fórmula, "la explotación de la fuerza de trabajo", Marx indica, en pocas palabras, la especificidad de la producción capitalista.¹¹⁸

¹¹³ *Capital*, 1:128; *MEGA*, II.6:72; *MEGA*, II.7:22.

¹¹⁴ *Capital*, 1:323n2; *MEGA*, II.6:224n27; *MEGA*, II.7:177n30.

¹¹⁵ *Capital*, 1:134-35; *MEGA*, II.6:77; *MEGA*, II.7:27.

¹¹⁶ *El Capital*, 1:518; *MEGA*, II.6:385; *MEGA*, II.7:338. En la formulación de Paolo Virno, la fuerza de trabajo "designa efectivamente el conjunto de las facultades psicofísicas genéricamente humanas, que son consideradas precisamente como meras *dynameis* que aún no han sido aplicadas" ("Diagramas histórico-naturales", 143).

¹¹⁷ La línea posobrerista o autonomista del marxismo y el feminismo italianos ha sido la más atenta a esta dinámica básica. Los conceptos de "trabajo afectivo", "trabajo intelectual", "trabajo social" y "trabajo inmaterial", cualesquiera que sean sus defectos, indican, para esta línea de pensamiento, la extensión en curso de la explotación capitalista a poderes del organismo corporal que previamente habían operado bajo la guía de la tradición y la costumbre.

¹¹⁸ John Roemer piensa que Marx generalizó a partir de la explotación en el feudalismo y la esclavitud para llegar a una teoría de la explotación que se sostenía incluso en el capitalismo, es decir, "incluso cuando uno relajaba la especificación institucional de una economía en lo que respecta a la coercitividad de su institución de intercambio de trabajo" (*A General Theory of Exploitation and Class*, 7). Creo que esto equivale exactamente al procedimiento de Marx. En lugar de comenzar con un concepto históricamente específico e institucionalmente denso de la explotación (feudal), que generalizó y diluyó hasta que pudo describir también las condiciones

Debido a la forma específica en que el capital aprovecha el cuerpo humano y sus capacidades, el modo de producción capitalista es intrínsecamente revolucionario. Esta fue una de las primeras cosas que Marx notó sobre el ascenso de la burguesía, que esta nueva clase dominante "no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, y con ello las relaciones de producción, y con ellas todas las relaciones de la sociedad".¹¹⁹ Esto será especialmente importante en el capítulo siguiente, donde tendremos que considerar lo que Marx llama la producción de plusvalía relativa, la transformación del proceso de producción para que se adapte mejor a las exigencias del capital.

Por el momento, basta con subrayar la discontinuidad entre el énfasis de Marx en la explotación de la fuerza de trabajo y la antigua tendencia socialista a dividir la sociedad en productiva e improductiva, útil e inútil. Los relatos anteriores de la explotación de los trabajadores, o de la abstracción de su producto, presuponían una demarcación de la clase obrera en términos de lo que producía, y de cómo su producto satisfacía las necesidades reales de la humanidad. Así, por ejemplo, Gray sostenía que los fabricantes de "prendas de vestir útiles" son explotados, pero que los fabricantes de vestidos de encaje no lo son, ya que los vestidos de encaje no satisfacen ninguna necesidad real y, por tanto, no exigen una recompensa justa.¹²⁰ Para Marx, sin embargo, todo este problema de dividir el trabajo real del espurio, las necesidades reales de las espurias, no viene al caso.¹²¹ Es la utilidad de una rama del trabajo para el capital lo único relevante para la cuestión de si

capitalistas, Marx comenzó con una concepción aparentemente genérica de la explotación y luego trabajó hacia un concepto históricamente específico e institucionalmente denso de la explotación capitalista.

¹¹⁹ Marx, *Escritos políticos*, 1:70; *MEW*, 4:465.

¹²⁰ Gray, *Conferencia sobre la felicidad humana*, 25. Este no es un caso aislado. Intentos similares de aislar el trabajo real y explotable de la actividad improductiva o inútil —que, por tanto, no es realmente trabajo— pueden encontrarse, especialmente, en la literatura británica (por ejemplo, Gray, *The Social System*, 50-51; O'Brien, *Human Slavery*, 135; Thompson, *Inquiry*, 149-57, 240-41, 388; *Labour Rewarded*, 24). Para la común confianza británica en la taxonomía de Colquhoun de clases productivas e improductivas, véase Claey's, *Machinery, Money, and the Millennium*. Los franceses no disponían de tales estadísticas sociales, pero Proudhon, como los saint-simonianos, hizo demarcaciones similares.

¹²¹ Por supuesto, Marx tenía opiniones sobre las necesidades reales de la humanidad, y estas opiniones son una parte de su antropología política digna de estudio (véase Leopold, *The Young Karl Marx*, 223-34; Heller, *The Theory of Need in Marx*). Sin embargo, estas opiniones no entran en su explicación de la explotación capitalista.

los trabajadores de esa rama sufren la explotación capitalista. Que sus productos satisfagan necesidades que surgen "del estómago o de la imaginación, no hace ninguna diferencia".¹²²

129

La necesidad ilimitada de mano de obra excedente

A pesar del hecho de que despersonaliza la explotación capitalista haciendo hincapié en su diferencia con cualquier abuso observable que pudiera ser abordado por la censura moral, y a pesar de su apreciación de la revolución que opera en el proceso de trabajo, Marx no tiene ni un relato normativamente neutral de la explotación capitalista ni una actitud de *laissez-faire* hacia ella. Piensa que la explotación capitalista de la fuerza de trabajo es un error que tiene consecuencias horribles para los trabajadores.

La principal consecuencia es el exceso de trabajo. Dado que la preocupación del capital es la valorización, más que la producción de valores de uso, y dado que el excedente realizado por el capitalista adopta la forma de dinero, del que no hay medida, la producción capitalista da lugar a una "necesidad ilimitada de trabajo excedente".¹²³ Esta es la razón por la que el tratamiento de Marx de la jornada laboral sigue inmediatamente a su introducción de la explotación de la fuerza de trabajo. Habiendo comprado fuerza de trabajo en el mercado y por un período fijo, el capitalista quiere "extraer la máxima ventaja posible" de esta compra mientras puede disponer de ella.¹²⁴ Habiendo vendido por un tiempo el uso de su cuerpo, el trabajador asalariado está interesado en asegurar que el trabajo de hoy no haga imposible el de mañana, que, en otras palabras, su fuerza de trabajo no esté tan agotada por su uso hoy que no pueda ponerse en movimiento de nuevo cada día en un futuro previsible. La lucha por definir una jornada laboral normal —tanto su duración como su intensidad— está integrada en la compraventa de fuerza de trabajo.¹²⁵

¹²² *Capital*, 1:125; *MEGA*, II.6:69; *MEGA*, II.7:19-20.

¹²³ *Capital*, 1:345; *MEGA*, II.6:242; *MEGA*, II.7:194.

¹²⁴ *El Capital*, 1:342; *MEGA*, II.6:240; *MEGA*, II.7:192.

¹²⁵ Roemer ha argumentado en contra de hacer de "la lucha entre el obrero y el patrón en el suelo de la fábrica sobre la extracción de trabajo de la fuerza de trabajo" el punto central de la teoría de la explotación, ya que esto es una mera "disputa sobre los términos del contrato de trabajo", y Marx suponía "mercados sin fricción con contratos aplicados sin costo" ("Explotación, clase y relaciones de propiedad", 198). Esto no concuerda con la suposición de Roemer de que los

En lo que puede ser otro *desvío* de Proudhon, Marx caracteriza al capital como "trabajo muerto, que, como un vampiro, sólo vive succionando trabajo vivo, y vive tanto más cuanto más de éste succiona".¹²⁶ En su *Système*, Proudhon había dicho del maestro en el sistema gremial que, "como el vampiro de la fábula, explotaba al *asalariado* degradado", igual que "el ocioso devoraba] la sustancia del trabajador".¹²⁷ Marx saca la metáfora del contexto feudal en el que la había colocado Proudhon y la sitúa directamente en el mundo capitalista, el único lugar en el que cree que es apropiada en general.¹²⁸ Aunque ciertamente hubo muchos casos de "espantoso" exceso de trabajo en el mundo premoderno, éstos fueron, según Marx, "excepciones". Dondequiera que "predomine el valor de uso más que el valor de cambio del

insumos laborales pueden especificarse técnicamente (véase la nota 10, más arriba). Aunque estoy de acuerdo en que Marx supone mercados competitivos, creo que uno de los puntos centrales de Marx en la tercera parte es que los insumos de trabajo no pueden especificarse ni técnica ni contractualmente. El contrato de trabajo asalariado está esencialmente subespecificado porque el capital "necesita la *agencia* del trabajo" (Arthur, *La nueva dialéctica y El capital de Marx*, 52). No se trata de aplicar un contrato totalmente determinado; se trata de determinar lo que debe ser indeterminado de antemano, cuánto trabajo se puede obtener de la fuerza de trabajo en un tiempo determinado.

¹²⁶ *El Capital*, 1:342; *MEGA*, II.6:239; *MEGA*, II.7:192. El uso de Marx de la metáfora del vampiro ha atraído, por supuesto, mucha atención (por ejemplo, Panichas, "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation"; Carver, *Postmodern Marx*, chap. 1; Neocleous, "The Political Economy of the Dead"; McNally, *Monsters of the Market*, cap. 2). Sin embargo, no conozco a nadie que haya llamado la atención sobre el precedente proudhoniano de la metáfora. También tiene otros precedentes, algunos de los cuales están catalogados por Neocleous, "The Political Economy of the Dead", 672-77. Blanqui, en un texto de 1869-70, pero inédito hasta 1885, equipara los beneficios del capital con la usura y llama a ambos "*le vampirisme*" (*Maintenant, Il Faut des Armes*, 194). Bray, treinta años antes, afirmaba que la forma moderna de tiranía, la desigualdad de derechos, "permite a una o dos clases de la comunidad absorber en su propia sustancia, sin ser observadas, sin cesar y sin piedad, la riqueza que ha sido creada por los esfuerzos y privaciones de la clase trabajadora" (*Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, 20).

¹²⁷ *Sistema*, 1:414-15; OC, 1:357. Como ha señalado Julius Sensat, el vampiro es una encarnación particularmente adecuada del explotador ("Exploitation", 29). La explotación es un tipo de relación o interacción social, no una mera cuestión de distribución de beneficios entre partes o coaliciones no relacionadas entre sí, a la Roemer (*A General Theory of Exploitation and Class*).

¹²⁸ Como señala Neocleous, los tres usos explícitos que Marx hace de la metáfora del vampiro aparecen en el capítulo diez ("La economía política de los muertos", 681). Neocleous también revela un uso esotérico en el capítulo: el boyardo de Valaquia que, "ebrio de victoria", declara que "los doce días *corvos* del *Reglement organique* equivalen a 365 días en el año", resulta no haber sido otro que Vlad Drácula (ibíd., 673; *El Capital*, 1:348; *MEGA*, II.6:245; *MEGA*, II.7:196).

producto, el plustrabajo estará restringido por un conjunto más o menos limitado de necesidades". Sólo cuando el valor de cambio se convierte en el objetivo de la producción —ya sea en la extracción de plata y oro, o cuando los modos de producción más antiguos "se ven arrastrados a un mercado mundial"— el exceso de trabajo, el agotamiento de la vida del trabajador en aras de la riqueza del patrón, se convierte en la regla.¹²⁹ El exceso de trabajo es un fenómeno propio y esencial del mundo capitalista.¹³⁰

131

De hecho, aunque admite la posibilidad de que "el propio interés del capital apunte en la dirección de una jornada laboral normal" —parecería que agotar rápidamente la fuerza de trabajo elevaría los costes de reproducción— Marx sostiene que, aparte de "lagunas significativas en ciertas épocas de expansión febril", "lo que la experiencia muestra generalmente al capitalista es un exceso constante de población".¹³¹ Cita a E. G. Wakefield para decir que los que tienen exceso de trabajo "mueren con extraña rapidez; pero los lugares de los que perecen se llenan instantáneamente, y un cambio frecuente de personas no altera la escena".¹³² Incluso si fuera mejor, a largo plazo, que los capitalistas acordaran limitar la jornada laboral, el problema de acción colectiva endémico de la producción para el mercado competitivo hace imposible que los capitalistas, individual o separadamente, promulguen voluntariamente esos límites. Lo mismo ocurre con los trabajadores, que, si quieren trabajar, deben hacerlo en los términos dictados por el mercado laboral. Sólo "una ley del Estado, un disuasivo social prepotente", puede establecer un límite al tiempo de trabajo en el capitalismo.¹³³

Esto no era cierto en ningún sistema social anterior, pensaba Marx. La intencionalidad del trabajo real o concreto tiene que ver con la satisfacción de necesidades particulares, y el trabajo es, por lo tanto, según su propia naturaleza, episódico y en aras del disfrute, incluso cuando es impuesto por

¹²⁹ *Capital*, 1:345; *MEGA*, II.6:242; *MEGA*, II.7:194-95.

¹³⁰ Recientemente se ha prestado una atención renovada al fenómeno del exceso de trabajo como problema para la teoría política; véase, especialmente, Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*.

¹³¹ *El Capital*, 1:377-80; *MEGA*, II.6:270-72; *MEGA*, II.7:223-26.

¹³² Citado por Marx, *El Capital*, 1:380n79; *MEGA*, II.6:272nlll; *MEGA*, II.7:225n118. Marx no lo aclara, pero Wakefield está describiendo la situación de los niños empleados en las fábricas del norte de Inglaterra (*Inglaterra y América*, 1:54-55).

¹³³ *El Capital*, 1:415-16; *MEGA*, II.6:302; *MEGA*, II.7:256.

el señor o el amo. El proceso de producción capitalista, en cambio, es, según su propia naturaleza, continuo y en aras de la acumulación. La producción capitalista es, por tanto, un gigantesco proyecto de fabricación, pues necesita ante todo producir trabajo en sí. Dado que es el trabajo abstracto el que forma el valor, el plus trabajo realizado por la clase obrera "no es directamente visible".¹³⁴ No puede ser observado y medido en el punto de producción, sino que sólo se realiza, si acaso, en la venta rentable de los productos. Debido a esta incertidumbre, desde el punto de vista del capitalista, más trabajo es siempre mejor.¹³⁵ Cada momento extra de trabajo es tratado como la puerta recta por la que puede entrar el mesías, es decir, los beneficios. "Los momentos son los elementos de los beneficios", en palabras del propietario de una fábrica.¹³⁶ Esto es lo que debe abordar ahora la ley .

132

Pero las cosas son más complicadas que fijar una hora de inicio y fin de la jornada. El gasto de fuerza de trabajo puede acelerarse e intensificarse, de forma que lo que antes eran dos horas de trabajo ahora se hace en una. Además, el propio proceso de trabajo puede transformarse dividiéndolo y mecanizándolo. Esta descomposición del trabajo en sus formas tradicionales echa por tierra por completo la temporalidad del proyecto, el tiempo cíclico del trabajo, determinado por la realización de las tareas en el momento adecuado,¹³⁷ y de la forma adecuada.¹³⁸ Una de las mayores perversidades del modo de producción capitalista, según Marx, es que el uso capitalista de la maquinaria, en lugar de reducir el tiempo de trabajo, "barre todos los límites habituales y naturales de la duración de la jornada laboral."¹³⁹ La lucha por limitar el trabajo no termina, por tanto, con la aprobación de normativas de

¹³⁴ *Capital*, 1:346; *MEGA*, II.6:243; *MEGA*, II.7:195.

¹³⁵ El hecho de que "la gente no calcule cuentas de plusvalía" es, por tanto, según Roemer, una razón para que la explotación capitalista dé lugar a la lucha de clases ("¿Deberían interesarse los marxistas por la explotación?", 279n34). Si la explotación fuera un intercambio desigual, entonces Roemer tendría razón al decir que el fetichismo haría invisible esta desigualdad, y por lo tanto haría imposible que la explotación pudiera apuntalar o explicar la lucha de clases.

¹³⁶ Citado por Marx, *El Capital*, 1:352; *MEGA*, II.6:248; *MEGA*, II.7:201.

¹³⁷ Los "momentos críticos" tan importantes tanto para Platón como para Marx (*El Capital*, 1:445; *MEGA*, II.6:325; *MEGA*, II.7:280-81).

¹³⁸ Booth, "Economías del tiempo: On the Idea of Time in Marx's Political Economy"; Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, chap. 5; Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, pt. III.

¹³⁹ *El Capital*, 1:532; *MEGA*, II.6:396; *MEGA*, II.7:349.

ocho o diez horas, sino que es un rasgo endémico del capitalismo. Esta dinámica es, según Marx, específica del modo capitalista de explotación de la fuerza de trabajo, y no surge bajo ninguna otra forma de explotación.¹⁴⁰

Contrariamente a lo que pensaban los socialistas anteriores, la explotación del obrero por el capitalista no es ni un eco ni un renacimiento del feudalismo. La explotación capitalista es una novedad. Se basa en la dominación impersonal del mercado, no en la dominación personal del monopolista local.¹⁴¹ Es abierta y flexible, indiferente a la particularidad de lo que se produce o cómo se produce, en lugar de conservadora y ligada a la tradición. Contiene un impulso inmanente hacia el exceso de trabajo que es ajeno a otras formas de explotación. Acabar con esta explotación no puede ser una cuestión de proporcionar crédito barato y tierra barata, ya que no es ni el interés ni la renta lo que establece la relación del trabajador asalariado con el capitalista. En la base del relato premarxiano de la explotación están las convicciones (a) de que las personas individuales explotan a las personas individuales; (b) de que no deberían hacerlo; y (c) de que la explotación sólo puede erradicarse limitando el poder de cada individuo para explotar a otros.¹⁴² El relato de Marx de la dominación impersonal del mercado

¹⁴⁰ Para un estudio reciente que reivindica la continua relevancia del marco de Marx, véase Philip, "Marxism, Neoclassical Economics and the Length of the Working Day".

¹⁴¹ Marx no niega que la preocupación saint-simoniana por el poder económico acumulado sea válida. Sólo niega que capte la explotación capitalista de la fuerza de trabajo en su especificidad. Lo que Marx dice sobre el proceso de trabajo en sus elementos simples y abstractos —que no revela las relaciones sociales bajo las que tuvo lugar— puede decirse también sobre el relato abstracto de la explotación como uso del poder económico para extraer plusproducto. El poder de clase del capitalista es diferente en un aspecto importante del del *kalos k'agathos* ateniense o del boyardo valaco. Los individuos de estas últimas clases son capaces de explotar individualmente sólo por su pertenencia a una clase de amos (Vrousalis, "Explotación, vulnerabilidad y dominación social", 143-44; un punto tratado por Platón en el libro VIII de su República). El capitalista, sin embargo, está tan dominado como el trabajador asalariado; la modernidad no es un mundo sin dominación, sino, como dicen Deleuze y Guattari en alguna parte, un mundo sin amos.

¹⁴² Muchos también han atribuido estas convicciones a Marx y a los marxistas (por ejemplo, Arneson, "What's Wrong with Exploitation?"; Geras, "Bringing Marx to Justice"; Logar, "Exploitation as Wrongful Use: Beyond Taking Advantage of Vulnerabilities"). Incluso Nicholas Vrousalis, en su reciente artículo sobre la explotación —que en muchos aspectos es congenial con mi reconstrucción del argumento de Marx— atribuye a los marxistas la creencia de que los capitalistas explotan a los trabajadores cuando los capitalistas ejercen su poder económico para apropiarse de los frutos del trabajo de los trabajadores ("Exploitation, Vulnerability, and Social Domination", 135-36). Esta formulación mantiene la noción de que, en el capitalismo, los

descarta esta comprensión individualizada y moralizada de la explotación capitalista. Lo que no quiere decir que Marx no suene como un moralista cuando habla de la explotación capitalista. "De hecho, es difícil no sentir que la pasión con la que describe y denuncia el espantoso sufrimiento experimentado por los trabajadores en la Inglaterra victoriana es moral".¹⁴³ La pregunta sigue siendo, entonces, ¿a qué clase de moralista suena Marx?

134

LA EXPLOTACIÓN *COMO FORZA CONTRA NATURA*

Durante mucho tiempo ha sido un punto de fricción para los que discuten la teoría de la explotación de Marx el hecho de que afirme explícitamente que la explotación capitalista de la fuerza de trabajo no es "en absoluto una injusticia hacia el vendedor" de fuerza de trabajo, el trabajador.¹⁴⁴ Una forma habitual de abordar esta afirmación ha sido decir que Marx tenía un concepto "técnico" o "descriptivo" de la explotación, que difería del sentido normal y moralmente cargado del término.¹⁴⁵ Otra ha sido decir que él pensaba que las normas morales como la justicia eran ideológicas, y relativas al modo de producción, y por lo tanto significa decir que la explotación

individuos explotan a los trabajadores apropiándose de sus productos, y que esto es posible gracias al poder económico que poseen los explotadores. Creo que también implica, aunque Vrousalis no lo dice, que los individuos son culpables por utilizar su poder de esta manera. Ciertamente, estas tres afirmaciones pueden atribuirse a muchos marxistas, ya que el relato socialista de la explotación contra el que intervino Marx no fue ciertamente eliminado por su intervención, y siguió existiendo junto con el propio relato de Marx en *El Capital*, e incluso por encima de él, incluso entre los marxistas. Engels, que hizo mucho más por popularizar el marxismo que el propio Marx, simpatizaba mucho más con el saint-simonianismo que Marx y, en muchos puntos, reproducía la opinión de Proudhon de que "una sociedad de agricultores y artesanos independientes y propietarios podía constituir la base de una sociedad productora de mercancías y que el capitalismo distorsionaba la producción de mercancías" (Weeks, *Capital and Exploitation*, 46; véase también 50-62). El resurgimiento del socialismo en Gran Bretaña en las últimas décadas del siglo XIX también reprodujo en gran medida la economía política de los owenistas. Incluso la Federación Socialdemócrata, declaradamente marxista, bajo el liderazgo de Hyndman, propagó la noción de que los beneficios surgían en el capitalismo porque "el capitalista podía comprar fuerza de trabajo... 'barata', debido a la competencia entre los trabajadores por la subsistencia" (Biernacki, *The Fabrication of Labor*, 409).

¹⁴³ Callinicos, "Marxismo y pensamiento político contemporáneo", 274.

¹⁴⁴ *El Capital*, 1:301; *MEGA*, II.6:207; *MEGA*, II.7:159.

¹⁴⁵ Por ejemplo, Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, 182-203; Reiff, *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*, 29.

capitalista no es una injusticia desde dentro de la concepción burguesa de la justicia que prevalece en la sociedad capitalista.¹⁴⁶ Ambos enfoques han sido criticados rotundamente por Norman Geras, que aduce la vertiginosa serie de textos del propio *Capital* en los que Marx caracteriza la explotación capitalista como "trabajo no remunerado" o trabajo "apropiado sin equivalente".¹⁴⁷ Estos, dice, muestran sin lugar a dudas "que, independientemente de si Marx caracterizó o no la relación de explotación como injusta, ciertamente la trató como una relación de intercambio desigual," o de "robo."¹⁴⁸ "¿Estaba Marx confundido? ¿Cómo podía pensar... que el capitalista roba al trabajador pero lo trata con justicia?"¹⁴⁹

Sobre la base de los argumentos anteriores, creo que este debate ha perdido en gran medida el punto. Cuando niega que la explotación capitalista sea una injusticia hacia el vendedor de fuerza de trabajo, el objetivo de Marx es Proudhon, no Rawls.¹⁵⁰ Es decir, no tiene en mente una teoría de la justicia como la primera virtud de la estructura básica de la sociedad, sino una concepción transaccional de la justicia según la cual la justicia se encarna en intercambios recíprocos de bienes y servicios al coste de producción o cerca de él. Su objetivo en los capítulos seis y siete es mostrar que la explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital satisface el criterio de justicia de Proudhon.¹⁵¹

135

No obstante, si Marx tiene éxito en este ataque local e interno a la utilidad para la teoría socialista de la justicia proudhoniana, entonces su teoría de la explotación capitalista también debería desafiar a aquellos, como Geras, que quieren interpretar la explotación como "una toma no compensada de lo que pertenece, por derecho, a otra persona".¹⁵² O, de hecho, a quienes, como Wood, quieren interpretarla como un aprovechamiento "vergonzoso" o "degradante" de la vulnerabilidad de otra persona.¹⁵³ Estas concepciones, sean cuales sean sus méritos, conciben la

¹⁴⁶ Por ejemplo, Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, chap. 5; Wood, *Karl Marx*, caps. 9-10.

¹⁴⁷ "Bringing Marx to Justice", 50-51.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 48.

¹⁴⁹ Young, "Hacer justicia a Marx", 251.

¹⁵⁰ Un hecho apreciado, o al menos puesto en consideración, por Callinicos, "Marxism and Contemporary Political Thought", 274.

¹⁵¹ Esta no era una preocupación nueva para Marx, que se remonta a *La pobreza de la filosofía*; véase Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, 228-29.

¹⁵² "Bringing Marx to Justice", 53.

¹⁵³ *Karl Marx*, 257-63.

explotación como algo que una persona hace a otra y de lo que el explotador es responsable. Esto puede ser generalmente apropiado para la explotación no económica y para la explotación económica no capitalista. Sin embargo, como he argumentado, tanto el agente como la víctima de la *explotación capitalista* son impersonales. El trabajador asalariado individual no tiene derecho a lo que produce,¹⁵⁴ y, por tanto, el "otro" de la definición de Geras sólo puede ser la clase de los trabajadores asalariados en su conjunto.¹⁵⁵ Del mismo modo, el que hace la "toma" es la clase capitalista en su conjunto, ya que no hay forma de determinar con certeza, a nivel de cada empresa, cuánta plusvalía se ha producido.¹⁵⁶ La despersonalización de la definición de Wood plantea dificultades similares.¹⁵⁷ Fundamentalmente, ambas definiciones, al igual que la de Proudhon, pretenden atribuir la responsabilidad de la explotación capitalista a un conjunto de individuos que están facultados para explotar o no, según elijan. Esta presunción de responsabilidad individual es uno de "los ideales de la sociedad burguesa" que Marx fustigó a Proudhon por querer transmutar en los principios del socialismo.¹⁵⁸ Es incompatible

¹⁵⁴ De hecho, Marx afirma que "la explotación igualitaria de la fuerza de trabajo es el primer derecho humano del capital"; *El Capital*, 1:405; *MEGA*, II.6:294; *MEGA*, II.7:247. Aparte de sus burlonas menciones al "pomposo catálogo de 'derechos humanos inalienables'", las únicas referencias de Marx a los derechos humanos en todo *El Capital* son sus afirmaciones de que el capital declara su propio derecho humano a la igualdad de condiciones de explotación (*El Capital*, 1:416; ver también 280, 520, 903; *MEGA*, II.6:416, 191, 386-87, 665-66; *MEGA*, II.7:257, 143-44, 340, 658-59). Incluso si Marx no negara —como lo hizo— que el trabajo implica un derecho a poseer el producto completo, este derecho no podría ser individualizado, ya que el producto del individuo es indistinguible. Incluso Hodgskin reconoció que "no hay principio o regla... para dividir el producto del trabajo conjunto... sino el juicio de los propios individuos" (*Labour Defended*, 24; citado por Thompson, *Labour Rewarded*, 5). Ésa es una de las razones por las que Hodgskin prefería la producción individual a pequeña escala.

¹⁵⁵ Un agricultor codicioso, como dice Marx, roba al suelo su fertilidad (*El Capital*, 1:376; *MEGA*, II.6:269; *MEGA*, II.7:222). Esto no significa que el suelo tenga un derecho de propiedad sobre su fertilidad. Si el agricultor comete aquí una apropiación indebida, lo indebido no consiste en la violación de los derechos de alguien. El hecho de que Marx afirme que el capital roba al suelo en la misma frase en la que dice que roba al trabajador debería haber dado a Geras más pausa (*El Capital*, 1:638; *MEGA*, II.6:477; *MEGA*, II.7:438-39).

¹⁵⁶ Como dice Marx, en un contexto diferente, "la apropiación 'capitalista' y la apropiación 'personal', ya sea de la ciencia o de la riqueza material, son cosas completamente diferentes" (*El Capital*, 1:508-9n23; *MEGA*, II.6:377n108; *MEGA*, II.7:331n114).

¹⁵⁷ Wood aprecia las dificultades que plantea la despersonalización de la explotación por parte de Marx cuando critica la noción de que la explotación debe implicar coerción (*Karl Marx*, 252-53).

¹⁵⁸ *Grundrisse*, 248; *MEGA*, II.1.1:171.

con el relato de Marx del mercado competitivo como una esfera de dominación impersonal. Esta es una de las lecciones cruciales de su recapitulación *del Infierno* de Dante. El capital, el conjunto de las relaciones sociales modernas, es el pecador. Ningún individuo o conjunto de individuos es responsable de la explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital. Por lo tanto, lo que está mal en la explotación capitalista —lo que hace que Marx piense "que es odiosa y debe ser abolida"¹⁵⁹ —está incorporado en sus características sistemáticas.

136

Lo odioso de la explotación capitalista, sostengo, es que es contranatural o monstruosa. Presten atención al lenguaje que utiliza Marx. El capital es "un monstruo animado".¹⁶⁰ Es "como un vampiro".¹⁶¹ Tiene "aspecto de hombre lobo" y es culpable de "monstruosas atrocidades".¹⁶² Cita los argumentos de Shylock para cortar la carne.¹⁶³ Es sanguinario y caníbal. Este lenguaje es nuevo en la tercera parte.

Por el contrario, el proceso de trabajo es descrito sistemáticamente por Marx como natural y lleno de vida. En el proceso de trabajo, un ser humano — "un objeto natural, una cosa, aunque también una cosa viva y consciente de sí misma"¹⁶⁴ — "se enfrenta a la materia de la naturaleza como una fuerza de la naturaleza", "trabaja sobre la naturaleza externa" y "cambia simultáneamente su propia naturaleza".¹⁶⁵ El trabajo es "una apropiación de lo que existe en la naturaleza para las necesidades humanas", "el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza", "una eterna condición natural de la vida humana".¹⁶⁶ Es el "agente vivo de la fermentación", que se incorpora a la "objetividad muerta" de los factores de producción.¹⁶⁷ De hecho, el proceso natural de trabajo está tan lleno de vida que "levanta de la muerte a los medios de producción con sólo entrar en contacto con ellos, ensuciándolos".¹⁶⁸ Incluso los instrumentos de este proceso tienen una "vida" y una "muerte"; su "vitalidad [*Lebenskraft*]" continúa mientras puedan servir

¹⁵⁹ Wood, *Karl Marx*, 245.

¹⁶⁰ *El Capital*, 1:302; *MEGA*, II.6:208; *MEGA*, II.7:160.

¹⁶¹ *El Capital*, 1:342, también 367, 416; *MEGA*, II.6:239, 261, 302; *MEGA*, II.7:192, 214, 256.

¹⁶² *El Capital*, 1:353; *MEGA*, II.6:249; *MEGA*, II.7:201.

¹⁶³ *El Capital*, 1:399-400; *MEGA*, II.6:289; *MEGA*, II.7:242-43.

¹⁶⁴ *Capital*, 1:310; *MEGA*, II.6:214; *MEGA*, II.7:166.

¹⁶⁵ *Capital*, 1:283; *MEGA*, II.6:192; *MEGA*, II.7:145.

¹⁶⁶ *Capital*, 1:290; *MEGA*, II.6:198; *MEGA*, II.7:151.

¹⁶⁷ *Capital*, 1:292, 302; *MEGA*, II.6:199, 208; *MEGA*, II.7:152, 160.

¹⁶⁸ *Capital*, 1:308; *MEGA*, II.6:212; *MEGA*, II.7:164.

en el proceso de trabajo.¹⁶⁹

137

Cuando el capital emplea trabajo, en lugar de que esta vida natural desborde y vivifique los factores muertos de la producción, lo muerto se apodera de lo vivo, reanimándose en detrimento de la fuente de su animación. Por eso Marx ve el capital como un vampiro.¹⁷⁰ Es la "inversión, de hecho el desvarío" de la relación natural entre "trabajo muerto y trabajo vivo", por la cual "la mera transformación del dinero en factor objetivo del proceso de producción" transforma estos factores objetivos en "una reivindicación legítima y una reivindicación obligatoria sobre el trabajo ajeno y el plustrabajo".¹⁷¹ Motivado por algunas de estas consideraciones textuales, Chris Arthur ha identificado la explotación capitalista con "la sujeción de los trabajadores a fines ajenos".¹⁷² De forma estrechamente relacionada, Julius Sensat ha argumentado que "los trabajadores son explotados en el capitalismo porque son utilizados como medios de expansión del valor, y este uso es contrario a su naturaleza."¹⁷³ Creo que esta línea de argumentación es perspicaz y deseo ampliarla y aclararla.

Existe, por supuesto, una antigua tradición de condenar el capital

¹⁶⁹ *El Capital*, 1:311-12; *MEGA*, II.6:214-15; *MEGA*, II.7:167-68. "En lugar de dignificar al ser humano y situarlo en la cúspide del universo, en lugar de espiritualizar la naturaleza a través de una fuerza humana diferente en especie, el trabajo [para Marx] sitúa a lo humano en continuidad con la naturaleza y la fuerza natural" (Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, 84; véase también Rabinbach, *The Human Motor*, cap. 3). 3).

¹⁷⁰ Contrariamente al argumento de Wendling (entre otros), el uso de Marx de la metáfora del vampiro no contiene "un antisemitismo sutil" (*Marx on Technology and Alienation*, 152). Me complace conceder que la metáfora tiene raíces antisemitas; incluso si esto no es cierto, es ciertamente cierto para la comparación con Shylock, que Marx también despliega. Sin embargo, la fuerza del uso que Marx hace de estos tropos va directamente en contra del antisemitismo realmente existente en el movimiento obrero (Proudhon era notoriamente antisemita, al igual que muchos de los radicales del entorno de Bronterre O'Brien). En su crítica al modernismo antisemita de Bruno Bauer, Marx había adoptado lo que Leopold llama una estrategia de extensión lingüística (*El joven Karl Marx*, 165-7); extendió las asociaciones contemporáneas de *Jude, jüdisch*, etc., para incluir a la población cristiana de Alemania, manchando así a la población cristiana con el pincel que Bauer quería reservar para los judíos. En *El Capital* hace algo parecido, al convertir el capital —una fuerza económica impersonal— en objeto de imágenes prejuiciosas que otros reservarían para los judíos. Incluso Shylock es rehabilitado por Marx: donde en el capítulo diez habla en nombre del explotador capitalista, en el capítulo quince habla en nombre del trabajador explotado (*El Capital*, 1:618n30; *MEGA*, II.6:466n307; *MEGA*, II.7:423n320).

¹⁷¹ *El Capital*, 1:425; *MEGA*, II.6:309-10; *MEGA*, II.7:264.

¹⁷² *La nueva dialéctica y El Capital de Marx*, 56.

¹⁷³ "Explotación", 36.

precisamente en términos de uso contrario a la naturaleza. En Aristóteles se encuentra la afirmación de que tanto la usura como el comercio —las "formas antediluvianas" de capital de Marx¹⁷⁴ — son contrarios a la naturaleza. El comercio, afirma Aristóteles, "es justamente reprochado porque no es conforme a la naturaleza" (*Pol.*, 1258bl-2). La usura, asimismo, "es odiada con toda razón porque las posesiones de uno derivan del dinero mismo y no de aquello para lo que fue suministrado. Porque surgió para el intercambio, pero el interés en realidad hace más de él" (*Pol.*, 125 8b2-6).¹⁷⁵ El comercio —comprar barato y vender caro— es erróneo porque viola la naturaleza del intercambio, que consiste en dar y recibir equivalentes. La usura viola la naturaleza del dinero, que se supone que es un mero medio para facilitar la reciprocidad del intercambio, no un fin. Aquí, la noción de ser contrario a la naturaleza significa hacer un mal uso de algo, no ver o respetar aquello a lo que está, en sí y como tal, dirigido. Es este sentido de la *naturaleza* y su violación lo que Sensat sitúa en el núcleo de la noción de explotación. Y violar la naturaleza de algo significa, como dice Arthur, someterlo a un propósito ajeno. De ahí que no sea anacrónico decir que el comercio y la usura son, para Aristóteles, formas de explotación.¹⁷⁶

138

Por supuesto, Aristóteles no llamaba explotación al mal uso de las cosas. Más bien, Aristóteles llamaba *bia*, fuerza o violencia, a la alteración de la constitución o acción natural de las cosas.¹⁷⁷ En su *Física*, la *bia* se define como un movimiento que procede de una fuente externa. Se opone al movimiento natural, que procede de una fuente interna, la naturaleza de la cosa movida. De ahí que "lo que es por fuerza (*biai*) y lo que es contrario a la naturaleza son lo mismo".¹⁷⁸ Este principio —la oposición entre fuerza y naturaleza— es también de importancia central en el pensamiento de los aristotélicos posteriores, incluso en la demarcación que hace Dante de los

¹⁷⁴ *El Capital*, 1:266; *MEGA*, II.6:180; *MEGA*, II.7:132.

¹⁷⁵ Marx cita las afirmaciones de Aristóteles; *El Capital*, 1:267; *MEGA*, II.6:188; *MEGA*, II.7:133.

¹⁷⁶ Nótese que el comercio es la explotación del intercambio, y la usura es la explotación del dinero. Para Aristóteles, la explotación no tiene que explotar a *las personas* para ser censurable u odiosa. Esto será importante más adelante.

¹⁷⁷ Estoy en deuda con el instructivo artículo de Francis Wade sobre la historia y los significados de la *violencia*, "On Violence".

¹⁷⁸ *De Caelo*, 300a23; véase también *Phys.* I215a1-3 y 230a29-30; *Gen. An.*, 788b27. "Forzar algo significa hacer que una cosa se mueva en contra de su propia 'tendencia interna natural'"; Walter, "Poder y violencia", 354.

confines inferiores del Infierno como propios de los pecados de *forza*, por oposición a los pecados de *incontenenza*, definidos como la búsqueda inmoderada de los deseos naturales (11.70-90).

Así, mi afirmación de que la explotación capitalista de la fuerza de trabajo se entiende mejor como el uso del trabajo contrario a su naturaleza¹⁷⁹ se ve reforzada por el hecho de que Marx sitúa la fuerza violenta, no *antes de* la venta de la fuerza de trabajo, sino *después*, dentro del propio control capitalista de la producción. Junto con la contraposición del trabajo natural y vivo al capital monstruoso y muerto, la tercera parte está marcada por un aumento del énfasis de Marx en la coerción, la compulsión, la fuerza y la lucha. Como un índice crudo, considere el ritmo al que las palabras alemanas más comunes para estos conceptos aparecen en las partes uno y dos combinadas (122 páginas en la edición *de MEGA*) en comparación con la parte tres (118 páginas). *Zwang* aparece seis veces en las partes primera y segunda, pero veintisiete en la tercera. *Kampf* muestra un aumento similar de frecuencia, de tres apariciones a trece. *Gewalt*, que aparece cinco veces en las dos primeras partes, se utiliza dieciocho veces en la tercera.¹⁸⁰ La producción de plusvalía es un proceso violento y conflictivo.

139

La duración de la jornada laboral es el punto crucial de la contestación. La plusvalía surge del trabajo excedente, trabajo que continúa más allá del punto en el que ha reproducido su salario. Esta extensión cuantitativa del proceso de producción es la extensión cuantitativa del "proceso de consumir fuerza de trabajo".¹⁸¹ Pero debido a "la naturaleza especial" de la mercancía fuerza de trabajo, es decir, debido al hecho de que sólo está disponible en el cuerpo vivo de los propios trabajadores, esta extensión sólo puede producirse consiguiendo de alguna manera que los trabajadores trabajen más de lo que lo harían si estuvieran bajo su propia dirección.¹⁸² Conseguir

¹⁷⁹ La transición de "el fin del poder a x" a "el fin de x-ing" no es problemática. El poder o la capacidad de hacer una silla, por ejemplo, no tiene otro fin que el fin de hacer una silla. La actividad y el poder de realizar la actividad están orientados hacia el mismo fin.

¹⁸⁰ Estos recuentos incluyen palabras derivadas.

¹⁸¹ *El Capital*, 1:302; *MEGA*, II.6:207; *MEGA*, II.7:160.

¹⁸² Podría pensarse que se trata de un contrafactual de estatus epistémico ambiguo. Sin embargo, la cuestión es puramente pragmática para cualquier empresario capitalista. El objetivo de la disciplina en el lugar de trabajo es siempre obtener más y mejor trabajo de los trabajadores que si se les dejara a su aire. La especificidad de la disciplina capitalista es que no hay límite a la demanda de *más*. Es decir, el forzamiento del trabajo en el capitalismo es explotador en el sentido específico de que está orientado hacia la acumulación, hacia un propósito que no podría

que los obreros trabajen *más* es la preocupación de la superintendencia y supervisión capitalista.¹⁸³ La duración y el ritmo de la jornada laboral no dependen de los trabajadores.¹⁸⁴ Aunque la "naturaleza general del trabajo no se ve evidentemente alterada" por ello,¹⁸⁵ el capítulo sobre la jornada laboral revela que esta naturaleza general se ve ciertamente alterada en un sentido importante.¹⁸⁶ Dado que el objetivo del capital es la acumulación de plusvalía, el capitalista se ve obligado a considerar todo el tiempo disponible del trabajador como "por naturaleza y por derecho tiempo de trabajo".¹⁸⁷

140

En lugar de que el mantenimiento normal de la fuerza de trabajo determine los límites de la jornada laboral, el mayor gasto diario posible de fuerza de trabajo, por enfermo, violento y doloroso que sea, determina los límites del tiempo de descanso de los obreros. El capital no se interesa por la duración de la vida de la fuerza de trabajo. Lo que le interesa es simple y llanamente el máximo de fuerza de trabajo que puede hacerse líquida en una jornada de trabajo. Consigue este objetivo acortando la duración de la fuerza de trabajo, como un agricultor codicioso consigue un mayor rendimiento robando fertilidad a la tierra.¹⁸⁸

El objetivo del capital y el objetivo del trabajo son divergentes. Así,

surgir de la deliberación humana entre los propios trabajadores. Como Marx señaló en 1844, el trabajo alienado, porque pertenece a otro y está dirigido por otro, "no es, por tanto, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado* [*Zwangsarbeit*]" (*Primeros escritos*, 326; *MEGA*, I.2:367). Como dice Jacques Bidet, "la compulsión a producir se establece en la medida en que se afirma la finalidad abstracta [el valor]" (*Explorando El Capital de Marx*, 62). Gracias a Alex Gourevitch por insistirme en este punto.

¹⁸³ Como escribió Marx en respuesta a la lectura errónea de *El Capital* por parte de Adolf Wagner, "El capitalista... no sólo 'deduce' o 'roba', sino que impone la producción de plusvalía, ayudando así primero a crear lo que hay que deducir" (*MECW*, 24:535; *MEW*, 19:359).

¹⁸⁴ "El problema para el capital es que necesita la *agencia* del trabajo. No se trata realmente de reducir al trabajador a la condición de mero instrumento de producción, como una máquina, o como un animal cuya voluntad hay que *doblegar*. Se trata de *doblegar* la voluntad a un fin ajeno. Los antiguos 'sujetos' de la producción son tratados como objetos manipulables; pero se trata todavía de manipular su actividad, no de privarlos de toda subjetividad" (Arthur, *La nueva dialéctica y El capital de Marx*, 52).

¹⁸⁵ *El Capital*, 1:290; *MEGA*, II.6:198; *MEGA*, II.7:151.

¹⁸⁶ En la cuarta parte, se demostrará que la naturaleza del trabajo sufre profundas modificaciones, que serán tratadas en el próximo capítulo.

¹⁸⁷ *El Capital*, 1:375; *MEGA*, II.6:268; *MEGA*, II.7:221.

¹⁸⁸ *El Capital*, 1:376; *MEGA*, II.6:269; *MEGA*, II.7:222.

cuando el capital toma el mando sobre el trabajo, esta divergencia en el objetivo se convierte en un conflicto, y la victoria del capital en este conflicto se manifiesta como la "extensión antinatural de la jornada laboral",¹⁸⁹ y la duración precisa de esta extensión antinatural no puede establecerse por ningún derecho, sino sólo por la "fuerza", por una continua "lucha" entre el capitalista y el trabajador.¹⁹⁰ Esta lucha entre fuerzas opuestas da lugar, a su vez, a la necesidad de que la clase obrera "obligue a una ley del Estado, una disuasión social abrumadora por la que se les disuada de venderse a sí mismos y a sus familias, mediante un contrato voluntario con el capital, a la muerte y la esclavitud".¹⁹¹ La violencia que el capital ejerce sobre la mano de obra bajo su control reverbera a través de la lucha social hasta desembocar en la aplicación por parte del Estado de la legislación fabril.¹⁹²

La preocupación por esta violencia podría parecer escolástica en el mal sentido. Seguramente, el proceso laboral no tiene derecho a su propia integridad. Supongo que esta es la razón por la que Sensat conecta la explotación directamente con la naturaleza de los seres humanos. Si el capital viola o perturba la naturaleza *humana*, entonces es más fácil ver por qué puede ser malo. Los seres humanos son seres que pueden hacernos reclamaciones, y a los que no parece extraño atribuir derechos, incluido quizá el derecho a la autorrealización, o el derecho a realizar su naturaleza. El trabajo, como tal, parece incapaz de hacernos tales reclamaciones. Sin embargo, como hemos visto en , Marx argumenta que la explotación capitalista de la fuerza de trabajo tiene un efecto horrible sobre los

¹⁸⁹ *Capital*, 1:377; *MEGA*, II.6:269; *MEGA*, II.7:222.

¹⁹⁰ *Capital*, 1:344; *MEGA*, II.6:241; *MEGA*, II.7:194.

¹⁹¹ *Capital*, 1:416; *MEGA*, II.6:302; *MEGA*, II.7:256.

¹⁹² Hay aquí otro contraste con la concepción saint-simoniana/proudhoniana de la explotación. Para los socialistas franceses, el papel del Estado era fundamentalmente el de hacer cumplir los derechos de propiedad y, por tanto, obligar a los sin propiedad a trabajar para los propietarios. Ciertamente, Marx no niega al Estado este papel, pero tiende a relegarlo a un punto anterior en la transición al capitalismo (por ejemplo, *El Capital*, vol. 1, cap. 28; *MEGA*, vol. II.6, cap. 24.3; *MEGA*, vol. II.7, cap. 28). A medida que el capital se desarrolla, el papel del Estado cambia; "la jornada laboral más larga que el capital intentó imponer a los trabajadores adultos mediante actos de violencia estatal desde mediados del siglo XIV hasta finales del XVII tiene aproximadamente la misma duración que la jornada laboral más corta que, en la segunda mitad del siglo XIX, el Estado ha impuesto aquí y allá como barrera a la transformación de la sangre de los niños en capital" (*El Capital*, 1:382; *MEGA*, II.6:274; *MEGA*, II.7:227). Sobre la lucha con los proudhonistas acerca de la conveniencia de las leyes generales, aplicadas por el poder del Estado, y sobre la utilidad de los sindicatos, véase Marx, *Escritos políticos*, 3:89.

trabajadores, ya que contiene una tendencia intrínseca al exceso de trabajo. Se podría leer a Marx como un simple argumento consecuencialista: la explotación capitalista del trabajo es mala porque tiene consecuencias terribles. Según otra forma de leer a Marx, sin embargo, está haciendo un argumento ligeramente diferente; el hecho de que la explotación capitalista del trabajo tenga consecuencias terribles revela que está mal, y nos da una razón para preocuparnos por su maldad, pero no llega al fondo de esta maldad. En lugar de que las consecuencias constituyan la maldad, dan lugar a la sospecha de que hay algo mal en el propio principio de acción.¹⁹³ Algo tiene que fallar en el proceso de producción capitalista si, de forma previsible y sistemática, conduce a una terrible sobrecarga de trabajo y, por tanto, a una lucha constante por limitar el trabajo. Ese algo es que violenta el proceso de trabajo.

141

De hecho, uno de los *puntos fuertes* del relato de Marx sobre la explotación es que no se formula como la explotación de la naturaleza humana. Esta es una ventaja del relato de Marx porque es mucho más fácil admitir que el trabajo tiene una naturaleza teleológica que admitir que la humanidad la tiene. Como forma de acción instrumental, el trabajo sólo tiene sentido como medio para un fin fuera de sí mismo, el producto final, y para el disfrute de ese producto. Esta teleología tampoco depende de las intenciones del trabajador, sino que es una norma a la que la intención del trabajador debe ajustarse para que la acción cuente como trabajo. En otras palabras, no es mi intención de construir una mesa lo que hace que la construcción de una mesa sea una acción teleológica, sino la tendencia objetiva de mis acciones a producir realmente una mesa lo que da contenido y actualidad a mi intención. Tener la intención de construir una mesa de tal manera que no se produzca ninguna mesa no es trabajar, sino no trabajar.

Por lo tanto, para que tenga sentido como trabajo, nuestra actividad laboral debe dar paso a un tipo de disfrute que no sea en sí mismo para volver al trabajo. Esto implica una jerarquía de fines. Los fines del disfrute, de los usos de las cosas hechas, están por encima de los fines del trabajo. Esta jerarquía está implícita en la propia actividad laboral.¹⁹⁴ El trabajo es

¹⁹³ Esto es similar al procedimiento de Kant para probar las máximas de acción, pero sin la insistencia en que la no contradicción sea la única prueba.

¹⁹⁴ De ahí la afirmación tan citada del manuscrito del tercer volumen de *El Capital*: "De hecho, el reino de la libertad comienza realmente sólo donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas; por lo tanto, en la propia naturaleza de las cosas, se

absurdo sin ella. La crítica de Marx a la explotación capitalista presupone tal jerarquía de fines. El capital, al explotar la fuerza de trabajo en aras de la acumulación, hace que el trabajo sea absurdo o inútil para el trabajador. Esta conclusión puede extraerse sin implicar ninguna afirmación sobre el sentido o la finalidad de la existencia humana como tal. Por supuesto, Marx está comprometido con la afirmación de que el propósito de la existencia humana no es el trabajo, pero el propio trabajo nos lo dice. Más allá de esta afirmación negativa, Marx no está comprometido por su crítica a la explotación capitalista con ninguna doctrina teleológica de la naturaleza humana.¹⁹⁵

142

CONCLUSIÓN

El exceso de trabajo y el trabajo sin sentido son la regla y la tendencia de la producción capitalista, según Marx, porque el fin para el que el capital explota la fuerza de trabajo es el aumento de la plusvalía, algo de lo que nunca hay suficiente. Esta crítica de la explotación capitalista no compromete a Marx con una explicación teleológica de la naturaleza humana, sino sólo con la afirmación de que, de hecho, los seres humanos se dedican al trabajo y que, de hecho, el capitalismo se basa en convertir nuestra capacidad de trabajo en un recurso para la acumulación interminable de riqueza. Tampoco se basa en la afirmación de que los trabajadores tengan derecho a la totalidad de su producto, sino sólo en la afirmación de que existe un conflicto fundamental entre el compromiso de los trabajadores de buscar los medios de disfrute y el compromiso de los capitalistas de buscar

encuentra más allá de la esfera de la producción material real. La libertad en este campo sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio con la Naturaleza, poniéndola bajo su control común, en lugar de ser gobernados por ella como por las fuerzas ciegas de la Naturaleza; y logren esto con el menor gasto de energía y en las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana. Pero, a pesar de todo, sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer con este reino de la necesidad como base. El acortamiento de la jornada laboral es su requisito básico". *El Capital*, 3:958-59; *MEGA*, II.15:794-95.

¹⁹⁵ Esto no quiere decir que Marx nunca dijera nada que pudiera comprometerle con tal doctrina, sino que tal doctrina no es necesaria para que la teoría de Marx de la explotación capitalista tenga sentido.

la acumulación interminable de riqueza.¹⁹⁶

Esto indica que Marx era un socialista bastante extraño. Frente a la demanda socialista predominante de que el trabajador reciba todo el producto de su trabajo, Marx insiste en que, como cosas útiles y como valores, los productos del trabajo no pueden atribuirse a ningún conjunto discreto de individuos. Frente a la queja socialista de que el capitalismo se basa, como el feudalismo antes que él, en la explotación del hombre por el hombre, Marx subraya la especificidad de la explotación capitalista, la forma en que es un aprovechamiento sin precedentes de la fuerza de trabajo como recurso natural. Frente al proyecto socialista de eliminar la explotación, Marx establece el objetivo más modesto de eliminar la explotación de la fuerza de trabajo para la producción de plusvalía.¹⁹⁷

143

El incómodo encaje entre el concepto de explotación de Marx y la imagen socialista estándar pone de manifiesto el argumento de Terrell Carver de que "la teoría de la explotación de Marx es política" en la medida en que "puede funcionar dentro de una lucha política que podría no haber sido percibida como tal... hasta que la teoría, como dijo Marx, se hubiera apoderado de las masas y se hubiera convertido en una fuerza material".¹⁹⁸ Marx no fue el primero en hablar de la explotación en el capitalismo. Participó activamente

¹⁹⁶ Postone ha afirmado con razón que "el análisis de Marx de la producción en el capitalismo no se basa en una teoría laboral de la riqueza". Pero como supone que cualquier teoría de la explotación económica compartirá los supuestos saint-simonianos, añade a esto que la "crítica de Marx no debe entenderse sólo como una crítica de la explotación...". La producción capitalista, según Marx, se caracteriza no sólo por la explotación de clase, sino también por una dinámica peculiar, arraigada en la constante expansión del valor" (*Tiempo, trabajo y dominación social*, 282). Sobre la base de mi argumento en este capítulo, ise puede decir que la explotación capitalista se caracteriza no sólo por la explotación de clase!

¹⁹⁷ De hecho, dado el linaje aristotélico del concepto de explotación de Marx, no tendría sentido intentar eliminar toda forma de explotación. Un mundo sin fuerza ni explotación sería un mundo en el que no comiéramos ni realizaríamos trabajo alguno. ¿Crees que la naturaleza de esas plantas y animales no se ve frustrada porque te los comas? ¿Crees que el árbol está destinado a convertirse en una mesa? En su mayor parte, las plantas y los animales no humanos del mundo no pueden rebelarse contra nuestra explotación de ellos y, por tanto, dependen de nuestra propia prudencia para que las consecuencias de esa explotación no sean catastróficas. En el análisis de Marx, sin embargo, el capital, al estar sujeto a la dominación impersonal del mercado, es incapaz de ser prudente, y los trabajadores son muy capaces de rebelarse. La estela de tal rebelión —un mundo postcapitalista— no estaría libre de explotación, sino sólo libre del tipo de explotación de la fuerza de trabajo que frustra su impulso inmanente de suministrar los medios de disfrute (compárese Vrousalis, "Exploitation, Vulnerability, and Social Domination", 135).

¹⁹⁸ "Teoría política de la explotación de Marx", 77.

en un movimiento político en el que la existencia y la maldad de la explotación capitalista eran artículos de fe. La intervención de Marx no consistió en nombrar un mal desconocido hasta entonces, sino en tomar este mal circulante y reconocido e insertarlo en un marco de nuevos conceptos. Esta inserción cambió el significado del mal al dar a la explotación un nuevo centro de gravedad. Ya no es "la explotación del hombre por el hombre" ante todo una violación de los derechos de las personas. En su lugar, la explotación de las personas toma la forma que toma debido al mal uso de la fuerza de trabajo dentro de la producción capitalista. En parte, el objetivo político de Marx debió de ser utilizar la terminología existente para llevar su propia teoría crítica al movimiento socialista obrero. Esto reflejaría una preocupación por que el discurso cotidiano de los miembros del movimiento —el lenguaje de sus demandas, promesas y proclamas— articule e implique una comprensión verdadera o científica del orden actual. Esta preocupación es evidente en todos los escritos de Marx. Esto indica que, para Marx, el lenguaje de la política era en sí mismo una cuestión política.

Esto no significa que Marx intentara imponer una nueva forma de hablar al movimiento socialista. Ni siquiera trató de imponerse a sí mismo tal forma de hablar; continuó utilizando *la explotación* de formas que no sugieren otra cosa que utilizar el poder de uno para aprovecharse de la vulnerabilidad de otro. Por el contrario, significa que, en la comprensión de Marx del modo de producción capitalista, lo que preocupa al movimiento socialista en su conjunto bajo el nombre de *explotación* se trata mejor como una consecuencia de la subordinación del proceso de trabajo bajo el capital. El núcleo racional de la preocupación por la explotación del hombre por el hombre es la preocupación por la explotación de la fuerza de trabajo para la producción de plusvalía.

158

Esta reconstrucción despersonalizada de la explotación capitalista es un momento crucial en el proyecto más amplio de Marx en *El Capital*. Su comprensión de la dominación impersonal por el mercado comienza a oponerse fuertemente a las versiones moralizadas de la explotación predominantes entre los socialistas. En lugar de limitarse al nivel de la teoría económica, cada vez está más claro que el conflicto entre la teoría crítica del capital de Marx y los discursos socialistas existentes se extiende también a los registros práctico y normativo. También aquí Marx puede reivindicar haber llevado a cabo la crítica materialista que siempre había reclamado. Ha

mostrado cómo el discurso moralizante sobre la explotación presupone y complementa el propio mundo que le da origen como reflejo. El socialista que reduce la explotación a —y la condena como— "el derecho del más fuerte",¹⁹⁹ inadvertida, pero inevitablemente, santifica *la explotación capitalista*, que, al proceder sobre la base del intercambio de equivalentes, escapa a la censura que se le dirige. Al condenar a *los individuos* por los pecados del capital, estos moralistas atrapan involuntariamente al socialismo dentro del Infierno que ha hecho el capital.

Sin embargo, esto no es todo. Porque no es que la dominación y el abuso *personal* y político hayan desaparecido bajo el reinado del capital. Para Marx, el capitalismo significa algo más que la dominación impersonal del mercado y la explotación despersonalizada del trabajo. El reinado del capital también faculta e impulsa a los capitalistas a ejercer una especie de dominio personal sobre el lugar de trabajo y sobre el proceso laboral que allí tiene lugar. Da lugar a un mercado laboral estratificado por género, edad, raza y nacionalidad, y a una inmensa población que depende de los salarios para sobrevivir. Usurpa el poder político del Estado, que pasa a depender de la acumulación de capital para su funcionamiento y, por tanto, despliega la fuerza de las armas para establecer las condiciones de esa acumulación. El infierno social del capital es laberíntico, y sus recovecos albergan muchos monstruos.

Parte del reto de Marx en *El Capital* es integrar los horrores que aún están por venir dentro del marco establecido por las tres primeras partes. Parte integrante de la reelaboración *de la katabasis* de Dante es la noción de que los diversos niveles del Infierno no descansan simplemente unos sobre otros como un pastel de bodas invertido. El descenso al reino de la violencia no deja atrás la incontinencia, ya que los círculos de los incontinentes también contienen los círculos de los violentos. Y hemos visto que la dominación impersonal del mercado sigue mediando la violencia de la explotación capitalista; el mercado contiene el lugar de la producción, aunque el lugar de la producción introduzca necesariamente una nueva complicación. El mismo patrón volverá a surgir en los capítulos siguientes. Las nuevas relaciones personales y políticas establecidas sobre la base del mercado y de la venta de la fuerza de trabajo, sean cuales sean las nuevas perspectivas que abran, nunca nos alejan de estos ámbitos.

¹⁹⁹ Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, 202; OC, 4:333.

CAPÍTULO 5

Malebolge: El modo de producción capitalista como fraude

Por fin, despojándose de su disfraz de terror, este poder tan maldecido se reveló en su verdadera forma y aspecto a los hombres. Qué gracia había en su aspecto, qué benevolencia, qué música brotaba de sus labios: la ciencia fue escuchada y los corazones salvajes de los hombres se derritieron; ... y mientras la ciencia hablaba, la multitud se arrojaba en amor y obediencia.

-Douglas Jerrold, "El niño de la fábrica" (1840)

Las máquinas nos prometieron un aumento de riqueza; cumplieron su palabra, pero nos dieron al mismo tiempo un aumento de pobreza. Nos prometieron la libertad; demostraré que nos han traído la esclavitud.

-Proudhon, *Sistema de contradicciones económicas*, I.IV.ii (1846).

Hay que decir que como el hombre es un animal social, por naturaleza cada hombre debe al otro aquello sin lo cual la sociedad humana no puede conservarse. Pues los hombres no pueden asociarse entre sí a menos que crean que se dicen la verdad.

-Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2a 2ae, q. 109, a. 3

Como hemos visto, Marx dio la vuelta al diagnóstico socialista del "imperio de la fuerza y el fraude". Como consideraba que el comercio realizaba el intercambio de valores equivalentes, no podía, como habían hecho sus precursores, entender que las enormes acumulaciones de riqueza de los capitalistas se explicaban por actos de conquista pasados, actos que daban a los capitalistas un poder de negociación injusto por el que podían sacar continuamente lo mejor de sus pobres semejantes en el intercambio (preservando y aumentando así su ventaja, ad infinitum).¹ Por el contrario,

¹ Los capitalistas pueden buscar (y encontrar) rentas, pero esto no es lo que los convierte en

Marx sitúa el imperio de la fuerza en la propia producción capitalista, *después* del intercambio. Habiendo comprado a un precio justo la única mercancía vendible de los trabajadores, su fuerza de trabajo, los capitalistas los ponen a trabajar en la producción de nuevas mercancías. Dado que el objetivo del capital es la realización de la plusvalía, este proceso de producción obliga a la fuerza de trabajo a estar activa más allá del punto en el que ha producido los medios de su propia reproducción. Es decir, el capital somete la fuerza de trabajo a un objetivo ajeno y la obliga a producir más de lo que produciría de otro modo. Esta es la forma específicamente capitalista de explotación, y constituye una toma por la fuerza de la fuerza de trabajo, un uso del trabajo contrario a su naturaleza.

147

¿Qué pasa, entonces, con el *fraude*, el gemelo de la fuerza en el eslogan de Thompson? La premisa de que la fuerza de trabajo se compra a su valor podría parecer que descarta el fraude en la teoría crítica de Marx. Corresponde a Proudhon afirmar que "del derecho de la astucia surgieron los beneficios de la industria, el comercio y la banca; de los fraudes y pretensiones mercantiles que se honran con los bellos nombres de 'talento' y 'genio', que deberían considerarse como el más alto grado de falsedad y engaño; y, finalmente, de todo tipo de desigualdades sociales."² El argumento de Marx, muy al contrario, es que incluso "la valorización del capital del comerciante no debe explicarse por meros fraudes."³ Sin embargo, la cuestión del fraude no se descarta tan fácilmente. Dado que Marx ha transformado las categorías morales de incontinencia y fuerza en conceptos críticos despersonalizados, aplicables al capital como conjunto de relaciones sociales, ¿por qué no se puede hacer algo similar con el fraude? Que los actos personales de fraude no tengan valor explicativo para Marx no implica que un concepto despersonalizado de fraude no tenga cabida en su explicación del capital.⁴

capitalistas.

² Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, 203; OC, 4:333.

³ Marx, *El Capital*, 1:267; *MEGA*, II.6.181; *MEGA*, II.7:133.

⁴ El fraude despersonalizado tampoco es ajeno al discurso cotidiano. La Comisión de Bolsa y Valores puede investigar a los gestores de fondos de cobertura por "fraude involuntario", es decir, por tergiversación negligente de hechos materiales sobre las inversiones (Comstock, "Meet the First Big Exec to Pay for 'Unintentionally Defrauding' during the Credit Crisis"). Pero también se podría ir más lejos y decir, por ejemplo, que "el capitalismo financiero global es un fraude", no por las intenciones criminales de nadie en particular, sino porque las instituciones y prácticas que lo constituyen se basan en supuestos simplificados y análisis defectuosos, de tal manera que no

De hecho, el discurso de Marx sobre el capital recurre constantemente a la dicotomía que proporciona los materiales conceptuales básicos de cualquier discurso sobre el fraude. La condición sine qua non del fraude es una cierta discrepancia entre *las apariencias* y la *realidad*, *la apariencia* y el *ser*. Un fraude promete una cosa y hace otra, haciendo pasar un perjuicio por un beneficio, o algo insignificante por algo grandioso. A diferencia de la fuerza, que es desnuda, el fraude es sofisticado, tramposo. No debería hacer falta ningún argumento para convencer al lector de *El Capital* de que la distinción —y la discrepancia— entre apariencia y realidad es crucial para Marx. La convicción de que las cosas no son lo que parecen, que, por ejemplo, "el proceso superficial del intercambio mercantil camufla el proceso profundo de la explotación", es básica para toda su empresa.⁵

148

Esta discrepancia entre la apariencia y la realidad no es, por sí misma, suficiente para colgar un concepto de fraude. Como señalé en el capítulo 1, Marx piensa que la ciencia es necesaria allí donde las apariencias disimulan la realidad, pero sería extraño decir que la gravedad es un fraude porque las leyes del movimiento de los cuerpos en realidad se apartan y contradicen las reglas empíricas derivadas de cómo las cosas aparecen a la experiencia casual. Además de una discrepancia entre la apariencia y la realidad, el fraude siempre tiene un carácter temporal. Primero está el cebo y luego el cambio. Las cosas parecen ir bien durante un tiempo, pero luego se tuercen. El fraude es, intrínsecamente, un proceso. Las aplicaciones de la violencia o la fuerza, por el contrario, aunque puedan perdurar, siguen siendo los mismos acontecimientos de principio a fin. La extracción forzosa de mano de obra es tan forzosa al principio de la jornada laboral como al final, y tan forzosa si termina a los cinco minutos como si dura doce horas.⁶ Ser defraudado, sin embargo, lleva su tiempo.

En su *Infierno*, Dante presenta al lector una "imagen del fraude" en la

es posible que proporcione los beneficios que se supone que debe proporcionar, independientemente de las intenciones y la buena fe de las personas que dirigen las instituciones y participan en las prácticas (Shakespeare y Russia Today, "El capitalismo financiero global es un fraude"). El desajuste entre los beneficios aparentes y los daños reales (pero menos aparentes) basta para calificar algo de fraudulento.

⁵ Maguire, *Marx's Theory of Politics*, 144.

⁶ De ahí la deliciosa demolición de Marx de la afirmación de Nassau Senior de que "todo el beneficio neto se deriva de la última hora" de una jornada laboral de once horas y media, y que una Ley de las Diez Horas, por lo tanto, dejaría a todos los fabricantes de Manchester fuera del negocio (*El Capital*, 1:333-38; *MEGA*, II.6:232-36; *MEGA*, II.7:184-89).

bestia, Gerión, que transporta a Virgilio y al peregrino a Malebolge, el campo anillado donde se castigan los pecados del fraude:

Su rostro era el de un hombre justo, tan amable parecía su piel exterior, y el resto de su torso era el de una serpiente; tenía dos patas, peludas hasta las axilas; tenía la espalda y el pecho y ambos costados pintados con nudos y ruedecillas: ... así descansaba la bestia malvada sobre el borde de piedra que encierra la arena. En el vacío de se retorció toda su cola, enroscando hacia arriba la horquilla envenenada que armaba su punta como la de un escorpión. (*Inf.* 17.10-15, 23-27)

Esta imagen capta bien el carácter procesal del fraude. La víctima es engañada por la apariencia inicial de un bien, luego confundida por los entresijos, y atrapada en las garras de algo imprevisto, antes de ser empalada. El daño puede ser disimulado por el bien porque, aunque ambos están conectados, también se encuentran a cierta distancia el uno del otro.

149

Esta es la clave de un cambio marcado —aunque inadvertido— en el proyecto de Marx entre las partes tercera y cuarta de *El Capital*. Con la apertura de la cuarta parte, el proceso histórico entra en la presentación de Marx de una manera nueva. La producción de plusvalía relativa — "que surge de la reducción del tiempo de trabajo necesario"⁷ — introduce el desarrollo diacrónico en el relato de Marx. El capital desarrolla la productividad del trabajo. El capital introduce la maquinaria en la producción y hace que la mecanización se extienda e intensifique. El capital conquista progresivamente los distintos campos de producción. El capital se acumula y se concentra. Estas tendencias esencialmente diacrónicas definen las preocupaciones de Marx en las partes cuarta a séptima. Dado que las tres primeras partes de *El Capital* identificaron la dinámica cíclica del mercado que media en todos los procesos del capital, y la constante compulsión a crecer que define la enérgica toma del proceso de trabajo por parte del capital, trataron al capital sub specie aeternitatis, por así decirlo, y lo contemplaron en formas que no eran "menos eficaces [*wirksam, activas*] en las panaderías anticuadas que en las modernas fábricas de algodón".⁸ Pero la idea central de las partes cuarta a séptima es que el capital opera con efectos muy diferentes en las panaderías anticuadas y en las modernas fábricas de

⁷ *El Capital*, 1:432; *MEGA*, II.6:313-14; *MEGA*, II.7:269.

⁸ *El Capital*, 1:425; *MEGA*, II.6:309; *MEGA*, II.7:263.

algodón, que la diferenciación entre ellas —de hecho, gran parte de la diferencia entre "anticuado" y "moderno" como tal— surge de las operaciones del capital, y que la diversidad de capitales, de clases trabajadoras y de procesos laborales es esencial para el modo de producción capitalista. El capital es la matriz de una historia, de un desarrollo diacrónico, que obliga al observador a lidiar con la relación entre la primera aparición del modo de producción capitalista, o lo que parece ser en cualquier momento, y sus tendencias a largo plazo, sus consecuencias lejanas y sus resultados nada inmediatos. Esta temporalización de la distinción entre parecer y ser hace posible que Marx incorpore y despersonalice la acusación socialista de fraude.

Si, según Marx, la fuerza del capital reside en su libre relación contractual con el trabajo asalariado, entonces su fraude se esconde tras su promesa más hermosa, la promesa de proporcionar prosperidad y desarrollo humano a los trabajadores. Esta promesa fue articulada por Adam Smith. La división del trabajo ocasionada por el intercambio de productos, y que se desarrolla con cada ampliación del mercado, permite un aumento progresivo de la riqueza nacional, y este aumento mantiene la demanda de trabajo y los salarios de los trabajadores, al tiempo que abarata los productos básicos. La retribución liberal del trabajo, que acompaña al aumento de la riqueza, fomenta que ésta siga aumentando, ya que una retribución liberal estimula la industria.⁹ La preocupación por los más desfavorecidos, incluso más que la preocupación por la inviolabilidad de la propiedad privada, ha animado las defensas liberales del capitalismo desde entonces. "Optimismo y conciencia" se complementan.¹⁰ La afirmación que moviliza esta preocupación por la defensa del capitalismo moderno es que sólo en el capitalismo se establecen los incentivos por los que se pueden aprovechar los cambios tecnológicos para lograr mejoras constantes en la productividad del trabajo. El progreso de la tecnología significa progreso de la riqueza.

150

Esta promesa de riqueza tampoco es crudamente materialista, como Marx apreció desde muy pronto.¹¹ Lo que proporciona la revolución tecnológica en la producción es "el medio más poderoso de acortar el tiempo de trabajo".¹²

⁹ Smith, *La riqueza de las naciones*, caps. 1-3, 8; para comentarios, véase Hont e Ignatieff, "Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay".

¹⁰ Berg, *La cuestión de las máquinas*, 18.

¹¹ Heller, *La teoría de la necesidad en Marx*, 104-5.

¹² *El Capital*, 1:532; *MEGA*, II.6:396; *MEGA*, II.7:349.

Haciéndose eco de la afirmación de Godwin de que "la auténtica riqueza del hombre es el ocio",¹³ Marx considera la duración de la jornada laboral como el índice clave de la riqueza y el bienestar del trabajador. La promesa de tiempo libre, y del "desarrollo integral" que ello hace posible, es el "lado revolucionario" de la revolución industrial.¹⁴ Más allá de la mera prosperidad material, la transformación de la producción por el capital promete la humanización.

Esta humanización fue ensalzada por Marx y Engels en 1848 como la "evaporación" de "todo lo corporativo y duradero".¹⁵ En su "panegírico de los logros burgueses",¹⁶ no pudieron resistirse a convertir lo que consideraban la tendencia del modo de producción capitalista en hechos consumados: "Las diferencias de género y edad ya no tienen ninguna validez social para la clase obrera El trabajo industrial moderno, la sujeción moderna al capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, ha despojado [al proletario] de todo carácter nacional".¹⁷ En estos pasajes —y en muchos otros— Marx parece afirmar que el modo de producción capitalista está haciendo el trabajo del comunismo por él al crear un nuevo tipo de ser humano, la primera clase de personas universales,¹⁸ "la realización contemporánea, y final, de la universalidad".¹⁹ Se supone que todo esto es el resultado de la revolucionaria producción del capitalismo.

¹⁵¹

Que ésta no es toda la historia, sin embargo —que, de hecho, hay una

¹³ *The Enquirer: Reflections on Education, Manners, and Literature*, 167; citado por Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*, 32.

¹⁴ Marx, *La pobreza de la filosofía*, MECW, 6:190.

¹⁵ *Manifiesto, Escritos políticos*, 1:70; MEW, 4:465. Esta frase-*Alles Standische und Stehende verdampft*-suele traducirse como "Todo lo sólido se funde en el aire". Estoy de acuerdo con Sperber cuando sostiene que, en el contexto de la Alemania de 1848, Marx quería decir principalmente que "el poder económico derivado de las máquinas de vapor de los capitalistas... acabaría con la anacrónica sociedad de órdenes" [*Stände*] (*Karl Marx*, 206-7). Que Sperber piense que *no* significa *nada más* que esto requiere arrancarlo del texto en el que está incrustado. Las *Stände* no son un fenómeno meramente alemán, y tienen muchos análogos (lo que sea *stehende*) en otras relaciones sociales.

¹⁶ Schumpeter, "El Manifiesto Comunista' en sociología y economía", 209.

¹⁷ *Escritos políticos*, 1:74, 78; MEW, 4:469, 473.

¹⁸ No digo *la primera clase universal*. En el uso de Marx, cualquier clase cuyos intereses particulares coincidieran con los intereses de toda la sociedad —entendida por él, en general, a lo largo de las líneas de los estados políticos— era, mientras se diera esta coincidencia, una clase universal (Llorente, "El concepto de Marx de 'clase universal': una rehabilitación").

¹⁹ Avineri, *El pensamiento social y político de Karl Marx*, 59.

incertidumbre significativa sobre la comprensión de Marx de la relación entre el capitalismo y el comunismo— es evidente por el hecho de que se le atribuyen dos doctrinas diametralmente opuestas. Junto a la doctrina optimista, según la cual el capitalismo produce procesos de automatización y gestión científica que hacen innecesarios al capitalista y al mercado —es decir, el comunismo crece dentro del capitalismo hasta que está listo para suplantarlo a su huésped—, existe también la doctrina catastrófica o apocalíptica, según la cual el constante empobrecimiento del proletariado y las crisis cada vez más severas del capitalismo forzarán, en algún momento, un completo desguace del sistema capitalista, obligando a los desesperados a inventar un nuevo sistema social para ponerlo en su lugar. Así, la burguesía, "incapaz de asegurar a su esclavo ningún tipo de existencia dentro de su esclavitud", deja al proletariado sin "nada que perder" en la revolución comunista "salvo sus cadenas".²⁰

Esta incertidumbre sobre la contribución del capitalismo al proyecto comunista es, creo, comprensible. El argumento de Marx en las partes cuarta a séptima de *El Capital*, es que el modo de producción capitalista es, en lo que concierne a los trabajadores, un gigantesco fraude. Desarrolla las capacidades productivas del trabajo hasta un grado extraordinario, pero en lugar de aligerar la carga del trabajo, este aumento de la productividad se convierte en un medio de hacer el trabajo más oneroso y menos gratificante. Se apoya en la relación salarial y la reproduce, lo que falsea la imagen al hacer aparecer el saqueo constante de la clase trabajadora como una serie de intercambios voluntarios. Acumula la riqueza de las naciones, pero sólo acumulando simultáneamente la miseria de la "población sobrante relativa", el ejército de reserva de los desempleados por el que pasan tanto las transformaciones técnicas del proceso de producción como las operaciones del mercado de trabajo. Según Marx, los bienes prometidos y entregados por el capitalismo son inseparables de los males que les siguen.

La condición esencial de este fraude es el atractivo de los intercambios y los contratos mutuamente voluntarios como forma de mediación social. El intercambio es la "piel de cordero" que "encubre perfectamente al lobo", de modo que nadie puede acusar al capitalista de "adulterio, robo, asesinato, sacrilegio o cualquier cosa que el mundo o la razón censurarían", incluso

²⁰ Marx, *Escritos políticos*, 1:79, 98; *MEW*, 4:473, 493. Afirmar que estas dos doctrinas se hacen compatibles mediante una inversión dialéctica es admitir que uno no ha entendido lo que está en juego.

mientras los trabajadores se esclavizan y los desempleados mueren de hambre, se pudren y languidecen.²¹

152

Esta es la razón por la que la sexta parte, sobre los salarios, es el eje entre la discusión de Marx sobre la dominación objetiva que se encuentra dentro del lugar de trabajo capitalista y su análisis de la miseria que acompaña a la acumulación capitalista en la sociedad en general.²² También subraya el desacuerdo de Marx con aquellos socialistas que, como Proudhon, llamaron a los trabajadores a asociarse entre sí sobre la base de contratos e intercambios justos, o que aconsejaron a la clase obrera vigilar su propia tasa de reproducción en aras de mantener a la población de trabajadores dentro de los límites del llamado fondo salarial. Mientras el intercambio constituya el nexo social, los productores estarán dominados por las fuerzas del mercado, los trabajadores sufrirán sobrecarga de trabajo y despotismo en su trabajo, y las masas quedarán excluidas del acceso a los medios de subsistencia.

Esta escisión en el seno del socialismo refleja una desintegración mucho más amplia de la tradición republicana de pensamiento político de la que surgió el socialismo. Proudhon, al igual que muchos socialistas y radicales británicos, entendía que la libertad republicana requería un tipo de independencia individual que no sólo era compatible con las prácticas del

²¹ Estas frases provienen del "Sermón sobre el Evangelio del rico y el pobre Lázaro" de Martín Lutero, extraídas por Marx en los cuadernos de principios de la década de 1860, que fueron publicados póstumamente como *Teorías de la plusvalía* (MECW, 32:532-33).

²² A modo de juicio contrastado, David Harvey considera que la sexta parte es "bastante obvia" y "bastante pedestre", y por lo tanto no ve en ella más que una decepcionante pausa antes de la séptima parte, que "es, sin duda, el argumento culminante" del libro (*A Companion to Marx's Capital*, 243). En esto, Harvey se hace eco (intencionadamente o no) de una larga línea de intérpretes que, discerniendo poco en el tratamiento de Marx de los salarios en *El Capital*, recurren a su afirmación en el prefacio de 1859 de que, después de tratar el capital, Marx pasará a examinar "la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el Estado, el comercio exterior, el mercado mundial" (*Contribución a la Crítica de la Economía Política*, MECW, 29:261; MEGA, II.2:99). Este plan en seis partes, afirman estos intérpretes, nunca fue realizado por Marx, y el volumen uno de *El Capital* constituye sólo la primera parte del primer libro de su teoría, que habría incluido un tratamiento completo del trabajo asalariado; véase Wilbrandt, *Karl Marx: Versuch Einer Wiirdigung*; Rubel, *Rubel on Karl Marx: Five Essays*; McLellan, "Introduction"; y Lebowitz, *Beyond Capital*. Como he argumentado en la introducción, no adopto este punto de vista. El relato de Marx sobre los salarios, si no hace todo lo que a algunos comentaristas les gustaría que hiciera, no está ausente ni carece de interés.

contrato y el intercambio, sino que se veía reforzada por ellas.²³ En esto, reiteraron el movimiento realizado por los republicanos comerciales del siglo XVIII y, como aquellos predecesores, prepararon el camino para una concepción de la libertad de mercado.²⁴ Marx, por el contrario, representa otra vía, la que ve en el intercambio un modo de mediación social que amenaza la posibilidad misma de la libertad, que "sólo puede disfrutarse en compañía y mediante la cooperación de otras personas".²⁵ El fraude del que es culpable el modo de producción capitalista es, en el fondo, el de hacer pasar una forma de esclavitud masiva y precariedad masiva mediada por el contrato salarial por la realización de la cooperación social, la libertad y la seguridad generales.

153

EL CAPITAL CON ROSTRO HUMANO

Marx llega a sus consideraciones sobre la revolución llevada a cabo por el capitalismo en el modo de producción considerando lo que el capital debe hacer para perseguir la valorización una vez que la duración de la jornada laboral está establecida por ley. Si la jornada de trabajo no puede prolongarse, entonces la única manera de aumentar el plus trabajo es incrementando la productividad del trabajo, de manera que el obrero sea capaz de reproducir sus propias necesidades más rápidamente,²⁶ y "esto no puede hacerse sino mediante una alteración de sus herramientas o de su modo de trabajo, o de ambos. Por lo tanto, hay que introducir una revolución en las condiciones de producción de su trabajo, es decir, en su modo de producción y, por lo tanto, en el propio proceso de trabajo." Por este camino, Marx llega a lo que llama "la forma fundamental del modo de

²³ Por supuesto, esta independencia individual era en realidad, para Proudhon, sólo la independencia de las familias patriarcales individuales; la libertad de las mujeres estaba condicionada por su naturaleza.

²⁴ Esto ha conducido a algunos resultados bastante divertidos, como cuando Lew Rockwell Jr., uno de los decanos de la fusión derecha-libertario estadounidense, citando con aprobación la sentencia de Proudhon de que la libertad es la madre, no la hija del orden, llama al socialista francés "un ensayista estadounidense" (*The Left, the Right, and the State*, 21).

²⁵ MacGilvray, *La invención de la libertad de mercado*, 179. MacGilvray no está caracterizando la concepción de la libertad de Marx con esta frase; soy yo quien la considera apropiada para esa tarea.

²⁶ Por ahora mantendré el pronombre masculino. Una de las cuestiones con las que Marx lidia en la cuarta parte es la transformación del género del trabajador.

producción capitalista".²⁷

Parecería obvio que esta forma fundamental del modo de producción capitalista debe ser propia del capitalismo, en el sentido de que debe ser hegemónica en el capitalismo y sólo excepcionalmente presente en otros modos de producción. Por ejemplo, si el comunismo difiere del capitalismo, debe diferir a este nivel: debe estar definido por un modo de *producción diferente*. Al fin y al cabo, "el modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual",²⁸ y allí donde todo esto permanece esencialmente igual, difícilmente podría haber habido una revolución social radical. Y, sin embargo, Marx llama cooperación a esta forma fundamental del modo de producción capitalista que condiciona todo el capitalismo y que debe ser revolucionado para que haya una revolución social, política e *intelectual*.

154

Esto debería haber escandalizado a los primeros lectores de Marx. *La cooperación* era el equivalente inglés de la *asociación* francesa, un término que estaba realmente sobrecargado de significado,²⁹ un verdadero shibboleth del movimiento obrero.³⁰ Era ya en 1827 lo que sería para Lenin casi un siglo después, un sinónimo o casi sinónimo del propio socialismo.³¹ En su "Discurso inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores", Marx había calificado "las fábricas cooperativas levantadas por los esfuerzos desasistidos de unas cuantas 'manos' audaces" como una gran "victoria de la economía política del trabajo sobre la economía política de la propiedad".³² Una década más tarde, en sus críticas al Programa de Gotha, trataría como

²⁷ *El Capital*, 1:431, 454; *MEGA*, II.6:313, 332; *MEGA*, II.7:268, 287.

²⁸ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *MECW*, 29:263; *MEGA*, 11.2:100.

²⁹ Palmer, citado por Vincent, *Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, 128.

³⁰ La palabra puede haber sido acuñada por Robert Owen en 1817 (Vincent, *Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, 275n46). Como detalla Vincent, la centralidad de la *asociación* para el socialismo francés puede haber sido estimulada por la propagación de las ideas de Owen en Francia en la década de 1820 (aunque ya era una palabra clave para Fourier en 1808). El órgano de Saint-Simon, *Le Producteur*, por ejemplo, publicó dos artículos de Joseph Rey, en 1826 y 1828, sobre las nociones de Owen acerca de la producción cooperativa (ibíd., 134-36).

³¹ *The Co-Operative Magazine and Monthly Herald*, 2:11 (noviembre de 1827), 509n: "La cuestión principal ... entre los economistas políticos modernos (o Mill y Malthus) y los comunionistas o socialistas, es si es más beneficioso que . . . el capital sea individual o en común". La declaración de Lenin de que "la cooperación es socialismo" aparece en su texto de 1923, "Sobre la cooperación"; véase Jossa, "Marx, el marxismo y el movimiento cooperativo".

³² Marx, *Escritos políticos*, 3:79-80.

intercambiables "sociedad comunista" y "sociedad cooperativa basada en la propiedad común de los medios de producción."³³ Textos como estos —y podrían multiplicarse— han llevado a los comentaristas a argumentar que "Marx consideraba la cooperación como un nuevo modo de producción que sustituía al capitalismo".³⁴ Ciertamente, muchos miembros de su público lo habrían visto de esta manera. Sin embargo, Marx afirma precisamente lo contrario en *El Capital*, que la cooperación no es un nuevo modo de producción que sustituye al capitalismo, sino el propio modo de producción capitalista.

Esto subraya la dificultad a la que se enfrenta el lector para dar sentido teórico político a estas secciones cruciales de *El Capital*. Este problema se observa con más frecuencia en las discusiones del capítulo quince, sobre "Maquinaria e industria a gran escala", donde Marx parece decir "que las máquinas son en sí mismas neutrales" entre el capitalismo y el comunismo, y que "las tecnologías y las relaciones sociales son parte integrante la una de la otra".³⁵ Mi sugerencia es que la ambigüedad de estas secciones es una función de la tesis de Marx, que el modo de producción capitalista es un fraude. El fraude es especialmente fraude si el bien y el mal están realmente ambos ahí. La tarea consiste en aclarar la ambigüedad inherente a este fraude —en este caso, la imbricación mutua de poderes materiales y relaciones sociales de dominación— sin disiparla. Para ello, será útil comparar el discurso de Marx sobre la cooperación y la tecnología de producción con el de Proudhon, ya que esto ayudará a precisar la especificidad del enfoque de Marx.

155

Amy Wendling ha afirmado que "es Proudhon quien proporciona el impulso para el giro de Marx hacia el estudio de las máquinas y, más ampliamente, hacia la ciencia y la tecnología".³⁶ Ciertamente, los estudios de Marx sobre la maquinaria, la tecnología y la producción a gran escala —incluyendo especialmente la agricultura industrial a gran escala— parecen

³³ *Escritos políticos*, 3:345-46; *MEGA*, I.25:13.

³⁴ Jossa, "Marx, el marxismo y el movimiento cooperativo", 4.

³⁵ Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, 218. Cohen intenta disolver la ambigüedad diciendo que a veces Marx utiliza *modo de producción* en un sentido puramente material, a veces en un sentido social, y a veces en un sentido mixto (*Karl Marx's Theory of History*, 79-84). Este intento me parece fallido, en el sentido de que la interpretación de los casos individuales es más difícil de lo que Cohen deja entrever.

³⁶ *Karl Marx sobre tecnología y alienación*, 66.

coincidir con sus encuentros críticos con las obras y los seguidores de Proudhon.³⁷ La persistencia de Proudhon se muestra en el hecho de que, aparte de la primera parte (que recapitula claramente la anterior *Zur Kritik* de Marx), ninguna parte de *El Capital* tiene un texto antecesor tan obvio como el capítulo quince, que sigue de cerca la sección de *La pobreza de la filosofía* sobre "La división del trabajo y la maquinaria".³⁸

La imbricación mutua del estudio de Marx sobre las técnicas de producción y su discusión con Proudhon no es meramente crítica. En *Qu'est-ce que la propriété*, Proudhon había señalado que el trabajo cooperativo de una gran fuerza de trabajo logra lo que la suma de los individuos no sería capaz de lograr por separado, y señala que los salarios no reflejan esta "fuerza colectiva [*force collective*]", la "inmensa fuerza que resulta de la unión y la armonía de los trabajadores, de la convergencia y la simultaneidad de sus esfuerzos."³⁹ El descendiente de esta afirmación es el

³⁷ Wendling parece situar este giro en 1846. En particular, lo relaciona con el estudio de Marx de *La economía de la maquinaria y las manufacturas* (1835) de Charles Babbage, que extrajo por primera vez en 1845 y de nuevo en 1860 (*Karl Marx on Technology and Alienation*, 182). Marx menciona por primera vez a Babbage impreso en *La pobreza de la filosofía*, por lo que no está claro si fue impulsado a leer a Babbage a causa de Proudhon, o si Proudhon simplemente le dio la oportunidad de utilizar lo que había estado leyendo de forma independiente. Las discusiones de Proudhon sobre la división del trabajo y de la maquinaria en el *Système* proporcionaron la ocasión para que Marx recurriera a Babbage, Ure y Lemontey por primera vez. Cinco años más tarde, tras leer las críticas de Proudhon al "principio de asociación" en la *Idée générale*, Marx pidió a Engels su opinión sobre el libro: "tus *vues* sobre Proudhon... me interesan particularmente, puesto que me encuentro ahora en plena elaboración de la Economía. Por cierto, durante mis recientes visitas a la biblioteca, que sigo frecuentando, he estado profundizando principalmente en la tecnología, la historia de la misma y la agronomía, para poder formarme al menos algún tipo de opinión sobre la materia" (Marx a Engels, 13 de octubre de 1851; MECW, 38:475-76).

³⁸ MECW, 6:178-90. Esto está sin duda relacionado con la confrontación de Marx con el proudhonismo en la AIT durante sus primeros cinco años de existencia. Este enfrentamiento llegó a su punto álgido en el Congreso de Bruselas de 1868, donde la maquinaria, la cooperación y la industria a gran escala dominaron los debates, y en el de Basilea de 1869, que rechazó las protestas proudhonistas contra las resoluciones tomadas en Bruselas. Para un relato del Congreso de Bruselas, véase Braunthal, *Historia de la Internacional*, 133-36. Fue el belga Cesar de Paepe quien encabezó las resoluciones sobre la propiedad común y la producción cooperativa. Marx no estuvo presente. No obstante, las resoluciones de de Paepe significaron la derrota del proudhonismo más ortodoxo de las secciones francesas de la AIT, que se oponían a cualquier "comunismo crudo". Sobre el Congreso de Basilea, véase *ibíd.*, 136-41.

³⁹ *¿Qué es la propiedad?*, 93, 91; OC, 4:217, 215. En *La Sagrada Familia*, Marx elogió a Proudhon en este punto, afirmando que "Proudhon fue el *primero* en llamar la atención sobre el

propio argumento de Marx en el capítulo trece de *El Capital* de que el "trabajo combinado" constituye "la creación de un nuevo poder productivo, que en sí mismo debe ser un poder de las masas [*Massenkraft*]", y que "no le cuesta nada al capital".⁴⁰ Dadas estas conexiones, y con el fin de apreciar el enfoque distintivo de Marx sobre estas cuestiones, primero es necesario volver a los escritos de Proudhon.

156

La fuerza colectiva

Proudhon siempre fue franco sobre lo que consideraba sus propios descubrimientos. Junto a su mucho más famoso descubrimiento de la anarquía como verdad del gobierno, se enorgullecía especialmente de ser "el primero en acentuar la importancia" de lo que él denominaba *la unión de fuerzas*, o *fuerza colectiva*.⁴¹ Destacó por primera vez esta cuestión en la sección central de *¿Qu'est-ce que la propriété?*, en la que trata de demostrar que el trabajo, lejos de ser el origen de la propiedad privada, es antitético a ella. Considerando la pretensión del capitalista al producto del trabajo por encima del importe del salario, Proudhon señala, entre otras cosas, que el capitalista "no ha pagado nada por esa inmensa fuerza que resulta de la unión y la armonía de los obreros, de la convergencia y la simultaneidad de sus esfuerzos.... Cuando ha pagado todas las fuerzas individuales, no ha pagado la fuerza colectiva; en consecuencia, queda siempre un derecho de

hecho de que la suma de los salarios de los trabajadores individuales, incluso si cada trabajo individual fuera pagado en su totalidad, no paga el poder colectivo [*die Kollektivkraft*], que se objetiva en su producto, que por lo tanto el trabajador no es pagado como una *parte del poder de trabajo de la comunidad* \der gemeinschaftlichen Arbeitskraft}" (MECW, 4:52; MEW, 2:55).

⁴⁰ *El Capital*, 1:443, 451; MEGA, II.6:323, 330; MEGA, II.7:279-80, 285. El texto francés ciertamente se hace eco de Proudhon en su invocación del "*travail commun ... une force nouvelle ne fonctionnant que comme force collective*". En 1867 Marx ya no creía que Proudhon fuera el primero en llamar la atención sobre este hecho; ese honor recaía ahora en varios otros escritores, entre ellos John Bellers, cuyas *Proposals for Raising a Colledge of Industry* (1696) fueron un importante precursor del movimiento cooperativo en Gran Bretaña, y fueron reimpresas por Owen en 1818. El hecho de que Marx no cite a Proudhon en este contexto no debe tomarse como un desprecio o como un caso de plagio, como, por ejemplo, en la introducción de McKay a Proudhon, *¡La propiedad es un robo!*, 66.

⁴¹ *Idea general*, 81; OC, 2:161. Proudhon afirma haber encontrado por primera vez el concepto de fuerza colectiva en la obra de Germain Garnier (OC, 5:300-301). Otra influencia puede haber sido un texto saint-simoniano de 1840, *Premiere memoir sur la propriété*; véase Noland, "History and Humanity: La visión proudhoniana", 94n38.

propiedad colectiva, que no ha adquirido, y que disfruta injustamente."⁴² En 1851, reiteraría que "Cien hombres, uniendo o combinando sus esfuerzos, producen, en ciertos casos, no cien veces más, sino doscientas veces, trescientas veces, mil veces."⁴³ Podríamos llamar a esto el sentido *estricto* de la fuerza colectiva en Proudhon. Proudhon la presenta como una simple aplicación de la física al proceso de trabajo.

157

Sin embargo, Proudhon piensa que el concepto de fuerza colectiva se extiende mucho más allá de esta estrecha aplicación, a todos los casos en los que pueda decirse que el conjunto social es mayor que la suma de sus partes. Lejos de ser una cuestión de física, tiene un lado "metafísico" y es, de hecho, "esencialmente inmaterial".⁴⁴ La fuerza colectiva emana de "colectividades que existen dondequiera y siempre que una sociedad toma forma".⁴⁵ Es significativo que Proudhon empareje el descubrimiento de "la ley de la fuerza colectiva" con el descubrimiento de Adam Smith de "la ley de la división del trabajo".⁴⁶ Del mismo modo que el trabajo de cada individuo se vuelve más eficaz cuando toda la tarea se divide entre muchos, el trabajo del conjunto se vuelve capaz de nuevas hazañas sólo en la medida en que es social.⁴⁷ Como el desarrollo de la división social del trabajo no es un resultado intencionado de los designios de los individuos, sino un efecto secundario no buscado de la acción individual descoordinada, así la fuerza colectiva del cuerpo social es percibida por Proudhon en todos los órdenes espontáneos — "político, moral, religioso, intelectual"— que han "gobernado la civilización" desde sus más rudimentarios comienzos.⁴⁸ Podemos llamar a esto el sentido amplio de la fuerza colectiva.

Sin embargo, debemos apreciar el hecho de que, para Proudhon, el sentido estricto de la fuerza colectiva no es más que una instancia del sentido amplio. Es decir, Proudhon ve algo espiritual o metafísico en el hecho de que diez personas empujando juntas puedan mover un objeto masivo que ningún subconjunto de ellas sería capaz de mover. Así, afirma que la existencia de este fenómeno y otros similares certifican "el dogma

⁴² *¿Qué es la propiedad?*, 91, 93; OC, 4 :215, 217.

⁴³ *Idea general*, 81-82; OC, 2:161.

⁴⁴ *Idea general*, 82; OC, 2:161-62.

⁴⁵ Noland, "Historia y humanidad: La visión proudhoniana", 69.

⁴⁶ Véase la discusión en Knowles, *Political Economy from Below*, 124-28.

⁴⁷ Proudhon, *La propiedad es un robo*, 744; OC, 3:185-86.

⁴⁸ Noland, "Historia y humanidad: La visión proudhoniana", 69.

fundamental de la teoría cristiana, la creación *de nihilo*.⁴⁹ Así, también, caracteriza la fuerza colectiva como "un acto impersonal" y no como "un compromiso voluntario."⁵⁰ Para Proudhon, el aumento de fuerza del obrero colectivo es una propiedad emergente de la cuadrilla de obreros, inanalizable en sus esfuerzos individuales, signo inequívoco de la realidad de los seres colectivos.

158

Proudhon piensa que sólo tales "fuerzas esencialmente inmateriales" son económicamente productivas. Proudhon clasifica entre las fuerzas económicas cualquier fuerza "cuyo efecto sea multiplicar el poder del trabajo mucho más allá de lo que sería si se hubiera dejado enteramente en manos de la libertad individual".⁵¹ Así, el intercambio comercial, por ser "una excitación directa del consumo", es una fuerza económica, y el comerciante honrado tiene justo derecho a una remuneración por su servicio. Lo mismo ocurre con la competencia, la maquinaria, el crédito y el dinero.⁵² Todo lo que concierne a las relaciones entre los individuos es, en la forma de escribir de Proudhon, inmaterial. Todo lo que aumenta esas relaciones, haciendo más eficaces *los relata*, es en sí mismo una fuerza y, al hacer más poderosa y más real la colectividad así relacionada, da lugar a una fuerza colectiva.

⁴⁹ Cuando Engels hizo sus notas críticas sobre *Idée générale*, se sintió confundido por estos pasajes. Escribió: "Es extraño que Proudhon, p. 88, llame a estas relaciones fuerzas esencialmente inmateriales, y haga de esta inmaterialidad la base de himnos en el sentido, por ejemplo, de que los economistas por su teoría de las fuerzas industriales 'han demostrado, sin sospecharlo, el dogma fundamental de la teología cristiana, la creación *de nihilo*, (ex ??) (p. 87), y antes [habla] del acto 'puramente moral' del 'comercio, que también es una creación' (p. 86)" (*MECW*, 11:555). Marx no respondió a este punto en sus cartas, pero, en la segunda edición de *El Capital*, insertó una nota a pie de página en el capítulo nueve: "Lo que dice Lucrecio es evidente: *nil posse creari de nihilo*. De la nada no sale nada. La 'creación de valor' es la transposición de la fuerza de trabajo en trabajo. La fuerza de trabajo es en sí misma, por encima de todo, la materia de la naturaleza transpuesta a un organismo humano" (*El Capital*, 1:323n2; *MEGA*, II.6:224n27; *MEGA*, II.7:177n30). Es difícil no ver en esto la respuesta de Marx a Proudhon.

⁵⁰ *Idea General*, 82; OC, 2:162, 161.

⁵¹ *La propiedad es robo*, 744; OC, 3:185.

⁵² Por lo tanto, también, a la inversa, el trabajo mismo, que crea "cambiando la forma" de algo, es también "inmaterial" (*Idea general*, 80-81; OC, 2:160), ya que modifica las relaciones entre los seres individuales —trabajador, herramientas, objeto— para aumentar su capacidad colectiva "de atraer y ser atraído, de repeler y ser repelido, de moverse, de actuar, de pensar, de producir, al menos de resistir, por [su] inercia, las influencias del exterior" (*¡La propiedad es un robo!* 654; OC, 8:257). Esta metafísica de las relaciones es comparable a ciertas corrientes de la extrema izquierda europea inspiradas en Deleuze, como por ejemplo en el reciente ensayo del colectivo Tiquun (*Introducción a la guerra civil*, 16-27).

Asociación

Dentro de este esquema, Proudhon vacila sobre el estatuto ontológico de la asociación. En *la Idée générale* la califica de dogma, "en su naturaleza estéril, incluso perjudicial", un modo de gobierno por el que se coarta tanto la libertad del individuo como el poder de la colectividad.⁵³ En *De la capacité politique des classes ouvrières*, escrito catorce años más tarde, afirma que, "en virtud de la confianza y la seguridad que inspira", es una fuerza económica.⁵⁴ Sin embargo, incluso en su versión más pesimista, también reconoce que, "en un futuro próximo", las grandes empresas (ferrocarriles, fábricas, proyectos de construcción e incluso teatros) acapararán una parte de la población trabajadora mayor que en la actualidad, y que éstas dependen de "la intervención combinada de varias industrias, profesiones, especialidades diferentes; ... una combinación en la que el hombre se engrana con el hombre como la rueda con la rueda; el conjunto de trabajadores forma una máquina". En estos casos, la asociación le parece a Proudhon una cuestión "de necesidad y de derecho". En esta "nueva tierra" de la gran industria, "descubierta o creada, de repente y de la nada, por el genio social", deben establecerse asociaciones de trabajadores. Proudhon propone incluso las reglas según las cuales éstas deben funcionar,⁵⁵ reglas que Marx copió en sus notas a Engels. Así, incluso en la *Idée générale*, donde Proudhon expresa mayor escepticismo sobre las asociaciones obreras que en

⁵³ *Idea general*, 83; OC, 2:162.

⁵⁴ *La propiedad es un robo!*, 745; OC, 3:186. Esta vacilación se debe en parte a las cambiantes líneas polémicas entre los socialistas franceses durante estos años. Pero la ambivalencia con la que abordó la asociación también se debió al hecho de que las ideas de Proudhon sobre el trabajo y la cooperación están marcadas de forma indeleble por su biografía. Impresor de profesión, pensaba que el trabajo implicaba necesariamente "gravedad" y "taciturnidad", y que, por lo tanto, no podía ser ayudado por "la alegría de la compañía". Llegó a declarar que "el trabajo es, con el amor, la función más secreta y sagrada del hombre; se fortalece con la soledad, se disuelve con la prostitución". Puesto que, en general y según su experiencia, consideraba el trabajo como la labor solitaria del artesano, no es de extrañar que viera en él "la negación de la fraternidad", el principio de la asociación. Además, podía apoyarse en la demografía de Francia, donde, pensaba, de treinta y seis millones de personas, veinticuatro millones trabajaban en la agricultura y seis millones más en la producción artesanal, y por tanto no tendrían ningún interés en las asociaciones obreras (*Idea general*, 87-88, 97-98; OC, 2:165-66, 174-75).

⁵⁵ Proudhon, *Idea general*, 98, 219, 221-22; Proudhon, OC, 2:175, 279, 281-82; *MECW*, 38:414-15.

cualquiera de sus otros textos, sigue concluyendo que son "indispensables".⁵⁶

Sin embargo, dado que *la asociación* era un término tan cargado de connotaciones dispares, debemos preguntarnos cuál de estas connotaciones dominaba la mente de Proudhon cuando elogiaba y criticaba alternativamente la asociación. La distinción entre comunidades naturales y artificiales es crucial. Las comunidades son naturales cuando proceden espontáneamente de los gustos e intereses de sus miembros. Esta naturalidad se manifiesta en el hecho de que el aumento de poder de la colectividad redundaba por igual en beneficio de cada miembro. Cada miembro se amplía y se hace más capaz por su pertenencia y, por lo tanto, no hay necesidad de ningún poder especial y formalizado que vincule a los miembros al grupo o les imponga condiciones. Esto es lo que Proudhon quiere decir con que "el poder es inmanente a la sociedad". Sin embargo, a medida que este poder social crece en las sociedades primitivas, naturales, no se reconoce su inmanencia; se atribuye primero a los dioses, luego a los jefes, los padres de los diversos grupos familiares. Las relaciones pueden entonces imponerse a los que no quieren. Toda la comunidad se hace aún más poderosa, pero el crecimiento del poder colectivo no se distribuye equitativamente. Los que tienen poco —los pobres, los explotados, los obligados— siguen sintiendo el poder social como su única garantía; "es obvio" para ellos que, "por intensa que sea la tiranía, ... es mejor para cada uno permanecer en el grupo que abandonarlo". No obstante, la desintegración de la colectividad empieza a ser una amenaza real. Cada vez parece necesario más poder coercitivo. Pero esta "constitución artificial del poder" es inútil; el gobierno es, a la larga, imposible, y no consigue más que "desorden".⁵⁷

160

La lección que Proudhon extrae de este crecimiento y alienación del poder no es que la comunidad natural sea buena y la artificial mala, sino que la propensión de la comunidad natural a expandirse debe ser frenada por un

⁵⁶ Proudhon a Langlois, diciembre de 1851; citado por Vincent, *Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, 191. Vincent tiene razón al argumentar que Proudhon era un socialista asociativo, "contrariamente a la imagen presentada en gran parte de la literatura secundaria" (ibíd., 127). Y Marx parece encontrar en esto muy poco digno de crítica. En sus cartas a Engels sí critica el libro de Proudhon, pero, a pesar de tomar nota de todo lo que dice sobre las asociaciones, no emite ningún juicio firme sobre este tema.

⁵⁷ Este párrafo se basa en la segunda instrucción del "Pequeño catecismo político" de Proudhon (*¡La propiedad es robo!*, 660-66; OC, 8:263-71).

nuevo principio artificial, que conserve todos los beneficios de la comunidad natural de intereses. Este nuevo principio es lo que Proudhon llama *reciprocidad* o *mutualidad*, y se materializa en el contrato de intercambio. La unidad natural de intereses pervive en la familia, donde Proudhon ve una complementariedad natural entre hombre y mujer, padres e hijos, y "la asociación por sí misma, como un acto de devoción".⁵⁸ Pero esto no puede extenderse mucho sin degenerar en la "superstición" que concibe la sociedad como una gran familia. En lugar de presuponerse, el interés común debe ser encontrado libremente por cada persona en cada situación.

Para este libre descubrimiento de la comunidad, Proudhon se apropia conscientemente del lenguaje del contrato social. El contrato social no es, para él, un acuerdo para formar una sociedad de una sola vez, y mucho menos un contrato que estipule los términos bajo los cuales uno acepta ser gobernado. Es la formación siempre renovada de la sociedad a partir del repetido "acto por el cual dos o varios individuos acuerdan organizar entre ellos, con un propósito y por un tiempo definidos, ese poder industrial que hemos llamado intercambio, y en consecuencia se han obligado mutuamente, y se han garantizado recíprocamente una cierta cantidad de servicios, productos, ventajas, deberes, etc., que están en condiciones de obtener y darse mutuamente; reconociendo que por lo demás son completamente independientes".⁵⁹ Todos esos contratos —actos de justicia conmutativa, o de comercio— implican para Proudhon que todas las partes "renuncian a toda pretensión de gobernarse mutuamente", y que "cada ciudadano promete a la asociación su amor, su inteligencia, su trabajo, sus servicios, sus bienes, a cambio del afecto, las ideas, el trabajo, los productos, los servicios y los bienes de sus semejantes".⁶⁰ Por esta razón, la afirmación de Proudhon sobre la asociación es explícitamente condicional: asociación, dentro de la mutualidad.⁶¹

161

Por lo tanto, el principio según el cual pueden formarse tales asociaciones

⁵⁸ *Idea general*, 87; OC, 2:166.

⁵⁹ *Idea general*, 113; OC, 2:188.

⁶⁰ *Idea general*, 112, 114; OC, 2:187, 188. Aquí se ve la afinidad entre el camino tomado por Proudhon y el tomado por los inventores de la libertad de mercado, para quienes el consentimiento es "algo que se da día a día y momento a momento en el mercado" (MacGilvray, *The Invention of Market Freedom*, 147).

⁶¹ Véase Parte II, Capítulo XIII de *De la capacite politique (¡La propiedad es un robo!*, 744-53; OC, 3:185-97).

—contratos de beneficio mutuo o reciprocidad— es el principio según el cual debe construirse toda la sociedad. Sólo la familia, esfera propia de la autoridad y la religión, queda excluida del ámbito de la mutualidad. Cualquier otra interacción, ya sea momentánea y aislada o establecida y continua, ya sea entre dos personas o entre diez mil, debe adoptar la forma de un contrato de beneficio mutuo.⁶² Y, como Proudhon deja claro muchas veces, todo contrato de este tipo tiene lugar en el contexto de la competencia, ya que tú y yo sólo podemos beneficiarnos mutuamente si el beneficio es determinable por comparación con otras ofertas. Lo que importa para Proudhon es que las relaciones sociales estén adecuadamente mediadas. La única mediación adecuada —la que excluye toda fuerza, todo fraude y toda autoridad y, por tanto, preserva la independencia de las partes— es el contrato.⁶³

Este resultado personifica lo que a Marx le disgustaba del planteamiento de Proudhon. Al observar la sociedad moderna, Proudhon ve, por un lado, que el trabajo independiente y artesanal que él valora está en peligro y, por otro, que los intercambios justos y los contratos libres parecen preservar la independencia mutua de las partes. Por lo tanto, cree que el trabajo independiente y la mediación social mediante el intercambio pueden ir de la mano y apoyarse mutuamente. Para Marx, esto equivale a hacer de "la ilusión del burgués honesto el ideal que busca realizar". El ideal de intercambios libres y justos entre productores independientes no es más que "una sombra embellecida" del capitalismo realmente existente, para el que el intercambio de mercancías constituye el nexo social. Tratar de establecer una sociedad sobre la base de esta sombra significa darle cuerpo con instituciones que se apoyen mutuamente y prácticas, y, "en la medida en que esta sombra se convierte en sustancia", piensa Marx, "se ve que esta sustancia... no es más que el cuerpo de la sociedad existente". Para no

⁶² La cautela de Proudhon con respecto a las asociaciones es, en el fondo, un escepticismo sobre la utilidad general del tipo de contratos a largo plazo que, en su opinión, constituirían asociaciones de trabajadores a gran escala, lo que hoy llamaríamos empresas gestionadas por trabajadores. Las asociaciones no son más que una forma especial de sociedad, apropiada para ciertos fines e inapropiada para otros.

⁶³ Para Proudhon, como señala Paul Thomas, "el libre intercambio mutuo... garantizaría un equilibrio de intereses en la sociedad mientras no interfirieran ni el Estado ni el monopolio". Se ha señalado que muchos pasajes de los escritos de Proudhon son himnos al contrato excluyendo al gobierno, que "ni siquiera Sir Henry Maine tenía una concepción más lírica del contrato que Proudhon" (*Karl Marx y los anarquistas*, 191; citando a Brogan, *Proudhon*, 60).

extenderme demasiado, "no hay intercambio individual sin el antagonismo de clases", es decir, sin la proletarización de los trabajadores y su subordinación al capitalista dentro de la producción.⁶⁴

162

La crítica de Marx a Proudhon puede refundirse en los términos de la imagen de Gerión de Dante. El mutualista se deja engañar por el rostro humano del capital, el libre intercambio de bienes y servicios, que asume como algo aparte de la bestia con la cola envenenada, el despotismo de la fábrica, la esclavitud asalariada y la miseria de las masas. Proudhon, según Marx, no ha examinado ni apreciado las conexiones internas que hacen que el rostro humano sea el rostro *de* la bestia. Esas "conexiones internas" son investigadas por la economía política,⁶⁵ mediante cuyo estudio Marx cree haberse armado tanto para revelar como para enfrentarse al fraude del capital. Sin embargo, la economía política se deja engañar e incluso es cómplice del mismo fraude que Proudhon. Aunque Marx se refiere en varios puntos de *El Capital* a que los economistas burgueses están confundidos por la *Schein* de la superficie de la sociedad o dependen de ella, normalmente tiene en mente a los economistas vulgares o apoloéticos.⁶⁶ Sólo hay un lugar en el libro donde acusa a la escuela clásica de contribuir al malentendido del funcionamiento del capital. En el capítulo dieciocho, Marx afirma que "el hábito de presentar la plusvalía y el valor de la fuerza de trabajo como fracciones del producto de valor total disimula la cuestión principal, el intercambio de capital variable por fuerza de trabajo", dando así a la relación de capital "la falsa apariencia de una relación de asociación".⁶⁷ Sólo atendiendo al desarrollo temporal del capital, trazando sus circunvoluciones a través del tiempo, puede revelarse la disimulación inherente a la presentación de la escuela clásica. Así, como Marx insistirá en el capítulo veintitrés, tan pronto como el capital sea visto en el proceso de su reproducción —incluso si esto es simplemente la "repetición" o

⁶⁴ Marx, *La pobreza de la filosofía*, MECW, 6:144. Estas líneas están dirigidas en realidad por Marx a Bray, pero Marx deja claro que está tratando a Bray como "la clave de las obras pasadas, presentes y futuras de M. Proudhon" (ibid., 138).

⁶⁵ Marx, *El Capital*, I:174n34; MEGA, II.6:111n32; MEGA, II.7:60n31.

⁶⁶ Por ejemplo, *El Capital*, I:176, 177n38, 420, 569, 679; MEGA, II.6:112, 113n36, 306-7, 424, 501; MEGA, II.7:62, 63n35, 260, 380, 464.

⁶⁷ *El Capital*, I:670; MEGA, II.6:496; MEGA, II.7:459. El lenguaje de este pasaje es significativamente diferente en la edición francesa, que he seguido aquí. La traducción de Fowkes es extremadamente laxa y se aleja tanto de la alemana como de la francesa.

"continuidad" del proceso de producción— se hará evidente por qué es "sistemáticamente engañoso llamar a la transacción obrero-capitalista un 'intercambio' en absoluto".⁶⁸ Para describir la naturaleza del fraude del capital, por lo tanto, el capital debe ser observado en su desarrollo histórico.

163

LOS MONSTRUOS DEL FRAUDE

Gerión, la personificación del fraude en Dante, aparece por su nombre en *El Capital*, en una nota a pie de página del capítulo veinticuatro, "La transformación de la plusvalía en capital". Es uno de los tres monstruos que allí se nombran, junto a Caco y Anteo. Estos tres están vinculados en el mito, así como en el texto, por sus muertes a manos de Hércules en el curso de su décimo y undécimo trabajo. Gerión era un gigante de tres cabezas o tres cuerpos que vivía en la lejana isla occidental de Erytheia, donde poseía un rebaño de vacas rojas por la puesta del sol. Hércules se encargó de tomar este ganado como su décimo trabajo, y mató a Gerión en el proceso. Cuando regresó a Grecia con el ganado, Caco, un monstruo que escupía fuego y vivía en las colinas que con el tiempo serían el emplazamiento de Roma, le arrebató parte de él. Caco arrastró al ganado hacia su guarida para que pareciera que su rastro salía de allí en vez de entrar. Pero Hércules se dio cuenta de adónde había ido el ganado y, arrancando la cima de la colina, mató a Caco en su casa. Mientras realizaba su siguiente trabajo —recoger las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, en el valle del actual río Draa, en Marruecos— Hércules se encontró con Anteo, que luchaba y mataba a todos los viajeros, y que era invencible mientras permaneciera en contacto con su madre, la Tierra (Gea). Al conocer el secreto de su fuerza, Hércules levantó a Anteo del suelo y lo aplastó mientras lo sostenía en alto.⁶⁹

Gerión, Caco y Anteo aparecen en el texto de Marx porque cita los escritos de Martín Lutero sobre la usura, afirmando que estos escritos captan "el deseo de dominar" inherente a los "*auri sacre fames*". Para Lutero, estos tres monstruos de la antigüedad son puntos de referencia de la destrucción causada por la usura, que "arrasa con todo", incluso mientras el

⁶⁸ *El Capital*, 1:712; *MEGA*, II.6:523; *MEGA*, II.7:492; Maguire, *Marx's Theory of Politics*, 145.

⁶⁹ Pueden encontrarse más detalles, incluido un compendio de las pruebas textuales existentes para cada uno de estos mitos, en el sitio web Theoi Greek Mythology (<http://www.theoi.com/>, consultado el 15 de mayo de 2014).

usurero "quiere ser tenido por piadoso, para que la gente no vea adónde han ido a parar los bueyes que arrastra hacia atrás en su madriguera".⁷⁰ Y, aunque el texto de Lutero pone en primer plano a Caco como "el villano que es el usurero piadoso, y roba, hurta y se lo come todo", y por tanto como el arquetipo del fraude, existe un importante precedente para considerar a estos tres monstruos, como trío, como *los* monstruos del fraude: así es como aparecen en el *Infierno*.

164

Gerión, como ya he mencionado, lleva a Virgilio y a Dante del círculo de la violencia, donde dejaron a los usureros, al círculo del fraude. Caco aparece en el canto XXV como un híbrido furioso de centauro y dragón, un ladrón que castiga a los ladrones. Anteo, por último, saca al peregrino y a su guía de Malebolge con su mano gigante y los deposita en el Tártaro, el corazón helado del Infierno. Estos son los tres únicos monstruos clásicos que aparecen en el Malebolge, y es sorprendente que Gerión y Anteo, al llevar a los héroes dentro y fuera del círculo, cierren el tratamiento del fraude en Dante. Mientras que el fraude de Caco es obvio en la historia que se cuenta de él, no ocurre lo mismo con Gerión y Anteo. La asociación de Gerión con el fraude sólo aparece en Dante y Boccaccio (quien afirma que era un rey de España que mataba a sus invitados tras recibirlos con apariencia de amistad). Anteo fue tradicionalmente alegorizado como una figura de la lujuria; para hacerlo pasar por un fraude, Dante debe basarse en el detalle de que utilizó un truco secreto para derrotar a sus oponentes.⁷¹

Recogiendo la reiteración de Lutero de estas monstruosas figuras de fraude dentro de su "ingenua polémica" contra la usura,⁷² Marx dobla la alegoría para sus propios fines, asociando a Gerión, Caco y Anteo con el capital como modo de "dominación directa e indirecta".⁷³ Propongo leer las secciones cuatro a siete siguiendo estas líneas, destacando, según la

⁷⁰ *El Capital*, I:740n22; *MEGA*, II.6:543n34; *MEGA*, II.7:514n47.

⁷¹ Sobre la tradición alegórica que subyace al uso que hace Dante de los monstruos hercúleos, véase Miller, "Hercules and His Labors as Allegories of Christ and His Victory over Sin in Dante's Infierno." Me he basado en el trabajo de Miller liberalmente a lo largo de esta sección.

⁷² Marx recurre a esta fuente aparentemente improbable porque "la ingenua polémica de Lutero contra el ser encarnado del interés en el capital" es "*superior* a Proudhon" (*MECW*, 32:526, 531; compárese *MECW*, 37:391).

⁷³ En la edición francesa, incluso lo llama una forma de "*domination personnelle*", afirmando que, para el capitalista, "acumular es conquistar el mundo de la riqueza social, extender su dominación personal, aumentar el número de sus súbditos, que son sacrificados a una ambición insaciable" (*MEGA*, II.7:514).

presentación de Marx, el triple fraude inherente al desarrollo histórico del modo capitalista de producción.

En la cuarta parte, Marx argumenta que, si bien el dominio del capital sobre el proceso de producción aumenta enormemente las fuerzas productivas del trabajo, libera las "capacidades de la especie" y contiene "el germen de la educación del futuro" —y, por tanto, promete riqueza, ocio y desarrollo humano—, también, por su propia naturaleza, transforma "toda la vida del trabajador y su familia en tiempo de trabajo desechable", al tiempo que convierte el trabajo en una "tortura" y la productividad en una "desgracia".⁷⁴ Luego, en las partes quinta y sexta, detalla el "misterio de los salarios", por el que parece que los trabajadores cobran por lo que hacen, y cobran mejor cuanto más productivos son.⁷⁵ La transacción salarial es el mecanismo mismo que sirve tan bien al capital para mantener la pretensión de "que lo que ha tomado de otros y traído a su guarida, *emana de él*, y haciéndolo *retroceder* le da la apariencia de haber *salido de su guarida*." ⁷⁶

165

Por último, Marx aborda el proceso por el que el producto del trabajo asalariado se reconvierte en capital, de modo que el capital se acumula. Esta acumulación de riqueza es quizás el hecho más sorprendente de la modernidad. Es lo que Douglass North denominó la "Segunda Revolución Económica", siendo la primera el auge de la agricultura sedentaria hace diez mil años.⁷⁷ Si bien esta transformación se describe a menudo como gloriosa —la prosperidad sin parangón del Occidente moderno, el lujo generalizado y los saltos en la esperanza de vida, la innovación constante tanto en los procesos de producción como en las oportunidades de consumo—, también ha suscitado siempre cierto horror entre los observadores y protestas masivas entre los recién atrapados en sus garras. Para Marx, esta tremenda acumulación de riqueza extrae su poder de sus raíces en el mercado de trabajo. Por ello, sostiene que la acumulación de capital es inseparable de la acumulación de miseria en forma de una población excedente relativa, aquellos que se quedan sin trabajo por el propio dinamismo del crecimiento del capital, pero que siguen dependiendo de los salarios para su subsistencia.

Así pues, el capital encarna un triple fraude. Promete un aumento de la

⁷⁴ *El Capital*, 1:447, 614, 532, 548, 644; *MEGA*, II.6:326, 462-63, 396, 410, 479; *MEGA*, 11.7:282, 420, 349, 363, 441.

⁷⁵ *Capital*, 1:681; *MEGA*, II.6:503; *MEGA*, II.7:466.

⁷⁶ *MECW*, 32:539; *MEGA*, II.3.4:1536.

⁷⁷ *Estructura y cambio en la historia económica*, caps. 12-13.

productividad del trabajo y el consiguiente aumento de la riqueza material, que sólo ofrece a través del despotismo del taller y la fábrica capitalistas. Promete que los salarios reales aumentarán al ritmo del aumento de la productividad, pero olvida mencionar que, en la medida en que esto es cierto, está subordinado al aumento de la tasa de explotación. Por último, promete que la abundancia generalizada traerá consigo la igualdad generalizada y la asociación cosmopolita, mientras que produce una acumulación de miseria social. Los defensores liberales del capitalismo están equivocados, pero también lo están aquellos que, como Proudhon, piensan que el socialismo puede salvar de los escombros los ideales de contratos libres e intercambios entre productores independientes.

Gerión: En el reino de "la fábrica Licurgo"

Casi al final de la tercera parte, Marx señala que "no toda suma de dinero, o valor, puede convertirse en capital a voluntad". Para que valga la pena explotar el trabajo a la manera capitalista, mediante la extensión del tiempo de trabajo, debe haber materiales y trabajadores suficientes para soportar el trabajo extra necesario para mantener al capitalista. Esto requiere reservas de dinero para avanzar en materiales y salarios. "Por lo tanto", concluye Marx, "el poseedor de dinero o mercancías se convierte en capitalista sólo cuando la suma mínima adelantada para la producción excede en gran medida el máximo medieval conocido", ya que las reglas gremiales limitaban el número de oficiales empleables por cualquier maestro.⁷⁸ Este prerrequisito cuantitativo es el punto de partida para la consideración de Marx del modo de producción capitalista como tal, ya que, como él dice, "la producción capitalista comienza, de hecho, ... cuando cada capital individual emplea simultáneamente a un mayor número de trabajadores, cuando, por lo tanto, el proceso de trabajo amplía su alcance, y da lugar a productos en una escala cuantitativa mayor."⁷⁹

166

Marx presenta inicialmente esta expansión cuantitativa de forma positiva. El empleo simultáneo de un gran número de trabajadores hace que la

⁷⁸ *Capital*, 1:422-23; *MEGA*, II.6:308; *MEGA*, II.7:262.

⁷⁹ *El Capital*, 1:439; *MEGA*, II.6:319; *MEGA*, II.7:276. Esto subraya el hecho de que *El Capital* no presenta un desarrollo temporal del capital; Marx procede a través de la excavación de las condiciones materiales para el libre desarrollo del aspecto previamente considerado del capital.

producción sea más regular y permite economías de escala.⁸⁰ Y lo que es más importante, allí donde "muchos trabajan según un plan, unos junto a otros y unos con otros", se encuentra "no sólo un aumento de la fuerza productiva individual, sino la creación de una fuerza productiva que debe ser, en sí y como tal, una fuerza de masas".⁸¹ Dado que la producción capitalista requiere el empleo simultáneo de un gran número de trabajadores, requiere y da lugar a este poder de las masas, el "poder colectivo" de la cooperación. Marx termina su apreciación de la jornada laboral combinada con lo que parece ser un retroceso a su primer humanismo lírico inspirado en Feuerbach: "Al trabajar junto con otros, de acuerdo con un plan, el trabajador se despoja de sus límites individuales y desarrolla sus capacidades de especie [*Gattungsvermögen*]"⁸² Además de sonar como su propio yo más joven, Marx parece estar pisándole los talones a Proudhon. ¿No es ésta la fuerza colectiva que Proudhon enfatizaba?

Tal vez. Pero Marx se diferencia de su yo más joven y de Proudhon por el argumento que ocupa el resto de la cuarta parte. Lo que a primera vista parece ser el desarrollo de los poderes productivos de la humanidad es, de hecho, el sometimiento de la clase obrera al mando despótico del capitalista, y el desarrollo así de los medios de producción en una forma de dominación objetiva. "Los trabajadores asalariados no pueden cooperar sin ser empleados simultáneamente por el mismo capital, el mismo capitalista, que compra así simultáneamente sus fuerzas de trabajo."⁸³

167

Por lo tanto, es la concentración de capital la que hace posible la cooperación del trabajo, y es sólo a través de esta concentración de capital que se desarrolla la cooperación. Proudhon había dicho que "la fuerza colectiva es un acto impersonal". Marx responde que sí es, en la modernidad, un acto impersonal *desde el punto de vista del trabajador*, ya que "la cooperación de los trabajadores asalariados es enteramente provocada por el capital que los emplea. Su unificación en un cuerpo productivo colectivo... reside enteramente fuera de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene juntos".⁸⁴ El trabajador colectivo no es un acto voluntario de los trabajadores individuales. Es un concomitante inevitable de la dominación impersonal del

⁸⁰ *El Capital*, 1:440-43; *MEGA*, II.6:320-23; *MEGA*, II.7:276-79.

⁸¹ *El Capital*, 1:443; *MEGA*, II.6:323; *MEGA*, II.7:279.

⁸² *El Capital*, 1:447; *MEGA*, II.6:326; *MEGA*, II.7:282.

⁸³ *Capital*, 1:447; *MEGA*, II.6:326; *MEGA*, II.7:282.

⁸⁴ *Capital*, 1:449-50; *MEGA*, II.6:328; *MEGA*, II.7:284.

mercado, y de la explotación de la fuerza de trabajo que esta dominación motiva. Para los trabajadores, por tanto, la cooperación significa "el poder de una voluntad ajena, que somete sus actos a su fin". Aparece como el "plan" y la "autoridad del capitalista", y es, por tanto, "en la forma, puramente despótica".⁸⁵

La herencia de Marx de la concepción hegeliana —y, antes de eso, genéricamente republicana⁸⁶— del "despotismo oriental", que estructuró sus primeros escritos sobre la India,⁸⁷ aparece en *El Capital* sólo aquí, como una característica de la autoridad del capitalista dentro del taller.⁸⁸ El despotismo no es simplemente otra palabra para designar la tiranía o la dictadura. Marx, siguiendo a Hegel, consideraba que el despotismo era una forma específica de tiranía en la que el cambio constante en la persona del déspota no perturbaba la estructura general de la sociedad, o en la que "una infraestructura social inmutable [va] unida a un cambio incesante en las personas y tribus que consiguen atribuirse la superestructura política".⁸⁹ Podría parecer extraño, por tanto, que Marx utilizara este término para caracterizar el taller capitalista, donde la infraestructura se transforma constantemente. Lo que hace la caracterización, sin embargo, es llamar la atención sobre la irrelevancia de la persona del capitalista para la estructura de poder dentro del taller. El jefe puede cambiar; que haya un jefe, y que el jefe esté obligado a la búsqueda de plusvalía, no. Por lo tanto, también, las características personales del capitalista son irrelevantes. "El capitalista no es capitalista porque sea jefe [*Leiter*] de la industria; más bien, es comandante [*Befehlshaber*] de la industria porque es capitalista".⁹⁰ El despotismo oriental

⁸⁵ *Capital*, 1:450; *MEGA*, II.6:328; *MEGA*, II.7:284.

⁸⁶ La historia del término hasta principios del siglo XIX está esbozada por Venturi, "Oriental Despotism".

⁸⁷ Anderson, *Marx at the Margins*, chap. 1.

⁸⁸ *El Capital*, 1:452; *MEGA*, II.6:330-31; *MEGA*, II.7:286. *Despotismo*, de hecho, es una palabra clave para la cuarta parte; de doce apariciones en el libro, la mitad están en los capítulos trece a quince (*El Capital*, 1:450 [x2], 477, 526, 550n9 [citando a Engels], 564 [citando a Ure]; *MEGA*, II.6:328, 351, 391, 412n190, 421; *MEGA*, II.7:284 306 344-45 364n198376 ["despotisme" ha desaparecido en la traducción francesa de Ure]). Tres más remiten a estos capítulos (*El Capital*, 1:793, 799, 904; *MEGA*, II.6:583, 588, 667; *MEGA*, II.7:563, 568, 659). Del resto, dos se refieren a una forma de gobierno político (*Capital*, 1:894n33, 919; *MEGA*, II.6:659n220, 677; *MEGA*, II.7:651n38, 671). Por último, se ironiza sobre *Capital*, 1:825; *MEGA*, II.6:611n127; *MEGA*, II.7:592n170.

⁸⁹ "Asuntos chinos", *Die Presse*, 7 de julio de 1862; *MECW*, 19:216; *MEW*, 15:514.

⁹⁰ *Capital*, 1:450; *MEGA*, II.6:329; *MEGA*, II.7:285.

puede haber sido siempre una proyección republicana —la amenaza de lo que nuestra república estaba en peligro de convertirse, o el espejo que revela lo que nuestra monarquía ya es-, pero Marx afirma haber encontrado este peculiar "poder de los reyes asiáticos y egipcios" brotando dentro de la sociedad moderna, otorgado a cualquiera que tenga el dinero para comandar el trabajo a gran escala.⁹¹

168

Esta forma "primordial" de dominio burgués, "el mando del capital sobre el trabajo en el lugar de trabajo",⁹² no se limita a colectivizar el proceso de trabajo. También transforma cómo se fabrican las cosas, descomponiendo la artesanía en una multitud de operaciones simples y sustituyendo a los agentes de esas operaciones simples por máquinas. Bajo el dominio del capital, la "lanzadera [ha] caído de los dedos del tejedor y [ha caído] en dedos de hierro que la manejan más rápido".⁹³

Si hay un punto en el que Marx tiene la reputación de un modernista, no meramente ambivalente sobre la buena fe progresista del capitalismo, sino entusiasta al respecto, es aquí. Sin embargo, como ha señalado Amy Wendling,⁹⁴ este entusiasmo no parece ser muy evidente en *El Capital*. En lugar de la invocación de *los Grundrisse* al "individuo social", que, "como vigilante y regulador" de la producción, se apropia de "su propio poder productivo general, su comprensión de la naturaleza y su dominio sobre ella",⁹⁵ *El Capital* afirma que "el trabajo de la máquina agota al máximo el sistema nervioso" y "confisca toda actividad corporal e intelectual libre". Incluso el aligeramiento del trabajo se convierte en uno de los medios de tortura, ya que la máquina no libera al obrero del trabajo, sino que libera al trabajo del contenido.⁹⁶ Tan lejos, de hecho, de liberar al obrero del trabajo,

⁹¹ Véase también la discusión de Marx en el capítulo catorce (*El Capital*, 1:477-79; *MEGA*, II.6:351-53; *MEGA*, II.7:306-8). Una vez más, la consideración del "despotismo" dentro de la fábrica lleva directamente a una discusión de las antiguas comunidades indias, cuya estructura "permanece intocada por las tormentas de las regiones nubladas de la política".

⁹² Hunt, *Las ideas políticas de Marx y Engels*, 2:91-92.

⁹³ Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, 15:474.

⁹⁴ *Karl Marx sobre la tecnología y la alienación*.

⁹⁵ Marx, *Grundrisse*, 705; *MEGA*, II.1.2:580.

⁹⁶ *El Capital*, 1:548; *MEGA*, II.6:410; *MEGA*, II.7:363. No hay que exagerar el contraste entre *los Grundrisse* y *El Capital*; hay muchos pasajes en los primeros cuadernos que son tan pesimistas como los del texto publicado. No obstante, el contraste ha tenido importancia histórica, ya que fue precisamente en el "fragmento sobre las máquinas" de los *Grundrisse* donde Antonio Negri y sus compañeros encontraron los indicios de una teoría de la fábrica social, en la

la máquina "se convierte en el medio más infalible de transformar toda la vida del obrero y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital."⁹⁷

169

Dado que el mando despótico del capitalista se basa en que el capitalista está sometido a los imperativos del mercado, la subordinación del proceso de producción a las necesidades del capital recrea el lugar de trabajo no sólo como un lugar de poder despótico, sino como una forma de dominación objetiva.⁹⁸ En la máquina, el hecho de que "las condiciones de trabajo empleen al obrero" adquiere "una realidad técnica que se puede agarrar con la mano".⁹⁹ Es la máquina la que dirige la producción, la que marca el ritmo del trabajo, la que impone al obrero tareas que adormecen la mente, la que despoja al trabajo de todo contenido intelectual y la que lo enfrenta a un aparato que encarna poderes intelectuales insondables para su operador. El control obrero de la fábrica por sí solo no sería suficiente para hacer desaparecer ninguno de estos aspectos de la máquina.¹⁰⁰

Aunque Marx insinúa una y otra vez que la sociedad comunista preservará —e incluso expandirá— la industria a gran escala, científica y técnicamente avanzada desarrollada por el capital,¹⁰¹ no proporciona ninguna orientación clara sobre la cuestión de cómo podría ser esta preservación y expansión. Su argumento tiende totalmente en otra dirección. Lo que le interesa a Marx es hasta qué punto el desarrollo capitalista de la maquinaria motiva, e incluso obliga, a los trabajadores a adoptar la propia visión de Marx de la organización política al impedir el retorno a la producción artesanal independiente. No es el desarrollo positivo de los poderes productivos del trabajo lo que sustenta el argumento de Marx en la cuarta parte, sino la erosión de los poderes productivos de los individuos. Para

que el tiempo de trabajo había dejado de desempeñar el papel de medida del valor, y en la que el trabajo social e "inmaterial" había desplazado al trabajo manual.

⁹⁷

⁹⁸ En el sentido de que, "como objetos", las fuerzas y los medios de producción "son independientes de los trabajadores a los que *dominan*" (*El Capital*, 1:1054; "Resultados"; *MEGA*, II.4.1:121-22). *El Capital*, 1:532; *MEGA*, II.6:396; *MEGA*, II.7:349.

⁹⁹ *El Capital*, 1:548; *MEGA*, II.6:410; *MEGA*, II.7:363.

¹⁰⁰ Es una de las muchas virtudes de la obra de Harry Braverman haber expuesto este argumento con gran claridad y fuerza; véase *Labor and Monopoly Capital: La degradación del trabajo en el siglo XX*.

¹⁰¹ Para ejemplos, véase *El Capital*, 1:515n33, 616-18, 621, 635n46; *MEGA*, II.6:382n166a, 464-66, 468-69, 475n322; *MEGA*, II.7:335, 422-24, 426, 437n334.

decirlo sin rodeos, el Marx de *El Capital* está menos interesado en la novedosa capacidad productiva de la cooperación técnicamente avanzada que en la novedosa incapacidad de los individuos y los pequeños grupos para producir algo de forma independiente.

Tal interpretación parece ir en contra de uno de los principios centrales del materialismo histórico: que sólo el desarrollo de las capacidades productivas del trabajo hará posible algo parecido a un comunismo liberador, y que sólo el dominio del capital desarrolla estas capacidades productivas en la medida necesaria.¹⁰² Esta versión del materialismo histórico se basa, sin embargo, en una noción estrecha y cosificada de lo que podrían ser las condiciones materiales del comunismo. Hay tres casos principales en los que Marx parece hacer esta afirmación sobre las condiciones previas del comunismo en *El Capital*.¹⁰³ Cada uno debe ser examinado cuidadosamente.

170

Con las condiciones materiales, y la combinación social de los procesos de producción, [la legislación fabril] madura las contradicciones y antagonismos de su forma capitalista, madurando así simultáneamente los rudimentos de la formación de una nueva sociedad y los impulsos para derribar la vieja.¹⁰⁴

El modo de producción capitalista completa la ruptura del vínculo familiar original entre la agricultura y la manufactura, que abarcaba la forma infantil y no desarrollada de ambas. Pero al mismo tiempo crea los presupuestos materiales para una nueva síntesis superior, para la unión de la agricultura y la industria sobre la base de las formas elaboradas por su oposición.¹⁰⁵

Como fanático de la valorización del valor, [el capitalista] obliga despiadadamente a la humanidad a la producción por la producción, por tanto, al desarrollo de las fuerzas productivas y a la creación de las condiciones materiales de producción que son las únicas que pueden constituir la base real de una forma superior de sociedad, cuyo principio fundamental es el pleno y libre desarrollo de cada individuo.¹⁰⁶

¹⁰² El defensor más cuidadoso y sofisticado de la afirmación de que la misión del capitalismo es producir los presupuestos tecnológicos del socialismo es, por supuesto, G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*; véase especialmente 193-207.

¹⁰³ Hay también un cuarto caso, de importancia crítica (*El Capital*, 1:927-30; *MEGA*, 11.6:681-83; *MEGA*, 11.7:677-79). Lo trataré en el próximo capítulo.

¹⁰⁴ *El Capital*, 1:635; *MEGA*, 11.6:475; *MEGA*, 11.7:437.

¹⁰⁵ *El Capital*, 1:637; *MEGA*, 11.6:476; *MEGA*, 11.7:438.

¹⁰⁶ *Capital*, 1:739; *MEGA*, 11.6:543; *MEGA*, 11.7:514.

En cada uno de estos casos, Marx *no* parece entender por condiciones materiales o presupuestos de la nueva sociedad el aparato tecnológico de producción como tal, ni siquiera las fuerzas de producción en sentido más amplio, que incluirían las capacidades y conocimientos encarnados en el cuerpo colectivo trabajador. Nótese en el tercer pasaje, por ejemplo, cómo Marx pone las condiciones materiales de producción junto a las fuerzas productivas como las dos cosas desarrolladas por la producción capitalista. Nótese también el contexto de los dos primeros pasajes. En el primero, aunque Marx afirma que la legislación fabril da un "monstruoso estímulo a la técnica", esto no es introducido por Marx como una consideración independiente sino que está ligado inmediatamente a la consiguiente magnificación de "la anarquía y las catástrofes de la producción capitalista, la intensidad del trabajo y la competencia de la maquinaria con el obrero".¹⁰⁷ En el segundo, la única condición material de una nueva síntesis de la agricultura y la industria indicada por Marx es la urbanización de la población, que a la vez concentra "la fuerza motriz histórica de la sociedad" y "mata el metabolismo entre los seres humanos y la tierra."¹⁰⁸

171

En ninguno de estos lugares Marx señala el poder que la humanidad ha adquirido a través del capitalismo de manera positiva. En ninguna parte de *El Capital* argumenta o implica que el capitalismo ha desarrollado los poderes productivos humanos hasta el punto de que podamos satisfacer las necesidades de todos, o que tal desarrollo constituiría un umbral antes del cual el logro del comunismo sería imposible. Por el contrario, el poder desarrollado por el capitalismo es el poder de destruir las vidas de los trabajadores, de exponer a grandes franjas de la humanidad a la inmiseración y a la desolación repentina, y de socavar la capacidad de la tierra para sostenernos a todos. El desarrollo de este poder de destrucción es, sin embargo, el desarrollo de las condiciones materiales del comunismo, por la sencilla razón de que el capitalismo da a la clase obrera un poderoso motivo para cooperar en la construcción de una nueva sociedad. Lo hace, por un lado, destruyendo la capacidad de los trabajadores para actuar por sí solos y, por otro, creando desastres tan inmensos en escala que sólo los esfuerzos

¹⁰⁷ *Capital*, 1:635; *MEGA*, II.6:475; *MEGA*, II.7:436-37.

¹⁰⁸ *El Capital*, 1:637; *MEGA*, II.6:476; *MEGA*, II.7:438.

colectivos masivos podrían hacerles frente.¹⁰⁹

Aunque la actual confrontación con el cambio climático antropogénico hace que este último tipo de motivo sea el más destacado para el lector del siglo XXI, es el primer tipo de motivo el que habría tenido más fuerza en el contexto de la época de Marx. Tanto el separatismo obrero como el ideal republicano de campesinos y artesanos independientes eran poderosas corrientes ideológicas dentro del movimiento obrero, y Proudhon representaba estos elementos poderosamente. La insuficiencia de este ideal de independencia, según Marx, se demuestra por su incapacidad para apreciar el poder del capital para llevar a los trabajadores a la cooperación cuando los propios trabajadores no tendrían ningún motivo independiente para cooperar. Los jornaleros, dueños de sus propias herramientas y acostumbrados a trabajar en el taller de un maestro con uno o dos de sus compañeros, no tienen ningún interés en la cooperación. Proudhon es consciente de ello. Pero el capital supera esta falta de motivación y produce cooperación de todos modos. No se puede construir el trabajo cooperativo pieza a pieza, añadiendo artesanos cualificados de uno en uno. Es el capital el que elimina los límites de la individualidad del trabajador, haciendo de un artesano un trabajador en masa, en contra de las expectativas o los designios del artesano.

172

El resultado — "el dominio del capital sobre el trabajo"— es algo que Proudhon odiaba tanto como Marx. Pero Proudhon no abordó, en opinión de Marx, el hecho de que, a través del desarrollo de la cooperación, "el dominio del capital se convierte en un requisito para llevar a cabo el proceso de trabajo en sí, en una condición real de la producción".¹¹⁰ La mayor escala a la que se lleva a cabo la producción ha revelado un nuevo poder colectivo. Los artesanos y campesinos, propietarios de sus propias herramientas y materiales, no pueden acceder a este poder, pero tienen que enfrentarse en

¹⁰⁹ Esto subraya la importancia de leer *El Capital* como la declaración pública de Marx de sus puntos de vista. Sabemos por sus textos anteriores e inéditos —especialmente los manuscritos de la "Ideología alemana" y *los Grundrisse*— que Marx tenía, a veces, una inclinación por ciertas líneas de pensamiento tecno-utópicas, que verían en la capacidad industrial para producir abundancia absoluta la condición previa para escapar del capitalismo. Y, sin embargo, Marx no hace nada parecido a esos argumentos en *El Capital*. La disciplina impuesta por escribir para el consumo público, y con el fin de influir en el movimiento obrero, le obligó a tomar decisiones deliberadas sobre qué incluir y qué excluir. Esas decisiones son instructivas tanto en lo que se refiere a sus opiniones meditadas como a su sentido del discurso en el que estaba interviniendo.

¹¹⁰ *El Capital*, 1:448; *MEGA*, II.6:327; *MEGA*, II.7:283.

el mercado a los productos de este poder colectivo. Tienen que competir con este poder. Los principios de Proudhon parecen exigirle que acepte el resultado de esta competencia.

Marx piensa que el resultado de esta competencia es la captura de una parte cada vez mayor de la producción por parte de las despóticas economías de mando de las empresas capitalistas. El productor independiente pierde ante el poder de las masas. Además, esto parece ser un camino de una sola dirección: el desarrollo y el crecimiento de la cooperación, a través de la división del trabajo en el taller y la mecanización de la producción, hacen que el individuo sea cada vez menos capaz de recuperar la independencia perdida. Si las dos únicas posibilidades para la mediación de la asociación son el intercambio competitivo en el mercado y la autoridad del capitalista, parece que la mayoría de las personas acabarán siendo soldados rasos de uno u otro ejército industrial, apéndices del taller y la máquina. Este resultado del desarrollo de la gran industria hace que la asociación directa y cooperativa sea atractiva de una manera que nunca podría serlo para campesinos y artesanos cualificados. Así, mientras Marx piensa que el modo de producción capitalista —la forma que adoptan la cooperación, la división del trabajo y la maquinaria bajo el mando del capital— es un fraude en toda regla, que nunca cumplirá la promesa de un trabajo menos y más atractivo, también piensa que las torturas infligidas por ese modo de producción a la clase obrera han hecho ineludible alguna forma de trabajo a gran escala, cooperativo y transformado mecánicamente. Irónicamente, la cooperación impuesta despóticamente por el capital obliga a los trabajadores a buscar una nueva forma de cooperación.

Cacus: El fraude salarial

173

En marcado contraste con el extenso e intenso alcance de la cuarta parte, las partes quinta y sexta son bastante breves y parecen, a primera vista, añadir poco a lo que ha venido antes. La quinta parte subraya lo que Marx considera las tres lecciones políticas de las partes tercera y cuarta. En primer lugar, el desarrollo del modo de producción capitalista —cooperativo, a gran escala, mecanizado— no elimina, sino que magnifica, la necesidad y el poder del capitalista de prolongar la jornada laboral, imponiendo un exceso de trabajo a los obreros. Es decir, la dominación capitalista en el lugar de trabajo intensifica la explotación capitalista. En segundo lugar, la reducción de la jornada laboral no suele ser perjudicial para la clase capitalista, aunque

siempre es una ganancia para los trabajadores, mientras que la prolongación de la jornada laboral (o su intensificación) casi siempre es perjudicial para los trabajadores. Por lo tanto, el argumento de Marx implica que el movimiento obrero debe centrar su agitación en esta cuestión de la duración de la jornada laboral. La lucha por trabajar menos espoleará el desarrollo capitalista y ganará tiempo libre para los trabajadores.¹¹¹ En tercer lugar, una conceptualización adecuada de la explotación capitalista es fundamental para revelar la dominación inherente a la relación entre trabajo y capital. Mientras que es bastante natural ver al capital y al trabajo (y a la tierra) compartiendo el producto total según alguna proporción más o menos adecuadamente alcanzada, Marx insiste en que el trabajo no tiene ninguna participación en el producto, tal como se entiende habitualmente, que el intercambio de salarios por fuerza de trabajo implica esta exclusión del trabajador del producto, y que la apariencia de que existe alguna "relación de asociación" entre el capitalista y los trabajadores es sólo una "*falsche Shein*".¹¹²

La sexta parte, retomando este último punto, examina el mecanismo por el cual el trabajo excedente del proletariado desaparece en la percepción de que, en una sociedad de mercado, la recompensa de cada uno es proporcional a su contribución, que los salarios del trabajo son el equivalente en el mercado del servicio prestado o, en el lenguaje de la época, que los salarios expresan el valor del trabajo. Esta percepción era crucial para la defensa liberal del capitalismo, ya que dicha defensa se basaba en la convicción de que las ganancias en la productividad del trabajo traerían consigo aumentos en los salarios reales.¹¹³ El trato ofrecido al trabajador por

¹¹¹ Que estas dos primeras lecciones parezcan empujar en direcciones opuestas revela algo de la estrategia política de Marx. Si el desarrollo de la gran industria aumenta el poder del capitalista para imponer el exceso de trabajo, entonces dirigir la lucha de la clase obrera hacia el objetivo de reducir el tiempo de trabajo podría parecer que se socava a sí misma. El capital, enfrentado a la necesidad de una jornada laboral más corta, redoblará los esfuerzos para mejorar la productividad, lo que, al generalizarse esos aumentos de productividad, dará un nuevo impulso al intento de alargar la jornada laboral, llevando la lucha de nuevo al punto de partida. Pero Marx parece pensar que esta lucha no gira en círculo, sino que aumenta la presión sobre el capital. Si, en cada ronda de la lucha, los trabajadores lucharán por una jornada laboral más corta, lo que Marx piensa que acelerará la concentración del capital, entonces la lucha, por esta lógica, se hará más aguda, con más y más trabajadores luchando contra menos y menos capitalistas.

¹¹² Marx, *El Capital*, 1:670; *MEGA*, II.6:496; *MEGA*, II.7:459.

¹¹³ En el capítulo veintidós, Marx señala a Henry Charles Carey como el portavoz de esta doctrina de que "los salarios suben y bajan en todas partes en proporción a la productividad del trabajo" (*El Capital*, 1:705; *MEGA*, II.6:520; *MEGA*, II.7:486).

la economía política era: haz algo útil y tú también encontrarás tu recompensa.

174

Un argumento congruente aunque aparentemente muy diferente encontró voz dentro de la AITM, y más ampliamente en el movimiento obrero, en forma de escepticismo sobre la utilidad de que los trabajadores se unieran para intentar aumentar sus salarios.¹¹⁴ En medio de la composición de *El Capital*, Marx se comprometió a debatir con John Weston, carpintero y miembro del Consejo General, sobre la cuestión de cuál debería ser la actitud de la AITM hacia las huelgas obreras por salarios más altos. Weston argumentó que tales huelgas eran inútiles, ya que cualquier aumento de los salarios induciría a los capitalistas a aumentar también los precios de sus mercancías, de modo que el aumento de los salarios se disiparía en el aumento de los precios que los trabajadores encontrarían cuando fueran de compras. De lo contrario, cualquier aumento local de los salarios se vería compensado por los recortes salariales impuestos a otros sectores de la clase obrera. Ferdinand Lassalle predicó una noción similar a los trabajadores alemanes bajo el disfraz de "la ley de hierro de los salarios". Aunque Proudhon no se oponía a las combinaciones y huelgas de sobre esta base, tales argumentos también ofrecían un refuerzo "práctico" a los argumentos "morales" proudhonistas contra la actividad huelguística. Marx estaba motivado para atacar estas doctrinas, tanto por el bien de cimentar una alianza con los sindicalistas británicos en la IWMA, como porque creía que la autoemancipación proletaria dependía de las luchas locales para reformar y mejorar las condiciones de los trabajadores y surgía de ellas.¹¹⁵

Marx se ocupa en la sexta parte de negar lo que considera el presupuesto del consuelo liberal de que los salarios seguirán a la productividad y de la oración de serenidad socialista de que no tiene sentido luchar por salarios más altos, que sólo una transformación completa del sistema supondrá algún cambio. Que los salarios subirán con la productividad, piensa Marx, equivale a la afirmación de que "el precio del trabajo" está "regulado... por la cantidad y el supuesto valor del trabajo", mientras que el fatalismo sobre las luchas salariales descansa en la afirmación de que el precio del trabajo está,

¹¹⁴ Este es el reverso pesimista del providencialismo liberal anterior. Fue expresado también por los economistas políticos en la forma de la doctrina del "fondo salarial" o "fondo de trabajo", que será el objetivo de Marx en la séptima parte.

¹¹⁵ Un resumen de la historia detrás del debate de Marx con Weston, y el destino del ensayo de Marx, se puede encontrar en Lapidés, *Marx's Wage Theory in Historical Perspective*, 168-73.

en cambio, regulado por "el precio de las necesidades y comodidades de la vida" que los salarios deben comprar.¹¹⁶ Ambas afirmaciones presuponen que los salarios son el valor del trabajo y que este valor está regulado por el valor del producto del trabajo o por el valor de las necesidades del trabajo.¹¹⁷ Es decir, el valor del trabajo está regulado por otro valor, "el valor está determinado por el valor", y esta tautología significa que, de hecho, no sabemos nada en absoluto sobre el valor".¹¹⁸ Como le dice a su audiencia en la IWMA, "Todos ustedes se sienten seguros de que lo que venden diariamente es su Trabajo; que, por lo tanto, el Trabajo tiene un Precio, y que... ciertamente debe existir tal cosa como el Valor del Trabajo. Sin embargo, no existe tal cosa como el Valor del Trabajo".¹¹⁹

175

Lo que el trabajador vende no es su trabajo, sino a *sí mismo*. El capitalista utiliza al trabajador durante un tiempo y luego le paga su salario. El salario parece ser el pago por lo que el trabajador ha hecho, por el tiempo y el esfuerzo que ha dedicado al capitalista, o por el servicio prestado. En realidad, según Marx, el salario no es más que lo que se necesita para que el trabajador vuelva al punto de partida, listo y capaz de venderse de nuevo. Son la recompensa por lo que el trabajador ha perdido al trabajar; no representan en modo alguno el valor de lo que el capitalista ha ganado con el trabajo. De ahí que la forma del contrato de cambio oculte espontánea y muy eficazmente la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, o sea, el hecho de que el trabajador no deja de trabajar cuando ha producido el equivalente

¹¹⁶ Ambas afirmaciones sobre la regulación proceden, por supuesto, del capítulo VIII de Smith, *La riqueza de las naciones* (83, 95). Proudhon había respaldado la primera (normativamente), afirmando que "se dice que el trabajo tiene valor no como mercancía en sí, sino en vista de los valores que se supone que contiene potencialmente" (*Sistema*, 1:101; OC, 1:113).

¹¹⁷ Weston había afirmado explícitamente la noción de que los salarios regulan los precios de los artículos de primera necesidad, y que, por lo tanto, un aumento de los salarios aumentará el coste de los artículos de primera necesidad, anulando el aumento salarial. Marx respondió: "Primero nos dijo que los salarios regulan el precio de las mercancías y que, en consecuencia, cuando los salarios suben los precios deben subir. Luego nos mostró que un aumento de los salarios no sería bueno porque los precios de las mercancías habían subido, y porque los salarios se medían por los precios de las mercancías en las que se gastaban. Así pues, empezamos diciendo que el valor del trabajo determina el valor de las mercancías, y terminamos diciendo que el valor de las mercancías determina el valor del trabajo" (*Valor, precio y beneficio, MECW*, 20:119-20).

¹¹⁸ *Ibidem*, 20:120.

¹¹⁹ *Ibidem*, 20:127-28.

de su salario, sino que sigue trabajando, en beneficio exclusivo del capitalista. Así, para Marx, la forma del contrato salarial es, como ha señalado Richard Hunt, el "disfraz" que lleva la esclavitud de los trabajadores en el capitalismo.¹²⁰ La extracción forzosa del plus trabajo queda oculta por el salario, y este hacer pasar la fuerza por libertad es la esencia del fraude.¹²¹

176

Este "misterio del salario", porque hace invisible la relación real y, de hecho, "presenta a los ojos el opuesto exacto de esta relación", es la fuente de "todas las nociones jurídicas de los trabajadores, así como de los capitalistas, todas las mistificaciones de la producción capitalista, todas sus ilusiones liberales, todas las evasiones apoloéticas de la economía vulgar".¹²² Los salarios, porque parecen pagar el trabajo, parecen originarse en el capital, una parte del cual debe reservarse para mantener a los obreros. De ahí la doctrina providencialista según la cual sólo la acumulación progresiva de capital puede hacer posible una demanda siempre creciente de mano de obra y los elevados salarios consiguientes a esta demanda. De ahí, también, la doctrina fatalista de que el fondo con el que se pagan los salarios es inelástico. Si los salarios son, en cambio, el precio de la fuerza de trabajo, como sostiene Marx, entonces es más fácil argumentar que los trabajadores producen sus propios salarios antes de producir el plus producto que es la base material de todos los beneficios, intereses y rentas. En lugar de que el capital pague por el trabajo, el trabajo produce capital. Lo que parece salir del bolsillo del capital —los salarios del trabajo— fue extraído primero por el capital de los trabajadores.

Anteo: La acumulación de miseria

La séptima parte, sobre el proceso capitalista de acumulación, es, como

¹²⁰ Hunt, *Las ideas políticas de Marx y Engels*, 2:94.

¹²¹ Este fraude estructural es independiente de —aun cuando fomenta— los fraudes individuales cometidos por capitalistas individuales sobre grupos particulares de trabajadores. El hecho de que el capitalista esté dominado por la búsqueda de la plusvalía fomenta los "pequeños hurtos de minutos" y los "mordisqueos y chanchullos a la hora de comer", sobre los que Marx llama la atención en el capítulo diez; del mismo modo, los salarios a destajo ofrecen a los capitalistas individuales infinitas oportunidades de cometer "fraudes" sobre sus trabajadores (*El capital*, 1:352, 694). Sin embargo, la prohibición y el castigo de estos fraudes individuales presuponen el fraude estructural —la relación salarial como tal— del que son las consecuencias previsibles.

¹²² *El Capital*, 1:680; *MEGA*, II.6:502; *MEGA*, II.7:466.

dice claramente en las cartas, la respuesta de Marx a Malthus. Malthus fue una de las grandes figuras polarizadoras del siglo XIX. Su *Ensayo sobre el principio de la población* (1798) había indignado tanto a los defensores sentimentales del antiguo sistema patriarcal de ayuda a los pobres como a los radicales populistas. También había puesto a prueba el optimismo liberal de algunos whigs. En lugar de la armonía natural de los intereses, Malthus había insistido en un conflicto natural entre los intereses de los propietarios —especialmente los propietarios de tierras— y los intereses de los pobres y sin propiedades, que no encontrarían lugar en el festín de la naturaleza.¹²³ De hecho, si algo tiene la etiqueta de "socialismo ricardiano", que ha sido objeto de tantas críticas,¹²⁴ , no es ninguna influencia positiva de la teoría ricardiana del valor¹²⁵ , sino el hecho de que en la política popular de la época, Ricardo era el decano de la economía política liberal y el abrazador del pesimismo maltusiano.¹²⁶ En su "Ensayo sobre la influencia de un precio bajo del maíz en los beneficios de las acciones, etc." de 1815, había incorporado la justificación naturalista de Malthus de las rentas diferenciales a su teoría de los beneficios y los salarios. Ricardo también abogó por la abolición de las Poor Laws, basándose en los argumentos de Malthus.¹²⁷

¹²³ El pasaje sobre la fiesta de la naturaleza sólo se encuentra en la segunda edición de 1803; suscitó las mayores denuncias de Malthus, y no es de extrañar que el autor lo retirara de nuevo de ediciones posteriores.

¹²⁴ El nombre tiene su origen en la larga introducción de H. S. Foxwell a la obra de Anton Menger, y en su creencia de que las ideas de estos escritores británicos, aunque "ignoradas por los líderes del pensamiento inglés, ... permanecieron germinando en las mentes de Marx y Engels; destinadas ... a desarrollarse en esa democracia social que es hoy la religión de grandes masas de la clase obrera continental" ("Introducción" de Foxwell, Menger, *El derecho a todo el producto del trabajo*, Ixix). La alumna de Foxwell, Esther Lowenthal, publicó el primer estudio de esta supuesta "escuela inglesa" de socialismo (*The Ricardian Socialists* [1911]). Tanto la agrupación como la etiqueta se mantuvieron (véase Claeys, *Machinery, Money, and the Millennium*, xxii-xxvi).

¹²⁵ Contra el propio Marx (por ejemplo, *La pobreza de la filosofía*, MECW, 6:138). Véase Claeys, *Maquinaria, dinero y milenio*, cap. I. 1; así como las fuentes citadas por Hollander, "The Post-Ricardian Dissension", 373n9.

¹²⁶ Al menos, así es como se le percibía ampliamente. Samuel Hollander, el más destacado, ha argumentado que se trataba de una interpretación errónea de Ricardo ("The Post-Ricardian Dissension"). (Por supuesto, Hollander piensa que casi todo el mundo ha interpretado mal a Ricardo).

¹²⁷ Sobre las intervenciones políticas de Ricardo, véase Milgate y Stimson, *Ricardian Politics*. Sobre las antiguas Poor Laws, véase el revisionismo clásico de Blaug, "The Myth of the Old Poor Law and the Making of the New", y la (limitada) respuesta de Taylor, "The Mythology of the Old

Ricardo pintó un panorama en el que los salarios del trabajo nunca podrían superar, por término medio y en el mejor de los casos, el coste de subsistencia; los beneficios del capital tenderían a disminuir a medida que aumentara la población; y la renta de la propiedad de la tierra siempre enriquecería a los propietarios a expensas de los trabajadores y capitalistas.

177

Este panorama, más que la teoría laboral del valor, fue decisivo para el desarrollo de la economía política popular. No era una imagen pintada sólo por Ricardo; su semejanza fue evocada por las recesiones económicas y los disturbios por el pan después de las guerras napoleónicas, por los debates sobre las Leyes de Pobres y las Leyes del Maíz, y por cualquier número de tratados y penny papers. Muchos cooperativistas y radicales —a los que se unieron no pocos whigs y tories— aceptaron que esta imagen describía fielmente algunos aspectos de la realidad británica actual, pero negaron que hubiera algo necesario o eterno en esta situación.¹²⁸ La armonía de intereses podría restablecerse de algún modo. Lo que unía a la tendencia socialista de respuesta era la convicción de que una armonía de intereses entre las clases trabajadoras podría convertirse en una armonía de intereses que uniera a todo el cuerpo social, siempre que la propiedad terrateniente y el capital fueran, de alguna manera, reformados.

178

Pero, por supuesto, la manera de llevar a cabo esta reforma fue objeto de muchas discusiones. Aunque todos en el campo popular estaban de acuerdo en que los alquileres eran demasiado altos y que los que creaban la riqueza no podían disfrutar de la riqueza que creaban, no estaba claro cómo podían mejorarse las cosas, o incluso cambiarlas. Los movimientos obreros que constituyeron los inicios del socialismo en se dividieron en dos ejes a la hora de abordar la cuestión de cómo producir riqueza para hacer frente a la cuestión social y a la difícil situación del productor pobre. En primer lugar, los primeros socialistas y los radicales obreros se dividieron en torno a las nuevas técnicas de fabricación y producción mecánica. La maquinaria y la manufactura socavaban la posición de la "industria manual" y, con ello,

Poor Law", y McCloskey, "New Perspectives on the Old Poor Law". Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*, 11-25, esboza hábilmente el aspecto político de los debates sobre la Poor Laws.

¹²⁸ Como señalan Milgate y Stimson, "el conflicto de clases formaba parte integral del modelo ricardiano de la economía, y ... éste estaba siendo desplegado por personas como Hodgskin para ordenar una profunda reestructuración de la sociedad" (*Ricardian Politics*, 9-10). De nuevo, cf. Hollander "The Post-Ricardian Dissension".

destruían la base de la independencia y la virtud del artesano y el campesino.¹²⁹ Pero también prometían destruir el consejo maltusiano de miseria para los pobres al multiplicar el poder productivo de la población. Esta división se cruzaba con otra, sobre el valor de la producción aislada frente a la comunal. Algunos veían en la comunidad de trabajo la garantía de la justicia y la solidaridad entre los trabajadores, mientras que otros veían en ella un soplo para los perezosos y una traba para la libertad.

Un indicador de la importancia de Robert Owen para la historia del socialismo británico es que parece haber resuelto ambas disputas. Superando su temprano horror a los efectos de la manufactura y la producción mecánica, abrazó la revolución industrial como algo que marcaba "un límite nunca antes alcanzado en la historia del hombre", el punto en el que la humanidad "superaba la región de la pobreza derivada de la necesidad y entraba en la de la abundancia permanente".¹³⁰ También fue, desde sus primeras incursiones en las propuestas de ayuda a los pobres, un firme defensor de la propiedad común y la producción cooperativa. En su unión del comunismo cooperativo con la tecnología industrial, Owen parece ser el punto de partida decisivo de la transformación del radicalismo obrero en Gran Bretaña, alejándose del primitivismo agrario y acercándose al socialismo "de Marx y de la mayoría de las variedades del marxismo del siglo XX, en la medida en que la 'modernización' y el 'desarrollo' han estado entre sus objetivos centrales."¹³¹

Sin embargo, la historia contada por el propio Marx en la séptima parte es muy diferente. Marx afirma la impresión general de muchos socialistas de que la doctrina demográfica de Malthus había sido asumida por la corriente dominante de la economía política; dice de la "absurda" doctrina de que "el movimiento del capital dependía simplemente del movimiento de la población" que es "el dogma de los economistas".¹³² Sin embargo, abre una brecha entre el fatalismo maltusiano, por un lado, y un tipo diferente de pesimismo, que asocia con Ricardo (y John Barton, la fuente de Ricardo en este asunto),¹³³ y que quiere afirmar para sí mismo. Según este punto de

¹²⁹ Claey's, *Machinery, Money, and the Millennium*, 28-30.

¹³⁰ *New Harmony Gazette* 3:9 (5 de diciembre de 1827), 65; citado por Claey's (*Machinery, Money, and the Millennium*, 53), cuyo análisis de esta historia ha sido mi principal autoridad a lo largo de esta sección.

¹³¹ Claey's, *Maquinaria, dinero y milenio*, 50.

¹³² *El Capital*, 1:790; *MEGA*, II.6:581; *MEGA*, II.7:560.

¹³³ Marx aumentó su discusión sobre Barton en la edición francesa (*El Capital*, 1:78384n12;

vista, "la demanda de trabajo depende del aumento del capital circulante y no del fijo",¹³⁴ y el capital fijo tiene una tendencia histórica a crecer fuera de toda proporción con el capital circulante; por lo tanto, el capital se acumula más rápido que la demanda de trabajo. El crecimiento de la riqueza no implica automáticamente la mejora de la suerte de los trabajadores.¹³⁵

179

Además, como hemos visto, había voces importantes en el campo socialista que, por mucho horror que experimentaran ante la imagen de Malthus del festín de la naturaleza, seguían aconsejando a los trabajadores que frenaran sus esfuerzos por aumentar los salarios y el consumo (Lassalle), o que vigilaran su propia propagación mediante el control de la natalidad (numerosos owenistas británicos) o el celibato voluntario (Proudhon). En la séptima parte, Marx se pone en contra de todos aquellos —economistas y socialistas por igual— que se preocupan de que los salarios sean insuficientes para satisfacer las necesidades físicas de la clase obrera, por numerosa que ésta llegue a ser. Si los salarios son insuficientes para ello, entonces la solución obvia es que los trabajadores se organicen para exigir y hacer valer el valor de su fuerza de trabajo.¹³⁶

La preocupación de Marx, en cambio, es la insuficiencia de los salarios para satisfacer las necesidades sociales de la clase trabajadora. Lo que atrae su atención es el salario relativo, la parte de la riqueza social que representan los salarios. Y atribuye a Ricardo el haber hecho posible este enfoque en la riqueza relativa o social, afirmando que hasta que Ricardo definió los salarios como una porción del producto de valor total de la sociedad, "los salarios siempre habían sido considerados como algo simple y, en consecuencia, el trabajador era considerado un animal". En la formulación

MEGA, II.7:554-55). Sobre la controversia resultante del argumento de Barton y la aceptación del mismo por parte de Ricardo, véase Berg, *The Machinery Question*, caps. 4-5.

¹³⁴ Barton, citado por Marx, *El Capital*, I:783-84n12; *MEGA*, II.6:575n79; *MEGA*, 11.7:554-55; véase también Berg, *The Machinery Question*, 105.

¹³⁵ Nótese que Malthus era mucho más *optimista* que Barton y Ricardo sobre los efectos de la mecanización. Negaba la posibilidad del desempleo tecnológico (véase Berg, *The Machinery Question*, 107-8).

¹³⁶ Como lo expresó en su debate con Weston, el fracaso en organizarse para tales demandas dejaría al proletariado "degradado a una masa nivelada de miserables rotos que ya no tienen salvación", ya que "la necesidad de debatir su precio con el capitalista es inherente a su condición de tener que venderse como mercancías. Al ceder cobardemente en su conflicto cotidiano con el capital, ciertamente se descalificarían a sí mismos para iniciar cualquier movimiento más amplio" (*Valor, precio y ganancia*, *MECW*, 20:148).

de Ricardo, sin embargo, el trabajador "es considerado en sus relaciones sociales". La conclusión, crucial para el relato de Marx sobre la acumulación, es que "la posición de las clases entre sí depende más de los salarios relativos que de la cuantía absoluta de los salarios."¹³⁷ Aunque había proclamado claramente en 1848 que el obrero moderno "se hunde cada vez más bajo las circunstancias de su propia clase", la posición de Marx en *El Capital* es que, "en la medida en que el capital se acumula, la situación del trabajador, *sea su pago alto o bajo*, debe empeorar".¹³⁸ Es la comparación entre riqueza y pobreza lo que convierte la pobreza en miseria humana; "si los extremos de la pobreza no han disminuido, han aumentado, porque los extremos de la riqueza sí lo han hecho."¹³⁹ Somos animales sociales, y es nuestra socialidad, y por tanto nuestra humanidad, lo que se pierde de vista cuando se confunde un aumento de los salarios reales con una mejora del bienestar de la clase trabajadora.

180

La promesa del capital de una riqueza humana general es falsa, entonces, no porque nuestra capacidad de sentir necesidad siempre supere a nuestra riqueza. Este diagnóstico equivaldría al temor de Proudhon de que la naturaleza humana esté, "como el Hércules de antaño", "acosada" por una

¹³⁷ *MECW*, 32:54; *MEGA*, II.3.3:1042. Inmediatamente antes de su consideración de la acumulación, Marx hace de esta tesis la pieza central de su capítulo sobre "Diferencias nacionales de salarios". Marx argumenta aquí que los altos salarios en las naciones desarrolladas son a menudo *más baratos* para el capital que los bajos salarios de las zonas menos desarrolladas. Esto se debe a que la tasa de explotación es mucho mayor allí donde la productividad y la intensidad del trabajo han aumentado gracias a la industrialización. El argumento de este capítulo es difícil de entender en el presente, ya que la externalización de puestos de trabajo a zonas del Sur Global con costes laborales más bajos ocupa un lugar tan destacado en las recientes acusaciones al capitalismo.

¹³⁸ *Manifiesto, Escritos políticos*, 1:78; *MEW*, 4:473; *El Capital*, 1:799; énfasis mío; *MEGA*, II.6:588; *MEGA*, II.7:568. Heinrich afirma, sobre esta base, que "lo que Marx critica no es una distribución específica de bienes o ingresos, sino las 'miserables' condiciones de trabajo y de vida [del proletariado], en un sentido amplio" (*Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 129). Esto me parece demasiado simplista. Sería más exacto decir que Marx critica tanto la distribución de la riqueza como las miserables condiciones de trabajo y de vida que acompañan y reproducen esa distribución. La enorme desigualdad de la riqueza es, según Marx, una de las condiciones esenciales de la producción capitalista, y es reproducida constantemente por la producción capitalista. No es la cantidad absoluta de riqueza que poseen los de abajo, sino esta necesidad de una gran disparidad relativa lo que ataca en la séptima parte. Lapidés cubre el debate histórico sobre la inmiseración absoluta y relativa (*La teoría salarial de Marx en perspectiva histórica*, cap. El capital, 1:806; *M. Marx*, 1:806).

¹³⁹ *El Capital*, 1:806; *MEGA*, II.6:593; *MEGA*, II.7:574.

"animalidad", por "legiones infernales" de pasiones que "parecen siempre dispuestas a devorarla".¹⁴⁰ Ese temor plantea un dilema: o se abraza el crecimiento económico sin trabas, corriendo con el viento, por así decirlo, o se mortifica la carne. En realidad, la promesa es falsa porque la forma de esa riqueza, el capital, requiere para su reproducción y acumulación un material humano disponible en perpetuo exceso de su demanda de fuerza de trabajo, un excedente de población que debe seguir dependiendo del capital y, por tanto, responder a su llamada durante los periodos de expansión.¹⁴¹ Marx sostiene que mientras la clase trabajadora produzca los medios de su vida en forma de capital, el capital producirá a su vez un ejército de reserva de trabajadores desocupados y precarios, necesarios para el funcionamiento del mercado de trabajo, "cuya miseria está en relación inversa a su tormento de trabajo".¹⁴²

181

Vimos en el capítulo anterior que Proudhon había seguido a los saint-simonianos al situar la explotación de los trabajadores en la propiedad de la tierra, afirmando que "la tierra" da autoridad, el poder de explotar, "una fuerza siempre renovada cada vez que el Hércules popular ha derrotado al

¹⁴⁰ *Sistema*, 1:434; *OC*, 1:371.

¹⁴¹ *Planet of Slums*, de Mike Davis, intenta dar continuidad a la discusión de Marx sobre la población excedente relativa; o, al menos, así lo interpretan, por ejemplo, Aaron Benanav, "The Brutal Facts: Demasiados pocos empleos para demasiada gente". Asimismo, Selma James ha argumentado que, si "el Tercer Mundo es el depósito más masivo de este ejército industrial de reserva", entonces "el segundo más masivo es la cocina de la metrópolis" (*Sex, Race, and Class*, 99). Vale la pena señalar, sin embargo, que, independientemente de lo que haya sucedido en el siglo y medio transcurrido, Marx estaba indicando principalmente por "ejército industrial de reserva" a aquellos que ya han sido atraídos a la producción capitalista de una forma u otra, no a aquellos que aún tienen que ser empleados por el capital. Esto no quiere decir que haya una incompatibilidad entre los conceptos de Marx y su utilización por Davis, James y otros, sino sólo una divergencia de enfoque. Sin embargo, los análisis de Davis y James se prestan a un malentendido, al que Marx ofrece una corrección. Las reservas de trabajo excedente en el Tercer Mundo y en las cocinas metropolitanas no son supervivencias de modos de producción precapitalistas, a la espera de ser absorbidas por el capital. Por el contrario, son el producto del propio modo de producción capitalista. Incluso si alguna nueva revolución industrial absorbiera a esas poblaciones, la tendencia de esa nueva revolución industrial sería, a través de la creciente composición orgánica del capital, expulsar a una masa aún mayor de trabajadores. Mi agradecimiento a Alex Gourevitch por insistirme en este punto, y a Ken Kawashima, que ha subrayado la centralidad de la población excedente relativa para la concepción de Marx de la clase obrera.

¹⁴² *El Capital*, 1:798; *MEGA*, II.6:587; *MEGA*, II.7:567.

gigante".¹⁴³ El gigante en cuestión, por supuesto, es Anteo. La propuesta de Proudhon, entonces, es que el Hércules popular debe, como el mítico, impedir que el gigante toque la tierra, y así matarlo. Marx, por el contrario, argumenta que el terreno que sostiene y da poder al moderno Anteo es el mercado de trabajo. Es el productor capitalista "quien extrae el trabajo no remunerado directamente de los trabajadores y lo fija en mercancías", y quien es, por tanto, tanto "el primer apropiador" de la plusvalía como "el representante de todos aquellos que compartirán el botín con él".¹⁴⁴ El proceso de producción tecnológicamente dinámico dominado por este productor capitalista se vuelve más y más intensivo en capital y más y más productivo, y este hecho, "que los medios de producción y la productividad del trabajo aumentan más rápidamente que la población productiva se expresa, ... bajo el capitalismo, por la inversión, que la población de trabajadores en cambio aumenta más rápidamente que la necesidad de valorización del capital."¹⁴⁵

182

Hemos visto cómo Marx argumenta que el modo de producción capitalista traiciona su promesa de riqueza y ocio por su subordinación del trabajador a una organización del trabajo que no puede sino ser despótica. Pero ésta no fue la única promesa hecha en nombre del capitalismo. Fuera de la fábrica, se suponía que el ascenso del capitalismo —incluido, a veces, por el propio Marx— rompería las particularidades que dividen al proletariado de sí mismo, lo despojaría de toda característica nacional, racial y de género, dejando lo meramente humano. Sin embargo, el cuadro que pinta *El Capital* es, si no exactamente más sombrío —después de todo, el Marx del *Manifiesto* también suponía que la reducción a la mera humanidad

¹⁴³ *Idea General*, 195; OC, 2:258.

¹⁴⁴ *El Capital*, 1:709-10; *MEGA*, II.6:522; *MEGA*, II.7:487-88.

¹⁴⁵ *El Capital*, 1:798; *MEGA*, II.6:587; *MEGA*, II.7:567. Como otros han señalado, Marx aclara este argumento en la edición francesa (Notas finales y Benanav, "Miseria y deuda"). Allí afirma que "cuanto mayor es la composición orgánica del capital, más rápidamente debe proceder la acumulación para mantener el empleo, 'pero este progreso más rápido se convierte a su vez en la fuente de nuevos cambios técnicos que reducen aún más la demanda relativa de trabajo'. Esto no es sólo una característica de determinadas industrias altamente concentradas. A medida que avanza la acumulación, una creciente "superabundancia" de mercancías reduce la tasa de beneficio y aumenta la competencia entre sectores, obligando a todos los capitalistas a "economizar mano de obra". Las ganancias de productividad se concentran así 'bajo esta gran presión; se incorporan a los cambios técnicos que revolucionan la composición del capital en todas las ramas que rodean las grandes esferas de la producción'" (las citas de Marx son de *MEGA*, II.7:552-54).

era la inmisericordia absoluta de esa humanidad-, al menos más abigarrado y equívoco. Si "el primer resultado de la aplicación capitalista de la maquinaria" es la introducción de mujeres y niños en el mercado de trabajo, y si "el hecho de que el grupo de trabajo colectivo esté compuesto por individuos de ambos sexos y de todas las edades debe convertirse, en las condiciones apropiadas, en una fuente de desarrollo humano", la transformación de todos en fuerza de trabajo empleable es también la fijación diferencial de precios de esas fuerzas de trabajo, y el uso de las fuerzas de trabajo más baratas para "romper la resistencia" de las más caras.¹⁴⁶ "Surge una nueva división internacional del trabajo" en lugar de la división local del trabajo descompuesta, y con esta nueva división del trabajo surgen nuevas divisiones de intereses.¹⁴⁷

En lugar de producir simplemente una "realización contemporánea, y final, de la universalidad",¹⁴⁸ la transformación de la producción crea un proceso de *diferenciación universal*. Las mujeres ya no están confinadas a la producción doméstica, sino que se convierten en el medio por el que se reducen los salarios. Por lo tanto, "paradójicamente, la industrialización no elimina las características de la corporeidad clasificadas por la época como 'naturales', Al contrario, realza su importancia".¹⁴⁹ Algo parecido puede decirse de las diferencias raciales y nacionales. Especialmente con respecto a la Cuestión Irlandesa, Marx estuvo cada vez más en sintonía durante la década de 1860 con "la interacción entre los intereses de clase capitalistas y el uso del racismo anti-irlandés para dividir a la clase obrera."¹⁵⁰

183

Para Marx, estos efectos gemelos —dominación objetiva en la fábrica, diferenciación universal en el mercado de trabajo— son consecuencia de las formas de mediación social propias del capitalismo. Es porque "la intermediación entre los trabajadores independientes de la sociedad es la compraventa de sus productos, mientras que la conexión entre las diversas

¹⁴⁶ *El Capital*, 1:517, 621, 526; *MEGA*, II.6:384, 468, 391; *MEGA*, II.7:337, 426, 344-45.

¹⁴⁷ *El Capital*, 1:579-80; *MEGA*, II.6:434-35; *MEGA*, II.7:390.

¹⁴⁸ Avineri, *El pensamiento social y político de Karl Marx*, 59.

¹⁴⁹ Wendling, *Karl Marx sobre la tecnología y la alienación*, 168.

¹⁵⁰ Bakan, "Marxismo y antirracismo: Repensar la política de la diferencia", 249. Sobre la aproximación de Marx a Irlanda, véase Anderson, *Marx at the Margins*, cap. 4. El reciente ensayo de Rodden se ve empañado por su convicción sin fundamento (e incorrecta) de que Marx veía el nacionalismo en general "como una fuerza reaccionaria y un obstáculo importante para la revolución socialista", y que, por lo tanto, su enfoque de Irlanda era una anomalía importante ("The Lever Must Be Applied in Ireland": Marx, Engels y la cuestión irlandesa", 611).

operaciones parciales en un taller está mediada por la venta de la fuerza de trabajo de varios trabajadores a un capitalista, que la aplica como fuerza de trabajo colectiva", que la humanización prometida por el desarrollo capitalista resulta ser un fraude.¹⁵¹ El intercambio de mercancías se produce entre productores. El capitalista se interpone entre los trabajadores. Por lo tanto, lo que parece ser asociación universal, en un caso, y cooperación directa, en el otro, resulta ser lo contrario de lo que esperaría el socialista.

CONCLUSIÓN

La extensa investigación de Marx sobre el modo de producción y acumulación capitalista (partes cuarta a séptima) comprende una reescritura del paso de Dante por el Malebolge, y las ambigüedades y ambivalencias del tratamiento de Marx son indicativas de su convicción de que el capitalismo es culpable de fraude. El desarrollo de las fuerzas colectivas de producción no redundan en beneficio de los trabajadores, sino que funciona como un medio para someterlos a un mando despótico dentro de la fábrica. Esto también hace que los productores directos dependan cada vez más del capital, destruyendo así su capacidad independiente para fabricar mercancías. Esto se debe en parte a la descualificación de la mano de obra, en parte a la mayor eficiencia de los procesos industriales, que requieren enormes desembolsos de capital, y en parte a la propia forma del salario, ya que los trabajadores sólo pueden comer produciendo primero capital y comprando después alimentos al capital. Además, la forma del salario hace que la esclavitud de los trabajadores parezca libertad, y que su explotación desaparezca tras la aparente benevolencia de los "creadores de empleo" que adelantan el capital para emplearlos. Por último, la acumulación de riqueza en esta forma requiere y alimenta la producción de una población dependiente masiva, en exceso de la demanda de fuerza de trabajo. Este excedente relativo de población es el campo del empobrecimiento social que se expande en el tiempo con la fortificación de la riqueza social como capital.¹⁵²

184

¹⁵¹ *El Capital*, 1:475-76; *MEGA*, II.6:350-51; *MEGA*, II.7:304.

¹⁵² Por lo tanto, "estar sin trabajo no es necesariamente estar fuera de la relación salarial capitalista" (James, *Sex, Race, and Class*, 104-5).

5. Malebolge: El modo de producción capitalista como fraude

La referencia ineludible en todo esto a una dinámica que se desarrolla en el tiempo pone de relieve la dificultad de discutir estas partes del libro de Marx, aparte de su gran volumen. Las partes primera a tercera se ocupan de hacer bien la teoría crítica del capitalismo. Asumen la tarea de desafiar a la economía política en el terreno de su idealidad, y critican a otros socialistas por no apreciar su ideal de mercados competitivos e intercambios justos. Hay dinámicas en juego en estas partes de la obra de Marx, pero son dinámicas recurrentes o cíclicas. Las mercancías se compran y se venden. El dinero se presta y se devuelve. La fuerza de trabajo se compra y se utiliza, se gasta y se reproduce. Las mismas cosas suceden una y otra vez, por lo que la tarea consiste en acertar con estos ciclos discretos, identificar y elaborar sus mecanismos internos y explicar sus consecuencias sociales. Sin embargo, a partir de la cuarta parte, Marx abre la cuestión de la trayectoria histórica del capitalismo, sus tendencias y su desarrollo. Aquí es donde las cosas se complican.

Ante esta dificultad, he hecho hincapié en lo que considero aspectos infravalorados del relato de Marx sobre la trayectoria histórica del capitalismo. En lugar de reiterar la vieja historia de cómo el capitalismo desarrolla los poderes productivos hasta el punto en que el conflicto por la escasa riqueza material es pasado, he llamado la atención sobre la ausencia de esta historia en *El Capital*, y sobre las indicaciones de Marx de que la condición material más importante del comunismo es la necesidad subjetivamente sentida de una nueva forma de producción cooperativa. Esto —un motivo racional para cooperar— es lo que (como señaló Proudhon) les falta a los campesinos y artesanos, y lo que (como pasó por alto Proudhon) está produciendo la industrialización capitalista. Más allá de las puertas de la fábrica, la acumulación de capital conduce, en la historia de Marx, no tanto al empobrecimiento absoluto de una humanidad despojada —proletarios sin nada más que perder que sus cadenas— como a un mundo en el que los espectros del subempleo y el desempleo, la precariedad y la obsolescencia dividen al proletariado contra sí mismo de innumerables maneras, y en el que el empobrecimiento social —estar aislado de la riqueza social— es la regla.

Cerca del crescendo de su relato de este empobrecimiento social, Marx se refiere a la "población excedente consolidada" como las "capas de Lázaro de

la clase obrera".¹⁵³ La referencia ha atraído cierta atención, pero poco análisis. Es una lástima, ya que creo que contiene uno de los pronósticos más importantes de Marx sobre el desarrollo capitalista.

185

La parábola de Lázaro y el hombre rico era una piedra de toque natural para socialistas y populistas en el siglo XIX. Se cuenta la historia (Lucas 16):

19 Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino fino y hacía cada día banquetes opíparos. 20 A la puerta de su casa yacía un pobre llamado Lázaro, cubierto de llagas, 21 que deseaba saciar su hambre con lo que caía de la mesa del rico; hasta los perros venían y le lamían las llagas. 22 El pobre murió y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham. El rico también murió y fue sepultado. 23 En el Hades, donde estaba siendo atormentado, levantó los ojos y vio de lejos a Abraham con Lázaro a su lado. 24 Gritó: "Padre Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua, porque estoy agonizando en estas llamas." 25 Pero Abraham le dijo: "Hijo, recuerda que durante tu vida recibiste tus bienes, y Lázaro también males; pero ahora él es consolado aquí y tú estás en agonía. 26 Además de todo esto, entre vosotros y nosotros se ha abierto un gran abismo, de modo que los que quisieran pasar de aquí a vosotros no pueden hacerlo, y nadie puede cruzar de allí a nosotros." 27 Dijo: "Entonces, padre, te ruego que lo envíes [a Lázaro] a casa de mi padre —28 pues tengo cinco hermanos— para que les avise, a fin de que no vengan también ellos a este lugar de tormento." 29 Abraham replicó: "Tienen a Moisés y a los profetas; que les hagan caso". 30 Le dijo: "No, padre Abraham; pero si alguien va a ellos de entre los muertos, se arrepentirán." 31 Él le dijo: "Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque alguien resucite de entre los muertos."

En 1851, un anarquista y socialista francés llamado Joseph Dejacques fue desterrado de la Francia bonapartista por publicar un libro de poemas, *Les Lazareennes: Fábulas y poesías sociales*. El prelude sin título del libro de Dejacques sitúa la parábola de Lucas en un contexto maltusiano:

Lázaro es el pobre, la existencia anónima,
el sufriente que llama al umbral de la opulencia,
El hambriento que exige un lugar en el festín
Donde se sientan los ricos, egoístas y altivos.

¹⁵³ *El Capital*, 1:798; *MEGA*, II.6:587; *MEGA*, II.7:567.

5. Malebolge: El modo de producción capitalista como fraude

Lázaro es el espectro que agita su mortaja,
El gran desheredado
Que se levanta de las profundidades de su fría miseria
Y grita: ¡Igualdad!¹⁵⁴

No hay indicios de que Marx conociera a Dejacques, pero conocía bien otro comentario que movilizaba la parábola para atacar una forma contemporánea de riqueza, el *Sermon auf das Evangelion von dem reichen Mann and armen Lazaro* (1523) de Lutero. Marx pensaba sin duda en el Evangelio cuando compuso la séptima parte, que contiene no sólo la referencia a las capas de Lázaro, sino también la afirmación de que la acumulación es "Moisés y los profetas" en lo que respecta al capitalista.¹⁵⁵

186

Siguiendo el evangelio más de cerca que Dejacques, Marx no se centra en la demanda que Lázaro hace al rico, sino viceversa. Es el capital el que pide a la capa de Lázaro que sacie su sed de acumulación, y que resucite de entre los muertos para salvarlo en su hora de necesidad. El capital es trabajo muerto, pero también lo son, en un sentido diferente, los parados. El capital sólo puede animarse a sí mismo en tiempos de crecimiento llamando de nuevo al trabajo vivo a aquellas fuerzas de trabajo que había desechado antes, bien por una crisis, bien porque los salarios habían subido hasta el punto de que la innovación técnica y los despidos eran necesarios. Marx retoma las líneas de Abraham, recordando al capital que, si su acumulación pasada (su Moisés y los profetas) no es suficiente, tampoco servirá de nada resucitar a Lázaro de entre los muertos. Como el Maestro Adán —el falsificador en la décima bolsa del Malebolge, la iteración de Dante del rico en el Infierno— los capitalistas, en sus agonías, "ansían una gota de agua" (1.30:63). Pero nada puede saciar su sed de trabajo excedente, porque el capital es su propio Infierno. Esta condenación del capital, no la salvación del mundo, es segura.

¹⁵⁴ *Les Lazareennes: Fables et Poesies Sociales*, 5.

¹⁵⁵ *Capital*, 1:742; *MEGA*, II.6:545; *MEGA*, II.7:517. Este pasaje de Lucas es la única fuente bíblica para esa frase en particular. La cita de Marx también aparece sólo un par de páginas después de haber citado la invocación de Lutero a Gerión, Caco y Anteo. En el borrador del manuscrito *de Teorías de la plusvalía*, las discusiones de Marx y los extractos de estos dos textos de Lutero están uno detrás del otro (*MECW*, 32:532-40).

CAPÍTULO 6

Cócito: La traición y la necesidad de la expropiación

Ahora bien, Caín, que significa "posesión", es el fundador de la ciudad terrestre, y su hijo, en cuyo nombre se fundó esa ciudad, se llama Enoch, que significa "dedicación". Esto indica que esta ciudad tiene su principio y su fin en la tierra, donde no hay esperanza de nada más allá de lo que se puede ver en este mundo.

-Augustino de Hipona, *La ciudad de Dios*, XV.17 (426)

Caín, el propietario, según *el Génesis*, conquistó la tierra con su *lanza*, la rodeó de *estacas*, la convirtió en propiedad y mató a Abel —*el pobre*, el *proletario*-, hijo como él de Adán —*el hombre*-, pero de una casta inferior, de condición servil. Estas etimologías son informativas: dicen más en su ingenuidad que todos los comentarios.

-Proudhon, *Sistema de contradicciones económicas*, II.XI.iv (1846)

... el camino del infierno es fácil:

la puerta del Dis negro está abierta noche y día:

pero volver sobre tus pasos, y salir al aire de arriba, eso es trabajo, esa es la tarea.

-Virgilio, *Eneida* VI

La controversia sobre los argumentos de Marx en los primeros veinticinco capítulos de *El Capital* se centra en las partes más abstractas y teóricas del texto. La teoría del valor en el capítulo uno ha dado lugar a una inmensa literatura, mientras que las explicaciones sobre el intercambio y el dinero en los capítulos dos y tres son en gran parte ignoradas. En los capítulos cuarto a noveno se analizan minuciosamente los detalles técnicos de la producción de plusvalía y la explotación del trabajo, y la teoría general del proceso de trabajo es objeto de interés permanente. Mientras tanto, la historia de las luchas sobre la duración de la jornada laboral, en el capítulo diez, se reconoce pero no se analiza ni se discute mucho. Las partes cuatro a siete de

apenas se comentan y, desde luego, no son focos de controversia. La octava parte, sin embargo, altera esta pauta de manera importante.

188

Los ocho últimos capítulos de *El Capital*,¹ sobre la "acumulación primitiva",² nos han legado un campo de la historiografía que, de vez en cuando, es escenario de grandes torneos y batallas entre facciones opuestas, donde las líneas políticas y las filosofías de la historia parecen apoyarse tácticamente unas en otras. Estos debates —sobre la transición del feudalismo al capitalismo,³ sobre la noción misma de transición,⁴ sobre la posibilidad o

¹ Existe una confusión bastante generalizada y persistente sobre este desglose de capítulos, confusión sembrada por el hecho de que todas las ediciones alemanas de *El Capital* mantienen la estructura de veinticinco capítulos de la segunda edición, mientras que las traducciones inglesas han seguido la edición francesa al dividir el libro en treinta y tres capítulos. Dado que Marx escribió *El Capital* en alemán, se ha impuesto la suposición incorrecta de que el plan de veinticinco capítulos es de Marx, mientras que el plan de treinta y tres capítulos se debe a la mano editorial de Engels tras la muerte de Marx. Así, por ejemplo, Geert Reuten afirma que Engels "dividió la Séptima Parte alemana en dos partes: La Séptima Parte abarcando los capítulos sistemáticos... y la Octava Parte los capítulos históricos" ("El mecanismo interno de la acumulación del capital", 275; compárese Rodríguez-Braun, "El último capítulo de El capital", 307nl). Incluso cuando el origen del plan de treinta y tres capítulos se identifica correctamente, todavía se puede sugerir que, "para hacer la octava parte, Engels, siguiendo las *sugerencias* de Marx, dividió el capítulo único en varios capítulos" (Taylor y Bellofiore, "Marx's 'Capital' I, the Constitution of Capital: Introducción general", 15n20; énfasis mío). Una fuente de este mito de la redivisión del libro por Engels debe ser la nota del traductor —en sí misma inexplicable— en la página 110 de la edición de Penguin. Afirmaciones como éstas se hacen en apoyo de la tesis de que el proyecto de Marx en *El Capital* es fundamentalmente incompleto, y que su aparente finalización es una imposición retrospectiva, primero por Engels, y luego por los exponentes del llamado marxismo tradicional. Sin embargo, que el volumen uno de *El Capital* fuera un producto literario acabado de la mano de Marx no impugna en modo alguno la opinión de que la teoría marxista del capitalismo requiere una reconstrucción y enmienda continuas. Se trata simplemente de dos cuestiones diferentes.

² Se ha convertido en una costumbre señalar que "primitivo" es una traducción cuestionable de *Ursprünglich* de Marx, y que "acumulación original" sería una traducción más apropiada (por ejemplo, Perelman, *Invention of Capitalism*, 2, 24). Esto pasa por alto el hecho de que "acumulación primitiva" es una traducción perfectamente admisible del alemán de Marx y encuentra su justificación en la edición francesa de *Paccumulation primitive*.

³ Ha habido tres grandes debates sobre la transición del feudalismo al capitalismo. En primer lugar, el debate sobre la cuestión de los "restos feudales" en el seno de la III Internacional en los años veinte. Le siguió el debate Sweezy-Dobb, que, a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, recapituló en un escenario más académico gran parte del debate anterior (recogido en Hilton, *Transition from Feudalism*). Por último, el debate de Brenner de los años setenta y ochenta replanteó la controversia en el contexto de las cuestiones políticas del "tercermundismo" y "el desarrollo del subdesarrollo" (recogido en Aston, *The Brenner Debate*; Brenner resume su

imposibilidad de identificar un origen (para el capitalismo o para cualquier otra cosa)⁵ — han dejado huellas indelebles en la historia intelectual del siglo XX. Sin embargo, poco han contribuido a aclarar lo que Marx pretendía en los capítulos que las han inspirado.

189

En particular, han eludido casi por completo el problema planteado por lo que Fredric Jameson ha denominado los dos climas de *El Capital*.⁶ Lo que Jameson bautiza como el *clímax heroico* es la (in)famosa conclusión del penúltimo capítulo treinta y dos, donde, por "la negación de la negación", "los expropiadores son expropiados".⁷ Por el contrario, también hay, según Jameson, un *clímax cómico o idílico*, en el último capítulo treinta y tres. Aquí, en lugar de una confrontación épica y una expropiación, los trabajadores simplemente escapan del capitalismo, desprendiéndose de sus relaciones sociales de producción definitivas en la frontera de las colonias de colonos, donde la tierra barata o gratuita les permite trabajar para sí mismos en lugar de para los supuestos capitalistas que les proporcionaron el transporte.⁸

El hecho de que Jameson identifique también estos dos finales de *El Capital* con dos finales potenciales del capitalismo no es sorprendente y constituye el núcleo del problema. Los conflictos que se libran en el terreno de la historiografía y la periodización son en realidad conflictos políticos. Lo que está en juego en el debate sobre la transición al capitalismo son las estrategias políticas para llevar a cabo la transición fuera del capitalismo. Pero, porque apelan a los hechos o a la lógica de la historia,

posición en "The Social Basis of Economic Development"; otras contribuciones importantes son Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, caps. 1, 8; Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*; Anderson, *Lineages of the Absolutist State*). El primer debate lo analiza Gavin Walker, *The Sublime Perversion of Capital*, cap. 2. Los dos últimos debates los resume hábilmente Holton (*The Transition from Feudalism to Capitalism*, cap. 3).

⁴ El texto de referencia aquí es la contribución de Etienne Balibar a *Reading Capital* (Althusser et al., *Lire* "Le Capital", 520-68).

⁵ Casi la totalidad del "postestructuralismo" francés podría incluirse aquí, y la influencia de Althusser es decisiva. Sobre la relación de Althusser con Derrida, véase Smith "Jacques Derrida, "¿Criptocomunista?". Sobre su influencia más en general, véase Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*.

⁶ *Representación de "El Capital"*, 88-91.

⁷ *El Capital*, 1:929; *MEGA*, II.6:683; *MEGA*, II.7:679.

⁸ *El Capital*, 1:932-33; *MEGA*, II.6:685; *MEGA*, II.7:681. El lenguaje de los dos climas es propio de Jameson, pero la sensación de que *El Capital* termina dos veces está bastante extendida.

simultáneamente reniegan de su propio contenido político y oscurecen el contenido político del texto de Marx. En lugar de leer "los capítulos sobre la 'acumulación primitiva' en *El Capital*" como la exposición de "la teoría de la historia de Marx",⁹ por lo tanto, los leo como el intento de Marx de concluir su argumentación contra el proudhonismo y formas similares de moralismo dentro del socialismo. Esto devuelve estos capítulos al terreno político del que surgieron.

Leída como una intervención en la política socialista de la época de Marx, la octava parte tiene un doble propósito. En primer lugar, se supone que justifica la convicción de Marx de que existe una ruptura tajante entre el mundo feudal y el mundo capitalista. A pesar de la apariencia de que Marx está devolviendo aquí al socialismo el relato del saqueo que le había quitado en su explicación de la explotación capitalista, la historia del saqueo contada por la octava parte es bastante diferente de la historia contada por los saint-simonianos, owenianos y proudhonianos.

190

Como dice Marx, "es demasiado fácil ser 'liberal' a costa de la Edad Media".¹⁰ Las relaciones feudales de propiedad eran relaciones de doble obligación, de servicio y paternalismo. Pero, en Inglaterra, las Guerras de las Rosas derribaron los baluartes culturales del paternalismo feudal, y los señores y reyes de Inglaterra y Escocia se dedicaron a traicionar sus obligaciones apropiándose de la tierra para sí mismos. Las condiciones materiales del capitalismo —propiedad privada acumulada en los medios de producción, por un lado, y una masa de población sin acceso directo a los medios de subsistencia, por otro— fueron creadas en primer lugar por la traición del antiguo orden por quienes estaban a su cabeza. La dinámica de ese viejo orden les dio el poder y el motivo para hacerlo. Es en este sentido que el feudalismo dio lugar a las condiciones materiales del capitalismo.¹¹

⁹ Uchida, "Marx's Theory of History Reappraised", 39.

¹⁰ Marx, *El Capital*, I:878n3; *MEGA*, II.6:647n192. En la edición francesa, esta nota fue elevada al texto principal; *MEGA*, II.7:635.

¹¹ Mi lectura de *El Capital*, tanto aquí como en el capítulo anterior, diverge marcadamente de la de G. A. Cohen. Según la interpretación de Cohen del materialismo histórico, la trayectoria subyacente de la historia humana es la expansión del poder natural de la humanidad. Es decir, a pesar de todos los contratiempos locales y temporales, existe una tendencia al *desarrollo* de las fuerzas de producción. El materialismo histórico es *científico* porque sostiene que el desarrollo histórico de las fuerzas productivas explica la forma que adoptan las relaciones de producción dominantes, es decir, la estructura económica de la sociedad. Las estructuras económicas que permiten o favorecen el desarrollo del poder natural se imponen a las estructuras económicas que

En segundo lugar, se supone que el relato de Marx sobre la creación de las condiciones previas del capitalismo excluye el separatismo obrero de los movimientos cooperativos y mutualistas, un separatismo que imagina que los trabajadores pueden construir un nuevo mundo con sus propias manos huyendo del capital, estableciendo sus propias colonias y talleres, o estableciéndose en las colonias de la madre patria.¹²

191

En este deseo de separación hay una fe en los poderes de la producción a escala relativamente pequeña para asegurar la autosubsistencia y la independencia de los trabajadores, y una fe concomitante en que la virtud, la convicción y el trabajo duro son suficientes para establecer las colonias, asociaciones y comunidades a partir de las cuales crecerá el nuevo mundo. En los tres últimos capítulos de *El Capital*, Marx intenta socavar esta fe y esta imaginación argumentando que el crecimiento del modo de producción capitalista genera incentivos para la acción expansiva del Estado que ningún plan de escape a pequeña escala o descentralizado puede superar. La búsqueda del crecimiento económico —de la riqueza nacional en el sentido novedoso articulado por la economía política clásica— llega, a través de los

obstaculizan este desarrollo. En otras palabras, el poder social o económico es funcional al poder natural y adopta la forma compatible con el nivel actual de desarrollo de este último. Excepto, es decir, cuando no lo es y no lo hace. Porque también es cierto que, como dice Cohen, "las relaciones de producción son capaces de encadenar, es decir, de restringir el uso y el desarrollo de las fuerzas productivas" (*Karl Marx's Theory of History*, 41). Durante cualquier periodo de tiempo en el que se produzca el encadenamiento, "persisten las relaciones disfuncionales" (ibíd., 161). En general, Cohen ignora este estado disfuncional de las cosas (pero véase su "Fuerzas y relaciones de producción", 16-17). Sin embargo, parece plantear una dificultad significativa para su interpretación del materialismo histórico, ya que, durante los períodos de encadenamiento, las relaciones de producción *no* se explican por su funcionalidad para las fuerzas de producción existentes, puesto que son disfuncionales dadas esas fuerzas. Por lo tanto, durante los períodos de encadenamiento, la perseverancia de la estructura económica, si es que ha de ser explicada, debe ser explicada por algo distinto de las fuerzas materiales, tal como éstas son definidas por Cohen. Una vez que se admite que se produce el encadenamiento, también hay que admitir que mientras se produce el encadenamiento —y por lo tanto durante los períodos revolucionarios— la situación de la lucha de clases es irreductible al nivel de desarrollo de las fuerzas de producción, y por lo tanto otras fuerzas, otros poderes, deben entrar en la explicación. El relato de Marx en *El Capital* no se encuentra con este callejón sin salida porque, en la práctica, es mucho menos abstemio en cuanto a qué fuerzas y motivos pueden desempeñar un papel explicativo.

¹² Tomo el concepto de "separatismo de la clase obrera" de Paul Thomas, que ha indicado muy claramente sus raíces y su fundamento en el pensamiento de Proudhon, así como su íntima relación con el moralismo de Proudhon (*Karl Marx y los anarquistas*, 179-84).

procesos de acumulación primitiva, a dominar "la fuerza concentrada y organizada [*Geivalt*] de la sociedad", el Estado.¹³ Como el Estado llega a tener un interés fundamental en el crecimiento económico, previsiblemente, argumenta Marx, actuará para flanquear o superar cualquier huida del capital por parte de la clase obrera. La dinámica interna del sistema capitalista de trabajo asalariado puede ser suficiente para asegurar la reproducción de la dependencia de los trabajadores del capital, pero estas fuerzas económicas también producen, por su propia naturaleza, un suplemento político, la voluntad del Estado de intervenir del lado de la riqueza acumulada allí donde, como en las colonias, los trabajadores acceden, *en masa*, a una vía de éxodo del trabajo asalariado. El capital ha usurpado el Estado.

Este segundo punto es crucial para entender la división entre el comunismo de Marx y las variedades de socialismo a las que se opuso. La herencia republicana se expresó dentro del socialismo en el anhelo generalizado de restablecer las condiciones de independencia para los trabajadores. Este deseo de independencia se expresó de diferentes formas. Para los radicales populistas como Thomas Hodgskin, significaba que cada familia debía ser capaz de producir por sí misma los bienes que la sustentarían, ya fuera directamente o exigiendo un intercambio justo a otras familias. Para los owenistas como William Thompson, significaba que los trabajadores debían unirse en gran número, formando comunidades cooperativas autárquicas y autosuficientes. Para los mutualistas como Proudhon, significaba que cada trabajador debía ser absolutamente libre de unirse o abandonar cualquier asociación con otros trabajadores, y que cada uno debía tener garantizado el crédito necesario para emprender cualquier empresa libremente elegida. Para radicales sociales como Bronterre O'Brien, significaba la nacionalización de la tierra y el crédito, con algo parecido a una garantía de renta básica y el derecho de cualquiera a "cultivar la tierra por cuenta propia".¹⁴ Por muy variados que sean estos esquemas, todos nacen de la intención de reformar la sociedad para universalizar la independencia que es la única que protege contra la esclavitud y la dominación, pero que hasta ahora ha sido patrimonio exclusivo de los propietarios. Por lo tanto, también, todos ellos se basan en el supuesto de que el problema a superar no es la forma de la propiedad como tal, sino "el principio de su

¹³ Marx, *El Capital*, 1:915; *MEGA*, II.6:674; *MEGA*, II.7:668.

¹⁴ *La esclavitud humana*, 102.

acumulación",¹⁵ la manera injusta en que se ha adquirido. Es decir, la independencia del individuo o de la comunidad cooperativa requiere que el capital sea restituido a su fuente real, al trabajo que lo ha creado, y esta restitución sólo puede proceder del trabajo mismo.

192

Para Marx, los supuestos subyacentes a esta conjunción de republicanismo y separatismo obrero son profundamente confusos. Marx propone, en cambio, *una república sin independencia*. El desarrollo y avance del régimen capitalista, argumenta, erradica toda condición de independencia. Hace que cada trabajador dependa de muchos otros. Destruye las habilidades necesarias para la producción independiente y propaga el gusto por las cosas buenas que sólo pueden provenir del trabajo cooperativo a gran escala. También da poder a una forma de organización social —el Estado— que puede, y está interesado en, actuar intencionadamente para frustrar la independencia. En estas condiciones, Marx niega que los trabajadores puedan recuperar —individual o cooperativamente— la independencia de la burguesía, el baluarte de la república a la antigua usanza. Por el contrario, cualquier libertad futura tendrá que ser fruto de la dependencia mutua. Además, el capital no es más que la usurpación del trabajo. La clase obrera no puede crear su propio capital más de lo que "la clase capitalista de un país dado, considerada en su conjunto" puede "defraudarse a sí misma".¹⁶ El deseo de que el trabajo, y sólo el trabajo — "autoesfuerzo, cooperación social y ahorro", en la letanía indicativa del cooperativista William King¹⁷ — pueda ser la fuente del capital no es más que la repetición del "cuento infantil" de los economistas políticos sobre la acumulación primitiva.¹⁸ Al buscar un nuevo comienzo, los separatistas reproducen el gesto fundador del capital, la fantasía de que hay alguna parte del mundo de la que se puede apropiar ex novo, sin expropiar otra. Su fantasía de independencia es totalmente interna al Infierno del que pretenden escapar.

Una articulación positiva del republicanismo sin independencia de Marx —su comunismo— tendrá que esperar hasta el capítulo final. Este capítulo se ocupa de establecer la contribución de la octava parte a la teoría política

¹⁵ Robert Owen, citado por Claeys, *Citizens and Saints*, 191.

¹⁶ Marx, *El Capital*, 1:266; *MEGA*, II.6:180; *MEGA*, II.7:132.

¹⁷ Del *Socialista Cristiano* 2, n° 50 (11 de octubre de 1851): 226-27; citado por Claeys, *Citizens and Saints*, 263.

¹⁸ Marx, *El Capital*, 1:874; *MEGA*, II.6:644; *MEGA*, II.7:632.

del capitalismo de Marx. Para ello, reconstruirá primero el relato de Marx sobre los orígenes del proletariado moderno y de la clase capitalista, armonizando así la historia de Marx sobre la acumulación primitiva con su comprensión de la explotación capitalista. A continuación, abordará el argumento de Marx contra el separatismo y la pequeña producción.

193

Como en el capítulo anterior, los poderes materiales del modo de producción capitalista se mostrarán al menos tan pasionales y motivacionales como "técnicos". Lo que importa para Marx es que, así como la masa de los trabajadores está perdiendo la capacidad y el deseo de producir mercancías de manera aislada o artesanal, así también han nacido instituciones financieras, militares y administrativas que poseen la capacidad y el deseo de destruir por la fuerza la producción independiente dondequiera que siga existiendo o surja. Finalmente, a la luz de estos argumentos, este capítulo reconsiderará el lugar del capítulo treinta y tres en *El Capital*. Esto ha sido controvertido, con numerosos estudiosos argumentando que el capítulo está fuera de lugar, de una manera u otra, como conclusión de la obra. Yo argumentaré, sin embargo, que la conclusión de Marx es apropiada de una manera muy precisa, en el sentido de que revela la verdadera salida del "círculo vicioso" del movimiento del capital.¹⁹ La clase obrera no puede salir del capitalismo a través del espejismo de la separación, sino sólo a través de una confrontación con la necesidad de la expropiación.

LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA COMO PROBLEMA

Aunque se supone que la octava parte examina el origen del capital, lo mismo puede decirse de cada una de las grandes secciones de *El Capital*. En los capítulos iniciales, "la circulación de mercancías" se muestra como "el punto de partida del capital", y "todo nuevo capital entra en escena... en forma de dinero".²⁰ En la tercera parte, Marx argumenta que, para que el dinero pueda transformarse en capital, la fuerza de trabajo debe ser explotada en el proceso de producción. Esta explotación de la fuerza de trabajo es, por tanto, el origen del capital considerado como plusvalía. Pero, entonces, como demuestran las partes cuarta a séptima, "la producción

¹⁹ *El Capital*, 1:873; *MEGA*, II.6:644; *MEGA*, II.7:631.

²⁰ *Capital*, 1:247; *MEGA*, II.6:165; *MEGA*, II.7:117.

capitalista sólo comienza realmente" cuando el capitalista controla simultáneamente a un gran número de trabajadores.²¹ Por lo tanto, los orígenes del capital se rastrean y se vuelven a rastrear en cada una de las secciones principales de la obra de Marx. Tampoco basta con decir que el origen revelado en el relato de la acumulación primitiva es el origen histórico; Marx dice lo mismo de la riqueza monetaria, la fuerza de trabajo explotable y la producción a gran escala.²² Para ser precisos, entonces, el relato de Marx sobre la acumulación primitiva debe leerse como una historia sobre cómo surgieron estos diversos "orígenes" del capital, como la "prehistoria del capital". Es decir, pretende responder a la pregunta: ¿Qué procesos crearon acumulaciones de riqueza monetaria y un amplio mercado para la circulación de mercancías, coincidiendo con una gran reserva de trabajo asalariado disponible y la posibilidad de emplearlo en la producción a gran escala? Sólo cuando se dan todas estas condiciones, el capital puede despegar como modo de producción de riqueza.

194

Aunque el propio régimen capitalista, según Marx, produce normalmente todas estas condiciones, la responsabilidad de la instauración original de estas condiciones no puede recaer en el capital.²³ Sólo hay dos formas de salir del "círculo vicioso". Se puede argumentar que las condiciones del capital se originan en el trabajo y el ahorro del capitalista —que poco a poco acumulan un stock de bienes comerciables— combinados con la preferencia por el disfrute presente que se encuentra en todos los demás.²⁴ O bien se

²¹ *Capital*, 1:439; *MEGA*, II.6:319; *MEGA*, II.7:276.

²² *Capital*, 1:247, 273, 439; *MEGA*, II.6:165, 184, 319; *MEGA*, II.7:117, 136-37, 276.

²³ Muy al contrario de quienes, como Harry Cleaver, afirman que la octava parte "nos muestra cómo el capital impuso originalmente la forma-mercancía de la relación de clase" (*Reading "Capital" Politically*, 85). Del mismo modo, Antonio Negri afirma que "en el período de la acumulación primitiva, ... el capital envolvió y constriñó formas de trabajo preexistentes" ("Veinte tesis sobre Marx: interpretación de la situación de clase hoy", 165). Una cosa es tratar al capital como un agente y otra muy distinta hacer que sea capaz de autocrearse. David Harvey, también, afirma que la octava parte detalla "los orígenes históricos del capitalismo a medida que liberó la fuerza de trabajo como mercancía y desplazó un modo de producción anterior" (*A Companion to Marx's Capital*, 291; énfasis mío). Esta forma de hablar, aunque tiene precedentes en los manuscritos y cuadernos de Marx, conduce a una confusión total.

²⁴ La versión actualizada de esta historia de origen es el experimento mental sobre las relaciones capitalistas voluntarias que se encuentra en casi todas las consideraciones de la explotación desde un punto de vista analítico. La nota de Marx de que "el trabajo, antes de la existencia del capital, sólo puede realizarse a sí mismo en formas como el trabajo artesanal, la pequeña agricultura, etc., en resumen, todas las formas que no pueden *acumularse*, o sólo

puede argumentar, como hace Marx, que "los caballeros de la industria" se beneficiaron de las condiciones creadas por otros, "explotando acontecimientos que no eran de su propia cosecha",²⁵ actos de expropiación, fraude, pillaje y usurpación. Sin embargo, tomar este segundo camino plantea un problema, ya que parece devolver a Marx al relato saint-simoniano de la explotación que había repudiado en la tercera parte de *El Capital*. En esta sección, sostengo que esta apariencia es engañosa, que Marx en realidad está aquí subrayando su desacuerdo con la narrativa saint-simoniana, pero que esta cuestión es, no obstante, la clave para apreciar cómo Marx presenta la acumulación primitiva en *El Capital*.

¿Reincidencia saint-simoniana?

Si uno está atento a los préstamos de Marx del lenguaje de las escuelas socialistas anteriores, no puede dejar de sorprender que el lenguaje saint-simoniano aparezca precisamente en esta coyuntura. Marx dice del ascenso de los "capitalistas industriales, estos nuevos potentados", que es

195

se presenta como el resultado de una lucha victoriosa tanto contra el poder señorial, con sus repugnantes prerrogativas, como contra el régimen de los gremios, con las trabas que imponía al libre desarrollo de la producción y a la libre explotación del hombre por el hombre. Pero los caballeros de la industria sólo han suplantado a los caballeros de la espada aprovechando acontecimientos que no eran de su propia cosecha. Han triunfado por medios tan viles como los que sirvieron al liberto romano para convertirse en el amo de su *patronus*²⁶

Junto al contraste entre los nuevos industriales y los viejos "caballeros de la espada", un elemento básico de la historia saint-simoniana, éste es el único lugar de *El Capital* en el que Marx utiliza la frase "la explotación del hombre por el hombre". El hecho de que haga estos préstamos justo en el momento en que empieza a discutir los orígenes de la propiedad privada moderna en la confiscación forzosa de tierras comunes y la expropiación violenta tanto de los pequeños propietarios de Gran Bretaña como de los pueblos nativos de

escasamente", se aplica sólo al trabajo independiente (*Grundrisse*, 506n; *MEGA*, II.1.2:409n). Esta es también la única forma concebida por estos experimentos de pensamiento.

²⁵ *El Capital*, 1:875; *MEGA*, II.6:645; *MEGA*, II.7:633.

²⁶ *El Capital*, 1:875; *MEGA*, II.6:645; *MEGA*, II.7:633.

África y América podría parecer que deshace el contraste entre su propio relato de la explotación capitalista y el relato de la explotación que Proudhon tomó de los saint-simonianos. En ese relato, recordemos, el poder de explotar al trabajador tiene sus raíces en el monopolio de la propiedad de la tierra, que históricamente fue fruto de la conquista. El propietario, disfrutando de las ganancias mal habidas de una historia violenta, extorsiona una parte del producto del trabajador pobre. Al remontar la acumulación primitiva de capital a los actos de expropiación forzosa y fraudulenta, Marx parece estar borrando su divergencia de ese relato, socavando así su propio argumento de que la explotación capitalista no es reducible a la extorsión o al robo.

De hecho, esta parece ser la lección extraída, aunque a regañadientes, por gran parte de la recepción de la octava parte. Michael Perelman, en su estudio de la historia de la acumulación primitiva en los escritos de los economistas políticos, afirma que, aunque "la descripción que hace Marx de la acumulación primitiva transmite un sentido primordial de la injusticia de esa experiencia totalmente brutal", sin embargo, "esta descripción está en contradicción con la idea central de *El Capital*". Después de todo, el mensaje principal de Marx era que el dominio aparentemente justo y objetivo del capital conduce necesariamente a la explotación.²⁷ Puesto que "Marx no quería que sus lectores concluyeran que los males de la sociedad eran el resultado de acciones injustas que no estaban relacionadas con la esencia de una sociedad de mercado", argumenta Perelman, Marx "denigró" su propio tratamiento de la acumulación primitiva y restó importancia a "la influencia continua" de la expropiación violenta.²⁸

196

Esta es también la conclusión a la que llega Silvia Federici, que critica a Marx tanto por tratar de redimir la violencia de la acumulación primitiva por medio del futuro comunista que finalmente hace posible, como por restar importancia a los ciclos continuos de acumulación primitiva que, según ella, acompañan al capitalismo en cada paso de su desarrollo. Escribe:

Aunque Marx era muy consciente del carácter asesino del desarrollo capitalista... no cabe duda de que lo veía como un paso necesario en el

²⁷ *Invencción del capitalismo*, 29-30.

²⁸ *Ibidem*, 27, 30. El relato de Perelman ha sido repetido por David Harvey, quien afirma que la octava parte "va en contra de la presunción central del resto" de *El Capital*, la crítica inmanente de la economía política (*A Companion to Marx's Capital*, 289; Perelman es citado en p.293).

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

proceso de liberación humana. También asumió que la violencia que había presidido las primeras fases de la expansión capitalista retrocedería con la maduración de las relaciones capitalistas, cuando la explotación y el disciplinamiento del trabajo se llevaran a cabo principalmente a través del funcionamiento de las leyes económicas. ... En esto estaba profundamente equivocado.²⁹

Jason Read es menos categórico, pero se deja llevar claramente por las mismas preocupaciones. "Marx", afirma, "es algo ambiguo con respecto al cierre de la acumulación primitiva y su relación con el modo de producción que engendra. A veces, Marx parece sostener que la acumulación primitiva y la violencia manifiesta que implica desaparecen en las relaciones cotidianas de explotación; mientras que otras veces parece que el violento poder legislador de la acumulación primitiva es simplemente privatizado y llevado al interior de la fábrica."³⁰ Para todos estos lectores, el relato de Marx sobre la acumulación primitiva —según el cual el capital viene al mundo "sudando sangre y barro por todos los poros"³¹ — es tan convincente que la sangre y el barro enturbian el funcionamiento supuestamente limpio del relato de Marx sobre la explotación.³² La acumulación primitiva no puede separarse de las operaciones diarias de la acumulación capitalista, que de hecho sólo perpetúan la acumulación primitiva.

197

Pero esto tiene el efecto de socavar la teorización de Marx sobre la especificidad de la explotación y la acumulación capitalistas. Esto puede verse muy claramente en la obra de Federici, donde la periodización de Marx se tira por la borda en favor de una letanía de resistencia que abarca todo, desde "la búsqueda por parte del proletariado medieval de una alternativa

²⁹ Federici, *Calibán y la bruja*, 12.

³⁰ *Micro-Política de El Capital*, 28-29.

³¹ Adoptando el texto francés (*El Capital*, 1:926; *MEGA*, II.6:680; *MEGA*, II.7:677).

³² Una intuición similar, pero desde el otro lado de la moneda política/teórica, se evidencia en los esfuerzos de los defensores de la teoría de la forma-valor por descartar la octava parte como una digresión puramente histórica de la presentación sistemática del capital que termina en el capítulo veinticinco (por ejemplo, Arthur "Capital in General and Marx's 'Capital'"; Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, 75; Arthur y White, "Debate: Chris Arthur and James White on History, Logic, and Expanded Reproduction in Capital", 130; Heinrich, *Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, 32; Murray, "Reply to Geert Reuten", 161; Shortall, *The Incomplete Marx*, 178, 296; Smith, *The Logic of Marx's Capital*, 133-35). Para estos autores, el desarrollo crítico interno de Marx de la lógica del capital debe salvarse en su pureza teórica de la confusión provocada por las intrusiones históricas.

concreta a las relaciones feudales y su resistencia a la creciente economía monetaria" hasta la oposición nigeriana a los ajustes estructurales ordenados por el Banco Mundial.³³ Esta historia de continuidad entre feudalismo y capitalismo es exactamente lo que cabría esperar de un relato proudhonista o saint-simoniano. Así pues, nos enfrentamos a tres opciones. O bien mi reconstrucción de la teoría de la explotación de Marx es errónea, y es más saint-simoniano de lo que he permitido; o bien Marx se contradice a sí mismo, cayendo en una posición saint-simoniana al final de *El Capital* a su pesar; o, finalmente, la lectura saint-simoniana de la acumulación primitiva está pasando algo por alto. Defenderé la tercera opción. En lugar de recaer en el saint-simonianismo, el relato de Marx de la acumulación primitiva subraya sus críticas a esa escuela de historia y se dirige realmente a los radicales obreros británicos, impregnados de otra tradición historiográfica completamente distinta. Sin embargo, como veremos, esto no disuelve las tensiones aquí, sino que sólo las agudiza.

La historia radical de Marx

Una mayor atención a las afirmaciones específicas de Marx en los capítulos veintiséis a treinta y uno complica significativamente la impresión de que está volviendo a un esquema saint-simoniano. Su lenguaje en el capítulo veintiséis se hace eco del saint-simonianismo, pero en gran medida para derrocar la historiografía saint-simoniana. Lo más evidente es que Marx invierte la tendencia histórica de la explotación, afirmando no que el orden feudal era más explotador que el capitalista, sino lo contrario: el régimen gremial ponía "grilletes" a "la libre explotación del hombre por el hombre". Esta inversión irónica del saint-simonianismo pronostica una sorprendente apreciación del feudalismo tardío que caracteriza los primeros capítulos de la octava parte, una especie de acercamiento entre Marx y una historiografía republicana popular que valorizaba la antigua constitución y la independencia perdida del productor campesino. Este sorprendente acercamiento sólo puede explicarse situándolo dentro del arco retórico de la octava parte en su conjunto.

¹⁹⁸

Los saint-simonianos entendían el feudalismo como un régimen de fuerza, finalmente derrocado por el ascenso pacífico de los industriales; sin

³³ Federici, *Calibán y la bruja*, 32, 9.

embargo, los vestigios feudales perduran en el mundo moderno en forma de Estado y de propiedad privada. Este es el relato retomado y exagerado por Proudhon. Mientras que los saint-simonianos reconocían que el cristianismo y la caballería habían consagrado, al menos durante un tiempo, tanto a la Iglesia como a la nobleza a "la defensa de los débiles",³⁴ Proudhon redujo estas instituciones a expresiones del principio de autoridad y atribuyó su reputación de "protector de los débiles" a una "superstición íntima e invencible".³⁵ Así, según Proudhon, hay una simple continuidad entre feudalismo y capitalismo —ambos se basan en la fuerza y la autoridad— y una medida lineal de progreso en el desplazamiento de la fuerza y la autoridad por la justicia y los contratos libres. La ilegitimidad de los beneficios capitalistas surge directamente de la fuerza inherente a los mismos, incrustada en la historia de la propiedad y evidente en la aplicación de dicha propiedad por parte del Estado.

Sin embargo, según Marx, esto equivoca radicalmente las cosas. "El antiguo orden de cosas" encarnaba tanto la "jerarquía industrial" *como* las "garantías de existencia"; los productores podían haber estado "atados a la tierra, o... vasallos de otra persona",³⁶ , pero también tenían acceso directo a "sus propios medios de producción". Al igual que los providencialistas burgueses, a los socialistas les resulta "demasiado fácil ser 'liberales' a costa de la Edad Media".³⁷ Este "viejo orden de cosas" se desmoronó, dando lugar a "los elementos constitutivos" del "orden económico capitalista", no por la atracción ejercida por la gravedad moral del orden económico capitalista, ni porque el capital sea una *causa sui*, sino porque el viejo orden fue traicionado por quienes más parecían beneficiarse de él, los señores de la tierra.³⁸ La debilidad institucional del orden feudal en Gran Bretaña, su susceptibilidad a una especie de abuso desde arriba que desestabilizó todo el sistema, fue revelada por una serie de acontecimientos fortuitamente conectados, que comenzaron con las Guerras de las Rosas.³⁹

³⁴ *Doctrina de Saint-Simon*, 18; *Doctrina de Saint-Simon*, 96.

³⁵ *La propiedad es un robo*, 561; *OC*, 2:183.

³⁶ El alemán de Marx es "*leibeigen oder horig*" —literalmente *cautivado o perteneciente-*, pero eliminó la referencia a la propiedad de las personas en la edición francesa, que sólo se refiere a ser "*infeode*" (*MEGA*, II.6:645; *MEGA*, II.7:633).

³⁷ Véase la nota 7.

³⁸ *El Capital*, 1:875; *MEGA*, II.6:647; *MEGA*, II.7:635.

³⁹ Marx se refiere a "las grandes guerras feudales" con este nombre en la traducción francesa. El nombre en sí sólo tiene su origen en *Ana de Geierstein o la dama de la niebla* (1829), de

La historia que cuenta Marx es, en general, muy comprimida y bastante ambigua.⁴⁰ Tal vez por eso a menudo se la pasa por alto o se la caracteriza erróneamente. Mi intento de relatarla aquí se esforzará por dejar indeterminado lo que Marx no afirma claramente. (Por supuesto, no se trata aquí de determinar lo que realmente ocurrió, ni de juzgar la corrección del relato histórico de Marx; sólo quiero obtener una imagen clara de lo que Marx dice en *El Capital*). La constitución feudal, afirma, se basa en la "división del suelo entre el mayor número posible de vasallos", ya que el poder feudal era esencialmente un poder directo sobre las personas, que existía como relaciones de dependencia y fidelidad. Su red de dependientes y subdependientes era la sustancia del poder de los señores, pero también limitaba sus acciones. Mantener y aumentar sus séquitos conllevaba responsabilidades y gastos, y los servicios y tributos prestados por los vasallos exigían que éstos tuvieran sus propias bases en la tierra, sus propias fuentes de seguridad y sustento. De ahí que el poder feudal, tal y como se había desarrollado en el siglo XV en Gran Bretaña, protegiera una forma de "riqueza popular" que "excluía la riqueza capitalista".⁴¹

Sin embargo, las Guerras de las Rosas diezmaron "la vieja nobleza", y las nuevas generaciones de la aristocracia, encerradas "en guerra abierta con el rey y el Parlamento", descubrieron que les era más útil el dinero que los vasallos y subvasallos.⁴² El mercado de la lana en Flandes proporcionaba un

Walter Scott. Marx era un gran admirador de Scott (Praweg *Karl Marx and World Literature*, 386). Es razonable suponer, por lo tanto, que tomó el nombre —y, tal vez, parte de su sentido de los conflictos subyacentes— de Scott.

⁴⁰ Se ha señalado con razón que "los comentarios de Marx sobre el cambio social en general y la transición al capitalismo en particular distan mucho de ser unitarios o inequívocos" (Holton, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, 64). Que esto es cierto no sólo de las obras de Marx consideradas en su conjunto, sino incluso de *El Capital* considerado aisladamente, lo indica el hecho de que el propio Holten afirma que la octava parte explica la transición del feudalismo al capitalismo "en términos de contradicciones internas entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, resueltas a través del conflicto de clases", y —sólo unas páginas más adelante— que Marx "no hace ningún intento serio" en la octava parte de explicar el proceso de transición "por referencia al desarrollo de las fuerzas productivas" (ibíd., 68, 72...).

⁴¹ *El Capital*, 1:878; *MEGA*, II.6:647; *MEGA*, II.7:635. Por muy incompleto que sea el relato de Marx aquí, parece presagiar, al menos en este aspecto, el revisionismo de K. B. McFarlane, que enfatizó la reciprocidad y el "buen señorío" en la Gran Bretaña bajomedieval. También recuerda a Tocqueville.

⁴² O, para reconocer debidamente el hecho de que los pagos monetarios ya habían suplantado en gran medida a los servicios laborales directos, necesitaban más dinero del que podían

medio fácil de obtener dinero, pero vender grandes cantidades de lana en el mercado flamenco exigía expulsar al campesinado y transformar el mosaico de pequeñas granjas en enormes demesnes explotadas exclusivamente como pastos para ovejas. También la casa real, a medida que el Estado central se alejaba de la nobleza, despidió a la masa de sus criados. La combinación de estas expulsiones creó el primer proletariado moderno, una población sin derecho a la tierra ni a otros medios de subsistencia.⁴³ Al mismo tiempo, concentraron grandes extensiones de tierra en manos de unos pocos señores. Estas dos consecuencias polares, que Marx llama el "preludio" de la revolución capitalista, tenían como condición social concomitante la abolición de los lazos que unían a señor y arrendatario. Por supuesto, esto significó la abolición del villenaje, pero también significó "la abolición de la propiedad del trabajador agrícola en el suelo" y la degradación del campesinado restante a la condición de "chusma servil dependiente de la voluntad arbitraria de los terratenientes".⁴⁴ Es decir, la destrucción del antiguo sistema de tenencia de la tierra era no la destrucción de la dominación de los señores, sino la destrucción de la seguridad de los campesinos, su baluarte contra la dominación de los señores.

200

Este relato se parece menos al materialismo histórico del siglo XX —y menos al saint-simonianismo— que a la historia radical de principios del siglo XIX. Parece diseñada para remontarse a la década de 1820, cuando los radicales anteriores a Owen todavía agitaban por una restitución y reforma de la constitución británica, desplegando una versión actualizada del "yugo

proporcionar los tributos recaudados de vasallos y subvasallos.

⁴³ Contrariamente a las afirmaciones de Harvey, Marx no sostiene que la creación del proletariado se debiera a "la forma en que el poder del dinero comenzó a ejercerse dentro y sobre el orden feudal (por ejemplo, mediante el capital mercantil y la usura)", en virtud de la cual "el dinero disuelve la comunidad tradicional" (*A Companion to Marx's Capital*, 294). Esta es otra versión de la historia del autodesarrollo. Como dice Marx en *los Grundrisse*, "la mera presencia de la riqueza monetaria, e incluso el logro de una especie de supremacía por su parte, no es en modo alguno suficiente para que se produzca esta disolución en capital. De lo contrario, la antigua Roma, Bizancio, etc., habrían terminado su historia con el trabajo libre y el capital, o más bien habrían comenzado una nueva historia" (*Grundrisse*, 506; *MEGA*, II.1.2:408-9). Y esto a pesar del hecho de que, como ha señalado Rodney Hilton, la opinión de Marx sobre el papel del capital mercantil en la transición se desinfló entre la redacción de los *Grundrisse* y la de *El Capital* (*Transición del feudalismo*, 23n15).

⁴⁴ Marx, *El Capital*, 1:878, 882-83n9, 886; *MEGA*, II.6:648, 650-51n197, 653; *MEGA*, 11.7:635, 64nl 1, 643.

normando" para explicar la miseria actual del trabajador.⁴⁵ De hecho, la letanía de Marx sobre la acumulación primitiva en el capítulo veintisiete — "el expolio de los bienes de la Iglesia, la venta fraudulenta de los dominios del Estado, el saqueo de las tierras comunales, la transformación por usurpación y terrorismo de la propiedad feudal o patrimonial en propiedad privada moderna, la guerra contra las casas de campo"⁴⁶ — parece la repetición de un lugar común cuando se lee al lado de, digamos, *Los paseos rurales* de Cobbett (1830). La Reforma, la Restauración, la Revolución Gloriosa: estos son los momentos decisivos en la decadencia y caída de la clase obrera británica, su caída "de su edad de oro a su edad de hierro".⁴⁷ Esto es vino viejo que Marx está sirviendo de una botella nueva.⁴⁸

201

El hecho de que este vino sea de una cosecha radical británica y no de una variedad francesa cambia sin duda su carácter, pero no resuelve nuestro problema original. De hecho, parece agravarlo. Si la transición del feudalismo al capitalismo no es un movimiento en la dirección de sustituir la violencia militar por la industria pacífica, esto simplemente subraya las tensiones entre el relato de Marx de la acumulación primitiva y su relato de la explotación capitalista. Si la expropiación violenta de muchos por unos pocos es precisamente lo que hace posible la transición a la producción capitalista, ¿cómo puede tener razón la teoría de la explotación de Marx? El uso de la fuerza que Marx documenta en la octava parte no es la compulsión impersonal de la dependencia del mercado, la fuerza de las circunstancias o la violencia estructural de la fuerza de trabajo forzada por el capital, de la que nadie puede ser considerado responsable. Tampoco consiste en los tipos

⁴⁵ William Stafford ha notado esta proximidad entre el relato de Marx de la acumulación primitiva y "la venerable teoría de la conquista de los orígenes de la explotación" desplegada por los radicales británicos desde Bentham y Godwin hasta Hall, Thompson y Hodgskin. También ha observado que esta teoría es distinta del relato de Marx sobre la explotación dentro de la producción capitalista (*Socialism, Radicalism, and Nostalgia*, 243-44).

⁴⁶ *El Capital*, 1:895; *MEGA*, II.6:660; *MEGA*, II.7:651.

⁴⁷ *El Capital*, 1:879; *MEGA*, II.6:648; *MEGA*, II.7:637.

⁴⁸ Me parece que esta, por otra parte, extraña reversión al radicalismo británico debe explicarse políticamente por el resurgimiento del republicanismo popular en la forma de la Liga Reformista. El movimiento reformista fue dirigido en gran medida por miembros del Consejo General de la IWMA, especialmente George Howell, George Odger, Benjamin Lucraft y Henry Cremer. Sólo retomó el tema del sufragio del movimiento de la Carta, pero volvió a poner en juego a muchos de los que habían participado en la National Reform League de Bronterre O'Brien veinte años antes (y el nombre de la nueva organización implicaba claramente la continuidad con las luchas anteriores).

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

de abusos sobre los que llamó la atención en varios puntos de las partes tercera a séptima, abusos provocados por el modo de producción capitalista pero contrarios a su norma básica de intercambio de equivalentes entre personas libres. Más bien, las crueldades de la acumulación primitiva son actos de violencia y robo masivos llevados a cabo por personas identificables —individuales o corporativas— a las que se podría responsabilizar. Después de todo, se supone que estos actos preceden y provocan la dominación impersonal que incapacita a los modernos para ser considerados responsables de su vida social. Para empeorar las cosas, Marx parece haber cargado con una nostalgia por una era pasada de pequeña producción independiente que es difícilmente compatible con su propia preferencia obvia por la producción cooperativa a gran escala. Proudhon parece estar vengándose, ya que Marx, en los primeros capítulos de la octava parte, parece haber socavado todas las fortificaciones que construyó en las partes tercera a séptima contra la derivación del capital del socialismo moralista a partir de la fuerza y el fraude.

La traición y el nacimiento del orden capitalista

Para que esto tenga sentido, primero hay que señalar que la historia republicana de la decadencia que Marx ensayó en los capítulos veintiséis y veintisiete es, en su original, una historia no sólo sobre la guerra, el saqueo y el robo, sino sobre la traición de los poderosos. Aquellos a quienes se ha confiado el bienestar de la comunidad, de una forma u otra, traicionan esa confianza. Esta fue la lección del ataque de los radicales a la vieja corrupción. Cobbett, por ejemplo, nunca dudó de que los terratenientes y los pares debían formar siempre parte de la constitución británica; lo que despertó su ira fue el hecho de que aquellos "caballeros del campo" que comandaban la mayor parte tanto del Parlamento como de los productos agrícolas eran "la MÁS BASE de todas las criaturas que Dios jamás permitió que deshonraran la forma humana".⁴⁹ No es que unos tengan más poder y prestigio que otros; eso es meramente natural.⁵⁰ El mal fatal es que los poderosos y prestigiosos carecen de virtud o valor, y la constitución carece del tipo de transparencia y publicidad que impediría a los viciosos utilizar el poder y el prestigio para

⁴⁹ *Paseos rurales*, 310.

⁵⁰ Stafford, *Socialism, Radicalism, and Nostalgia*, 261-66.

enriquecerse expoliando a todos y todo lo que deberían proteger.⁵¹

202

La historia de Marx toca muchas de las mismas notas. Por medio de la Reforma, la Corona se permitió regalar tierras eclesiásticas "a los rapaces favoritos reales".⁵² El Parlamento de la Restauración, mediante "un acto de usurpación", abolió sus propias obligaciones feudales y transformó su título de propiedad de la tierra de feudal en un título de propiedad privada. La Revolución Gloriosa desencadenó "un despilfarro verdaderamente colosal del tesoro público", ya que las tierras de la Corona fueron "regaladas, vendidas a precios ridículos o incluso anexionadas a fincas privadas mediante confiscación directa".⁵³ Los proyectos de ley de cercamiento de los Comunes realizaron una forma parlamentaria de robo.⁵⁴ Esto culmina en la historia de la duquesa de Sutherland y los demás jefes de clan de los Highlanders, quienes, entre 1750 y 1860, transformaron la totalidad de las tierras del clan, sobre las que sólo tenían un "derecho nominal", en su propia propiedad privada, y expulsaron a sus compañeros de clan.⁵⁵ En todos los casos, Marx se interesa no sólo por la violencia de la expropiación, sino por la traición a la fidelidad que unía a los de arriba y a los de abajo.

En Marx, sin embargo, esta traición tiene dos características de las que carecía en la versión de Cobbett. La primera surge de la comprensión de Marx de la lógica de ciertos roles sociales. Como dice en una nota a pie de página al principio de *El Capital*, "este hombre es rey sólo porque otros hombres se consideran sus súbditos y actúan como tales. Imaginan, sin embargo, que son súbditos porque él es rey".⁵⁶ Las cualidades particulares de una persona no tienen nada que ver, afirma Marx, con su condición de rey. La realeza tiene su ser fuera de la persona del rey, en el comportamiento y las acciones de aquellos que se relacionan con el rey como súbditos. La realeza está constituida por estas relaciones sociales de sujeción, y esta afirmación puede extenderse para abarcar otras formas de gobierno. Este

⁵¹ Calhoun, *Las raíces del radicalismo*, 150.

⁵² Marx, *El Capital*, 1:881; *MEGA*, II.6:650; *MEGA*, II.7:638-39; compárese, por ejemplo, Cobbett, *Rural Rides*, 473.

⁵³ *Capital*, 1:883-84; *MEGA*, II.6:652; *MEGA*, II.7:641.

⁵⁴ *El Capital*, 1:885; *MEGA*, II.6:652-53; *MEGA*, II.7:642.

⁵⁵ *El Capital*, 1:890-95; *MEGA*, II.6:656-60; *MEGA*, II.7:646-51.

⁵⁶ *El Capital*, 1:149n22; *MEGA*, II.6:89n21; *MEGA*, II.7:40n20. En el texto alemán (aunque esto se borra en el francés), Marx deja claro que está pensando en términos de lo que Hegel llama *definición por reflexión* [*Reflexionbestimmung*].

planteamiento es antitético de la creencia básica de Cobbett de que algunas personas nacen para ser señores y otras para ser trabajadores, y que, en consecuencia, el sentido de la reforma política es colocar a cada cual en el lugar que le corresponde en el orden de las cosas. Esto es relevante para la narrativa de la decadencia feudal porque implica que en la versión de Marx, pero no en la de Cobbett, la traición sistemática y acumulativa de los señores a las relaciones de fidelidad equivale a la abolición del viejo orden. En este sentido, el orden feudal creó las condiciones materiales de su destrucción en la medida en que dio lugar a los medios y los motivos por los que los señores desmantelaron las tenencias feudales y abolieron así su propio poder personal en aras de la riqueza monetaria y la propiedad privada, y las nuevas formas de poder social que éstas conllevaban. Esto era *revolución*, no decadencia y corrupción. El "viejo roble de la Constitución británica" no puede ser reparado de nuevo por ninguna reforma, porque fue cortado, troceado y vendido.⁵⁷ En su lugar se ha plantado algo nuevo.

203

La segunda adición de Marx está prefigurada en la extraña línea final de su invocación al saint-simonianismo, donde afirma que los capitalistas industriales "han logrado por medios tan viles como los que sirvieron al

⁵⁷ Esto es congruente con el juicio declarado por Marx sobre Cobbett, de un artículo de 1853 para el *Tribune*: "William Cobbett fue el representante más capaz, o, más bien, el creador del viejo radicalismo inglés. Observó paso a paso los avances de la centralización política sobre el autogobierno local, y lo denunció como una violación de los privilegios y libertades del súbdito inglés. No entendía que fuera el resultado necesario de la centralización industrial. Proclamó todas las demandas políticas que más tarde se han combinado en la carta nacional; sin embargo, para él eran más bien la carta política de la pequeña clase media industrial que del proletario industrial. Si William Cobbett era, por una parte, un cartista moderno anticipado, era, por otra parte, y mucho más, un John Bull empedernido. Fue a la vez el hombre más conservador y el más destructivo de Gran Bretaña, la encarnación más pura de la Vieja Inglaterra y el iniciador más audaz de la Joven Inglaterra. Fechaba la decadencia de Inglaterra en el periodo de la Reforma, y la posterior postración del pueblo inglés en la llamada gloriosa Revolución de 1688. Para él, por tanto, la revolución no era innovación, sino restauración; no la creación de una nueva era, sino la rehabilitación de los "buenos viejos tiempos". Lo que no vio fue que la época de la pretendida decadencia del pueblo inglés coincidió exactamente con el comienzo del ascenso de la clase media, con el desarrollo del comercio y la industria modernos, y que, al mismo ritmo que estos últimos crecían, la situación material del pueblo declinaba, y el autogobierno local desaparecía ante la centralización política..... No vio a la *burguesía* moderna, sino sólo a la fracción de la aristocracia que detentaba el monopolio hereditario de los cargos públicos y que sancionaba por ley todos los cambios que exigían las nuevas necesidades y pretensiones de la clase media. Vio la máquina, pero no la fuerza motriz oculta. Como escritor no ha sido superado" ("Layard's Motion-Struggle over the Ten Hours' Bill"; *MEGA*, I.12:222-23).

liberto romano para convertirse en el amo de su *patronus...*". La analogía es oscura pero muy concreta. En el derecho romano, la manumisión no rompía todas las relaciones entre amo y esclavo, pero transformaba la relación en una de patrón y cliente. El esclavo manumitido tenía los deberes habituales hacia su patrón, y el antiguo amo estaba obligado a proteger y beneficiar a su cliente. Los libertos podían, aunque limitados por algunas barreras sociales y políticas, llegar a ser bastante ricos y poderosos. Podían ser propietarios de esclavos. ¡Pero que un liberto se convirtiera en el amo de su patrón y antiguo amo! Esto supondría una traición fundamental a la relación cliente-patrón, y sólo puede compararse, en la sociedad romana, a un niño que asesina a sus propios padres.⁵⁸ El patrono ha dado, literalmente, la vida civil al liberto mediante el acto de manumisión. Dar la vuelta y esclavizarlo, quitarle la vida civil, sería inimaginable.⁵⁹

204

Mediante esta analogía, Marx ciertamente pone de relieve la traición que implica la acumulación primitiva, pero también hace algo inesperado. Presenta a la naciente clase capitalista como la beneficiaria de los actos de los señores y, por tanto, como deudora de honor y gratitud a los señores por su abolición del poder feudal. Al mismo tiempo, Marx también presenta a los capitalistas como usurpadores del estatus de los señores. Es decir, puede que la traición de los señores haya destruido el orden feudal en pos del dinero y la propiedad privada, pero el auge del capitalismo ha sometido a estos señores de la tierra al dominio de los capitalistas, de quienes los primeros son ahora tan dependientes como lo fueron siempre sus vasallos. Esto se debe a que, "cualquiera que sea la proporción de plusvalía que el empresario capitalista retenga para sí, o transmita a otros [por ejemplo, a los terratenientes], es él quien en primer lugar se la apropia en su totalidad y el

⁵⁸ Un ejemplo destacado, que puede haber estado en la mente de Marx, procede de los *Anales* de Tácito, y hace patente la analogía. Nerón, conspirando contra su madre, Agripina, fue espoleado por un liberto, Aniceto, que juró que supervisaría personalmente el asesinato. "Al oírle, Nerón gritó que aquel era el primer día de su reinado, y el magnífico regalo procedía de un antiguo esclavo!". (14.7) El matricidio literal es posible y consagra la inversión de una relación patrón-cliente, y la esclavitud figurada, si no literal, del emperador, que como tirano, es esclavo de esclavos.

⁵⁹ Para más detalles sobre la manumisión y el patronazgo romanos, me he basado en la reciente monografía de Henrik Mouritsen *The Freedman in the Roman World*; véanse especialmente los capítulos 3 y 4. Gracias a Patchen Markell por llamarme la atención sobre esta obra.

único que la convierte en capital".⁶⁰ Por lo tanto, parece que en realidad hay *dos* traiciones en la narrativa de Marx. Los señores traicionaron al pueblo y con ello abolieron el feudalismo y crearon el proletariado moderno; éste es el desarrollo que hace Marx de la historia de Cobbett. Pero entonces los capitalistas nacientes, emancipados por la abolición del feudalismo, se apoderaron de los terratenientes cuyas acciones les habían liberado.

205

Esta segunda traición y usurpación no tiene parangón ni en la historia saint-simoniana ni en la radical, y resuelve uno de los enigmas planteados más arriba. A pesar de la prevalencia de esta lectura, la historia que se cuenta en los capítulos veintiséis a treinta no es la de capitalistas que originalmente amasaron capital a través del saqueo, y luego cambiaron a la explotación de la fuerza de trabajo una vez que habían monopolizado los medios de producción. Más bien, es la historia de los terratenientes que amasan tierras mediante el saqueo, creando así al mismo tiempo el proletariado moderno, y de los capitalistas que surgen entre estas dos clases y llegan a dominarlas a ambas mediante la explotación de la nueva fuerza de trabajo disponible. La acumulación primitiva "incorporó el suelo al capital",⁶¹ no haciendo al capitalista propietario del suelo, sino haciendo al propietario del suelo, el terrateniente, dependiente, para el cultivo u otra utilización del suelo, de la mediación proporcionada por el capitalista. El productor directo ya no tiene posesión directa del suelo, y el poseedor directo del suelo ya no tiene acceso directo a la mano de obra. Lo que ha sido separado debe ser reunificado de alguna manera. Y aquí es donde entra el capitalista, interponiéndose entre el propietario de la tierra y el trabajador de la tierra. El nuevo poder de los capitalistas no proviene de un monopolio nacido de la conquista y el saqueo, sino del hecho afortunado de que ellos no son ni los monopolistas ni los saqueados.

Esta lectura es apoyada por el relato de Marx, en los capítulos veintinueve y treinta, del ascenso del agricultor capitalista. Marx comienza el capítulo veintinueve subrayando el hecho de que la historia hasta ahora contada ha dejado sin respuesta la pregunta: "¿de dónde surgieron originalmente los

⁶⁰ Marx, *El Capital*, 1:710; *MEGA*, II.6:522; *MEGA*, II.7:488. Véase también la cita de Marx de Thomas Hodgskin en el capítulo treinta y uno: "Ahora puede decirse que el capitalista es el primer propietario de toda la riqueza de la comunidad" (*El Capital*, 1:914; *MEGA*, II.6:673; *MEGA*, II.7:667-68; citando a Hodgskin, *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted*, 98).

⁶¹ Marx, *El Capital*, 1:895; *MEGA*, II.6:660; *MEGA*, II.7:651.

capitalistas?". La respuesta de Marx es que proceden de aquellos siervos y campesinos libres que tuvieron la suerte de escapar a la expropiación, y que estaban situados de tal manera que se beneficiaron de los cercamientos de las tierras comunales y de la expropiación de sus vecinos.⁶² Es entre los descendientes de los alguaciles, aparceros y campesinos afortunados donde Marx encuentra a los primeros capitalistas industriales.⁶³ Fueron capaces de ampliar el campo de producción utilizando los antiguos bienes comunes para pastos, y por lo tanto abonando parcelas más grandes, y empleando cuadrillas más grandes de peones en el trabajo cooperativo.⁶⁴ El producto de este aumento de la producción era para el mercado, no para el consumo personal, y el mercado mismo ha aumentado masivamente por "la aniquilación de la industria doméstica del campo" que fue de la mano con la expropiación de la masa del campesinado.⁶⁵

206

Esto encuentra una confirmación adicional en lo que Marx escribió en otra parte. Ya en los manuscritos sobre "la ideología alemana", Marx y Engels habían criticado a los "socialistas verdaderos" alemanes por ver "'los extremos de *nuestra* sociedad' en la oposición entre rentistas y proletarios", una oposición que "todos los moralistas han combatido desde tiempos inmemoriales" y que escritores como Cobbett y Saint-Simon han "resucitado".⁶⁶ Ya en sus críticas al Programa de Gotha, Marx señaló que, "en Inglaterra, el capitalista generalmente ni siquiera posee la tierra y el suelo sobre los que se levanta su fábrica",⁶⁷ un hecho que es crucial para indicar la dualidad de la clase dominante moderna, compuesta por los terratenientes y los capitalistas.⁶⁸ No obstante, es el capital el que domina. Marx asumió la

⁶² *El Capital*, 1:905-6; *MEGA*, II.6:667-68; *MEGA*, II.7:660.

⁶³ Como dice en una nota al principio del capítulo treinta y uno, "en sentido estricto, el agricultor es tan capitalista industrial como el fabricante" (*El Capital*, 1:914nl; *MEGA*, II.6:673n238; *MEGA*, II.7:667n58).

⁶⁴ *El Capital*, 1:906, 908; *MEGA*, II.6:668, 670; *MEGA*, II.7:660-61, 663.

⁶⁵ *Capital*, 1:911; *MEGA*, II.6:672; *MEGA*, II.7:665.

⁶⁶ *MEGA*, 5:464; *MEGA*, II.5:447-48.

⁶⁷ *Escritos Políticos*, 3:343; *MEGA*, I.25:11

⁶⁸ La afirmación de Marx, en este contexto, de que "el monopolio de la propiedad de la tierra" es "la base del monopolio del capital" puede parecer que contradice mi tesis, pero no es así. Como he argumentado anteriormente, según Marx, sólo cuando la tierra se ha consolidado en la propiedad privada en manos de unos pocos, la masa de la población se ve reducida a la falta de propiedad, y sólo cuando la tierra se separa así de la masa de la población puede surgir el capitalista, propietario de los medios de trabajo y arrendatario de la tierra. Como concomitante necesario de la expropiación masiva, y condición necesaria para la intermediación capitalista, el

teoría malthusiano-ricardiana de la renta justo en esta medida, que la renta moderna está mediada por el mercado. Pero criticó a Malthus y a Ricardo por pensar en el diferencial entre parcelas de tierra únicamente en términos de la fertilidad natural del suelo, en lugar de reconocer que la industrialización y el trabajo cooperativo, coetáneos de la renta moderna, hacían que los diferenciales de renta dependieran de los empleos diferenciales de la tierra, y del desarrollo y distribución de las fuerzas de producción. De este modo, los terratenientes, lejos de estar en una posición puramente privilegiada desde la que dictar condiciones a los capitalistas, dependen, en la renta que pueden cobrar, del desarrollo de la industria por parte de los capitalistas.

Los terratenientes exigen, además de esta renta diferencial, una renta absoluta, en virtud del hecho de que, como clase, monopolizan un recurso no reproducible, pero el tamaño relativo de esta renta absoluta variará drásticamente con los cambios en la producción y el comercio, y no hay ninguna razón para que los terratenientes estén seguros de cualquier poder de fijación de precios del que disfruten.⁶⁹ Como dice Marx en un momento del tomo tercero: "Aunque la propiedad terrateniente puede hacer subir el precio de los productos agrícolas por encima de su precio de producción, no depende de esto, sino del estado general del mercado, hasta qué punto el precio de mercado sube por encima del precio de producción."⁷⁰ O, en la forma simplificada y más política en que plantea el punto en *La guerra civil en Prance*, en la sociedad moderna, "con sus dos polos de capital y esclavitud asalariada", "el terrateniente no es ahora más que el socio durmiente del capitalista."⁷¹

207

La principal consecuencia de esta reconstrucción es que el relato de Marx de la acumulación primitiva no socava su relato de la explotación capitalista, por la sencilla razón de que los capitalistas ni *llevaron* a cabo la expropiación original de los productores ni *heredaron* el poder monopolista de los

monopolio de la propiedad de la tierra es una base del capitalismo sin ser constitutivo del capital.

⁶⁹ El mejor tratamiento reciente de la concepción de Marx sobre la renta absoluta se encuentra en Ramírez, "La teoría de Marx sobre la renta de la tierra". Este análisis, en mi opinión, va más allá de los de Economakis, "On Absolute Rent: Theoretical Remarks on Marx's Analysis"; y Bryan, "'Natural' and 'Improved' Land in Marx's Theory of Rent". Los contornos básicos de los escritos de Marx sobre la renta están bien delineados por muchos comentaristas.

⁷⁰ *El Capital*, 3:898; *MEGA*, II.15:741.

⁷¹ *Escritos políticos*, 3:212.

terratenientes que sí la llevaron a cabo.⁷² En la medida en que los terratenientes "filtran" una renta absoluta, se oponen a los capitalistas, no los respaldan. Ricardo argumentaba que "el maíz no es alto porque se pague una renta, sino que la renta se paga porque el maíz es alto".⁷³ Análogamente, Marx argumenta que la explotación no es alta porque se pague una renta, sino que la renta se paga porque la explotación es alta. Hay una cima que descremar porque la explotación capitalista de la fuerza de trabajo produce un fondo de plusvalía suficiente para alimentar incluso a los rentistas. La capacidad y la compulsión de los capitalistas para explotar la fuerza de trabajo proviene de su situación entre las masas expropiadas y los pocos propietarios terratenientes. Es desde esta posición de relativa libertad — frente a las viejas restricciones del vasallaje y los gremios— que ellos y sus extraños dioses fueron capaces de subyugar no sólo a los trabajadores pobres sino también a sus antiguos señores, que habían liberado al capital de su esclavitud sólo para convertirse en sus esclavos.⁷⁴

El punto del relato de Marx sobre la acumulación primitiva no es que el capital tenga su origen en actos de violencia y robo, sino que el capital tiene su origen en la explotación oportunista de las nuevas formas de libertad creadas por los actos de violencia y robo. La violencia y el robo no pueden dar origen al capital directamente. Tiene que haber un desplazamiento de los actos de violencia y robo al proceso de capitalización de las condiciones creadas. Parte de la traición del capital es que requiere que otros creen sus condiciones de existencia. Como veremos ahora, esta dinámica es también crucial para la comprensión de Marx de la imbricación del capitalismo con el colonialismo europeo, y para la lección práctica de la octava parte, cómo las clases trabajadoras podrían superar al capital y establecer un nuevo modo de producción.

208

NEGAR LA NEGACIÓN

Hemos salido de uno de los nudos. Marx no recae en el saint-

⁷² Balibar señala bien este punto cuando apunta que "la historia de la separación del trabajador de los medios de producción no nos da el capital-dinero", y tampoco "la historia del capital-dinero" nos proporciona una historia del "trabajador 'libre'" (*Leer El Capital*, 280-81).

⁷³ *Principios de economía política y fiscalidad*, 38.

⁷⁴ Marx llama al sistema colonial el "extraño Dios" de las potencias europeas en el período temprano del capitalismo (*El Capital*, 1:918; *MEGA*, II.6:677; *MEGA*, II.7:671).

simoniano al final de *El Capital*, y no socava su propio relato de la explotación capitalista haciendo hincapié en los violentos procesos de acumulación primitiva, por la sencilla razón de que el capital siempre surge a una distancia de los procesos de expropiación que son necesarios para la creación de una clase de trabajadores sin propiedad. Siempre hay alguien que le hace el trabajo sucio al capital; el capital se limita a *capitalizar* los procesos de expropiación llevados a cabo por otros. Pero queda otro nudo. Marx se ha pasado cinco capítulos pintando un cuadro romántico de la libertad propia de la pequeña producción, de la libertad y dignidad de la burguesía, de la ausencia de "cualquier gran distancia social" entre amos y artesanos.⁷⁵ Cita con aprobación la afirmación del joven Mirabeau de que el antiguo sistema de la pequeña industria doméstica, combinado con la pequeña agricultura, es "el único modo libre" de fabricación, y atribuye a la "intuición popular" esta percepción de lo que está en juego con la disolución del antiguo sistema.⁷⁶ A pesar de sus divergencias con Cobbett, Marx suena en todo momento como un republicano radical de la vieja escuela, no como un comunista. En el capítulo treinta y dos, sin embargo, Marx da un giro dramático, declarando que continuar con la vieja forma de pequeña producción independiente "sería, como dice juiciosamente Pequeur, 'decretar la mediocridad para todos'".⁷⁷ En lugar de restablecer la independencia, Marx aboga por abrazar el mundo de dependencia total creado por el capitalismo. ¿Cómo se supone que el lector debe conciliar el radicalismo romántico de la narración histórica de Marx con el progresismo de su consejo revolucionario?

Este cambio repentino en el argumento de Marx es el prelude de una de las líneas más infames de todo *El Capital*, la afirmación de que el capitalismo ha negado la "propiedad privada que es sólo el corolario del trabajo independiente e individual", pero que "la producción capitalista engendra ella misma su propia negación, ... la negación de la negación". Es por medio de esta negación de la negación que Marx quiere cerrar la puerta al viejo republicanismo de los productores independientes e insistir, en cambio, en la necesidad de un sistema de "propiedad individual, basado en las adquisiciones de la época capitalista, en la cooperación entre los trabajadores libres y en la posesión común de todos los medios de

⁷⁵ *El Capital*, 1:900; *MEGA*, II.6:664; *MEGA*, II.7:655.

⁷⁶ *Capital*, 1:909-10; *MEGA*, II.6:670-71; *MEGA*, II.7:664.

⁷⁷ *Capital*, 1:928; *MEGA*, II.6:681; *MEGA*, II.7:678.

producción, incluido el suelo."⁷⁸ Y, sin embargo, esto también parece contradecir lo que ha venido antes. En el capítulo veintiséis, Marx había despreciado "la estoica tranquilidad de espíritu" de los defensores de los cercamientos que habían argumentado que eran necesarios para producir "más trabajo", o bien para establecer "la debida proporción entre la tierra cultivable y los pastos".⁷⁹ Estos argumentos defienden los procesos de acumulación primitiva, no en sí mismos, sino por referencia a sus consecuencias. Sugieren que, por fea que haya sido la expropiación de "los pequeños campesinos", se justifica retrospectivamente por la transformación económica que propició. Pero, ¿no es esto lo que hace el propio Marx en el capítulo 32? ¿No cree, como dice Federici, que el capitalismo desencadenado por la acumulación primitiva "se deshizo de la pequeña propiedad, y que aumentó (en un grado no igualado por ningún otro sistema económico) la capacidad productiva del trabajo, creando así las condiciones materiales para la liberación de la humanidad de la escasez y la necesidad"?⁸⁰ Marx parece abrazar el providencialismo que critica entre los defensores del capitalismo.

209

Para dar sentido al repentino cambio de rumbo de Marx, creo que es importante leer los tres últimos capítulos de *El Capital* como una unidad preocupada sobre todo por identificar la alianza que se ha forjado entre el Estado y el capital. Es el hecho bruto de esta alianza —en realidad, como veremos, la dependencia del Estado de la acumulación de capital— y su sentido de su importancia, lo que explica el giro de Marx sobre la producción independiente y su repentina preocupación por "la rueda de la historia".⁸¹ Habiendo movilizado la indignación inherente a la narrativa radical sobre la traición de la libertad por la corrupción, Marx intenta canalizar esa indignación contra el Estado, instando a una confrontación con el poder estatal y a su conquista. Porque, mientras "la fuerza concentrada y organizada de la sociedad" esté del lado del capital, sus intervenciones tenderán a restablecer las condiciones materiales del capitalismo allí donde

⁷⁸ *El Capital*, 1:929; *MEGA*, II.6:683; *MEGA*, II.7:679. Esta interpretación de la afirmación de Marx combina la edición francesa y la segunda alemana.

⁷⁹ *El Capital*, 1:888-89; *MEGA*, II.6:655; *MEGA*, II.7:645.

⁸⁰ *Calibán y la bruja*, 12. Maguire consagró esta interpretación en el corazón de su intento de exponer la teoría política madura de Marx, afirmando que, según Marx, "el capitalismo nace del fraude y la violencia, y cuando ha 'hecho su trabajo' acaba sucumbiendo ante el proletariado" (*Marx's Theory of Politics*, 140).

⁸¹ *El Capital*, 1:930n2; *MEGA*, II.6:683n252; *MEGA*, II.7:679-80n76.

éstas empiecen a desintegrarse.⁸²

¿Una muleta hegeliana?

210

El pivote de Marx en el capítulo treinta y dos siempre ha atraído una parte desmesurada de la atención crítica. Una de las primeras reseñas de *El Capital*, del socialista y antisemita alemán Eugen Dühring, apreciaba en general el tratamiento de Marx de la acumulación primitiva. Sin embargo, cuando Dühring amplió sus opiniones un par de años más tarde, cambió de opinión.⁸³ "Este esbozo histórico no es bueno ni fiable", escribió, "pero sigue siendo, relativamente, el mejor del libro de Marx. Habría sido algo menos erróneo si no hubiera sido ayudado por una muleta erudita, ni siquiera dialéctica todavía, a saber, la negación hegeliana de la negación, que debe aquí, a falta de medios mejores y más claros, realizar la partería a través de la cual el futuro será liberado del seno del pasado."⁸⁴ Engels respondió con un largo capítulo en su *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), en el que negaba que Marx se basara en la negación de la negación para hacer magia histórica, negaba que Dühring entendiera la negación de la negación y afirmaba que la negación de la negación era de hecho una ley universal de los procesos naturales, así como una forma fundamental de pensamiento para entender esos procesos. Siendo el *AntiDühring* mucho más leído que *El Capital*,⁸⁵ La exposición de Engels ha tendido a establecer los términos de la recepción del propio texto de Marx.⁸⁶

En la reconstrucción de Engels, la negación de la negación es omnipresente, pero al precio de carecer bastante de sentido. Cualquier figura que se pueda encontrar en cada proceso biológico y geológico, en cada ciclo

⁸² *El Capital*, 1:915; *MEGA*, II.6:674; *MEGA*, II.7:668.

⁸³ Teniendo en cuenta lo que he relatado más arriba, este cambio de opinión parece apropiado. Dühring, como Proudhon, pensaba que el capitalismo era otra instanciación de la fuerza en la historia.

⁸⁴ Engels suavizó considerablemente este pasaje cuando lo citó en su libro contra Dühring.

⁸⁵ Carver, *Marx y Engels*, cap. 5. 5.

⁸⁶ Incluso lectores tan recelosos de Engels como Kevin Anderson tienden a reproducir la comprensión de Engels de la negación de la negación. Anderson afirma que el "recurso de Marx al lenguaje hegeliano en esta coyuntura era... una indicación metodológica que informaba al lector de que su presentación general de la producción capitalista y su eventual colapso se basaba en la dialéctica hegeliana". La dialéctica encajaba en *El Capital*, parecía decir, no porque él la hubiera impuesto a la realidad, sino porque la realidad era en sí misma dialéctica" (*Marx al margen*, 227).

meteorológico, en cada reacción química y en cada demostración algebraica y geométrica, no va a tener mucha especificidad y no va a revelar mucho sobre los fenómenos en los que se descubre.⁸⁷ Y, en cierto modo, esta indeterminación parece apropiada para una explicación del texto de Marx. El uso de la fórmula en el capítulo treinta y dos parece decir poco más que esto: el derrocamiento del capitalismo destruirá las fuerzas que han destruido la pequeña producción, sin restablecer por ello la pequeña producción. Llamar a esto "la negación de la negación" parece simplemente revestir de fraseología hegeliana una afirmación que ni se apoya en la lógica hegeliana ni la ilustra.⁸⁸

211

Sin embargo, hay un breve análisis en *los Grundrisse* que pone las cosas bajo una nueva luz. Allí, en medio de su consideración del "sinsentido del dinero" de Bray, Gray y Proudhon,⁸⁹ afirma que el precio de mercado corresponde al valor trabajo de una mercancía, "nunca por medio de una ecuación con el valor real como si éste fuera un tercero, sino por medio de la no-ecuación constante de sí mismo (como diría Hegel, no por medio de la identidad abstracta, sino por la negación constante de la negación, es decir, de sí mismo como negación del valor real)".⁹⁰ Como se discutió en el capítulo 3, Marx niega que las divergencias entre precio y valor oculten un desplazamiento sistemático del valor desde los trabajadores hacia los propietarios del dinero. Más bien, estas divergencias son el mecanismo dinámico por el cual el precio expresa el valor. Esta ecuación dinámica es lo que Marx identifica en *los Grundrisse* como la negación de la negación. Lo sorprendente es que este mecanismo dinámico es totalmente interno al funcionamiento del mercado. La teoría laboral del valor, por la que Proudhon y los owenistas querían acusar al mercado de injusticia, es en realidad, según Marx, realizada sólo por el propio mercado, que encarna las presiones competitivas por las que el trabajo es disciplinado y regulado. El

⁸⁷ Un hecho que Engels admite, permitiendo que "es obvio que no digo nada sobre el proceso particular de desarrollo de, por ejemplo, un grano de cebada desde la germinación hasta la muerte de la planta fructífera, si digo que es una negación de la negación" (*MECW*, 25:131; *MEGA*, I.27:336).

⁸⁸ He presentado tal argumento en la prensa, aunque ahora pienso que mi tratamiento fue demasiado simplista y, en parte, erróneo ("La reconstitución del paradigma de producción del marxismo: los casos de Benjamin, Althusser y Marx", 434-38).

⁸⁹ La frase procede de la carta de Marx a Friedrich Adolph Sorge, 1 de septiembre de 1870; *MECW*, 44:57-58.

⁹⁰ *Grundrisse*, 137; *MEGA*, II.1.1:72.

capitalismo no es la negación del principio "sólo el trabajo crea valor", sino la negación de su negación, es decir, su realización dinámica.

En el capítulo treinta y dos, Marx parte de una premisa afín a la teoría laboral del valor, a saber, la teoría laboral de la propiedad, "la propiedad fundada en el trabajo personal de su poseedor".⁹¹ Y utiliza la misma figura hegeliana. Y, sin embargo, termina en un lugar radicalmente diferente. En lugar de afirmar que el capitalismo es la realización dinámica de la teoría laboral de la propiedad, declara que es la simple negación de este principio, y que sólo el comunismo —un sistema de "propiedad individual, basado en las adquisiciones de la era capitalista, en la cooperación entre trabajadores libres y en la posesión común de todos los medios de producción, incluido el suelo"⁹² —sería la realización dinámica de la misma.

Por otra parte, como Christopher Arthur ha señalado,⁹³ Marx hace el análogo real de la afirmación *de los Grundrisse* antes en *El Capital*, donde, como en los *Grundrisse*, la conclusión parece ser la opuesta a la alcanzada en capítulo treinta y dos. Repasando el argumento de todo el libro en el capítulo veinticuatro, Marx señala que "originalmente el derecho de propiedad nos parecía fundado en el propio trabajo del hombre", pero que la investigación posterior ha demostrado que "la propiedad resulta ser el derecho, por parte del capitalista, de apropiarse del trabajo no remunerado de otros". Este paso de la apariencia a la realidad, sin embargo, nos muestra que "por mucho que este modo [capitalista] de enriquecerse parezca ir en contra de las leyes primordiales de la producción de mercancías, resulta, sin embargo, no de la violación de estas leyes sino, por el contrario, de su aplicación."⁹⁴ Aquí, la realización dinámica de la teoría laboral de la propiedad es, según Marx, el derecho del capital a explotar la fuerza de trabajo. El capitalismo no es, por tanto, la simple negación de la teoría laboral de la propiedad, sino la negación de la negación, la existencia real, en proceso, de la teoría laboral de la propiedad.⁹⁵ Aunque aquí no utiliza la

⁹¹ *Capital*, 1:927; *MEGA*, II.6:681; *MEGA*, II.7:677.

⁹² *El Capital*, 1:929; *MEGA*, II.6:683; *MEGA*, II.7:679.

⁹³ La negación de la negación en *El Capital* de Marx".

⁹⁴ *El Capital*, 1:730; *MEGA*, II.6:538; *MEGA*, II.7:507.

⁹⁵ Arthur argumenta, basándose en este pasaje anterior, que deberíamos reinterpretar el capítulo treinta y dos como indicando no una dialéctica de la historia sino una dialéctica lógica interna al capitalismo; "Esta interpretación abandona la perspectiva histórica con su problemática de génesis causal a favor de una problemática estructural que requiere una explicación de la 'génesis' en términos lógicos" ("Negación de la negación en *El Capital* de Marx", 53). La

frase hegeliana, la forma de la afirmación refleja la del pasaje *de los Grundrisse* y llega a una conclusión opuesta a la que se extrae más tarde en *El Capital*.

212

No creo que Marx se contradiga, porque pienso que Engels reveló algo, aunque involuntariamente, cuando presentó la negación de la negación como una ley completamente indeterminada de todo. En verdad, "la negación de la negación" no hace ningún trabajo argumentativo. Su aparición en un contexto no puede contradecir su aparición en otro, del mismo modo que el uso de la palabra "revolución" para describir la transformación por el capital del proceso de producción no puede contradecir el uso de la misma palabra para describir el derrocamiento del capital. Hay un sentido en el que la teoría laboral de la propiedad se realiza mediante la producción capitalista, ya que cada trabajador recibe, por término medio, el equivalente en valor de todo lo que vende y, por tanto, conserva, tras el intercambio, la magnitud de la propiedad con la que entró en el intercambio, propiedad que sólo podía originarse en el trabajo pasado.⁹⁶ Pero hay otro sentido en el que la teoría laboral de la propiedad sólo se realizaría en el comunismo, pues sólo allí el producto del trabajo sería enajenado por los productores, colectivamente.⁹⁷ En ambos casos, la realización "en un sentido" de la teoría laboral de la propiedad puede caracterizarse como la negación de la negación de esa teoría, pero este bautizo no revela ninguna información nueva sobre el sentido en que se realiza la teoría. "La negación de la negación" no es una muleta para Marx, ya que no le ayuda a moverse de un punto a otro, por ilegítimo que sea. Más que una muleta hegeliana, es simplemente una zanja hegeliana.

213

Tantae molis erat. . .

sugerencia de Arthur es demasiado inteligente a medias. Debe descartar como figurativo todo el lenguaje histórico que Marx utiliza a lo largo del capítulo treinta y dos.

⁹⁶ Presentado de esta manera, el argumento de Marx en el capítulo veinticuatro se hace eco claramente del argumento de Hegel en el §77 de su *Filosofía del Derecho*. Hegel escribe: "Puesto que en el contrato real cada parte conserva la misma propiedad con la que entra en el contrato y a la que al mismo tiempo renuncia, lo que así permanece idéntico en todo momento como la propiedad que está en sí misma en el contrato es... el valor" (*La filosofía del derecho*, 68).

⁹⁷ Esto recuerda el argumento de William Thompson, según el cual el derecho del productor al producto sólo podría realizarse mediante la producción cooperativa y la propiedad colectiva.

La indeterminación de "la negación de la negación" indica, creo, su función esencialmente retórica en el capítulo treinta y dos. Lo que importa para Marx es que la atracción social republicana por la libertad digna se separe de la pequeña producción y del comunitarismo que ha parecido ampararla, y se adhiera en su lugar a una visión de la industria cooperativa a gran escala, coordinada a escala nacional e internacional. En "la negación de la negación", condensa esta transformación de la cultura popular en una fórmula de inevitabilidad histórica. Pero en el texto que rodea a esta fórmula argumenta que la concentración y organización de la propiedad provocada por el auge del capitalismo ha coincidido y motivado una concentración y organización paralelas del Estado como agente capaz e interesado en asegurar las condiciones para la acumulación capitalista. Este ascenso del Estado moderno es el obstáculo que la clase obrera debe superar para conquistar su emancipación. Enfrentarse a la realidad de este obstáculo, y a las exigencias que plantea a la organización y la táctica de la clase obrera, es el desafío que plantea Marx en los tres últimos capítulos de *El Capital*. Es este argumento, y no el latiguillo hegeliano, lo que debería llamar nuestra atención.

Se ha dedicado una enorme literatura a la descripción que hace Marx del Estado en general y del Estado burgués moderno en particular. Los mejores representantes de esta literatura en distinguen entre dos modelos de Estado en la obra de Marx y Engels.⁹⁸ El primero, y más comúnmente asociado a la "teoría marxista del Estado", concibe al Estado como un instrumento de dominación de clase. En el segundo modelo, el Estado es un parásito que se esfuerza por alcanzar una especie de independencia frente a la sociedad. Frente al Estado como mero instrumento de la clase dominante, el Estado parásito es "autónomo, su propio amo".⁹⁹ Sin embargo, como generalmente se reconoce, ni Marx ni Engels tratan nunca al Estado como verdaderamente independiente de la sociedad. Como escribe Marx en sus cuadernos tardíos sobre etnología, "la aparente existencia independiente suprema del Estado es en sí misma sólo aparente y ... es en todas sus formas una excrecencia de la sociedad."¹⁰⁰

214

Lo que encuentro en la octava parte de *El Capital* es un tercer modelo de

⁹⁸ Hunt, *Las ideas políticas de Marx y Engels*, vol. 2, caps. 2-3; Sanderson, "Marx and Engels on the State"; Sanderson, *Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels*, cap. IV. 4.

⁹⁹ Hunt, *Las ideas políticas de Marx y Engels*, 2:4.

¹⁰⁰ Citado en *ibidem*, 2:25.

Estado que amalgama lo instrumental y lo parasitario: el Estado como *agente dependiente del capital*. El Estado es parasitario de la acumulación de capital (de una manera que discutiré más adelante), y esto asegura tanto su relativa independencia de la clase realmente existente de capitalistas — "la existencia concreta [*Dasein*] del capital como capital"— como una relación instrumental muy imperfecta con el capital como tal.¹⁰¹ El Estado bajo el capital es autoactivador pero servil, un esbirro servil y corrupto más que una existencia autónoma. Esta relación entre el Estado y el capital es crucial para entender lo que Marx llama "acumulación primitiva sistemática",¹⁰² y una manifestación de la cual es la propuesta de "colonización sistemática" de E. G. Wakefield, con la que Marx cierra *El Capital*.

El "régimen industrial de pequeños productores independientes, que trabajan por cuenta propia", no es ni parte integrante del mundo feudal, per se, ni una época propiamente dicha. "Sólo prospera, sólo despliega toda su energía, y llega a su forma integral y clásica, donde el obrero es el libre propietario de las condiciones de trabajo que él mismo pone a trabajar, el campesino del suelo que cultiva, el artesano de las herramientas que maneja, como un virtuoso maneja su instrumento". En Inglaterra, estas condiciones sólo se dieron entre la desaparición de la servidumbre en "la última parte del siglo XIV " y la liquidación de los latifundios, a partir de los siglos XV y XVI.¹⁰³ La pequeña producción sólo pudo florecer en este interregno. Fundamentalmente, su propio florecimiento dio permiso y motivo a los terratenientes para destruirla mediante la liquidación de las fincas; en palabras de Marx, provocó "las fuerzas y las pasiones" que fueron "los agentes materiales de su disolución".¹⁰⁴

Como ha señalado Robert Brenner, allí donde los campesinos poseían sus medios de producción individualmente, en lugar de como una comunidad, es más probable que los señores desalojen a sus inquilinos, ya sea como un efecto no intencionado de los impuestos impuestos colectivamente, o como una estrategia racional para mantener o aumentar sus ingresos.¹⁰⁵ Una

¹⁰¹ Marx, *Grundrisse*, 464; *MEGA*, II.1.2:372.

¹⁰² Marx, *El Capital*, 1:915; *MEGA*, II.6:674; *MEGA*, II.7:668.

¹⁰³ *El Capital*, 1:927, 877; *MEGA*, II.6:681, 646; *MEGA*, II.7:678, 634.

¹⁰⁴ *El Capital*, 1:928; *MEGA*, II.6:681; *MEGA*, II.7:678. Una vez más, me encuentro de acuerdo con Balibar, quien argumenta que la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista debe pasar por un modo de producción transicional, uno que no asegure las condiciones de su propia reproducción (*Reading Capital*, 273-308).

¹⁰⁵ "La base social del desarrollo económico", 53. Las críticas de Brenner a los modelos de

plétora de pequeños productores, diseminados por el campo, puede, en efecto, proporcionar un rico semillero para el desarrollo de "la habilidad manual, la destreza ingenieril y la libre individualidad", pero su misma independencia y destreza individual también impedirán "la cooperación a gran escala, la subdivisión del trabajo en el taller y en el campo, la mecanización, el dominio entendido del hombre sobre la naturaleza, el libre desarrollo de los poderes sociales del trabajo, el concierto y la unidad de propósito, los medios y el esfuerzo de la actividad colectiva."¹⁰⁶ Estas incapacidades les dejan indefensos ante las depredaciones de los señores.

215

No ofrecen más resistencia a "la fuerza concentrada y organizada de la sociedad", el Estado. Pero es el Estado el que ha servido de agencia de "todos" los métodos de acumulación primitiva sistemática, "sin excepción".¹⁰⁷ Bajo los regímenes coloniales, los estados de Europa saquearon el resto del mundo, robando medios de producción y fuerza de trabajo a escala masiva. De este modo, "dieron un gran impulso a la navegación y al comercio". Además, "los tesoros directamente extorsionados fuera de Europa por el trabajo forzado de los pueblos indígenas reducidos a la esclavitud, por la malversación, el pillaje y el asesinato fluían de vuelta a la madre patria para funcionar allí como capital". Las expediciones coloniales y las guerras

comercialización de la transición al capitalismo son bastante poderosas, especialmente tal y como han sido articuladas por su aliada, Ellen Meiksins Wood. Wood, sin embargo, en el curso de la defensa de la tesis de que el capitalismo surgió de la campaña inglesa, arroja "rentas variables que responden a los imperativos del mercado" como el mecanismo primario de capitalización, y al "terrateniente mejorador" como el agente que instaló este mecanismo (*The Origin of Capitalism*, 102, 114). No puedo decir si esta tesis es históricamente cierta o no, pero no es la afirmación de Marx en *El Capital*, ni es compatible con ésta. Al atacar el mito de que la burguesía progresista instaló el capitalismo desde abajo, Wood suscribe, en cambio, la noción de que el capitalismo fue impuesto desde arriba, por las élites existentes. Como ella escribe, fue "impulsado por los poderes de los terratenientes contra las reivindicaciones de los campesinos sobre los derechos consuetudinarios" (ibid., 118). Así, el proceso de acumulación primitiva indica, para Wood, "la victoria indiscutible de la clase terrateniente en el corazón del capitalismo agrario" (ibid., 127). Se trata de una versión actualizada de la tesis saint-simoniana, no de Marx. Según Marx, la victoria de los terratenientes fue pírrica, y el capitalismo sólo pudo imponerse después de haber surgido involuntariamente. McNally, *Against the Market*, 7-30, ofrece una descripción del capitalismo agrario temprano en Gran Bretaña mucho más cercana a la de Marx.

¹⁰⁶ *El Capital*, 1:927; *MEGA*, II.6:681; *MEGA*, II.7:677-78. Recuérdense el desprecio de Marx al campesinado francés como incapaz de cualquier unidad de propósito, "como patatas en un saco" (*Dieciocho Brumario, Escritos políticos*, 2:239; *MEGA*, I.11:180).

¹⁰⁷ *El Capital*, 1:915; *MEGA*, II.6:674; *MEGA*, II.7:668.

comerciales se financiaban mediante deuda soberana, la venta de bonos públicos. Este sistema de financiación estatal dio lugar a un mercado de especuladores, a bancos nacionales y a un sistema de impuestos que "contiene en sí mismo el germen de la progresión automática". Este sistema de impuestos, junto con los aranceles proteccionistas, arruinó a los restos de la clase campesina y artesana.¹⁰⁸ Contra estas iniciativas estatales en el exterior y en el interior, los productores independientes son impotentes.

216

Esto no quiere decir, por supuesto, que fueran pasivos ante estos procesos. Ni mucho menos. Como ha argumentado Craig Calhoun, "los miembros de las comunidades artesanales en declive" estaban motivados y bien posicionados para resistir poderosamente el advenimiento del capitalismo industrial; a diferencia de la naciente clase de los operarios de fábrica, no encontraron en el nuevo orden "lugar, ganancias materiales potenciales, [o] posiciones de repliegue razonablemente satisfactorias si no conseguían todo lo que buscaban en sus luchas".¹⁰⁹ Y, contrariamente al cuadro pintado a veces por Marx, los pequeños productores no eran familias atomísticamente aisladas, incapaces de una acción concertada; estaban integrados en "comunidades tradicionales" que eran "bases importantes de la movilización radical." No obstante, como el propio Calhoun admite, estas movilizaciones tendían a desmoronarse cada vez que se extendían "mucho más allá del alcance de los lazos comunales directos, de persona a persona".¹¹⁰ En resumen, no estaban en la misma liga que los poderes a los que pretendían resistir, que estaban organizados a nivel nacional e internacional y eran capaces de emplear con gran efecto el vínculo impersonal del pago monetario.

Este es el contexto crucial del pivote de Marx, y de su invocación a Hegel. La "primera negación" del pequeño productor independiente es la constitución de una agencia o agencias suficientemente poderosas e interesadas en destruir la pequeña producción. Por un lado, esta constitución se logra mediante el desarrollo de la gran industria capitalista, que, como vimos en el capítulo anterior, erosiona muy eficazmente el saber hacer y las demás bases materiales de la pequeña producción. Por otra parte, se logra mediante el crecimiento del Estado moderno, que está ligado a las

¹⁰⁸ *El Capital*, 1:916-22; *MEGA*, II.6:675-78; *MEGA*, II.7:669-74.

¹⁰⁹ *Raíces del radicalismo*, 31.

¹¹⁰ *Ibidem*, 98.

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

fortunas del capital, y que lleva a cabo las políticas sistemáticas de acumulación primitiva que "abrevian las fases de transición" del orden económico feudal al capitalista. Esta primera negación — "llevada a cabo con un vandalismo despiadado, espoleada por los motivos más infames, las pasiones más sórdidas y más odiosas en su mezquindad", fuerzas y pasiones que la sociedad de pequeños productores "reprime"¹¹¹ — fue, perversamente, provocada y posibilitada por la independencia y la escala "enana" de la propiedad de los productores, que hacían presa fácil para los señores y el Estado.

La negación de estas agencias recién constituidas del capital industrial y del Estado moderno sólo puede ser la constitución de una nueva agencia, lo suficientemente poderosa e interesada en destruir tanto la industria capitalista como el Estado moderno. Esta "negación de la negación" no puede, según Marx, ser llevada a cabo por productores independientes. Pensar lo contrario es pensar que el surgimiento del mundo moderno fue sólo una tirada de dados, una casualidad, que podría resultar diferente si se repitiera el experimento. Marx argumenta que no hay ningún organismo creíblemente concebible que sea lo suficientemente poderoso como para desafiar al Estado y a la industria capitalista y que esté interesado en crear y mantener la pequeña producción. Contra esta opción, Marx insiste en su afirmación de que la creciente concentración de la riqueza capitalista, la progresiva descualificación y colectivización del trabajo y la relativa inmisericordia de la clase de los trabajadores dependientes del salario conspiran para hacer que esa clase y sólo esa clase, que ha sido "disciplinada, unida y organizada por el propio mecanismo de la producción capitalista", sea capaz de derrocar al capitalismo en aras de instituir la "propiedad social" de los medios de producción.¹¹² "Las masas de ", incapaces de satisfacer sus

¹¹¹ *El Capital*, 1:928; *MEGA*, II.6:681; *MEGA*, II.7:678.

¹¹² Compárense los comentarios de Marx sobre la cuestión de la maquinaria ante el Consejo General de la IWMA el 28 de julio de 1868: "Uno de los grandes resultados de la maquinaria es el trabajo organizado, que tarde o temprano debe dar sus frutos... la maquinaria conduce, por un lado, al trabajo organizado asociado y, por otro, a la desintegración de todas las relaciones sociales y familiares antes existentes" (*El Consejo General de la I Internacional, 1866-1868: Actas*, 229-34). En una reunión posterior, el 11 de agosto de 1868, Marx resumió el resultado del debate con la resolución "que, por un lado, la maquinaria ha demostrado ser un instrumento poderosísimo de despotismo y extorsión en manos de la clase capitalista; que, por otro lado, el desarrollo de la maquinaria crea las condiciones materiales necesarias para la sustitución del sistema salarial por un sistema de producción verdaderamente social" (*ibíd.*, 241). El siguiente

necesidades si no es mediante el trabajo cooperativo e industrializado, disponen de los medios, a través de su "combinación revolucionaria", para expropiar a "unos pocos usurpadores".¹¹³ Esta coincidencia de motivos y medios constituye las condiciones materiales necesarias para la superación del capitalismo.

217

La salida del capital

Cómo llegó el Estado a tener un interés corporativo en la acumulación de capital no es una pregunta que Marx plantee o intente responder explícitamente. Sin embargo, sí señala algunos de los mecanismos por los que se preserva y recrea este interés. La relación entre los ingresos fiscales y el endeudamiento público es uno de esos mecanismos. La capacidad del Estado para actuar, en un mundo postfeudal, depende fundamentalmente de su capacidad para respaldar sus amenazas y promesas con dinero, que paga los salarios de sus agentes y compra las armas y otros implementos con los que esos agentes promulgan la voluntad soberana del Estado, sin importar los procedimientos de formación de esa voluntad.¹¹⁴

218

La adquisición por parte del Estado del dinero con el que actúa depende, sin embargo, esencialmente del proceso de acumulación de capital. Esto es cierto tanto si se mira a los ingresos fiscales como al endeudamiento público, y tanto si el gobierno es "despótico, constitucional o republicano".¹¹⁵ Como Michael Heinrich ha resumido la conclusión de Marx, "la base

tema de debate fue la cuestión de la reducción de la jornada laboral, que Marx retomó en las mismas consideraciones, argumentando que la reducción de la duración de la jornada laboral "tenía el efecto de introducir más maquinaria, y hacía cada vez más imposible la producción a pequeña escala, que, sin embargo, era necesaria para llegar a la producción social" (ibíd., 244). La imposibilidad de la producción a pequeña escala y la autoorganización de los trabajadores frente al exceso de trabajo y la mecanización son las condiciones materiales negativas y positivas de la producción social.

¹¹³ *El Capital*, 1:929-30; *MEGA*, II.6:683; *MEGA*, II.7:679.

¹¹⁴ Esta no es la única condición que debe satisfacerse, ya que el Estado también necesita cultivar la percepción de legitimidad, lo que plantea la cuestión de la ideología, el patriotismo, etc. No obstante, no hay que subestimar hasta qué punto los agentes del Estado cumplirán sus mandatos simplemente porque se les paga por ello. La legitimación y el fervor patriótico son, con bastante frecuencia, simples efectos secundarios del envío puntual de los cheques.

¹¹⁵ *El Capital*, 1:919; *MEGA*, II.7:671. Esto es parte de un pasaje añadido por Marx a la edición francesa.

material del Estado está así directamente conectada con la acumulación de capital; ningún gobierno puede eludir esta dependencia".¹¹⁶ Esta dependencia no es pasividad; por lo tanto, el Estado no es simplemente un instrumento de la clase burguesa. Los siervos pueden anticiparse a las órdenes de su amo, o intentar quedar bien con él haciendo lo menos posible, o intentar enfrentar a un amo con otro. La servidumbre es una situación que exige una acción estratégica y oportunista, no pasividad. Por tanto, cuando la acumulación de capital parece amenazada, cabe esperar que el Estado actúe para garantizar esas condiciones, por muy irracional o supersticiosa que sea la estrategia que siga.

El relato de Marx de la acumulación primitiva sistemática es, por lo tanto, significativamente divergente de la crítica liberal de la conquista y la usurpación, una crítica ampliamente reproducida por los socialistas moralistas. Los liberales del siglo XIX tenían a mano un análisis y una condena de las tendencias imperiales del Estado.¹¹⁷ *El doble comercio* hizo posible que las personas obtuvieran sus deseos sin guerras ni saqueos y, por tanto, dejó obsoleta toda guerra ofensiva.¹¹⁸ La conquista sólo puede establecerse como política de una nación debido a una especie de delirio sobre la capacidad del poder militar o bajo la dirección de un usurpador, como Napoleón, que debe hacer la guerra para mantener su dominio. Todo lo relacionado con la conquista y la usurpación sugiere anacronismo, el vano esfuerzo por negar la realidad de un mundo unido por el comercio. Así, haciéndose eco de Montesquieu, Benjamin Constant sostenía que "el comercio no sólo emancipa a los individuos; al crear crédito, también hace dependiente a la propia autoridad". Esto se debe a que, "para obtener los favores de la riqueza hay que servirla; es la riqueza la que está obligada a prevalecer."¹¹⁹ Una condena análoga de todo militarismo —e incluso de toda política como tal— fue una corriente poderosa tanto en el socialismo francés como en el británico, ya fuera en la forma de la distinción saint-simoniana entre organización militar e industrial, o en la insistencia owenista en que el

¹¹⁶ *Introducción a los tres volúmenes de El Capital de Karl Marx*, 212.

¹¹⁷ Los debates liberales sobre la conquista y el imperialismo han sido objeto de muchos trabajos recientes. Para contribuciones importantes al debate, véase Mehta, *Liberalism and Empire*, y Pitts, *A Turn to Empire*.

¹¹⁸ Véanse, por ejemplo, los dos primeros capítulos de *The Spirit of Conquest and Usurpation* de Constant, así como su conferencia sobre "La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" (*Political Writings*, 51-55, 313-15).

¹¹⁹ Constant, *Escritos políticos*, 141.

sistema social sustituiría inevitablemente al sistema antisocial.¹²⁰

219

Marx argumenta, a contracorriente de esta crítica de la conquista en nombre de la sociedad, que la usurpación y la conquista son la consecuencia inevitable de la dependencia de la autoridad del Estado de la riqueza como capital. En la medida en que el Estado depende de la acumulación de capital y está limitado por ella, el capital ha usurpado el poder del Estado. El estado actuará como "agente" del capital.¹²¹ Como agente del capital, el Estado hace el trabajo sucio del capital, ejecutando y haciendo cumplir las expropiaciones que el capital no puede llevar a cabo por sí mismo. De ahí la sarcástica invocación de Marx al "*doux commerce*" para caracterizar, inmediatamente después, la "traición, el soborno, la masacre y la mezquindad" de la administración colonial holandesa en Célebes, Java y Malaca.¹²² Lejos de ser anacronismos contraproducentes en una era de comercio pacífico, los métodos de acumulación primitiva sistemática son el resultado predecible de que el Estado haya "entrado al servicio de los fabricantes de plusvalía".¹²³ Allí donde el Estado puede, mediante la conquista y el saqueo, crear condiciones capitalizables, cabe esperar que lo haga. Si con ello se traicionan los ideales liberales que subyacen a la tesis *del doux commerce*, esta traición no es en absoluto sorprendente.

220

Para Marx, esta conclusión tiene repercusiones importantes para la

¹²⁰ *Doctrina de St-Simon*, Proudhon, OC, vol. 2; Thompson, *Inquiry*; véase Claeys, *Citizens and Saints*, 49-62, para el comentario de la distinción owenista.

¹²¹ En la edición francesa, *agente* sustituye al alemán *Potenz* en la famosa afirmación de Marx de que "la fuerza es la comadrona de toda vieja sociedad que está embarazada de una nueva. Ella misma es un poder económico" (Marx, *El Capital*, 1:916; MEGA, II.7:669). En francés se lee: "*La Force est un agent économique*" La "fuerza" en cuestión es *l'État*. Sólo en este contexto el texto de Marx escribe *la Fuerza* con mayúscula.

¹²² *El Capital*, 1:916; MEGA, II.6:675; MEGA, II.7:669. No hay pruebas de que Marx conociera el tratado de Constant sobre la conquista y la usurpación, pero es sorprendente hasta qué punto Marx se hace eco aquí de la descripción de Constant de la usurpación, que requiere tanta "traición, violencia y perjurio", y que debe "poner todas las pasiones culpables como en un invernadero, para que maduren más rápidamente" (Constant, *Escritos políticos*, 89). Según Marx, la acumulación primitiva sistemática emplea "el poder del Estado... para acelerar, como en un invernadero [*treibhausmäßig*], el proceso de transformación del modo de producción feudal en capitalista" (*El Capital*, 1:915; MEGA, II.6:652). La metáfora falta en la edición francesa (MEGA, II.7:641).

¹²³ *El Capital*, 1:922; MEGA, II.6:678; MEGA, II.7:674. La traducción de Fowkes vuelve a traducir a Marx a la lengua vernácula socialista de la que intentaba escapar traduciendo *Plusmacher* como "traficantes de beneficios"; la edición francesa dice *faisseurs de plus-value*.

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

estrategia de emancipación de la clase obrera. Estas repercusiones se revelan, de todos los lugares, en las colonias británicas, a las que Marx se dirige en el capítulo final. El capítulo treinta y uno había considerado la cara exterior del colonialismo, su diezmación y expropiación de los pueblos indígenas. El capítulo 33 considera su cara interna, la apertura que parece proporcionar a los colonos de la clase obrera, y hasta dónde llegará la madre patria, dependiente de la acumulación de capital, para cerrar esa apertura. La declaración de que una tierra colonizada es terra nullius, y la introducción de colonos en esta frontera "vacía", parece establecer en realidad la ficción lockeana de un mundo dado a todos en común y apropiado a cada uno sólo por el trabajo. Esta realización del sueño de la clase trabajadora, en el que la tierra está ahí para cualquiera lo suficientemente intrépido como para tomarla y lo suficientemente trabajador como para desarrollarla, es, mientras dure, una barrera insuperable para la expansión del capital en las colonias. Como descubrió E. G. Wakefield en Australia, la maquinaria y el dinero son incapaces de comandar la mano de obra —es decir, de actuar como capital— allí donde "la mayor parte del suelo sigue siendo propiedad pública y, por tanto, cada colono puede convertir parte de él en su propiedad privada y en su medio de producción individual, sin impedir por ello que los colonos posteriores realicen la misma operación".¹²⁴ En tal situación, "donde todo el que lo desee puede obtener fácilmente un pedazo de tierra para sí mismo, no sólo la mano de obra es muy cara, en lo que respecta a la parte del producto que corresponde al trabajador, sino que lo difícil es obtener mano de obra combinada a cualquier precio."¹²⁵

Marx resume el obstáculo al que se enfrenta el capital en las colonias:

El obrero asalariado de hoy es el campesino o artesano independiente de mañana, que trabaja para sí mismo. Desaparece del mercado de trabajo, pero no del asilo. Esta transformación constante de los trabajadores asalariados en productores independientes, que trabajan para sí mismos en vez de para el capital, y se enriquecen ellos mismos en vez de los señores capitalistas, reacciona a su vez muy negativamente sobre las condiciones del mercado de trabajo. No sólo el grado de explotación del trabajador asalariado — sigue siendo indecentemente bajo. El trabajador asalariado también pierde, junto con la relación de dependencia, el sentimiento de dependencia del capitalista

¹²⁴ *El Capital*, 1:934; *MEGA*, II.6:687; *MEGA*, II.7:683.

¹²⁵ Wakefield, *England and America*, 1:247; citado por Marx, *El Capital*, 1:935; *MEGA*, II.6:687; *MEGA*, II.7:683.

abstemio.¹²⁶

La única manera de remediar este "cáncer anticapitalista de las colonias",¹²⁷ según Wakefield, es que intervenga el gobierno de la madre patria. Fijando un precio artificialmente alto a la tierra en la frontera, y utilizando el dinero generado por la venta de esta tierra para importar nuevos colonos trabajadores, el gobierno puede garantizar las condiciones de acumulación de capital incluso frente a terra nullius. Este es el plan de Wakefield para la "colonización sistemática", un plan que fue, durante un tiempo, adoptado como política por el gobierno británico.¹²⁸

221

El plan de Wakefield es importante por dos razones. En primer lugar, va en contra de la estrategia del separatismo obrero. El interés del Estado en la acumulación de capital implica que, allí donde las colonias obreras u otros esfuerzos por escapar del trabajo asalariado puedan realmente poner en peligro el capital, los separatistas obreros se enfrentarán no sólo a las dificultades inherentes a la organización de un nuevo mundo moral, sino también a políticas gubernamentales respaldadas por la fuerza de las armas. Sólo se permitirá la emigración si los emigrantes reproducen en una nueva tierra las relaciones sociales de la antigua. De ahí que la historia del descubrimiento de Wakefield sea una alegoría sobre la necesidad de la acción política para superar el capitalismo. Desde la fundación de la IWMA en adelante, el gran deseo de Marx era despertar al movimiento obrero una vez más a la organización y la acción políticas. Si la IWMA tuviera "éxito en re-electrificar el movimiento político de la clase obrera inglesa", escribió a Engels, esto "ya habrá hecho más por la clase obrera europea, sin hacer ningún alboroto, de lo que era posible de cualquier otra manera".¹²⁹ Desde su discurso inaugural hasta sus conflictos con Bakunin, Marx promovió incesantemente dentro de la AIT la opinión de que los obreros debían organizarse por y para intervenir en política a nivel del Estado. Esta fue una de las razones por las que no se peleó con los seguidores de Bronterre O'Brien, a pesar de su charlatanería monetaria: eran firmes defensores de la

¹²⁶ *El Capital*, 1:936; *MEGA*, II.6:688; *MEGA*, II.7:685.

¹²⁷ *Capital*, 1:938; *MEGA*, II.6:690; *MEGA*, II.7:687.

¹²⁸

¹²⁹ Véase la excelente disertación de Onur Ulas Ince, "Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism", cap. IV. 4.

acción política.¹³⁰ El final de *El Capital* es una pieza más de esta defensa. Sin llamar abiertamente a un movimiento revolucionario para tomar y derrocar el Estado burgués, Marx, sin embargo, construye un caso para la necesidad de tal confrontación.¹³¹

222

En segundo lugar, en Wakefield Marx cree haber encontrado un tesoro inestimable, un economista político que declara abiertamente que la economía política sólo puede afianzarse en el terreno social, como ciencia y como forma de gobierno, allí donde el productor directo ha sido expropiado. En el capítulo uno, Marx declaró que "las categorías de la economía burguesa... son formas de pensamiento socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción pertenecientes a este modo histórico de producción social, es decir, la producción de mercancías".¹³² Argumentó en el capítulo seis que el capital "surge sólo cuando el propietario de los medios de producción y subsistencia encuentra al trabajador libre disponible, en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo", y que "es sólo a partir de este momento que la forma mercancía de los productos del trabajo se convierte en universal."¹³³ Ahora, para terminar, ha encontrado a un economista político que admite que, para encontrar trabajadores libres disponibles, en el mercado, hay que privar a esos trabajadores de la capacidad de apropiarse de la tierra como medio de producción y subsistencia. En resumen, las categorías de la economía política requieren la acumulación primitiva como condición necesaria de su validez social. La economía política es la ciencia del capital y descansa sobre

¹³⁰ Marx a Engels, 1 de mayo de 1865; *MECW*, 42:150.

¹³¹ Véase la carta de Marx a Friedrich Bolte, 23 de noviembre de 1871; *MECW*, 44:251-52. "Maximillian Rubel, en su edición de las obras de Marx, transpuso los capítulos treinta y dos y treinta y tres, para hacer que *El Capital* terminara con la expropiación de los expropiadores (Marx, *Œuvres: Économiques*). Lo hizo porque estaba convencido de que el capítulo treinta y dos era el verdadero final del libro, y que Marx había "invertido deliberadamente los dos últimos capítulos" para ocultar su conclusión revolucionaria a los censores alemanes (ibíd., 1:541, 1705-9; Rubel y Manale, *Marx sin mito*, 226). Tampoco fue el primero en dar con esta idea. Achille Loria, el economista italiano, había propuesto la misma tesis ya en 1902 (*Karl Marx*, 65; véase Rodríguez-Braun, "El último capítulo de El capital"). Ni Rubel ni Loria tenían pruebas positivas en las que basar sus especulaciones. Rubel, al menos, se vio empujado a esta especulación por su incredulidad de que las últimas palabras de Marx fueran "un capítulo histórico que terminara y concluyera la obra con la derrota del proletariado" (Marx, *Œuvres: Économique*, 1:1706). Rubel olvida señalar que una derrota histórica también encierra lecciones políticas.

¹³² *El Capital*, 1:169; *MEGA*, II.6:106-7; *MEGA*, II.7:57.

¹³³ *El Capital*, 1:274, incluyendo n. 4; *MEGA*, II.6:186, incluyendo n. 41; *MEGA*, II.7:138,

los mismos presupuestos que éste. Traicionará sus ideales más elevados —la propiedad privada y el trabajo como título de la misma— al servicio de su verdadero amo.

Esta afirmación, de ser cierta, es devastadora, no sólo para la economía política, en su aspiración a revelar los principios de la riqueza y la acción social como tales, sino también para socialistas como Proudhon, para quien la economía política, por rudimentaria y unilateral que sea en su estado actual, debe reconciliarse con el socialismo para dar lugar a una verdadera ciencia de la sociedad. En el encuentro con Wakefield, la economía política se revela como su propio opuesto, una ciencia de la expropiación en aras de la propiedad. No hay reconciliación posible entre esta ciencia y el movimiento de emancipación de las clases trabajadoras. Es la ciencia de su sometimiento. Y por eso Marx tiene que terminar *El Capital* con Wakefield. Wakefield cierra el descenso al infierno de la economía política. Declara, sin quererlo, que los trabajadores ya no tienen nada que ver con esto.

CONCLUSIÓN

223

Repasando el terreno que ha cubierto este capítulo, podemos discernir los contornos de la concepción de Marx en la octava parte. La historia de la creación del capitalismo es una historia de traición. Los elementos del capitalismo fueron liberados por la traición del orden feudal por sus señores, por su infidelidad a los mismos lazos de confianza que crearon su poder social. Los beneficiarios de esta traición, la naciente clase de campesinos capitalistas, se dieron la vuelta y esclavizaron a sus patrones, sometiendo a los terratenientes a la dominación del mercado. El Estado, transformado por estas revoluciones en un siervo corrupto del crecimiento económico, actúa en todo momento para mantener a la masa de sus súbditos —cuya mancomunidad se supone que es— pobre y desesperada, y para utilizar sus fuerzas organizadas para llevar a cabo una política de conquista, saqueo y colonización. Por último, la economía política, la ciencia de la riqueza y la propiedad capitalistas, traiciona sus ideales: la riqueza, la propiedad y el comercio que ensalza y asegura se basan, como admite Wakefield en las colonias, en "la expropiación del trabajador", la fuente de esa riqueza, propiedad y comercio.¹³⁴ El capital sólo puede existir y absorberse a sí

¹³⁴ *Capital*, 1:940; *MEGA*, II.6:691; *MEGA*, II.7:689.

mismo mientras los trabajadores que lo forman puedan ser continuamente degradados y su existencia insegura. Por su propia naturaleza, el capital debe traicionar eternamente a su creador.

Esta narrativa de la traición, cualquiera que sea el precedente parcial que tenga en las historias de los viejos radicales, encuentra sus ilustraciones más adecuadas en las profundidades del Infierno de Dante, donde aquellos que traicionan relaciones especiales encuentran su final. Cocytus, el páramo helado en el fondo del mundo, sepulta a los traidores en el hielo. El propio hielo se endurece con los vientos helados avivados por el batir de las alas de Satán. El señor del inframundo se eleva sobre la fosa, sus tres bocas roen a los tres pecadores cuyos actos de traición más se asemejan a los suyos: Bruto y Casio, que traicionaron a su señor terrenal, César, y Judas, que traicionó al Hijo del Hombre. Tal vez el giro más brillante en la representación de Dante de Cocytus sea su desenlace. Para salir del Infierno, Virgilio guía al peregrino hasta el costado de Satanás, se agarra a la piel de la bestia y desciende por su flanco, a través de una brecha en el hielo, hasta una caverna bajo la montaña del Purgatorio. Dante debe abrazarse y forcejear con Satán, el fundador de todo mal, para salir de su reino. Y, cuando emerge, encuentra los pies de Satanás *sobresaliendo* del suelo de la caverna.

La explicación de esta inversión es sencilla. Satán se encuentra, de hecho, en el centro mismo de la Tierra. Cuando pasaron el punto medio, Virgilio y Dante dejaron de descender y comenzaron a ascender. Pero la cosmología aristotélica según la cual el centro es el límite de todo movimiento descendente se combina, en Dante, con una metafísica alegórica según la cual el viaje hacia Dios sigue un camino siempre ascendente. Así, el ascenso del peregrino no comienza cuando atraviesa el centro. Incluso cuando desciende, en realidad está subiendo. El descenso al Infierno fue un ascenso al revés a través de un reino al revés gobernado por un rey al revés, un hecho que sólo se revela cuando el peregrino emerge, al revés, en la cueva. Como explica John Freccero:

224

El peregrino viaja hacia arriba, incluso durante su descenso a los infiernos, pues el verdadero "arriba" en el cosmos es "abajo" para nosotros; ésta es la justificación literal de la verdad moral que Agustín expresó con la exhortación: "Desciende para que puedas ascender". En la vida espiritual, hay que descender con humildad antes de poder iniciar el ascenso a la verdad, y en el mundo físico, según Dante y Aristóteles, hay que viajar hacia abajo con respecto a nuestro hemisferio para poder ascender. La analogía entre el viaje

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

de la mente hacia Dios y el viaje del peregrino hacia el Empíreo es a este respecto, como tantas otras veces, perfectamente exacta. Además, la convención aristotélica ayuda a explicar por qué Satanás, incrustado en el centro de la tierra, debe haber caído desde la parte meridional de los cielos, y por qué debe aparecer al derecho en este mundo, del que es príncipe.¹³⁵

Así, el paso a través y fuera de Cocytus es una revelación. Se pone de manifiesto el vuelco de la Ciudad Terrenal, sus ideales y deidades se muestran tal como son, y el peregrino se libera de sus garras para comenzar de nuevo su vida.

Algo análogo ha ocurrido en el curso de la confrontación de Marx con la acumulación primitiva. Por supuesto, Marx ha indicado desde casi el principio que estábamos viajando a través de un reino invertido, uno en el que, por ejemplo, una mesa "se levanta sobre su cabeza, y evoluciona de su cerebro de madera ideas grotescas".¹³⁶ Marx incluso reivindica su originalidad por haber señalado estas inversiones, ya que "que en apariencia las cosas se presentan a menudo de manera invertida es algo bastante familiar para todas las ciencias, aparte de la economía política."¹³⁷ Pero la inversión ahora, gracias a la confesión de Wakefield, parece infectar a la economía política en toda su amplitud y profundidad. Esta ciencia, que articuló el mercado como "el reino exclusivo de la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham",¹³⁸ ahora recomienda, explícitamente y como cuestión de política, "la expropiación del trabajador",¹³⁹ en aras de asegurar la dominación del capital. A los economistas políticos que "preguntan a los terratenientes ingleses, como Dios preguntó a Caín sobre Abel, '¿A dónde se han ido tus miles de propietarios?'" Marx les pregunta, a su vez, "¿de dónde venís, entonces? De la destrucción de esos propietarios. ¿Por qué no vas más lejos y preguntas adónde han ido a parar los tejedores, hilanderos y artesanos independientes?".¹⁴⁰ El fratricidio inglés contra los irlandeses — comparado por Marx con el asesinato de Remo por Rómulo— no es un asunto desafortunado, incidental o contrario al desarrollo capitalista, sino un

¹³⁵ "El peregrino de Dante en un giro", 170-71.

¹³⁶ *El Capital*, 1:163; *MEGA*, II.6:102; *MEGA*, II.7:53.

¹³⁷ *Capital*, 1:677; *MEGA*, II.6:500; *MEGA*, II.7:463.

¹³⁸ *Capital*, 1:280; *MEGA*, II.6:191; *MEGA*, II.7:143.

¹³⁹ *El Capital*, 1:940; *MEGA*, II.6:691; *MEGA*, II.7:689.

¹⁴⁰ *El Capital*, 1:913n8; *MEGA*, II.6:673n237. Esta nota está elevada al texto principal en la edición francesa (*MEGA*, II.7:666-67).

momento fundacional, repetido por la colonización sistemática y la "matanza de inocentes a lo Herodes", el robo a gran escala de niños para las fábricas.¹⁴¹

225

Hay una lógica en esta letanía de crímenes, o al menos una rica red de asociaciones. El Satán de Dante preside un Infierno creado por su propia traición a Dios, su padre y creador, en el momento de su creación. La Ciudad Terrenal fue fundada por Caín después de matar a su virtuoso hermano Abel.¹⁴² Roma fue fundada por Rómulo después de matar a su hermano Remo.¹⁴³ Todas estas fundaciones están, como dijo Horacio de la última, presididas por "un destino cruel". Sus orígenes no se limitan al pasado, y no pueden escaparse ni superarse, sino que acompañan a las ciudades que originan hasta su final. Enfrentarse a la traición al principio obliga a darse cuenta de que la traición debe reiterarse, de que las fuerzas por las que la ciudad se mantiene en existencia son iguales a la fuerza por la que fue traída a la existencia para empezar.

G. A. Cohen ha argumentado que Marx estaba comprometido con la afirmación de que "el socialismo y la ciencia social son incompatibles".¹⁴⁴ En el socialismo, como en todos los ejemplos de "otras formas de producción" con los que Marx concluye su consideración del fetichismo de la mercancía, "no hay necesidad de que el trabajo y sus productos asuman una forma fantástica diferente de su realidad."¹⁴⁵ Por lo tanto, no hay necesidad en ningún modo de producción no capitalista de que una ciencia económica quite "el velo... del rostro del proceso de la vida social", ya que el proceso de la vida social no se vela, excepto en el capitalismo, en el intercambio mercantil de los productos del trabajo. Lo que Cohen llama "la extinción de la ciencia social" bajo el socialismo es, para Marx, la inaplicabilidad de la economía política a cualquier sociedad no capitalista. Esta inaplicabilidad fue negada por Proudhon, para quien "el socialismo no es más que una crítica

¹⁴¹ *Capital*, 1:870, 922; *MEGA*, II.6:643, 678; *MEGA*, II.7:630, 674.

¹⁴² Una sección de Cocytus se llama Caina.

¹⁴³ Por supuesto, existen múltiples e incompatibles versiones de la fundación de Roma, pero tanto Horacio (en su Séptima Epístola) como Agustín toman como fidedigno el relato (recogido por Livio) según el cual Rómulo mató a Remo después de que discreparan sobre dónde fundar su ciudad. Rómulo empezó a construir un muro alrededor del lugar que prefería, Remo saltó el muro para enfrentarse a él, y Rómulo lo mató, diciendo: "Así perezca todo aquel que en adelante salte mi muro" (Livio, *Historia de Roma*, I.vi).

¹⁴⁴ *Teoría de la Historia de Karl Marx*, 396.

¹⁴⁵ *El Capital*, 1:169-70; *MEGA*, II.6:107-8; *MEGA*, II.7:57-58.

profunda y un desarrollo incesante de la economía política".¹⁴⁶Y, aunque no lo afirmaron tan rotundamente, también lo negaron todos aquellos economistas políticos populares de Gran Bretaña que intentaron apropiarse de la economía política como ciencia de lo posible, cambiando al mismo tiempo su perspectiva social, que "creyeron en sus diversas formas que era posible y deseable utilizar o aprovechar la nueva ciencia de la economía directamente al servicio del movimiento obrero."¹⁴⁷ Sólo Marx quería conducir a los obreros y a los socialistas a través de la economía política hasta el punto en que ésta se revela como basada en la expropiación de los obreros. Se supone que esta revelación libera al movimiento obrero para apartarse del intento de conciliar socialismo y economía política, para extraer el modelo intemporal de economía social que el orden futuro realizará más perfectamente. La superación mítica de Marx de la economía política, encarnada en la confesión de Wakefield, es también su superación teórica de todos estos "socialismos científicos", y la condición previa y la premonición de la superación política del capital por parte de las clases trabajadoras.

226

Si Dante debe enfrentarse a Satán para escapar de su reino, también las clases trabajadoras deben enfrentarse al capital para escapar del infierno social. En lugar de intentar crear su propio capital, los trabajadores deben darse cuenta de que el capital es riqueza que traiciona y se vuelve contra sus creadores. Éste —y no la incapacidad de trabajar y ahorrar— es el pecado original del que se deriva la condición de los trabajadores. El orden feudal no podía sobrevivir al saqueo de los señores a los vasallos y campesinos, cuya sujeción dependía de la posesión de tierras y herramientas. El capital, sin embargo, se nutre de la separación de los trabajadores de la tierra, de las

¹⁴⁶ OC, 1:76; énfasis añadido. Como ha documentado Gregory Claeys, "ciencia social" fue originalmente un término artístico owenista ("'Individualism,' 'Socialism,' and 'Social Science': Further Notes on a Process of Conceptual Formation, 1800-1850"; el término fue probablemente acuñado por William Thompson's *Inquiry*). Paralelamente, en Francia, Fourier proclamó la nueva ciencia de las series, que revelaría e instituiría el orden social. Se podría decir que el sueño de un socialismo científico es tan antiguo como el propio socialismo. Es una de las mayores ironías de la historia del socialismo que el escritor que llegó a estar más firmemente asociado con la frase fuera el crítico más vociferante de las premisas subyacentes a la noción.

¹⁴⁷ Thomas, *Karl Marx y los anarquistas*, 230. Como señala Thomas, su creencia de que "el capitalismo y la economía política se mantienen, o caen, juntos" también separó a Marx de Rodbertus y Lassalle, los principales teóricos del socialismo en Alemania. Y, como Thomas también señala, los intereses políticos de este desacuerdo son profundos.

6. Cocytus: La traición y la necesidad de la expropiación

condiciones de su trabajo. El modo de producción capitalista, en su conjunto, reproduce esa separación allí donde se ha establecido. Dondequiera que aún no se haya establecido, y dondequiera que el curso normal de la reproducción se vea amenazado, cabe esperar que el Estado servil y corrupto —como un Casio y un Bruto antirrepublicanos— traicione a la comunidad, a su pueblo y a todos sus "viejos ídolos" en un esfuerzo por establecer por la fuerza la separación necesaria. El control del capital sobre la base de la existencia del Estado no puede romperse.¹⁴⁸ Mientras tanto, los economistas políticos, como Judas, traicionan sus principios proclamados —trabajo y propiedad— para que éstos puedan ser crucificados por el Estado. El capital es el verdadero señor de sus pensamientos.¹⁴⁹ En sus esfuerzos por liberarse del capital, la clase obrera no puede esperar ayuda ni del Estado ni de la economía política.

¹⁴⁸ El Casio y el Bruto de Dante son devorados con los pies por delante.

¹⁴⁹ Al Judas de Dante le devoran primero la cabeza.

CAPÍTULO 7

Conclusión: El purgatorio o la república social

La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. No tienen utopías prefabricadas que introducir *par decret du peuple*

No tienen ningún ideal que realizar, sino liberar los elementos de la nueva sociedad de los que está preñada la vieja sociedad burguesa que se derrumba.

-Marx, *La guerra civil en Francia: Discurso del Consejo General*,
3a ed. (1871)

Realizar este acto de emancipación universal es la misión histórica del proletariado moderno.

-Engels, *La revolución científica de Herr Dühring* (1878)

Toda determinación es negación y toda negación es determinación.

-Marx, manuscrito para *El Capital*, vol. 2 (1863-65).

Hemos seguido a Marx a través del laberinto del capital, el infierno social. Hagamos una pausa para recordar el camino que hemos recorrido, poniendo de manifiesto de la manera más contundente posible la apropiación del esquema de Dante por parte de Marx.

En su aspecto más evidente, la sociedad gobernada por el capital es una sociedad comercial, unida por el intercambio de mercancías y dinero. Cinética y anárquica, esta sociedad subordina a cada productor a la dura disciplina del mercado, las fuerzas ciegas del proceso social. Este sometimiento provoca y hace inútil la respuesta moralista de quienes nos exhortan a ejercer el autocontrol individual o colectivo. El capital es acrático, incapaz de autocontrol, condenado a circular eternamente más allá del río Estigia. La disciplina del mercado es una dominación impersonal de cada uno por los deseos y elecciones invisibles e incuestionables de otros innumerables. Esta dominación impersonal es posible, sin embargo, sólo porque la mayoría de las mercancías se producen como mercancías, y la

mayoría de las mercancías se producen como mercancías sólo donde la mayoría de la gente tiene que vender su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción por un salario. De ahí que Marx nos condujera al taller, donde los agentes del capital se apoderan de los cuerpos de los trabajadores y les hacen trabajar todo lo posible. Este deseo ilimitado de plus-trabajo provoca la insistencia de los obreros en una jornada laboral natural. Pero el capital es antinatural y violento en sus exigencias, como los habitantes de Dis. Sólo puede ser frenado por la lucha y por una ley coercitiva impuesta desde arriba.

229

La lucha de clases y las leyes coercitivas, sin embargo, sólo constriñen al capital a desarrollarse intensivamente. El mando ejercido por sus representantes rompe el control de los trabajadores sobre el proceso de trabajo, los agrupa de formas novedosas, despoja su trabajo de toda necesidad de ejercer su juicio independiente y los ata a una máquina social y mecánica que les extrae cada vez más trabajo. Este desarrollo del modo de producción capitalista suscita esperanzas de opulencia general, de remuneración liberal y justa del trabajo y de sociedad universal. Pero el capital es un fraude, un falsificador de cosas buenas, un habitante de Malebolge. En su dominio sobre la producción, el capital desarrolla las fuerzas del trabajo sólo para esclavizar mejor a los obreros, negocia un contrato salarial con los obreros sólo para disfrazar su dominio despótico sobre su trabajo, y produce una riqueza cada vez mayor sólo para ampliar la distancia social entre los jefes del trabajo social y la masa de miserables que dependen de los salarios para vivir.

En el fondo, este conjunto de relaciones sociales, y el infierno que ocupa, deben haber sido creados, y deben ser asegurados y ampliados, por una acumulación primitiva de capital. El capital no puede llevar a cabo esta acumulación primitiva por sí mismo, sino que aprovecha cualquier oportunidad que otras agencias puedan crear. Dando la vuelta a la tortilla a sus patrones terratenientes, que habían separado a la masa del pueblo de la tierra, el capital conquistó primero el campo de la agricultura y luego el de la manufactura. Ha usurpado y corrompido el poder del Estado, capitalizando cada acto de conquista, expropiación y saqueo cometido por su poderoso y brutal sirviente. El sueño de que los trabajadores puedan, individual o cooperativamente, crear su propio capital, y así dejar atrás su esclavitud asalariada y la dominación de la clase capitalista, es sólo eso. El capital traiciona —y debe traicionar— a sus creadores, y gobierna este mundo en la

medida en que tienta a otros a actos similares de traición. Es el Satán del Infierno social, congelado eternamente en Cocytus, la lógica ineludible de su propia aparición en el mundo.

Habiendo visto cómo funciona la "máquina infernal", y habiendo sido liberado así de las tentaciones de la economía política, se presenta una pregunta obvia para aquellos que han seguido la guía de Marx hasta este punto: ¿Y ahora qué? Y aquí nos encontramos con un tópico de la marxología, que Marx no nos da ninguna receta detallada sobre cómo una sociedad comunista podría organizarse para el funcionamiento cotidiano y para la reproducción de sus instituciones. En otras palabras, Marx no nos dice cómo sería una sociedad postcapitalista.

Esta obviada se expresa a menudo como una queja y, como tal, ha sido articulada de forma más completa y contundente por G. A. Cohen. Según Cohen, Marx suscribió una *doctrina obstétrica* con respecto a la política. Esta doctrina obstétrica es lo que subyace tras la burla de Marx de "escribir recetas... para las cocinas del futuro".¹ Se elabora más ampliamente en su prefacio de 1859 a *Una contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx afirma que,

230

Ningún orden social parece jamás antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que lo componen; y nunca aparecen nuevas relaciones de producción superiores antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por lo tanto, la humanidad siempre se ocupa de los problemas que puede resolver; ya que, examinando la cuestión más de cerca, siempre encontraremos que el problema en sí surge sólo cuando las condiciones materiales de su solución ya existen o están al menos en proceso de formación.²

Cohen argumenta que esta doctrina obstétrica es un vástago deformado de Hegel, y que esta deformidad congénita "desfiguró el intento [de Marx] de la ciencia".³ Subyacía a la distinción de Marx entre socialismo utópico y científico, pero llevó a Marx a trazar mal esta distinción, a extirpar de la ciencia todo "recetario" y a "fomentar así una criminal falta de atención a lo que se intenta conseguir, al problema del diseño socialista".⁴ En lugar de los

¹ *El Capital*, 1:99; *MEGA*, II.6:704; *MEGA*, II.7:694.

² *MECW*, 29:263; *MEGA*, II.2:101.

³ *Igualitario*, 57.

⁴ *Ibidem*, 77.

duros problemas de especificar los ideales que los socialistas esperan realizar y las instituciones en las que esperan realizarlos, la concepción obstétrica de la política de Marx animaba a los marxistas a suponer "que lo que Lenin llamaba el 'análisis concreto de una situación concreta' revelará, de forma transparente, cuál debe ser tu intervención política, de modo que no esperas y, por tanto, no te enfrentas a las incertidumbres y las duras elecciones con las que debe lidiar una política responsable."⁵ Así, para Cohen, la reticencia de Marx a escribir recetas para la cocina del futuro dejó la puerta abierta a los horrores cometidos bajo la bandera del socialismo en el siglo XX. Esa renuencia se basaba en una concepción obstétrica de la política que alentaba positivamente esos horrores.

Sobre la base de la lectura de *El Capital* ofrecida en los cuatro capítulos anteriores, deseo impugnar la interpretación de Cohen de la concepción obstétrica de la política y su condena de la misma. Por esta vía, deseo impugnar, también, la perogrullada que Cohen expresa como queja. Marx no es tan reacio a ofrecer una descripción prescriptiva de cómo debería ser el comunismo como sugiere su reputación.⁶ Los términos en los que critica el capitalismo revelan los principios según los cuales las instituciones comunistas tendrían que ser, desde su perspectiva, construidas y juzgadas. Aunque Marx es ampliamente leído como un defensor de la autodeterminación o la autonomía, sus diagnósticos de los males del capitalismo señalan sistemáticamente formas de dominación, no de heteronomía. Por lo tanto, considero que Marx radicaliza la tradición republicana para la que la libertad como no dominación es la virtud más elevada de las instituciones. Dado que Marx identifica formas novedosas de dominación, su república del trabajo no se parece a las repúblicas defendidas por otros. Sin embargo, Marx supone que es coherente con la federación de repúblicas comunistas defendida por las obras posteriores de Robert Owen. Sostengo, por tanto, que Marx debería ser apreciado tanto como un republicano radical como un comunista oweniano (ciertamente heterodoxo).

231

⁵ *Ibíd.*, 76.

⁶ Véase Oilman, "Marx's Vision of Communism: A Reconstruction", para un compendio útil de las declaraciones de Marx sobre la sociedad postcapitalista. Como quedará claro, mi interpretación de muchas de estas declaraciones diverge dramáticamente de la de Oilman, y, a diferencia de él, me centraré en la posición de Marx durante el tiempo en que estaba escribiendo y revisando *El Capital*. Véase también Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 2, cap. 7. 7.

LA PARTERÍA DE MARX

El argumento de Cohen afirma claramente y argumenta explícitamente lo que muchos otros han insinuado oscuramente. Por esta razón, es especialmente útil para confrontar los supuestos básicos según los cuales se ha recibido la teoría política de Marx. El punto de partida de Cohen es su comprensión de la deuda de Marx con Hegel. Hegel había reclamado para la filosofía el objetivo de la completa comprensibilidad. Para lograr su objetivo, argumentaba Hegel, la filosofía no puede limitarse a llegar a soluciones racionalmente demostrables a los problemas que se le plantean. Para que estas soluciones sean realmente comprensibles, la filosofía debe demostrar que "la respuesta reside dentro de la pregunta", o que "la solución se desarrolla a partir del problema". La exigencia de comprensibilidad de Hegel es también un buen resumen de su método dialéctico: "La consumación del desarrollo de un problema (genuino), y sólo eso, proporciona su solución. Su solución es la consumación del desarrollo completo del problema".⁷

Marx, según Cohen, convirtió esta tesis sobre el objetivo y el procedimiento de la filosofía en una máxima política. En esta interpretación política, cualquier problema práctico genuino encontrará su solución en el desarrollo completo del propio problema. Aplicada al problema práctico que más preocupaba a Marx, el problema del capitalismo, esta máxima se convierte en la convicción de que "la revolución proletaria solucionadora es la consecuencia del problema, de las contradicciones del propio capitalismo".⁸ A medida que las contradicciones del capitalismo se desarrollan, también lo hace la agencia que nos liberará del capitalismo. Y esta coevolución no es una afortunada coincidencia. El desarrollo de las contradicciones justamente es el desarrollo de la agencia salvífica del proletariado.

232

Esta convicción, a su vez, se supone que explica el repudio de Marx al socialismo utópico y su aprecio por los utopistas originales, Fourier, Saint-Simon y Owen.⁹ Los socialistas utópicos responden al problema del

⁷ Cohen, *Egalitarian*, 61-63.

⁸ *Ibidem*, 63.

⁹ David Leopold ha profundizado en esta conexión, y en deuda explícita con Cohen; véase su

7. Conclusión: El purgatorio o la república social

capitalismo moderno huyendo de él, en su imaginación de formas alternativas de sociedad y en su práctica de crear sociedades secretas y colonias experimentales. Dan testimonio de la realidad del problema social. Surgen de una necesidad sentida de negar el presente, y el público que encuentran para sus comunidades imaginarias indica la amplitud del descontento. Sin embargo, su negación del presente es abstracta, ya que no identifica nada en el mundo actual que pueda conducir a un mundo nuevo. Una política verdaderamente científica, por el contrario, trazaría el surgimiento del socialismo a partir del propio problema social. En lugar de tratar de construir una nueva sociedad según especificaciones imaginarias, sólo trataría de ayudar a la sociedad actual a dar a luz a la nueva sociedad que se desarrolla en su seno.

Sin discutir ni su presencia en sus escritos ni su centralidad para Marx, quiero dar cuerpo a la caracterización de Cohen de esta concepción obstétrica de la política de tal manera que la aleje de algunas de sus críticas a la política de Marx. Creo que Cohen malinterpreta la relación de Marx con el socialismo utópico. Cohen afirma que Marx afirma la visión de un mundo mejor contenida en los escritos de los utopistas, y que se pelea con ellos sólo porque no podían ver que este mundo mejor estaba siendo creado por el mismo mundo capitalista que criticaban. Aunque hay un sentido en el que esto es cierto, no es el sentido identificado por Cohen. Los fines del socialismo, en la medida en que son comunes a Marx y a los utopistas, no son lo que Cohen considera que son. Además, como ha identificado erróneamente estos fines, Cohen no puede dejar de ver la íntima conexión entre la concepción de Marx de estos fines y la concepción obstétrica de la política. Cuando se considera que el "contenido" del socialismo es la universalización de la libertad republicana, surge una conexión natural e inobjetable entre el socialismo y la obstetricia de Marx.

Los fines del movimiento socialista

Marx concibió ciertamente la política en términos obstétricos. Aunque no he hecho hincapié en ello, ni he utilizado los términos de Cohen, mi argumento en este libro apoya la afirmación de Cohen. Marx conduce a sus lectores al infierno de la economía política para aclarar los problemas a los

"The Structure of Marx and Engels' Considered Account of Utopian Socialism"; también *The Young Karl Marx*, cap. III.

que se enfrenta el socialismo y, por tanto, la tarea histórica del proletariado. El estudio de la economía política es necesario, no porque la economía política contenga elementos de la solución al problema social, como pensaba Proudhon, sino porque la economía política *no* contiene tales elementos. La economía política articula el problema al que se enfrentan las clases trabajadoras, aunque lo haga de forma inconsciente. Por lo tanto, Marx estaría de acuerdo con la afirmación interpretativa de Cohen de que "todo lo que tiene que hacer el teórico socialista es hacer más explícita la tarea a la que se enfrenta el proletariado."¹⁰

233

Sin embargo, Cohen también afirma que el *contenido* del socialismo siguió siendo esencialmente el mismo desde los socialistas utópicos hasta Marx. En este punto, Cohen está promoviendo conscientemente la tradición según la cual el marxismo tiene tres fuentes y componentes: la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política británica.¹¹ Si el socialismo francés es una fuente y parte componente del marxismo, entonces algo del socialismo francés debe conservarse en el marxismo. Según Cohen, este resto es el contenido real de la transformación deseada del mundo. Como dice Cohen, estos socialistas propusieron

una visión de una sociedad mejor, carente de la injusticia y la miseria manifiestas del capitalismo; una, también, que fuera racional en su funcionamiento porque estaba planificada, en lugar de impulsada por el mercado y, por tanto, anárquica e irracional, como era el capitalismo ... El problema con los utopistas no era que fueran demasiado optimistas en lo que creían que podía lograrse. Más bien, los socialistas eran utópicos en el sentido de que carecían de una concepción realista de cómo llegaría a ser el socialismo: no veían que debía ser producido por la propia realidad social.¹²

Así, la visión socialista de una sociedad mejor es esencialmente constante. Lo esencial o básico del socialismo es su compromiso con los "principios" o

¹⁰ *Igualitario*, 63. Marx, sin embargo, rebatiría la implicación del "todo" de Cohen, de que esto es *menos* de lo que los otros socialistas se propusieron hacer. Explicar la tarea a la que se enfrenta el proletariado es, para Marx, similar a guiarlo a través del infierno, y es mucho más difícil de lo que sería escribir cuarenta volúmenes de fantasía utópica.

¹¹ *Ibidem*, 47. De ahí que sus ejemplos de socialismo utópico sean todos franceses: Fourier; SaintSimon, y Cabet.

¹² *Ibid.*

"valores" de comunidad e igualdad.¹³ "El problema" planteado por el capitalismo, el auténtico problema a resolver, "es convertir el mundo en un hogar para la humanidad superando la escasez en la relación entre la humanidad y la naturaleza que induce a la división social."¹⁴ Marx no transformó ni criticó esta visión, dice Cohen. Trató de mostrar cómo el capitalismo estaba produciendo las condiciones materiales para la realización de esta visión, incluyendo la agencia que la llevará a cabo.

234

Hay lugares en los que Marx parece apoyar la lectura de Cohen. El más explícito de ellos está en el primer borrador de Marx de *La guerra civil en Francia*. Dirigiéndose a aquellos "amigos condescendientes de la clase obrera" que negaban que la Comuna de París tuviera un carácter socialista puesto que no "intentó establecer en París una *falanstère* ni un *Icarie*", Marx escribe que,

Todos los fundadores socialistas de sectas pertenecían a un período en el que las propias clases obreras ni estaban suficientemente formadas y organizadas por la marcha de la propia sociedad capitalista para entrar como agentes históricos en la escena del mundo, ni las condiciones materiales de su emancipación estaban suficientemente maduras en el propio viejo mundo. Los utópicos fundadores de sectas, si bien en su crítica de la sociedad actual describían claramente el objetivo del movimiento social, no encontraron ni en la sociedad misma las condiciones materiales de su transformación, ni en la clase obrera el poder organizado y la conciencia del movimiento. Desde el momento en que el movimiento de clase de los trabajadores se hizo real, las utopías fantásticas se desvanecieron, no porque la clase obrera hubiera renunciado al fin perseguido por estos utopistas, sino porque había encontrado los medios reales para realizarlas, y en su lugar surgió una visión real de las condiciones históricas del movimiento y una fuerza cada vez mayor de la organización militante de la clase obrera. Pero los dos últimos fines del movimiento proclamados por los utopistas son los dos últimos fines proclamados por la revolución de París y por la Internacional. Sólo los medios son diferentes.¹⁵

Esto parece decir exactamente lo que dice Cohen. Los fines últimos del

¹³ *Moneda de la justicia igualitaria*, cap. 10.

¹⁴ *Ibidem*, 49.

¹⁵ *Escritos políticos*, 3:262. La sintaxis rebuscada es de Marx; escribía en inglés, y el borrador contiene muchos remiendos. Cohen cita este pasaje en una nota final; *Egalitarian*, 193-94n29.

socialismo siguieron siendo los mismos, desde la época de los utopistas, en las primeras décadas del siglo, hasta la Comuna de 1871. Marx afirma esos fines como los fines de la Internacional.

Pero, ¿cuáles son esos fines? He omitido la parte crucial. Los "dos últimos fines del movimiento proclamado por los utopistas" son "la supresión del sistema salarial con todas sus condiciones económicas de dominio de clase".

Estos fines no son la "visión de una sociedad mejor" de Cohen. Para ver esto, sólo tenemos que recordar el argumento de este libro, que proporciona todo el material que necesitamos para explicar los fines últimos del socialismo utópico, en la medida en que éstos son afirmados por Marx. Cuando Marx se refiere a la "supresión del sistema salarial", se refiere a la abolición del trabajo asalariado y, por tanto, de la explotación de la fuerza de trabajo por el capital y del ejército de reserva de desempleados, que son sus concomitantes. Este aspecto del capitalismo fue analizado por Marx en las partes tercera, sexta y séptima de *El Capital*, y sus argumentos al respecto han sido presentados por mí en los capítulos 4 y 5 de este documento. Abarca la violencia con la que el capital se apodera del proceso de trabajo, la fraudulencia de la forma salarial, que hace desaparecer esta violencia tras la apariencia de un contrato libre, y la acumulación de miseria social que acompaña a la dependencia del salario.

235

La referencia de Marx a "todas sus condiciones económicas de dominio de clase" es más opaca. Afortunadamente, Marx desarrolla esta frase en la versión final de *La guerra civil en Prance*, donde se refiere a la Comuna como "esencialmente un gobierno de la clase obrera", y "la forma política por fin descubierta bajo la cual llevar a cabo la emancipación económica del trabajo". Puesto que "el gobierno político del productor no puede coexistir con la perpetuación de su esclavitud social", la Comuna debe, según su naturaleza, "servir de palanca para desarraigar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por tanto, del gobierno de clase".¹⁶ Aquí, y en el párrafo siguiente, Marx parece exponer lo que entiende por las condiciones económicas del dominio de clase que acompañan al sistema salarial. De nuevo, hay tres elementos: la *dominación política* de los trabajadores efectuada por el Estado, la *dominación objetiva* o despotismo al que están sometidos los trabajadores en la producción, y la *dominación impersonal* que experimentan todos los productores de

¹⁶ *Escritos políticos*, 3:212.

mercancías. Esta vertiente del capitalismo es analizada por Marx particularmente en las partes primera, cuarta y octava de *El Capital*, y por mí en los capítulos 3, 5 y 6 de este libro. Dado que esta articulación de tres modos de dominación no es tan evidente en la formulación de Marx, merece la pena que expliquemos las cosas con más detalle.¹⁷

En primer lugar, existe para Marx el hecho desnudo pero esencial de que la Comuna era un gobierno de la clase obrera. Vimos en el capítulo 6 que, según Marx, la dependencia del Estado respecto al capital es una barrera inmensa para la emancipación de las clases trabajadoras y una refutación decisiva de la estrategia del separatismo obrero. El primer logro de la Comuna fue romper los lazos que unen al gobierno con el capital. Lo hizo por tres medios: (1) El sufragio universal significó que las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales no representaban literalmente sólo a los ricos. (2) Al reducir todos los salarios gubernamentales para igualarlos a los salarios medios de los trabajadores, se aflojó la cinta transportadora que conectaba la acumulación de capital con el funcionamiento gubernamental a través de los ingresos fiscales ; el "gobierno barato" era un medio de liberar al Estado de su dependencia del capital. (3) Al hacer que todos los funcionarios gubernamentales fueran elegibles y revocables, la Comuna hizo imperativo que la acción gubernamental fuera fácilmente justificable para la mayoría de los gobernados, lo que significaba las propias clases trabajadoras. Por estos medios, afirma Marx, el gobierno dejaría de expresar la voluntad general del capital, y el Estado ya no se interpondría en el camino de la autoemancipación de los trabajadores.

236

En segundo lugar, Marx leyó en el decreto comunal que entregaba algunos talleres a los obreros una declaración de que la Comuna "tenía como objetivo la expropiación de los expropiadores". Tachó esto de institución del comunismo. Entregar las fábricas a los obreros empleados en ellas, para que las dirijan según sus deseos colectivos, equivale, según el argumento de Marx, a "transformar los medios de producción, la tierra y el capital, que ahora son principalmente medios de esclavizar y explotar el trabajo, en

¹⁷ En lo que sigue, expongo lo que creo que Marx consideró las consideraciones decisivas. Si la lectura de Marx de las acciones de la Comuna está justificada por las fuentes, si las instituciones de la Comuna eran de hecho como él decía que eran, si habrían logrado los objetivos que él veía que perseguían, y todas las demás cuestiones, se dejan aquí deliberadamente de lado. Para un tratamiento completo de las actitudes de Marx hacia la Comuna, véase Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 2, caps. 4-5.

meros instrumentos del trabajo libre y asociado". Esta transformación desbarataría la dominación objetiva dentro del taller al convertir el trabajo cooperativo en algo realizado por los propios trabajadores, en lugar de algo que les impone el capitalista. Lo que cada taller produjera y cómo lo produjera dependería de lo que decidieran sus miembros.

Finalmente, sin embargo, este autogobierno de los trabajadores libremente asociados no sería más que "una farsa y una trampa" si los diversos talleres continuaran produciendo mercancías para el mercado en lugar de coordinar su producción entre sí. Sobre este punto, Marx no pudo señalar nada realmente realizado o declarado por la Comuna. En su lugar, pone esta condición en subjuntivo: "si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional sobre un plan común, tomándola así bajo su propio control, y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas que son la fatalidad de la producción capitalista, ¿qué otra cosa, señores, sería sino comunismo, 'posible' comunismo?". La abolición del mercado autorregulado —y con él de la forma de valor— no estaba en la agenda de la Comuna, pero sin esta abolición, la dominación impersonal que es un "fundamento económico" del capitalismo como sistema seguiría en pie. Como hemos visto en el capítulo 3, esto era para Marx inviable e inaceptable.

Así, "los dos últimos fines del movimiento proclamados por los utopistas", que son también, según Marx, "los dos últimos fines proclamados por la revolución de París y por la Internacional", no son los fundamentos intemporales de Cohen del socialismo, sino dos epígrafes bajo los cuales Marx inserta el contenido de su propio análisis crítico del capitalismo, las estaciones de paso a lo largo de su descenso al Infierno de la economía política. En efecto, los primeros socialistas querían acabar con el trabajo asalariado y la dominación de clase, con todos sus fundamentos económicos. Sin embargo, como hemos visto, Marx discrepaba vehementemente con la mayoría de estos predecesores sobre lo que significaban el trabajo asalariado y la dominación de clase, cómo funcionaban, qué procesos sociales los constituían y reconstituían, y qué contaría como su abolición.

No es el contenido conceptual del socialismo lo que ha permanecido igual, desde Fourier y Saint-Simon hasta Proudhon, Marx y más allá. Más bien, ciertos nombres y frases —anarquía, misterio del dinero, fetichismo, capital, vampiro, esclavitud asalariada, explotación, despotismo, etc.— han permanecido en circulación, estableciendo los lugares comunes del discurso,

mientras que el significado de esos nombres y frases ha sido discutido, enturbiado, manipulado, corrompido, redefinido e impugnado. Que Marx utilizó la fraseología establecida del socialismo no se discute. La cuestión es: ¿qué hizo con ella? ¿Cómo le situaron sus esfuerzos de definición y disputa con respecto a sus predecesores y al movimiento socialista en su conjunto? La afirmación sobre la continuidad a la que nos remite Cohen es el intento de Marx de abarcar la historia del socialismo francés, de apropiarse de la Comuna en esa historia, de alinear a ambos con la IWMA, y de dar a todo el variopinto conjunto un matiz marxiano. Es un acto de discurso político, no Marx haciendo el trabajo de los futuros estudiosos por ellos.¹⁸

Además, los "dos últimos fines" de Marx, una vez articulados, divergen de manera decisiva de los fundamentos del socialismo de Cohen. Cohen invoca la visión socialista de "una sociedad mejor, ... carente de la injusticia y la miseria manifiestas del capitalismo; ... racional en su funcionamiento porque planificada, en lugar de ... anárquica e irracional"; una sociedad basada en la comunidad y la igualdad, que "convertiría el mundo en un hogar para la humanidad superando la escasez en la relación entre la humanidad y la naturaleza que induce a la división social". El protagonismo de la comunidad o asociación es el único punto en el que parece haber una convergencia entre Marx y Cohen (incluso aquí, esta apariencia es engañosa). Ambos, es cierto, señalan la anarquía de la dependencia del sistema actual de los mercados, pero, en lugar de oponer esta anarquía a la racionalidad de una economía planificada, como hace Cohen, Marx la opone al control ejercido por los trabajadores libres y asociados. Marx no dice nada de superar la escasez; tampoco dice que la escasez sea el origen de la división social. Sólo habla de eliminar la esclavitud y la explotación, que se derivan de la forma actual de riqueza, no de la escasez. De hecho, Marx no dice nada sobre el mundo natural; se centra directamente en las relaciones sociales. Tampoco dice nada, como era de esperar, sobre la eliminación de la injusticia o la consecución de la igualdad material. Entre el socialismo de Cohen y el comunismo de Marx apenas parece haber lugares comunes.

238

Tampoco hay ningún contenido conceptual significativamente común. Analizando el himno de Marx a la Comuna en sus propios términos, su tema

¹⁸ Por lo tanto, también discrepo enérgicamente de la afirmación de Hobsbawm de que "casi todo lo que Marx y Engels dijeron sobre la forma concreta de la sociedad comunista se basa en escritos utópicos anteriores" ("Marx, Engels y el socialismo premarxiano", 9). "Casi nada" estaría más cerca de la verdad.

7. Conclusión: El purgatorio o la república social

abrumador es *la emancipación*, la conquista de la libertad por y para la clase obrera. Su tema secundario es la *asociación* de los trabajadores para ganar y disfrutar esta libertad. Libertad y asociación: estos son los principios del comunismo de Marx. Además, la libertad y la asociación tienen una íntima conexión con el enfoque obstétrico de la política de Marx. Dado que los principios de Cohen —igualdad y comunidad— no tienen tal conexión con la política obstétrica, concluye que la obstetricia de Marx debe haberse originado fuera del compromiso de Marx con el socialismo, y encuentra esta fuente de contaminación ajena en Hegel. Quiero mostrar, en cambio, que Marx encontró en el socialismo y el comunismo elementos que armonizaban naturalmente con su inclinación hegeliana y que parecían pedir a gritos una política obstétrica.

La autoemancipación de la clase obrera

Si el socialismo y el comunismo nombran la emancipación y la asociación de los trabajadores, y si la emancipación y la asociación se entienden de manera republicana, entonces un compromiso con el socialismo y el comunismo implica prácticamente una reticencia a escribir recetas para las cocinas del futuro. Los acuerdos institucionales precisos que mejor se adapten a cualquier grupo concreto de trabajadores libres y asociados tendrán que tener en cuenta necesariamente las particularidades de su situación, sus recursos comunes, sus caracteres e historias e interrelaciones. Las personas mejor situadas para conocer esas particularidades serán los propios trabajadores libres y asociados. Cualquiera que pretenda decir desde lejos cómo deben gestionar sus asuntos comunes puede esperar, con razón, que le digan que se ocupe de sus propios asuntos. Las soluciones a los problemas de cada asociación tendrán que surgir del contexto de los propios problemas, y las instituciones de las personas libremente asociadas son asunto suyo, *siempre que no se domine a nadie*. Sin embargo, esta salvedad tiene mordiente y, como veremos, hay prescripciones institucionales significativas que son compatibles con la obstetricia de principios de Marx y que, contrariamente a lo que insinúa Cohen, Marx no tiene miedo de hacer.

Que Marx pensaba que la emancipación de la clase obrera era el objetivo primordial del movimiento socialista, se desprende claramente de los documentos. Marx da este objetivo tan por sentado que nunca siente la necesidad de argumentarlo, sino que simplemente lo utiliza como criterio

para decidir si un texto o autor debe ser considerado socialista en absoluto. Así, por ejemplo, descarta en gran medida a Saint-Simon del canon socialista con la observación de que el francés sólo "habla directamente en nombre de la clase obrera y declara que su emancipación es el objetivo de sus esfuerzos" en su última obra, *Le nouveau christianisme*.¹⁹ Sus escritos en nombre de la IWMA proclaman repetidamente este objetivo. Es, como declaran los Reglamentos de la Asociación, "el gran fin al que todo movimiento político debe subordinarse como medio". Esas mismas reglas declaran que este objetivo "debe ser conquistado por las propias clases trabajadoras".²⁰ Mi argumento es que la concepción obstétrica de la política de Marx se desprende naturalmente de esta convicción de que el socialismo o el comunismo equivalen a la autoemancipación de la clase obrera.

239

Para ver por qué esto es así, volvamos a la objeción de Cohen al incipiente leninismo de Marx. El epítome de la afirmación marxiana es que, en lo que concierne a la autoemancipación de la clase obrera, "lo que debe hacerse, y hacerse *inmediatamente* en cualquier momento dado y particular en el futuro, depende, por supuesto, total y enteramente de las circunstancias históricas reales en las que debe actuarse". Los críticos de Marx dicen que este tipo de afirmación combina un "optimismo extraordinario" con un "papel circunscrito... para la acción política".²¹ Creo que tres respuestas mitigan la fuerza de esta evaluación crítica y abren el camino a una apreciación de la posición de Marx.

En primer lugar, la reticencia de Marx a especificar un programa posrevolucionario es, en muchos casos, una cuestión de cautela política perfectamente comprensible. Cuando Marx afirma, en *Herr Vogt*, que "no se trataba", en el periodo previo a 1848, "de poner en práctica algún sistema utópico, sino de participar conscientemente en el proceso histórico que revolucionaba la sociedad ante nuestros propios ojos",²² , está defendiéndose de la acusación de ser un conspiracionista y un agente provocador. El mismo contexto es relevante para su afirmación de que el revolucionario "sólo puede decirse que conspira contra el statu quo en el sentido en que el vapor

¹⁹ *El Capital*, 3:740; *MEGA*, II.15:594.

²⁰ *Escritos políticos*, 3:82.

²¹ Marx a Ferdinand Domela Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881; *MECW*, 46:66; véase Leopold, "The Structure of Marx and Engels' Considered Account of Utopian Socialism", 463-64.

²² *MECW*, 17:79; *MEGA*, I.18:107.

y la electricidad conspiran contra él".²³ Como argumenté en el capítulo 2, Marx tuvo que despolitizar su llamamiento a la revolución proletaria para poder publicar sus escritos, y él y sus compañeros fueron perseguidos repetidamente por espías e informadores de la policía. El hecho de que no considerara prudente exponer un "plan de diez puntos" sobre lo que harían los socialistas en caso de llegar al poder, en un momento en que ni siquiera existía un partido socialista, y mucho menos uno que necesitara reunir sus fuerzas en torno a un programa, es comprensible, dado que tales cosas podían atraer la atención de la policía en todas las naciones continentales.

240

En segundo lugar, la afirmación de que lo que hay que hacer en un determinado conjunto de circunstancias no puede determinarse salvo mediante un examen de las propias circunstancias no es en absoluto excepcional, históricamente hablando. De hecho, formaba parte del sentido común de los teóricos políticos antes del surgimiento de las doctrinas modernas de la jurisprudencia natural y el contrato social. Aristóteles criticó a sus precursores por no haber "propuesto un arreglo del tipo que fuera fácil de persuadir a la gente y de introducir a partir de sus circunstancias existentes".²⁴ Para suplir lo que otros no habían hecho, tuvo que recopilar relatos de las constituciones de 158 comunidades políticas de Grecia y sus alrededores, cada una de las cuales comprendía no sólo las disposiciones relativas a los principales cargos, sino también la historia de la vida política de la comunidad.²⁵ Este uso de la historia, la ubicación y otras circunstancias como punto de partida de la prescripción política situada dominó la historia posterior de los tratamientos teóricos de los asuntos políticos. Esta "situación" de la teoría nunca se entendió como una circunscripción de la acción política, sino precisamente como un margen para ella.

En tercer lugar, y lo que es más importante, las circunstancias históricas que más preocupaban a Marx eran los motivos, capacidades y deseos que podían atribuirse razonablemente a la masa de las clases trabajadoras.²⁶ Cuando pronostica que "en el momento en que estalle una revolución

²³ *Revelaciones sobre el proceso comunista en Colonia-*, MECW, 11:446; MEGA, 1.11:414. Este aspecto del contexto es descuidado por aquellos, incluido Claeys, que ven a Marx como heredero de "los supuestos antipolíticos" de los socialistas anteriores (*Ciudadanos y santos*, 13).

²⁴ *Pol.* 4.1, 1289a2-4.

²⁵ Moore, *Aristóteles y Jenofonte sobre la democracia y la oligarquía*, 143.

²⁶ Esta es la lección de mi relectura de las "condiciones materiales" en los dos capítulos anteriores.

verdaderamente proletaria, se darán también las condiciones para su *modus operandi* inicial inmediato (aunque ciertamente no idílico)",²⁷ no está suscribiendo el pensamiento mágico según el cual los proletarios ascendentes encontrarán ante ellos no sólo todos los medios objetivos que necesitarán para construir el socialismo, sino también las instrucciones para utilizarlos mejor. Quiere decir, más bien, que si el partido proletario ha logrado tomar posesión del poder estatal, esto indicará que los trabajadores han optado por emanciparse. Esto supone una gran diferencia.

Dado que Cohen —pero no sólo Cohen— concibe los principios del socialismo como igualdad material y política y comunidad solidaria o justa, también concibe las condiciones materiales del socialismo como ciertos factores objetivos. En particular, piensa que la realización de estos principios requiere una base tecnológica avanzada que elimine la escasez natural, al menos hasta el punto de permitir a todo el mundo un mínimo razonable de riqueza real. Sin la tecnología para mantener a raya la escasez con un mínimo de trabajo físico, la igualdad y la comunidad son improbables y poco atractivas (e improbables en parte porque son muy poco atractivas). Pero la presencia de tal base tecnológica, aunque necesaria, no es suficiente para el socialismo. También es necesario un conjunto de factores subjetivos —el compromiso moral generalizado con los principios de igualdad y comunidad—, que no vienen dados ni por el desarrollo de la base tecnológica ni por las causas del desarrollo de la base tecnológica. Requieren argumentos articulados: defensa de la justicia y la igualdad, educación y proselitismo.

241

La partería de Marx parece equivocada desde esta perspectiva, ya que parece implicar la creencia absurda de que la existencia de las condiciones tecnológicas objetivas del socialismo garantizará, por sí misma, que las condiciones subjetivas —el compromiso moral amplio y resistente con la igualdad y la comunidad— también estarán presentes, al menos entre el proletariado. Por eso Leopold acusa a Marx de optimismo irrazonable y de circunscribir problemáticamente el papel de la acción política. Marx parece irrazonablemente optimista porque piensa que el desarrollo capitalista de los medios de producción, y las consiguientes luchas entre las clases capitalista y trabajadora, harán, por sí mismas, que la amplia franja de la humanidad se comprometa con los principios socialistas. Parece haber restringido injustificadamente el ámbito de la acción política porque niega así la

²⁷ Marx a Ferdinand Domela Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881; *MECW*, 46:67.

necesidad de articular y defender los principios socialistas, cuya adhesión es idéntica a un compromiso subjetivo con el proyecto socialista.

No estoy de acuerdo con esta lectura en ningún punto. Los compromisos de principio del socialismo, según Marx, no son con la igualdad y la comunidad, sino con la libertad —concebida como no dominación— y con la asociación que asegura y expresa esta libertad. Las condiciones materiales del socialismo no son los factores objetivos de la tecnología industrial identificados por Cohen, sino la *necesidad sentida* del proletariado de una producción cooperativa a gran escala, coordinada a escala nacional o mundial. Esto sólo puede ser una necesidad sentida cuando el desarrollo capitalista ha roto la reserva de habilidades individuales de los trabajadores, para hacer su interdependencia material obvia y robusta, y cuando el poder del estado capitalista se ha desarrollado hasta el punto de que la inutilidad del separatismo obrero se ha hecho igualmente obvia. Ambas evoluciones tienen un componente objetivo, tecnológico. La tecnología industrial ayuda a realizar la primera condición; la tecnología militar y burocrática ayuda a realizar la segunda. Pero lo que hace que estas condiciones sean *materiales para la fundación del socialismo* es su aprehensión por parte de las clases trabajadoras. Las condiciones materiales del socialismo son las condiciones que importan para su viabilidad, y éstas son, para Marx, principalmente las condiciones motivacionales —de ahí lo de "subjetivas"— de la masa de trabajadores. En la medida en que estas condiciones motivacionales tienen precondiciones objetivas, tecnológicas, el vínculo entre ambas no es tan problemático como en la interpretación de Cohen. Las condiciones subjetivas de Cohen son *morales* y tienen en cuenta a los demás, mientras que las de Marx son *prudenciales* y, aunque no hay razón para pensar que el nivel de desarrollo industrial tenga repercusiones directas en los compromisos morales de la gente, sería muy extraño *no* pensar que el nivel de desarrollo industrial tiene repercusiones directas y especificables en las estrategias prudenciales de la gente .²⁸

242

Esto no quiere decir que Marx no fuera optimista. Era bastante optimista sobre dos asuntos relacionados con la cuestión que nos ocupa. Y, sobre

²⁸ Mary Wollstonecraft se preguntó célebremente: "¿cómo puede ser ... virtuoso un ser que no es libre?". Esta perspicacia, un elemento básico de la tradición republicana, es ajena al planteamiento de Cohen, que es perfeccionista en extremo y pide a todo el mundo que anteponga la virtud a la libertad. En este sentido, es un verdadero heredero del socialismo moralista que Marx combatió.

7. Conclusión: El purgatorio o la república social

ambas cuestiones, su optimismo bien podría parecer injustificado. En primer lugar, era optimista sobre la fuerza motivadora del interés universal por liberarse de la dominación. Pensaba, no sin razón, que la libertad es un "bien básico", un bien que cualquiera tiene buenas razones para desear independientemente de qué otros bienes desee.²⁹ Era optimista, quizá irrazonablemente, en cuanto a que la masa de la gente era prudentemente lo suficientemente racional como para darse cuenta de este interés básico y estar motivada por ello para luchar por asegurar este interés básico. Es decir, pensaba que, dada la oportunidad, la gente lucharía por su libertad.³⁰

En segundo lugar, Marx era optimista en cuanto a que el proletariado moderno, si se le daba la oportunidad, no se limitaría a luchar por su libertad sino que, como dijo Engels, "lograría... la emancipación universal" creando una forma de asociación en la que quedaría excluida toda dominación. Es decir, pensaba que las condiciones materiales creadas por el capitalismo incluían todos los elementos necesarios para motivar la institución de una república global, o federación global de repúblicas. Este sistema republicano universal iría más allá de cualquier república histórica porque no se limitaría a garantizar la libertad política de una élite local — más o menos amplia—, sino que ampliaría la libertad para cubrir toda la amplitud y profundidad de la vida social. Incorporaría la producción cooperativa, "el trabajo asociado realizando su labor con una mano dispuesta", por lo que se demostraría que, "para dar fruto, los medios de trabajo no necesitan ser monopolizados como medio de dominio y de extorsión contra el propio trabajador".³¹ Pero, "para salvar a las masas laboriosas de , el trabajo cooperativo debe desarrollarse hasta alcanzar dimensiones nacionales y, en consecuencia, debe fomentarse con medios nacionales."³² Esta aspiración a organizar la producción cooperativamente a escala nacional requiere la "concurrencia fraternal" de los trabajadores, y esto

²⁹ Para un argumento en este sentido, véase Pettit, *Republicanism*, 90-92.

³⁰ Dada la oportunidad" es una matización importante. Por eso importa la evolución de la industria y del Estado. Los productores atomizados sujetos a la dominación personal y a la consiguiente amenaza de violencia organizada, por ejemplo, es poco probable que luchen por su libertad. La dominación no sería una característica tan persistente de la historia humana si la gente estuviera previsiblemente dispuesta a luchar por su libertad sin importar las consecuencias. La dominación funciona porque a casi todo el mundo casi siempre le importan mucho las consecuencias.

³¹ Marx, "Discurso inaugural", *Escritos políticos*, 3:79-80.

³² *Ibidem*, 3:80.

es imposible mientras las naciones practiquen "una política exterior en pos de designios criminales, jugando con los prejuicios nacionales y despilfarrando en guerras piráticas la sangre y el tesoro del pueblo."³³ En resumen, las condiciones en las que sólo el proletariado podría conquistar su propia emancipación, incluso considerada localmente, le parecían a Marx implicar una lucha mundial contra toda dominación y saqueo económicos, políticos e imperiales. Y pensaba que el proletariado de Europa occidental también estaba llegando a comprender estas implicaciones. El nacimiento de la IWMA le indicó que estas implicaciones estaban siendo extraídas por los activistas dentro de las clases trabajadoras. Su trabajo dentro de la IWMA estaba dirigido a fomentar y cimentar este desarrollo, y se suponía que su argumento en *El Capital* proporcionaría la base teórica para su permanencia dentro de los movimientos socialista y obrero.

243

Este objetivo —la autoemancipación universal de las clases trabajadoras, asegurada y desarrollada por el gobierno republicano universal en todos los ámbitos de la vida social— impide a Marx erigirse en legislador de este futuro estado, proponiendo elaboradas reglas e instituciones, procedimientos de toma de decisiones o cosas por el estilo.³⁴ Marx pensaba que los trabajadores podrían —y tendrían que— elaborar los medios por los que se liberarían, y que su liberación alcanzada adoptaría necesariamente la forma de "autogobierno de los productores".³⁵ Es razonable pensar que el autogobierno alcanzado por la autoemancipación no puede muy bien ser objeto de una amplia especificación prescriptiva. Marx no quería erigirse en dictador de la forma que adoptaría el autogobierno proletario en circunstancias particulares. Tampoco quería introducir divisiones sectarias en el movimiento "dictando o imponiendo cualquier sistema doctrinario".³⁶ Pensaba que el proletariado estaba en proceso de liberarse y que, para apoyar y alentar "a los elementos reales del movimiento de clase", no debía

³³ *Ibíd.*, 3:81.

³⁴ Por lo tanto, los términos en los que Marx entendía el problema excluían cualquiera de las elaboradas especificaciones que ocuparon gran parte de la literatura del owenismo. El owenismo puede haber estado "más cerca del republicanismo que la mayoría de las otras primeras escuelas socialistas", pero también estaba fuertemente influenciado por el puritanismo radical y la jurisprudencia natural, que se inclinaban más en la dirección de un diseño institucional uniforme (Claeys, *Citizens and Saints*, 13, 23, cap. 3).

³⁵ *La guerra civil en Francia, Escritos políticos*, 3:210.

³⁶ "Instrucciones para los delegados al Congreso de Ginebra", *Escritos políticos*, 3:90.

tratar de "prescribir el curso del movimiento según una determinada receta doctrinaria."³⁷

244

Así, Marx tenía una razón de principio y en modo alguno específicamente hegeliana para abstenerse de escribir recetas para las cocinas del futuro.

Atribuyó al proletariado un interés y un deseo de liberación de la dominación capitalista, y pensó que el esfuerzo para realizar este interés y deseo en respuesta al desarrollo industrial capitalista, sobre la base de consideraciones prudenciales solamente, se hincharía para abarcar a todas las personas y todas las esferas de la vida social. Tal movimiento de liberación no necesitaba una educación moral especial en los principios del socialismo. Sólo necesitaba conocer el alcance del sistema de dominación que intentaba derrocar y los mecanismos de funcionamiento de dicho sistema. Necesitaba conocer, en otras palabras, la magnitud del problema al que se enfrentaba. Cuando el problema estuviera suficientemente claro y se presentara la oportunidad de actuar, el deseo de liberación de la clase obrera sería suficiente para producir la solución. Marx se sintió confirmado en esta creencia por la Comuna de París. La Comuna cayó en manos de los militares franceses, pero demostró para satisfacción de Marx que, dada la oportunidad, los trabajadores eran perfectamente capaces de descubrir "la forma política" en la que podrían "llevar a cabo" su "emancipación económica".³⁸

LA FORMA DE LAS COSAS POR VENIR

Hasta ahora, mi argumentación ha partido de la premisa de que Marx concibe la libertad como no-dominación, una concepción básicamente republicana en herencia. Dar por sentada esta premisa me ha permitido dar un sentido razonable a muchas de las afirmaciones de Marx que, de otro modo, parecerían poco razonables o incluso sin sentido. Este resultado, en sí mismo, es un punto fuerte a favor de esa premisa. Con el fin de especificar aún más el sentido de Marx de lo que es la emancipación económica, sin embargo, es necesario un argumento más explícito para el republicanism

³⁷ Marx a Johann von Schweitzer, 13 de octubre de 1868; *Escritos políticos*, 3:155. Los ejemplos negativos que Marx tiene en mente aquí son Proudhon y Lassalle.

³⁸ *La guerra civil en Francia*, *Escritos políticos*, 3:212.

de Marx. Este argumento también arrojará más luz sobre la relación autoconcebida de Marx con la tradición socialista utópica.

Cuando se discute la relación de Marx con el socialismo utópico, el tríptico de Fourier, Saint-Simon y Owen suele tratarse como una unidad.³⁹ En esto, la literatura secundaria simplemente sigue el precedente de Marx.⁴⁰ Sin embargo, si se examina más de cerca, Marx no trató a estos tres "patriarcas del socialismo" con la misma consideración, y sus opiniones divergentes sobre ellos hacen mucho para revelar las líneas generales de los supuestos de Marx sobre cómo una clase trabajadora emancipada se asociaría con el fin de preservar y disfrutar de su libertad. En pocas palabras, Marx tenía una estima mucho mayor por Owen que por Saint-Simon o Fourier. Pensaba lo menos posible de Saint-Simon, que generalmente escribía "meros elogios de la sociedad burguesa moderna".⁴¹ Después de la década de 1840, Fourier casi no recibe atención de Marx, que tendía a encontrar al francés o "humorístico" o "infantilmente ingenuo", pero en ninguno de los casos digno de discusión.⁴² El "gran mérito" de Fourier fue "haber afirmado que el objeto último es la elevación del propio modo de producción, y no [el] de distribución, a una forma superior".⁴³ Y Marx utiliza algunas de las críticas de Fourier al trabajo contemporáneo como puntos de referencia.⁴⁴ Pero nada de esto tiene mucha relevancia para la visión de Marx de la libre asociación. Ocurre lo contrario con sus préstamos y su apreciación de Owen.

245

En Owen, Marx percibió una defensa temprana y coherente en nombre de la emancipación del proletariado. De ahí que, cuando descalifica a Saint-Simon por su lealtad a la burguesía, Marx subraye el juicio con la exclamación: "¡Qué diferencia con los escritos contemporáneos de Owen!".⁴⁵ Pero no se trata sólo del *qué*, sino del *cómo*. Owen entendía que la emancipación del proletariado requeriría la producción cooperativa a gran

³⁹ Leopold, "The Structure of Marx and Engels' Considered Account of Utopian Socialism"; Hobsbawm, "Marx, Engels, and Pre-Marxian Socialism".

⁴⁰ Sec, por ejemplo, *Escritos políticos*, 3:329; *MEGA*, I.24:107.

⁴¹ *El Capital*, 3:740; *MEGA*, II.15:594.

⁴² *El Capital*, 1:403; *MEGA*, 11.6:292; *MEGA*, 11.7:245; *Grundrisse*, 611; *MEGA*, II.1.2:499.

⁴³ *Grundrisse*, 712; *MEGA*, II.1.2:589; este juicio está detrás de la apropiación por Marx de la terminología de Fourier en *El Capital*, 1:506; *MEGA*, II.6:374; *MEGA*, II.7:328.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, *El Capital*, 1:553; *MEGA*, II.6:413; *MEGA*, II.7:366.

⁴⁵ *El Capital*, 3:740; *MEGA*, II.15:595.

escala y la disolución de la división entre trabajo mental y manual. Así, Marx apela a Owen para apoyar sus propios puntos de vista en dos ocasiones en el capítulo quince de *El Capital*, en relación con "la educación del futuro" y la importancia teórica del sistema fabril.⁴⁶ También se refiere a Owen favorablemente, como el padre de la producción cooperativa, en su discurso inaugural de la IWMA.⁴⁷

Que Marx rindiera homenaje a Owen en el contexto de sus actividades con la IWMA no es sorprendente, dada la estatura de Owen en los círculos activistas de la clase obrera británica. Más notable aún, Marx no tiene ni una mala palabra para Owen en ninguna de sus obras publicadas, o incluso en sus cartas.⁴⁸ Incluso cuando critica a los owenistas por sus esquemas monetarios, su fatalismo sobre los salarios de subsistencia y su oposición al movimiento cartista,⁴⁹ no mancilla a Owen de ninguna manera. En sus ataques a los defensores del dinero del trabajo, por poner un ejemplo crucial, Marx se asegura de eximir a Owen de sus críticas. El motivo de esta exención es, como dice Marx, que "Owen presupone directamente el trabajo socializado, una forma de producción diametralmente opuesta a la producción de mercancías".⁵⁰ En la mente de Marx, como hemos visto en el capítulo 5, el trabajo directamente socializado es tan diametralmente opuesto al trabajo colectivo bajo el mando del capitalista como lo es a la producción de mercancías. Desarrollar el aprecio de Marx por el trabajo cooperativo a gran escala y por Owen como representante de esta posibilidad hace visible la forma en que Marx espera reapropiarse de los resultados del modo de producción capitalista, y hasta qué punto su visión de un modo de producción comunista está en realidad bastante determinada.

246

En particular, demuestra que la concepción del comunismo de Marx se opone tanto al socialismo de mercado como a la planificación central burocrática del socialismo de Estado. El socialismo de mercado intenta acabar con el despotismo del capitalista en el taller, dejando en su lugar la producción para el mercado. El socialismo de Estado intenta eliminar la dominación impersonal del mercado conservando "la regulación *a priori* y

⁴⁶ *El Capital*, 1:614, 635n46; *MEGA*, II.6:463, 475n322; *MEGA*, II.7:420, 437n334.

⁴⁷ *Escritos políticos*, 3:80.

⁴⁸ Por el contrario, Engels desprecia en ocasiones a Owen y, en general, se inclina más por Saint-Simon.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, *Manifiesto*, *Escritos políticos*, 1:97; *MEW*, 4:492.

⁵⁰ *El Capital*, 1:188n1; *MEGA*, II.6:121-22n50; *MEGA*, II.7:72n49.

planificada que observa la división del trabajo en el taller".⁵¹ Para Marx, sin embargo, el despotismo del capitalista es una consecuencia del hecho de que el capitalista se encuentra bajo la dominación impersonal del mercado. Tratar de deshacerse del despotismo de la fábrica mientras se mantiene la dominación impersonal del mercado sólo podría tener éxito en convertir a los trabajadores en sus propios capitalistas, trabajando bajo la misma dominación objetiva que lo hacen ahora. Por otra parte, intentar eliminar la dominación impersonal conservando la forma de la fábrica capitalista sólo conseguiría someter a los obreros al despotismo de la junta central de planificación. Tanto la división social del trabajo como la división del trabajo dentro del taller tienen que estar sometidas al control deliberado de los propios trabajadores. Esto es lo que significa para Marx el "trabajo directamente asociado" —la producción se coordina de antemano mediante la discusión y la deliberación— y por eso el republicanismo de Marx encontró apoyo en los llamamientos de Owen a favor de comunidades cooperativas que regulen toda la producción.

El owenismo como republicanismo

Reconozco que, a pesar de sus propias declaraciones a favor de la república social, mi intento de pintar a Marx como republicano es controvertido. Marx no hace muchas de las cosas que esperamos que hagan los republicanos. No habla una y otra vez de cultivar la virtud de los ciudadanos. El esfuerzo republicano tradicional de equilibrar facciones o clases opuestas y de mezclar modos de gobierno, es rechazado decisivamente por Marx.⁵² Los peligros que tradicionalmente han obsesionado a los republicanos —gobierno de la mafia, corrupción, anarquía, luchas civiles, pretensiones imperiales, etc.— no parecen atraer la atención o preocupación de Marx; de hecho, a muchos les parece que disfruta positivamente con la perspectiva de una mafia insurreccional y sin ley, empeñada en el imperio. Si Marx es heredero de cierta tradición republicana, generalmente se piensa que es el republicanismo de la Revolución Francesa, donde republicanismo significa poco más que

⁵¹ *El Capital*, 1:476; *MEGA*, II.6:350; *MEGA*, II.7:305-6.

⁵² Véase, por ejemplo, su crítica a la preocupación más tradicionalmente republicana de Bakunin por lograr "la igualdad política, económica y social de las clases" ("Alleged Splits in the International", *Political Writings*, 3:277-81).

oposición tanto al monarca como al clero, o una especie de populismo igualitario.

247

Yo, sin embargo, apoyo la definición centrada en el problema de MacGilvray del republicanismo de , según la cual "el pensamiento republicano se centra en el problema de asegurar la práctica de la virtud a través del control del poder arbitrario".⁵³ Creo que Marx aborda este problema republicano de una manera novedosa. Es difícil negar —aunque ciertamente se ha negado muchas veces— que Marx esperaba que el proletariado derrocará al capitalismo porque este modo de producción constituye una barrera para el florecimiento humano, o para "el desarrollo completo" que la antigua esclavitud al menos hizo posible para unos pocos.⁵⁴ Esto basta para clasificarlo entre quienes se preocupan por asegurar la práctica de la virtud. La verdadera manzana de la discordia son los medios por los que Marx imagina que se asegura esta práctica. Algunos han argumentado que Marx presupone, ingenuamente, que esta práctica será asegurada automáticamente por la producción socialista tecnológicamente avanzada, o que la superabundancia eliminará todas las barreras a la perfección humana.⁵⁵ Otros han pensado que, dado que sólo un sistema exhaustivo de educación moral podría poner a todo el mundo en el camino hacia alguna concepción compartida del florecimiento humano, Marx debe

⁵³ *La invención de la libertad de mercado*, 22.

⁵⁴ Marx, *El Capital*, 1:533; *MEGA*, II.6:397; *MEGA*, II.7:350. Que el joven Marx era, en este grado, un perfeccionista ha sido hábilmente demostrado más recientemente por Leopold, *The Young Karl Marx*, 184-86, 223-45. Que las "Tesis sobre Feuerbach" —en particular, la sexta tesis— no representan una ruptura con esta posición temprana ha sido demostrado convincentemente por Geras, *Marx and Human Nature*, cap. 2. Que el Marx de *El Capital* conserva esta posición, también, me parece, demostrado por el pasaje citado anteriormente. Por otra parte, como espero haber mostrado en el capítulo 3, el hecho de que Marx operara con un concepto de naturaleza humana, y el hecho de que quisiera asegurar a todos la posibilidad de perfeccionarse, no se oponen, como parecen pensar Geras y muchos otros (por ejemplo, *ibid.*, 51-2), al "antihumanismo" que Althusser (icon razón!) discierne en la crítica de Marx a la economía política. La cuestión crucial es que el antihumanismo de Marx es explicativo y diagnóstico. Después de todo, no hay forma de pasar de hechos históricamente constantes sobre la naturaleza humana a explicaciones históricamente locales de la estructura y la dinámica sociales. Parte de lo que Marx trata de explicar es la ausencia sistemática de responsabilidad bajo el capitalismo. Intenta diagnosticar esto como un síntoma de la dominación impersonal total. Así, el antihumanismo teórico es un requisito previo para entender por qué el capitalismo es una barrera para el desarrollo humano.

⁵⁵ Elster, *Making Sense of Marx*, 521-24.

haber estado a favor de un sistema embrutecedor de adoctrinamiento.⁵⁶ Ambas interpretaciones son infundadas.

248

Otros, más generosamente, se han sentido atraídos por los primeros debates de Marx sobre el trabajo alienado y han intentado elaborar un relato según el cual es la naturaleza del trabajo moderno la que socava la búsqueda de la virtud.⁵⁷ Esta lectura depende, sin embargo, de entender cualquier limitación del dominio humano como una barrera a la búsqueda del florecimiento humano; "lo que es alienante" en el sistema capitalista es que "los seres humanos no pueden ser dueños, ni individual ni colectivamente, de su propio destino".⁵⁸ Por lo tanto, esta lectura atribuye a Marx una noción de libertad como autodomínio individual y colectivo; la libertad consiste en "la sujeción de uno mismo y sus funciones esenciales a la propia elección consciente y racional", donde estas funciones incluyen "las condiciones sociales de la producción humana" y todas las "relaciones sociales" como tales.⁵⁹

Si esta lectura es correcta, entonces el problema de Marx no es ciertamente republicano, ya que la libertad humana entendida como autodomínio "requiere no sólo que las personas no estén... sujetas a la voluntad arbitraria de otros; requiere también que las relaciones sociales en las que se encuentran sean producto de su propia voluntad."⁶⁰ Esta es la lectura de Marx que más me gustaría desplazar.⁶¹ Aunque tiene cierta base en los textos de Marx, creo que esta base no es tan segura como puede parecer a primera vista.⁶² Además, es, sustancialmente, tan descabellada

⁵⁶ Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 22.

⁵⁷ No hay duda de que Marx pensaba que el trabajo moderno era contrario al florecimiento humano. Para un estudio conciso de algunas de las razones que aduce para ello en sus primeras discusiones al respecto, véase Leopold, *The Young Karl Marx*, 229-34.

⁵⁸ Wood, *Karl Marx*, 49.

⁵⁹ *Ibidem*, 51.

⁶⁰ *Ibidem*, 51-52.

⁶¹ Además de Wood, que es admirablemente explícito y claro sobre lo que pretende, también puede encontrarse en formas más gestuales en otros. Véase Oilman, *Alienation*, chap. 16; Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, cap. IV. 4; y, quizás, Sayers, *Marxism and Human Nature*, 140.

⁶² Por ejemplo, Wood afirma encontrar una declaración "explícita" de la libertad como autodomínio en *La Sagrada Familia*, donde Marx afirma que "ser libre 'en un sentido materialista' es ser libre no a través del poder negativo de evitar esto y aquello, sino a través del poder positivo de hacer valer la verdadera individualidad de uno" (*Karl Marx*, 51; citando *MECW*, 4:131). Pero este pasaje proviene de la presentación de Marx de "proposiciones... que se

como la tesis de la superabundancia o la tesis del adoctrinamiento moral.⁶³ Para Marx, existen, en efecto, relaciones sociales que, por la forma en que eluden nuestro control individual y colectivo, constituyen barreras a la búsqueda de la virtud: las relaciones mediadas por la mercancía de quienes dependen del mercado y las relaciones de producción que las acompañan. Sin embargo, una vez que estas relaciones se especifican adecuadamente, y se explica la forma en que eluden nuestro control, resulta que son barreras para la búsqueda de la virtud de la misma manera que estar sujeto a la voluntad arbitraria de una persona identificable es una barrera para la búsqueda de la virtud. La dominación impersonal y objetiva siguen siendo formas de dominación.

249

Dada esta debilidad de la interpretación según la cual Marx entiende la libertad como autodomínio individual y colectivo, creo que el silencio de Marx sobre muchos temas republicanos tradicionales no refleja tanto su falta de preocupación como delata hasta qué punto daba por sentadas las intuiciones republicanas sobre la libertad, la discusión pública y la virtud. Esto tampoco depende de leer todo en su silencio. Al examinar los escritos de Marx para la IWMA, por ejemplo, aparecen varios indicios de que pensaba que el interés republicano en someter a los gobernantes al escrutinio y a los poderes compensatorios de los gobernados era tan incontrovertible que no necesitaba una defensa explícita.

Está, por ejemplo, su argumento a favor de los impuestos directos en lugar de los indirectos, que prefiere "porque los impuestos indirectos ocultan a un individuo lo que está pagando al Estado, mientras que un impuesto directo no está disimulado, no es sofisticado y no puede ser malinterpretado

encuentran casi literalmente incluso en los materialistas franceses más antiguos", que él piensa que indican la tendencia protocomunista de esos escritos. No afirma estas proposiciones por sí mismo —escribe: "Éste no es el lugar para evaluarlas"— e incluyen tesis, como la determinación circunstancial del carácter humano que Marx somete a crítica explícita en otro lugar. Por lo tanto, este pasaje no puede proporcionar ninguna prueba independiente de que Marx considere la libertad como lo hace Wood.

⁶³ ¿Se supone que todas las relaciones sociales son susceptibles de ser controladas por la voluntad colectiva de la gente, incluyendo la amistad, el amor y las relaciones entre padres e hijos? Esto es a la vez inviable y poco atractivo y, sin embargo, se trata sin duda de relaciones sociales muy importantes, que afectan profundamente a nuestro bienestar. Ciertamente pueden y deben estar libres de dominación, pero ¿cómo podrían ser sólo producto de nuestra voluntad? ¿Puede alguien decidir de quién enamorarse? Ciertamente, nadie puede elegir a sus padres o a sus hijos.

por la capacidad más mezquina. Por lo tanto, los impuestos directos incitan a cada individuo a controlar a los poderes gobernantes, mientras que los impuestos indirectos destruyen toda tendencia al autogobierno."⁶⁴ En una línea similar está la objeción de Marx al llamamiento del Programa de Gotha a la "educación elemental por parte del Estado". Marx insiste en que "tanto el gobierno como la Iglesia deben quedar excluidos de toda influencia sobre las escuelas", pero también afirma que "especificar los medios de que disponen las escuelas elementales, las cualificaciones del personal docente, las materias que deben enseñarse, etc. mediante una ley general, como se hace en Estados Unidos, y hacer que inspectores estatales supervisen la observancia de estas regulaciones, es algo muy distinto de nombrar al Estado educador del pueblo!".⁶⁵ La distinción entre la interferencia del Estado y la regulación legal es una distinción obvia para Marx, y no requiere ninguna elaboración particular.⁶⁶

250

Un último ejemplo preparará el camino para considerar la comprensión de Marx del papel de las cooperativas de productores en una sociedad postcapitalista. En su discusión sobre la Comuna de París, y de nuevo en sus notas sobre *Estatismo y anarquía* de Bakunin, Marx compara las elecciones con la contratación de empleados. La constitución comunal, dice Marx, haría el sufragio universal tan efectivo para la gente de las comunas como lo es el "sufragio individual" de "cualquier otro patrón en la búsqueda de obreros y gerentes para su negocio." Asimismo, en respuesta a la afirmación de Bakunin de que, para los marxistas, el gobierno popular significa "el gobierno del pueblo por un pequeño número de dirigentes, elegidos (electos) por el pueblo", Marx insiste en que en una fábrica cooperativa o una comuna "la distribución de las funciones generales se ha convertido en

⁶⁴ "Instrucciones para los delegados al Congreso de Ginebra", *Escritos políticos*, 3:92-93. Éste es un caso concreto en el que Marx estaba feliz de imitar a sus oponentes proudhonistas dentro de la IWMA con la esperanza de aislarlos en las cuestiones en las que su posición difería decisivamente de la suya.

⁶⁵ "Crítica del Programa de Gotha", *Escritos Políticos*, 3:357; *MEGA*, I.25:23-24. Como Richard Hunt ha documentado, de hecho, los escritos de Marx y Engels contienen "un elogio casi uniforme de las formas políticas de la democracia estadounidense" (*The Political Ideas of Marx and Engels*, 2:88).

⁶⁶ Compárense también las "Instrucciones para los delegados al Congreso de Ginebra" de Marx (*Escritos políticos*, 3:88-89). Sobre el Estado de derecho como correctivo a la dominación, véase Pettit, *Republicanism*.

un asunto de negocios, que no da a nadie el dominio."⁶⁷ Jon Elster acusa a Marx de utopismo a este respecto, creyendo que afirma que una "división del trabajo puramente técnica" no puede dar lugar a la dominación.⁶⁸ Sin embargo, como hemos visto, Marx es muy sensible a la dominación objetiva que puede conllevar la división del trabajo en el lugar de trabajo. Siempre que esa división, por objetiva que sea, represente un plan impuesto por "la poderosa voluntad de un ser exterior" a los trabajadores,⁶⁹ será despótica.

De hecho, el significado de Marx sale a relucir claramente cuando afirma que "si el Sr. Bakunin supiera algo de la posición de un gerente en una fábrica cooperativa de trabajadores, todos sus sueños de dominación se irían al diablo".⁷⁰ No es que, contemplando el futuro comunista, Marx olvide de repente que los asuntos empresariales ofrecen un amplio margen para la dominación. De hecho, el argumento de Marx en se basa en la suposición de que, sin algún tipo de salvaguardia, los asuntos empresariales de supervisión y gestión darán lugar a la dominación. Su argumento es que el poder de un empleador para contratar y despedir a un empleado deja pocas oportunidades para que el *empleado* domine al *empleador*. Por lo tanto, si los gerentes y otros funcionarios generales son "contratados" y pueden ser "despedidos" por los trabajadores para los que realizan tareas de gestión y contabilidad, Marx piensa que esto será una salvaguardia eficaz contra la dominación de los trabajadores desde arriba. Se trata de un supuesto reconocidamente republicano. Por eso Marx llama a la producción cooperativa "el sistema republicano y benéfico de *la asociación de productores libres e iguales*".⁷¹ La producción cooperativa —que Marx vincula constantemente con el nombre de Owen— es, para Marx, republicanismo en el ámbito de la producción.

251

El republicanismo como owenismo

Estos hilos republicanos en los escritos de Marx indican que la asimilación de Marx a la tradición de los socialistas que abogan por las

⁶⁷ *Escritos políticos*, 3:210, 336; *MEW*, 18:635.

⁶⁸ *Making Sense of Marx*, 457-58; véase también Oilman, "Marx's Vision of Communism: A Reconstruction".

⁶⁹ *El Capital*, 1:450; *MEGA*, II.6:328; *MEGA*, II.7:284.

⁷⁰ *Escritos políticos*, 3:337; *MEW*, 18:635.

⁷¹ "Instrucciones para los delegados al Congreso de Ginebra", *Escritos políticos*, 3:90.

7. Conclusión: El purgatorio o la república social

economías de mando tecnocráticas, o la planificación central científica, sólo puede proceder por medio de la falsificación.⁷² Las mismas características que recomendaban a Marx la producción cooperativa como institución republicana revelan, asimismo, que el lugar común según el cual Marx imaginaba que el comunismo acabaría con toda política descansa enteramente en un equívoco. La producción cooperativa libera al trabajador de la dominación dentro del taller en parte porque libera al trabajador colectivo de la dominación impersonal del mercado. Las decisiones sobre lo que se va a producir son el resultado de deliberaciones en el seno de las distintas cooperativas y entre ellas. Por lo tanto, las decisiones relativas a la producción y la división del trabajo dentro del taller también están sujetas a la discusión deliberativa entre los trabajadores asociados. En resumen, Marx anticipó una economía comunista gestionada por la deliberación y el debate. Los críticos conjuran esta conclusión confundiendo la oposición de Marx a la dominación política con una oposición a la deliberación y el debate políticos.

Según sus críticos, "aunque Marx tenía varios fines que esperaba, de vez en cuando, conseguir por medio de la acción política, no tenía ningún compromiso con el proceso de deliberación política, negociación y compromiso como modos por los que los seres humanos, en el futuro orden socialista (comunista), decidirán qué acuerdos van a apoyar y qué acciones van a emprender en su vida en común como seres humanos".⁷³ Los fragmentos de Marx que se citan a este respecto son todos los diversos lugares donde afirma que la república social, la Comuna de París y otros intentos de autogobierno obrero pierden o perderán su carácter político. No se plantea la cuestión de si por "carácter político" Marx quería señalar "el proceso de deliberación, negociación y compromiso". Más bien, simplemente se asume que la previsión de Marx del fin de la política se basa en una "repugnancia al ámbito público" y en un rechazo de la "acción, el discurso y el pensamiento" como meros epifenómenos del "interés social",⁷⁴ o en una creencia "absurda" de que todos los desacuerdos sobre lo que es una buena política se desvanecerán, bajo el comunismo, en un "acuerdo unánime al que

⁷² Véase, por ejemplo, Elliott, "Marx and Contemporary Models of Socialist Economy"; Miller, "Marx, Communism, and Markets"; O'Neill, "Markets, Socialism, and Information: A Reformulation of a Marxian Objection to the Market"; Arnold, "Marx, Central Planning, and Utopian Socialism"; Wolff, "Playthings of Alien Forces".

⁷³ Megill, *Karl Marx*, 58.

⁷⁴ Arendt, *La condición humana*, 165, 33.

se llegue racionalmente".⁷⁵

252

Toda esta interpretación se basa en un juego de palabras. Marx no pensaba que el Estado político era aquel en el que "un proceso de deliberación y debate político" determinaba "el curso de acción a seguir".⁷⁶ Más bien, pensaba que era aquel en el que una clase dominante ejercía su dominación al amparo de formas legales, o aseguraba sus condiciones de existencia por la fuerza de las armas. "El poder político, propiamente dicho", escribió, "no es más que el poder organizado de una clase para oprimir a otra".⁷⁷ La política, para Marx, connota dominación organizada de clase, no debate y deliberación, ni desacuerdo.

Así, cuando Marx llama a la Comuna de París de 1871 "la forma política de la emancipación social, de la liberación del trabajo", quiere decir que "la Comuna no suprime la lucha de clases, ... pero proporciona el medio racional en el que la lucha de clases puede recorrer sus diferentes fases de la manera más racional y humana".⁷⁸ Marx piensa que la coerción y dominación de la burguesía que conlleva este proceso de lucha está justificada, ya que "la guerra de los esclavizados contra sus esclavizadores [es] la única guerra justificable de la historia",⁷⁹ pero no niega que la lucha de la clase obrera sea un esfuerzo por dominar a la burguesía, por la sencilla razón de que "los señores de la tierra y los señores del trabajo siempre utilizarán sus privilegios políticos para la defensa y perpetuación de sus monopolios económicos".⁸⁰ La burguesía no renunciará a su poder sin luchar, por lo que el proletariado debe imponer un nuevo régimen unilateralmente. Pero se

⁷⁵ Elster, *Making Sense of Marx*, 458.

⁷⁶ Megill, *Karl Marx*, 118.

⁷⁷ "Instrucciones para los delegados al Congreso de Ginebra", *Escritos políticos*, 1:87.

⁷⁸ *La guerra civil en Francia*, *Escritos políticos*, 3:253.

⁷⁹ *Ibíd.*, 3:229.

⁸⁰ "Inaugural Address" (Discurso inaugural), *Political Writings*, 3:80. Al menos cuando Harvey Mansfield afirma que el compromiso de Marx con la eliminación de todas las formas de esclavitud "requería la eliminación de la política en el sentido aristotélico", especifica que "la política en este sentido establece necesariamente alguna forma de gobierno", con lo que quiere decir que unas personas dan órdenes a otras ("Marx sobre Aristóteles", 351). Es decir, *la política* para Mansfield, como para Marx, implica necesariamente *dominium*. Pero Mansfield, también, vuelve a caer en las viejas verdades, declarando que, en la visión de Marx, "las leyes económicas que no pueden ser derogadas sustituirán a las leyes improvisadas y de compromiso que los hombres legislan políticamente de acuerdo con sus diversas opiniones sobre sus diversas necesidades" (*ibíd.*, 358). Por supuesto, Mansfield es incapaz de decirnos cuáles podrían ser esas "leyes económicas" del comunismo.

supone que el resultado de una victoria de la clase obrera es una situación en la que desaparece la dominación de clase. Marx esperaba el fin de la política porque la política significaba, para él, que una clase ejercía el poder de dominar a otra, y esperaba el fin de la dominación de clase.

253

El debate, la deliberación y el desacuerdo, por el contrario, son aspectos de la vida social en la terminología de Marx.⁸¹ Esto debe tenerse en cuenta cuando leemos a Marx ensalzar "la producción social controlada por la previsión social, que forma la economía política de la clase obrera".⁸² O cuando llama a la expropiación de los expropiadores de "la transformación de la propiedad privada capitalista... en propiedad social".⁸³ O cuando "imagina, para variar, una unión [*Verein*] de seres humanos libres, trabajando con medios de producción comunales, y empleando sus muchas fuerzas de trabajo individuales autoconscientemente como una fuerza de trabajo social".⁸⁴ Marx está considerando una forma de producción en la que desaparece el fetichismo de la mercancía y, por tanto, la dominación impersonal.⁸⁵ Es ampliamente leído como el presentimiento de Marx sobre el futuro comunista. Lo que no se ha notado mucho es que ciertamente es una alusión a la fábrica de Owen en New Lanark, y a los experimentos

⁸¹ Por eso Marx afirma que "el ser humano es por naturaleza, si no como pensaba Aristóteles un animal político, en todo caso un animal social" (*El Capital*, 1:444; *MEGA*, II.6:324; *MEGA*, II.7:279-80). En su nota a este pasaje, Marx afirma que lo que Aristóteles realmente quería decir es que "el ser humano es por naturaleza un *Stadtbürger*" un ciudadano de una ciudad libre (*El Capital*, 1:444n7; *MEGA*, II.6:324n12; *MEGA*, II.7:280n15). Marx está de acuerdo con la base de la afirmación de Aristóteles, que los seres humanos tienen habla y argumentan; Aristóteles pensaba que la ciudad libre era la máxima expresión natural de este poder, mientras que Marx no. Pero ambos habrían estado de acuerdo en que la dominación de clase —la "política" en el uso que Marx hace de la palabra— *no es* en absoluto una expresión natural de este poder.

⁸² "Discurso inaugural", *Escritos políticos*, 3:79. Esta afirmación contrasta con el enfoque de, por ejemplo, Elster, quien afirma que "las frecuentes referencias en la obra de Marx a la producción según un 'plan común' muestran que tendrá que haber [en el socialismo] un organismo central para la planificación. Tendrá al menos la tarea de proporcionar bienes públicos y de prevenir las fluctuaciones cíclicas y otros fenómenos de despilfarro". Deja claro que piensa que hay que establecer un contraste entre esta "agencia" y "los productores". Sí concluye, piadosamente, que, "dado el enorme énfasis de Marx en la autorrealización y la autonomía, es imposible atribuirle la opinión de que el comunismo sería una sociedad en la que todas las decisiones productivas se tomaran desde el centro" (*Making Sense of Marx*, 455).

⁸³ *El Capital*, 1:929-30; *MEGA*, II.6:683; *MEGA*, II.7:679.

⁸⁴ *El Capital*, 1:171; *MEGA*, II.6:109; *MEGA*, II.7:59.

⁸⁵ Una de cuatro, junto a la de un Robinson Crusoe solitario, la de un siervo y la de una familia campesina.

cooperativos que surgieron tras ella.

254

Cuando Marx afirma, entonces, que "Owen presupone el trabajo directamente socializado",⁸⁶ está afirmando que la noción de Owen de producción cooperativa se basa en una forma de mediación social que excluye toda forma de dominación.⁸⁷ No hay lugar para la dominación personal, ya que nadie tiene el poder de interferir con nadie más de manera arbitraria. No hay lugar para la dominación impersonal, ya que los miembros de la cooperativa no interactúan entre sí como productores independientes que intercambian bienes a precios de mercado. No hay lugar para la dominación objetiva, ya que las cooperativas individuales tampoco interactúan entre sí como productores independientes que intercambian bienes a precios de mercado. La división del trabajo y el modo de producción dentro de cada cooperativa se deciden por deliberación de los socios. Las relaciones entre las cooperativas también son objeto de deliberación y decisión por parte de las asambleas de delegados. En lo que Marx consideraba "una obra muy importante de Owen en la que hace un resumen de toda su doctrina",⁸⁸ el viejo utópico había hecho un llamamiento para que tales "municipios o repúblicas" cooperativas se unieran en círculos de federación en expansión "hasta que se extendieran por Europa, y después a todas las demás partes del mundo, uniéndolas a todas en una gran república".⁸⁹ Marx vio en la Comuna de París la confirmación de que "una república sólo es posible en Francia y en Europa como 'república social', es decir, una república que desautoriza a la clase capitalista y terrateniente de

⁸⁶ *El Capital*, I:188nl; *MEGA*, II.6:121-22n50; *MEGA*, II.7:72n49.

⁸⁷ Si ésta era realmente la concepción de Owen de la cooperación no viene al caso. Como ya he dicho, el pensamiento de Owen estaba entremezclado con todo tipo de influencias más allá del republicanismo, e incluso sus momentos más republicanos eran más perfeccionistas que los momentos más perfeccionistas de Marx. Entre otras diferencias reales, las pequeñas repúblicas de Owen debían ser gerontocracias, supervisadas por consejos de ancianos. También son presentadas por él como comunidades uniformemente pequeñas y semirurales. Marx siempre presupuso, por otra parte, las características que manifestaba la propia Comuna de París: democracia representativa en un entorno urbano, con una población numerosa y diversa. Marx, en su apreciación de Owen, simplemente descartó o ignoró todas estas divergencias muy reales en favor de enfatizar los puntos de convergencia: una concepción republicana de la libertad disfrutada en la producción cooperativa a gran escala.

⁸⁸ Marx a Engels, 8 de agosto de 1877; *MECW*, 45:263. Marx ha estado rebuscando en su desván obras de y sobre los utopistas para que Engels pudiera utilizarlas en la composición del *Anti-Dühring*.

⁸⁹ *La revolución en la mente*, 119-22.

la maquinaria estatal para sustituirla por la Comuna, que proclama francamente la 'emancipación social' como el gran objetivo de la república y garantiza así esa transformación social mediante la organización comunal."⁹⁰

255

Esta organización comunal es, para Marx, el equivalente más allá del lugar de trabajo de la asociación directa de trabajadores de Owen, una asociación mediada por la conversación y la deliberación.⁹¹ Frente a la mediación a posteriori de la producción que supone el intercambio mercantil, o la mediación a priori del mando del capital, Marx vio en las cooperativas de Owen el germen de un modo de producción mediado a priori por el discurso.⁹² La producción cooperativa obliga a los productores y consumidores individuales a justificar sus preferencias y a tomar decisiones en común sobre qué y cómo producir. Estas son las características que la recomendarían a Marx. Tratar de imaginar un sistema global de cooperativas interdependientes que gestionen toda la producción mediante una deliberación comunitaria anidada da lugar, sin duda, a todo tipo de preguntas y dudas sobre cuestiones logísticas y de procedimiento.⁹³ Sin embargo, son preguntas y dudas diferentes de las que surgen ante la perspectiva de una economía dirigida global y tecnocrática, el medio de coordinación a priori que generalmente se ha atribuido a Marx.⁹⁴ Si el

⁹⁰ *La guerra civil en Francia, Escritos políticos*, 3:259.

⁹¹ Marx no fue el último en advertir una afinidad entre la conversación y el comunismo. Antonio Gramsci, en un artículo de 1919 escrito en colaboración con Palmiro Togliotti, afirmaba que "la solución concreta y completa de los problemas de la vida socialista sólo puede surgir de la práctica comunista: la discusión colectiva" ("La democracia obrera", *L'Ordine Nuovo*, 21 de junio de 1919; *Antonio Gramsci Reader*, 82).

⁹² Esto, creo, contribuye en cierta medida a obviar la preocupación de Bidet de que Marx, en su esbozo del socialismo en la "Crítica del Programa de Gotha", perdió de vista su crítica a los esquemas del dinero del trabajo (*Explorando El Capital de Marx*, 62-67).

⁹³ John Dunn ha argumentado que tal forma global de cooperación es inviable, pero también tiende a confundir este juicio con el juicio de que los sistemas soviético y chino no nos acercaron a ella, que es una cuestión bastante diferente ("Unimagined Community").

⁹⁴ Elster cree que no puede haber decisiones comunes no coercitivas que eviten tanto los mercados como la imposible exigencia del consenso. La toma de decisiones oportuna en el contexto de un desacuerdo profundamente sentido exigirá algún recurso a los mercados o a la fuerza coercitiva (*Making Sense of Marx*, 458). Puede que tenga razón, pero al menos merece la pena señalar que aquí hay verdaderas compensaciones. También es crucial observar que, si Marx se lee a través de una lente republicana, el recurso a la aplicación coercitiva de las decisiones colectivas no es, en sí mismo, un problema. Ser coaccionado para aceptar decisiones que surgen de un proceso decente de deliberación no es lo mismo que ser dominado; puede que no sea lo ideal, pero no es un mal político. Marx no es Proudhon; no pensaba que el consenso fuera la

optimismo de Marx sobre nuestra capacidad para resolver las cuestiones institucionales del autogobierno libre y cooperativo estaba fuera de lugar, esto no impugna su diagnóstico de nuestra necesidad de ello.

256

CONCLUSIÓN

Lo que importa para mis propósitos en este libro no es que el lector se sienta atraído por la visión de Marx de la libre asociación, ni siquiera que el lector se sienta convencido por su diagnóstico de los males del capitalismo. Mi objetivo es más modesto. He ofrecido una reinterpretación de la crítica de Marx a la economía política que conecta esa crítica con las intuiciones republicanas sobre la libertad frente a la dominación.⁹⁵ He argumentado que Marx proporciona una novedosa articulación de esas intuiciones en respuesta al auge del capitalismo, el comercio y el desarrollo industrial. Marx ve en el mundo moderno una panoplia de nuevas amenazas a la libertad. Ve en el mercado un dominio de dominación impersonal en el que las decisiones sobre la producción y el consumo, decisiones que afectan a cada productor o consumidor a través del mecanismo de los precios, se toman en un aislamiento disperso, sin que exista la posibilidad de que estas decisiones sean cuestionadas por aquellos a los que afectan, y sin que sea necesario dar justificaciones razonadas. Así pues, ve en una sociedad organizada en torno a la producción para el mercado una sociedad de individuos sistemáticamente irresponsables de sí mismos y de sus actos.

única forma de evitar la dominación. Este es un escollo común en la literatura sobre las ideas políticas de Marx. Incluso Hunt, el más cuidadoso estudioso de Marx que ha escrito sobre estos temas, no logra diferenciar entre coerción y dominación (compárense, por ejemplo, sus afirmaciones en *Las ideas políticas de Marx y Engels*, 2:4 y 92). Otros, como Maguire, parecen genuinamente desconcertados por la falta de atención de Marx a la dificultad de lograr la unanimidad en todos los asuntos. "Tal vez", conjetura, "Marx considera que cuando soy desautorizado simplemente por una mayoría temporal específica de mis compañeros después de haber sido escuchado por ellos, no estoy oprimido" (*Marx's Theory of Politics*, 230). Tal vez.

⁹⁵ Mi interpretación gana la fuerza que tiene al situar a Marx en el contexto de sus luchas con la IWMA. Prestar atención a lo que decían los interlocutores y competidores de Marx tiene el beneficio de hacer sus respuestas más inteligibles. Y lo que sus respuestas ganan en inteligibilidad también lo ganan, en general, en persuasión. Si estas ganancias son suficientes para superar todas las viejas objeciones y preocupaciones —por no hablar de las nuevas que mi reinterpretación podría plantear— es una cuestión para otra ocasión.

En este contexto, en el que las leyes económicas se enfrentan al productor individual como una fuente externa de compulsión, el empleo de trabajo asalariado sólo puede ser un sistema de extracción forzosa de mano de obra excedente, un sistema en el que el exceso de trabajo sólo puede ser restringido —y sólo imperfecta y temporalmente— mediante la imposición de regulaciones legales. Además, dentro de este sistema de explotación capitalista, el propio taller es una esfera de despotismo personal y dominación objetiva. El capitalista, en su ámbito privado, actúa como vector de los imperativos del mercado, que de este modo se objetivan en el propio aparato de producción. Esta objetivación de la dominación del mercado desarrolla masivamente los poderes productivos del trabajo colectivo, pero sólo de una forma que reduce las opciones del trabajador individual a la obediencia mecánica o al sabotaje. Esta dominación del trabajador queda encubierta por la forma del salario, que hace que parezca que los trabajadores son pagados por sus servicios al capital, en lugar de por la vitalidad que pierden en el proceso. Además, el crecimiento y la concentración del poder productivo, al basarse en el mercado de fuerza de trabajo, requiere la existencia y el crecimiento de una población excedente relativa, dependiente del salario de por vida pero excluida del empleo regular.

257

Este monstruoso modo de producción —que esclaviza a todo el mundo y deja a la mayoría de la gente como esclavos de los esclavos— nace, según Marx, de la traición del campesinado a los señores de la tierra, de la traición de los señores de la tierra a la clase creciente de agricultores capitalistas y de la traición de la comunidad al Estado, corrompido por su dependencia de la acumulación capitalista. Su existencia continuada esquilma la tierra y a los trabajadores, a los que no les queda otro recurso que la vía del enfrentamiento organizado tanto con el Estado como con el capital. Sólo el derrocamiento de ambos puede traer la libertad al mundo, no en forma de independencia individual —que es impotente frente a las fuerzas sociales del Estado y el capital e imposible para los obreros fabriles descualificados— sino en forma de interdependencia cooperativa. Y sólo un descenso a través de la economía política puede aclarar tanto las cuestiones como para convertir esta necesidad en un proyecto.

Este argumento —que encierra la teoría política de *El Capital*— es presentado por Marx en forma de un descenso al infierno social que ha creado el capital, y a la economía política que es su contrapartida ideal y su

7. Conclusión: El purgatorio o la república social

intento de autojustificación. La apropiación por Marx del *Infierno* de Dante está motivada por un doble objetivo. Trata de rectificar la crítica socialista moralizante del capitalismo redirigiéndola lejos de los individuos y hacia el conjunto de las relaciones sociales modernas. Así, recapitula el descenso de Dante a través de los males morales de la incontinencia, la fuerza, el fraude y la traición, mostrando a cada paso que es el capital, como sistema de dominación omnímodo, el responsable de estos pecados, y no los individuos dominados por el capital. Por este camino, también trata de purgar al movimiento obrero de su tendencia a caer en uno u otro aspecto de este sistema social moderno, a dejarse tentar por sus promesas e ideales, a pensar que lo que parece bueno en él podría tenerse sin todos los males a los que ese bien aparente está conectado. Como un nuevo Virgilio, Marx intenta guiar a sus lectores a lo largo de las conexiones internas que unen el intercambio a la explotación, los contratos a la conquista, los precios a la pobreza, el desarrollo al despotismo. Su esperanza es que le siga un peregrino con muchas cabezas y muchas manos, un nuevo Dante colectivo, cuya poesía constituya una nueva república más allá del imperio del capital.

Bibliografía

OBRAS DE MARX (Y DE MARX Y ENGELS)

- Marx, Karl. *El Capital: Crítica de la economía política*. Vol. 1. Traducido por Ben Fowkes. London: Penguin, 1976.
- *El Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 3. Traducción de David Fernbach. New York: Vintage Books, 1981.
 - *Early Writings*. Editado por Quintin Hoare. Nueva York: Vintage Books, 1975.
 - *Grundrisse: Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*. Nueva York: Vintage Books, 1973.
 - *Escritos políticos posteriores*. Editado por Terrell Carver. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - *CEuvres: Economie*. Vol. 1. Editado por Maximilien Rubel. 2 vols. París: Gallimard, 1968.
 - *Escritos políticos*. Editado por David Fernbach. 3 vols. Londres; Nueva York: Verso, 2010.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Karl Marx, Federico Engels: Obras Completas (MECW)*. 50 vols. Nueva York; Moscú; Londres: International Publishers; Progress Publishers; Lawrence and Wishart, 1975-2005.
- *Karl Marx-Friedrich Engels-Werke (MEW)*. 39 vols. más *Erganzungsbänden*. Berlín: Dietz Verlag, 1957-68.
 - *Karl Marx-Friedrich Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. 114 vols. proyectados, en curso. Berlín: Dietz Verlag, 1975-98, y Akademie Verlag, 1998-.
 - Karl Marx / Friedrich Engels Papers (IISG). Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.

OBRAS DE PROUDHON

- Proudhon, Pierre-Joseph. *Correspondance de P.-J. Proudhon*. Vol. 13. París. París: A. Lacroix, 1875.
- *Idea general de la Revolución en el siglo XIX*. Traducido por John Beverley Robinson. Londres: Freedom Press, 1923.
 - *Oeuvres completes de P.-J. Proudhon, nouvelle edition (OC)*. 15 vols. París: Marcel Riviere, 1923-59.
 - *La propiedad es un robo: Antología de Pierre-Joseph Proudhon*. Editado por Iain McKay. Edimburgo; Oakland, CA: AK Press, 2011.
 - *Sistema de Contradicciones Económicas: O, la Filosofía de la Miseria*. Vol. 1. La evolución del capitalismo. Nueva York: Arno Press, 1972.
 - *¿Qué es la propiedad?* Editado por Donald R. Kelley y Bonnie G. Smith.

Bibliografía

Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

OTRAS OBRAS

- Albritton, Robert. *Dialéctica y deconstrucción en la economía política*. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- Albritton, Robert, y John Simoulidis, eds. *New Dialectics and Political Economy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- Alighieri, Dante. *La Divina Comedia*. Traducción de Robert M. Durling. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Traducido por Ben Brewster. Nueva York: Monthly Review Press, 1972.
- Althusser, Louis, y Etienne Balibar. *Reading Capital*. Traducido por Ben Brewster. Londres: Verso, 2009.
- Althusser, Louis, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Ranciere. *Lire "Le Capital"*. Nouvelle edition revue. París: Presses Universitaires de France, 1996.
- Anderson, Kevin B. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and NonWestern Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- . "El 'desconocido' *El Capital* de Marx, Volumen I: La edición francesa de 1872-75, 100 años después". *Revista de Economía Política Radical* 15, nº 4 (1983): 71-80.
- Anderson, Perry. *Linajes del Estado absolutista*. London: New Left Books, 1974.
- . *Pasajes de la Antigüedad al Feudalismo*. Londres: New Left Books, 1974.
- Anónimo, ed. *Pictures of the French: A Series of Literary and Graphic Delineations of French Character*. Londres: Thomas Tegg, 1841.
- Arendt, Hannah. "Libertad y política". En *Freedom and Serfdom*, editado por A. Hunold, 191-217. Dordrecht: D. Reidel, 1961.
- . *La condición humana*. 1a ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arneson, Richard J. "¿Qué tiene de malo la explotación?". *Ethics* 91, nº 2 (1981): 202-27.
- Arnold, N. Scott. "Marx, la planificación central y el socialismo utópico". *Social Philosophy and Policy* 6 (1989): 160-99.
- Arthur, Christopher J. "El capital en general y 'El Capital' de Marx". En *The Culmination of Capital: Essays on Volume Three of Marx's Capital*, editado por Martha Campbell y Geert Reuten, 42-64. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- . *Dialéctica del trabajo: Marx and His Relation to Hegel*. Oxford: Blackwell, 1986.
- . "Engels como intérprete de la economía de Marx". En *Engels Today: A Centenary Appreciation*, editado por Christopher J. Arthur. Basingstoke: Macmillan, 1996.
- . "La negación de la negación en *El Capital* de Marx". *Rethinking Marxism* 6, nº 4

Bibliografía

- (1993): 49-65.
- . *La nueva dialéctica y El Capital de Marx*. Historical Materialism Book Series. Leiden y Boston: Brill, 2002.
- Arthur, Christopher J., y James White. "Debate: Chris Arthur and James White on History, Logic, and Expanded Reproduction in Capital". *Studies in Marxism* 8 (2001): 127-35.
- Aston, T. H., ed. *El debate de Brenner*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Backhaus, Hans-Georg. *Marx und die Marxistische Orthodoxie*. Berlín: Edition Suhrkamp, 1980.
- Bakan, Abigail B. "Marxism and Antiracism: Rethinking the Politics of Difference". *Repensar el marxismo* 20, n° 2 (2008): 238-56.
- Balibar, Etienne. *La filosofía de Marx*. Londres: Verso, 1995.
- Bastiat, Frédéric. *Harmonies Economiques*. Bruselas: Meline, Cans, 1850.
- Bazard, Armand, Barthelemy Prosper Enfantin y Emile Barrault. *Doctrina de Saint-Simon: Exposition, Premiere Annee, 1828-1829*. 3a ed. París: Bureau de l'Organisateur, 1831.
- . *La Doctrina de Saint-Simon: Exposición, Primer Año, 1828-1829*. Editado por Georg G. Iggers. New York: Schocken Books, 1972.
- Bell, John R. *Capitalism and the Dialectic: The Uno-Sekine Approach to Marxian Political Economy*. Londres: Pluto Press, 2009.
- Benanav, Aaron. "The Brutal Facts: Demasiados pocos empleos para demasiada gente". CUNY Graduate Center, 2010.
- Berg, Maxine. *The Machinery Question and the Making of Political Economy, 1815-1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Bernstein, Samuel. "La filosofía de la historia de Saint Simon". *Ciencia y Sociedad* 12, n° 1 (1948): 82-96.
- Bessner, Daniel. "Zarte Hande: Terrorismus, Frauen und Emanzipation Im Werke von Karl Heinzen". En *Terrorismus und Geschlecht: Politische Gewalt in Europa Seit Dem 19. Jahrhundert*, editado por Christine Hikel y Sylvia Schraut, 61-78. Geschichte und Geschlecht. Geschichte und Geschlechter 61. Fra. Fra: Campus Verlag, 2012.
- Bessner, Daniel, y Michael Stauch. "Karl Heinzen y los orígenes intelectuales del terror moderno". *Terrorismo y violencia política* 22, n° 2 (2010): 143-76.
- Bevir, Mark. "Republicanism, Socialism, and Democracy in Britain: The Origins of the Radical Left". *Journal of Social History* 34, n° 2 (2000): 351-68.
- Bidet, Jacques. *Exploring Marx's Capital; Philosophical, Economic, and Political Dimensions*. Traducido por David Fernbach. Historical Materialism Book Series. Leiden y Boston: Brill, 2009.

Bibliografía

- Biernacki, Richard. *The Fabrication of Labor: Germany and Britain, 1640-1914*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Blanqui, Auguste. *Maintenant, Il Faut des Armes*. Editado por Dominique Le Nuz. París: La fabrique editions, 2006.
- Blaug, Mark. "The Myth of the Old Poor Law and the Making of the New". *Journal of Economic History* 23, nº 2 (1963): 151-84.
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*. 3 vols. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. Boer, Roland. *Crítica de la Tierra: Sobre Marx, Engels y la Teología*. Materialismo histórico 35. Leiden y Boston: Brill, 2012.
- Booth, Arthur John *Saint-Simon y el saint-simonismo: A Chapter in the History of Socialism in France*. Londres: Longman, 1871.
- Booth, William James. "Economies of Time: Sobre la idea del tiempo en la economía política de Marx". *Teoría Política* 19, nº 1 (1991): 7-27.
- . *Los hogares: Sobre la arquitectura moral de la economía*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Bowen, Ralph H. "Reseña: L'Actualite de Proudhon; Colloque Des 24 et 25 Novembre 1965". *American Historical Review* 74, nº 2 (1968): 629-30.
- Braunthal, Julius. *Historia de la Internacional*. Westport, CT: Praeger, 1967.
- Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degredation of Work in the Twentieth Century*. Nueva York y Londres: Monthly Review Press, 1974.
- Bray, John Francis. *Labour's Wrongs and Labour's Remedy; or, The Age of Might and the Age of Right*. Nueva York: A. M. Kelley, 1968.
- Brenkert, George G. *Marx's Ethics of Freedom*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Brenner, Robert. "La base social del desarrollo económico". En *Analytical Marxism*, editado por John E. Roemer, 23-53. Studies in Marxism and Social Theory. Estudios sobre marxismo y teoría social. Cambridge; París: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Bridenthal, Renate. "Karl Grim (1817-1887): A Neglected Socialist". Universidad de Columbia, 1961.
- Brogan, D. W. *Proudhon*. Londres: Hamish Hamilton, 1934.
- Bryan, Dick. "'Natural' and 'Improved' Land in Marx's Theory of Rent". *Land Economics* 66, nº 2 (1990): 176.
- Calhoun, Craig J. *Las raíces del radicalismo: Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Callinicos, Alex. *Making History: Agencia, estructura y cambio en la teoría social*. 2ª ed. Historical Materialism. Leiden: Brill, 2006.
- . "Marxismo y pensamiento político contemporáneo". En *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, editado por Gerald F. Gaus y Fred D'Agostino, 266-77. Routledge Philosophy Companions. Nueva

Bibliografía

- York: Routledge, 2013.
- Carlyle, Thomas. *Ensayos críticos y misceláneos*. Vol. 15. Las obras de Thomas Carlyle. Londres: Chapman and Hall, 1887.
- . *Pasado y Presente*. 2nd ed. Londres: Chapman and Hall, 1845.
- Carver, Terrell. Marx and Engels: *The Intellectual Relationship*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- . "El fetichismo de Marx por las mercancías". *Inquiry* 18, n° 1 (1975): 39-63.
- . "La teoría política de la explotación de Marx". En *Modern Theories of Exploitation*, editado por Andrew Reeve, 68-79. Londres: Sage Publications, 1987. Londres: Sage Publications, 1987.
- . *The Postmodern Marx*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.
- Claeys, Gregory. *Citizens and Saints: Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . "'Individualism,' 'Socialism,' and 'Social Science': Further Notes on a Process of Conceptual Formation, 1800-1850". *Journal of the History of Ideas* 47, n° 1 (1986): 81-93.
- . *Maquinaria, Dinero y Milenio: From Moral Economy to Socialism, 1815-60 (De la economía moral al socialismo, 1815-60)*. Cambridge: Polity, 1987.
- . "The Concept of 'Political Justice' in Godwin's Political Justice: A Reconsideration". *Teoría Política* 11, n° 4 (1983): 565-84.
- Cleaver, Harry. *Reading "Capital" Politically*. Leeds, Edimburgo y San Francisco: Anti/Theses and AK Press, 2000.
- Cobbett, William. *Rural Rides*. London: William Cobbett, 1830.
- Cohen, G. A. "Fuerzas y relaciones de producción". En *Marxismo Analítico*, 11-22. Estudios sobre marxismo y teoría social. Cambridge; París: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- . *Historia, trabajo y libertad: Temas de Marx*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . *Si eres igualitario, ¿por qué eres tan rico?* Conferencias Gifford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- . *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- . *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Editado por Michael Otsuka. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- . "La teoría laboral del valor y el concepto de explotación". *Filosofía y asuntos públicos* 8, n° 4 (1979): 338-60.
- Cole, G.D.H. *El pensamiento socialista: Marxismo y anarquismo, 1850-1890*. Vol. 2. 7 vols. Historia del pensamiento socialista. Londres: Macmillan, 1954.
- . *Socialist Thought: Los precursores, 1789-1850*. Vol. 1. 7 vols. Historia del pensamiento socialista. Londres: Macmillan, 1953.

Bibliografía

- Collins, Henry, y Chimen Abramsky. *Karl Marx and the British Labour Movement: Años de la Primera Internacional*. Londres: Macmillan, 1965.
- Comstock, Courtney. "Meet the First Big Exec to Pay for 'Unintentionally Defrauding' during The Credit Crisis". *Business Insider*. 30 de julio de 2010, sec. Finanzas, <http://www.businessinsider.com/gary-crittenden-made-20-million-while-unintentionally-defrauding-citi-and-only-has-to-pay-100k-2010-7 #ixzz3GL4LtGAz>.
- Considerant, Victor. *Principes du Socialisme: Manifeste de La Democratie au XIXe Siecle*. 2a ed. París: Librairie phalansterienne, 1847.
- Constant, Benjamin. *Escritos políticos*. Traducción de Biancamaria Fontana. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Crowder, George. *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*. New York: Clarendon Press, 1991.
- Cunliffe, John, y Andrew Reeve. "Explotación: El relato original saint-simoniano". *Capital and Class* 59 (1996): 61-80.
- Dana, Charles A. "El Banco del Pueblo". *Spirit of the Age* 1, n° 22 (1849): 342-43.
- Davis, Mike. *Planet of Slums*. Londres y Nueva York: Verso, 2006.
- De Angelis, M. "Social Relations, Commodity-Fetishism, and Marx's Critique of Political Economy". *Revista de Economía Política Radical* 28, n° 4 (1996): 1-29.
- De Brunhoff, Suzanne. *Marx on Money*. Traducido por Maurice J Goldbloom. New York: Urizon Books, 1976.
- De Grazia, Margreta. "Teleología, retraso y el 'viejo topo'". *Shakespeare Quarterly* 50, n° 3 (1999): 251-67.
- Dejacques, Joseph. *Les Lazareennes: Fables et Poesies Sociales*. París: Chez l'auteur, 1851.
- Depew, David J. "De Anima de Aristóteles y la teoría del hombre de Marx". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 8, n° 1 (1982): 133-87.
- Derrida, Jacques. *Los espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*. Londres: Routledge, 1994.
- De Ste. Croix, G.E.M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981. Draper, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution*. Vol. 4. 4 vols. Nueva York: Monthly Review Press, 1990.
- Dunn, John. "Unimagined Community: Los engaños del internacionalismo socialista". En *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-83*, 103-18. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Economakis, George E. "On Absolute Rent: Theoretical Remarks on Marx's Analysis". *Science and Society* 67, n° 3 (2003): 339-48.
- Edmonds, Radcliffe G., III. *Mitos del viaje a los infiernos: Plato, Aristophanes, and*

Bibliografía

- the "Orphic" Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Elliott, John E. "Marx y los modelos contemporáneos de economía socialista". *Historia de la Economía Política* 8, nº 2 (1976): 151-84.
- Elson, Diane. "La teoría del valor del trabajo". En *Value: The Representation of Labour in Capitalism*. Londres: CSE Books, 1979.
- *Value: La representación del trabajo en el capitalismo*. Londres: CSE Books, 1979.
- Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos". En *Analytical Marxism*, editado por John E. Roemer, 202-20. Estudios sobre marxismo y teoría social. Cambridge; París: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Notas finales, y Aaron Benanav. "Miseria y deuda: Sobre la lógica y la historia de las poblaciones excedentes y el capital excedente". *Endnotes 2* (abril de 2010): n.p.
- Enfantin, Barthelemy Prosper. "Considerations sur la Baisse Progressive du Loyer des Objets Mobilier et Immobilier, Article I". *Le Producteur* 1 (1825): 241-53.
- Euchner, Walter, y Alfred Schmidt, eds. *Kritik der politischen Ökonomie heute: 100 Jahre "Kapital"*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt, 1968.
- Faure, Alain, y Jacques Ranciere, eds. *La Parole Ouvrière, 1830-1851*. París: Inedit 10/18, 1976.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Autonomedia, 2004.
- Félix, David. *Marx as Politician*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983.
- Fourier, Charles. *Cites Ouvrières: Extrait de La Phalange*. París: Librairie phalansterienne, 1849.
- *Pieges et Charlatanisme des Deux Sectes Saint-Simon et Owen*. París: Bossange, 1831.
- *La Teoría de los Cuatro Movimientos*. Editado por Gareth Stedman Jones e Ian Patterson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- *Traite de L'association Domestique-Agricole ou Attraction Industrielle*. París y Londres: Bossange, Mongie, et Bossange, 1822.
- Freccero, John. *Dante: The Poetics of Conversion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- "El peregrino de Dante en un giro". *PMLA* 76, nº 3 (1961): 168-81.
- Garnett, Ronald George. *Co-operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-45 (La cooperación y las comunidades socialistas owenistas en Gran Bretaña, 1825-45)*. Manchester: Manchester University Press, 1972.
- Garver, Eugene. *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*.

Bibliografía

- Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Geras, Norman. "Bringing Marx to Justice". *New Left Review* 195 (1992): 37-59.
- . "Esencia y apariencia: Aspects of Fetishism in Marx's 'Capital'". *New Left Review* 65 (1971): 69-85.
- . *Marx y la naturaleza humana: Refutación de una leyenda*. Londres: Verso, 1983.
- Ghosh, Eric. "De la libertad republicana a la liberal". *Historia del Pensamiento Político* 29, n° 1 (2008): 132-67.
- Giddens, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Londres: Macmillan, 1981.
- Gilbert, Alan. "La teoría histórica y la estructura del argumento moral en Marx". *Political Theory* 9, n° 2 (1981): 173-205.
- . *La política de Marx: Comunistas y Ciudadanos*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1981.
- Godels, Greg. "Marx, Engels y la idea de explotación". *Nature, Society, and Thought* 10, n° 4 (1997): 509-22.
- Godwin, William. *Enquiry concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness: En dos volúmenes*. Londres: G. G. y J. Robinson, 1796.
- . *The Enquirer: Reflexiones sobre educación, modales y literatura*. Londres, 1797.
- Goodwin, Barbara. *Social Science and Utopia: Nineteenth Century Models of Social Harmony*. Brighton: Harvester Press, 1978.
- Gould, Carol C. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1980.
- Gourevitch, Alex. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- . "El republicanismo obrero y la transformación del trabajo". *Teoría Política* 41, n° 4 (2013): 591-617.
- Gramsci, Antonio. *El lector de Antonio Gramsci: Escritos escogidos, 1916-1935*. Editado por David Forgacs. New York: New York University Press, 2000.
- Gray, John. *Lecture on Human Happiness; Being the First of a Series of Lectures on That Subject in Which Will Be Comprehended a General Review of the Causes of the Existing Evils of Society [and a Development of Means by Which They May Be Permanently and Effectually Removed. A las que se añaden el Preámbulo y la Constitución de la Friendly Association for Mutual Interests, con sede en Valley Forge]*. Nueva York: A. M. Kelley, 1971.
- . *The Social System: A Treatise on the Principle of Exchange*. Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1973.
- Grossman, Henryk. *Marx, die Klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*. 2a ed. Politische Ökonomie, Geschichte und Kritik. Frankfurt am Main: Europa Verlag, 1969.

Bibliografía

- Gurvitch, Georges, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P. J. Proudhon*. París: Centre de Documentation Universitaire, 1958.
- Hare, R. M. *El lenguaje de la moral*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Harries, Martin. *Scare Quotes from Shakespeare: Marx, Keynes, and the Language of Reenchantment*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Harrison, J.F.C. *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: The Quest for the New Moral World*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Harsin, Jill. *Barricades: The War of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Hart, David K. "Saint-Simon y el papel de la élite". *Western Political Quarterly* 17, n° 3 (1964): 423-31.
- Harvey, David. *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso, 2010.
- Hayek, Friedrich A. von. *La Constitución de la Libertad*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- *El camino hacia la servidumbre*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- "El uso del conocimiento en la sociedad". *American Economic Review* 35, n° 4 (1945): 519-30.
- Hegel, Georg Wilhelm Frierich. *La filosofía del derecho*. Traducido por Alan White. The Focus Philosophical Library. Newburyport, MA: Focus Publishing; R. Pullins, 2002.
- Heinrich, Michael. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Traducido por Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press, 2012.
- Heller, Agnes. *La teoría de la necesidad en Marx*. Londres: Allison and Busby, 1976.
- Hilton, Rodney, ed. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Foundations of Biblioteca de Historia. Londres: New Left Books, 1976.
- Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- Hobsbawm, Eric J. "Marx, Engels y el socialismo premarxiano". En *The History of Marxism, Volume One: Marxism in Marx's Day*, editado por Eric J. Hobsbawm, 1:1-28. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Hodgskin, Thomas. *Labour Defended against the Claims of Capital; or, The Unproductiveness of Capital Proved with Reference to the Present Combinations among journeymen*. Reimpresiones de clásicos de la economía. Nueva York: A. M. Kelley, 1963.
- *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted*. Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1973.
- Hoffman, Robert Louis. *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-*

Bibliografía

- J. Proudhon*. Urbana: University of Illinois Press, 1972.
- Holbrook, Peter. *Shakespeare's Individualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hollander, Samuel. "The Post-Ricardian Dissension: A Case-Study in Economics and Ideology". *Oxford Economic Papers* 32, n° 3 (1980): 370-410.
- Holton, R. J. *The Transition from Feudalism to Capitalism (La transición del feudalismo al capitalismo)*. Basingstoke: Macmillan, 1985.
- Hont, Istvan, y Michael Ignatieff. "Necesidades y justicia en La riqueza de las naciones: An Introductory Essay". En *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, editado por Istvan Hont y Michael Ignatieff, 1-44. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Howard, Michael Charles, y John Edward King. *The Political Economy of Marx*. 2ª ed. Nueva York: New York University Press, 1988.
- Hunt, Ian. *Analytical and Dialectical Marxism*. Avebury Series in Philosophy. Aldershot y Brookfield, VT: Avebury, 1993.
- Hunt, Richard N. *Las ideas políticas de Marx y Engels*. 2 vols. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974 y 1984.
- Iggers, Georg G. *El culto a la autoridad: The Political Philosophy of the Saint-Simonians*. Leiden: M. Nijhoff, 1958.
- Ince, Onur Ulas. "El capitalismo colonial y los dilemas del liberalismo: Locke, Burke, Wakefield, and the British Empire". Tesis doctoral, Universidad de Cornell, 2013.
- Isaac, Jeffrey C. "La piel de león de la política: Marx sobre el republicanism". *Polity* 22, n° 3 (1990): 461-88.
- IWMA (Asociación Internacional de Trabajadores). *El Consejo General de la Primera Internacional, 1866-1868: Actas*. Moscú: Editorial Progress, 1964.
- Jaffe, James A. "Commerce, Character, and Civil Society: Critiques of Capitalism during the Early Industrial Period". *European Legacy* 6, n° 2 (2001): 251-64.
- James, Selma. *Sexo, raza y clase: The Perspective of Winning, a Selection of Writings 1952-2011*. Oakland, CA: PM Press, 2012.
- Jameson, Fredric. *Representing "Capital": A Reading of Volume One*. Nueva York: Verso, 2011.
- Jevons, William Stanley. *El dinero y el mecanismo del intercambio*. Nueva York: D. Appleton, 1876.
- Jossa, Bruno. "Marx, el marxismo y el movimiento cooperativo". *Cambridge Journal of Economics* 29, n° 1 (2005): 3-18.
- Kapust, Daniel. "Skinner, Pettit y Livy: El conflicto de los órdenes y la ambigüedad de la libertad republicana". *Historia del Pensamiento Político* 30, n° 3 (2010): 377-401.

Bibliografía

- Katz, Claudio. "La polis socialista: Antigüedad y socialismo en el pensamiento de Marx". *Revista de Política* 56, nº 2 (1994): 237-60.
- Kellner, Douglas. "Marxismo, moral e ideología". Editado por Kai Nielsen y Steven C. Patten. *Canadian Journal of Philosophy* volumen suplementario 7 (1981): 93-120.
- Kent, Bonnie Dorrick. "Transitory Vice: Tomás de Aquino sobre la incontinencia". *Revista de Historia de la Filosofía* 27, nº 2 (1989): 199-223.
- King, J. E. (John Edward). "¿Utópico o científico?: Una reconsideración de los socialistas ricardianos". *Historia de la Economía Política* 15 (1983): 345-73.
- Knowles, Rob. *Political Economy from Below: Economic Thought in Communitarian Anarchism, 1840-1914*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Kratke, Michael. "'Hier bricht das Manuskript ab'. (Engels): Hat Das Kapital einen Schluss?". *Beitraege Zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge*, 2001, 7-43.
- Krause, Sharon. "Beyond Non-Domination: Agency, Inequality, and the Meaning of Freedom". *Filosofía y crítica social* 39, nº 2 (2013): 187-208.
- Lapides, Kenneth. *Marx's Wage Theory in Historical Perspective*. Westport, CT: Praeger, 1998.
- Lattek, Christine. *Refugiados revolucionarios: German Socialism in Britain, 1840-1860*. Routledge Studies in Modern British History. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- Lebowitz, Michael A. *Beyond "Capital": Marx's Political Economy of the Working Class*. 2ª ed. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.
- . *Siguiendo a Marx: Método, crítica y crisis*. Historical Materialism Book Series 20. Leiden y Boston: Brill, 2009.
- Lechevalier, Jules. "¿Qué puede hacer el Papa?". *Reasoner* 7, nº 14 (1849): 217-18.
- Lenin, V. I. *Obras Completas*. Editado por Robert Daglish. Traducción de George Hanna. 4th ed. Vol. 19. Moscú. Moscú: Editorial Progress, 1968.
- . *Obras completas*. Editado por Stewart Smith. Traducción de Clemence Dutt. 4a ed. Vol. 38. Moscú. Moscú: Editorial Progress, 1976.
- Leopold, David. "La estructura del relato meditado de Marx y Engels sobre el socialismo utópico". *Historia del Pensamiento Político* 26, nº 3 (2005): 433-66.
- . *El joven Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Liebknecht, Wilhelm. *Karl Marx: Memorias biográficas*. Traducción de Ernest Untermann. Chicago: C. H. Kerr, 1901.
- Llorente, Renzo. "El concepto de 'clase universal' de Marx: Una rehabilitación". *Ciencia y Sociedad* 77, nº 4 (2013): 536-60.
- Logar, Tea. "La explotación como uso indebido: más allá del aprovechamiento de las vulnerabilidades". *Acta Analytica* 25 (2010): 329-46.

Bibliografía

- Loria, Achille. *Karl Marx*. Traducido por Eden Paul y Cedar Paul. London: Thomas Seltzer, 1920.
- Loubere, Leo A. *Louis Blanc: His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1961.
- Lowenthal, Esther. *The Ricardian Socialists*. Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1972. Lowy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Historical Materialism Book Series. Chicago: Haymarket Books, 2005.
- Lukacs, Gyorgy. *Historia y conciencia de clase: Studies in Marxist Dialectics*. Traducido por Rodney Livingstone. Londres: Merlin Press, 1971.
- MacGilvray, Eric. *The Invention of Market Freedom*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- Maddox, Graham. "Los límites de la libertad neorromana". *Historia del Pensamiento Político* 23, n° 3 (2002): 418-31.
- Maguire, John M. *Marx's Theory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Mansfield, Harvey C., Jr. "Marx on Aristotle". *Review of Metaphysics* 37 (1980): 351-67.
- Markell, Patchen. "La insuficiencia de la no dominación". *Political Theory* 36, n° 1 (2008): 9-36.
- McCamey, Joseph. *Hegel on History*. Routledge Philosophy Guidebooks. London: Taylor and Francis, 2012.
- McCloskey, Dierdre N. "New Perspectives on the Old Poor Law". *Explorations in Economic History* 10 (1973): 419-36.
- McCormick, John P. "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guiccardian Moments'". *Political Theory* 31, n° 5 (2003): 615-43.
- McLellan, David. Introducción a *los Grundrisse de Marx*. Basingstoke: Macmillan, 1980.
- . *Karl Marx: Su vida y su pensamiento*. Nueva York: Harper Colophon Books, 1973.
- McNally, David. *Against the Market: Economía política, socialismo de mercado y la crítica marxista*. Londres: Verso, 1993.
- . *Los monstruos del mercado: Zombies, Vampires, and Global Capitalism*. Chicago: Haymarket Books, 2012.
- Meek, Ronald L. *Studies in the Labour Theory of Value*. Modern Reader Paperback. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Megill, Allan. *Karl Marx: The Burden of Reason (Por qué Marx rechazó la política y el mercado)*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.
- Mehta, Uday Singh. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Meikle, S. *Essentialism in the Thought of Karl Marx (El esencialismo en el pensamiento de Karl Marx)*. Londres: Duckworth, 1985. Menger, Anton. *The Right to the Whole Produce of Labour: The Origin and Development*

Bibliografía

- of the Theory of Labour's Claim to the Whole Product of Industry*. Traducido por M. E. Tanner. Londres: Macmillan, 1899.
- Menger, Carl. "Sobre los orígenes del dinero". Traducido por C. A. Foley. *Economic Journal* 2 (1892): 239-55.
- Menuelle, Thierry. *Marx, Lecteur de Proudhon*. Vol. 1. París. París: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1993.
- Milgate, Murray, y Shannon C. Stimson. *Ricardian Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Miller, Clarence H. "Hercules and His Labors as Allegories of Christ and His Victory over Sin in Dante's Inferno". *Quaderni D'italianistica* 5, n° 1 (1985): 1-17.
- Miller, David. "Marx, el comunismo y los mercados". *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy* 15 (1987): 182-204.
- Miller, Richard W. "Aristóteles y Marx: The Unity of Two Opposites". En *Proceedings of the American Political Science Association*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978.
- "Marx y Aristóteles: Una especie de consecuencialismo". En *Marx y la moral*, de Kai Nielsen y Steven C. Patten, 323-52. Volumen suplementario del *Canadian Journal of Philosophy*. Guelph, ON: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981.
- Mohun, Simon. "Ideología, mercados y dinero". *Cambridge Journal of Economics* 27, n° 3 (2003): 401-18.
- Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- Montesquieu, C. S. *El espíritu de las leyes*. Editado por A. M. Cohler, B. Miller y H. S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Moore, J. M., trans. *Aristóteles y Jenofonte sobre la democracia y la oligarquía*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Mouritsen, Henrik. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Murray, Patrick. *La teoría del conocimiento científico de Marx*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1990.
- "Respuesta a Geert Reuten". *Historical Materialism* 10, n° 1 (2002): 155-76.
- Negri, Antonio. "Veinte tesis sobre Marx: Interpretación de la situación de clase hoy". Traducido por Michael Hardt. En *Marxismo más allá del marxismo*, editado por Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca E. Karl, 149-80. Nueva York. Nueva York: Routledge, 1996.
- Neocleous, Mark. "La economía política de los muertos: los vampiros de Marx". *Historia del Pensamiento Político* 24, n° 4 (2003): 668-84.
- Noland, Aaron. "History and Humanity: La visión proudhoniana". En *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History*, editado por Hayden V. White, 59-105. Detroit: Wayne State University Press, 1968.

Bibliografía

- . "La sociología de la guerra de Proudhon". *Revista Americana de Economía y Sociología* 29, n° 3 (1970): 289-304.
- Norman, Richard, y Sean Sayers. *Hegel, Marx, and Dialectic: A Debate*. Brighton; Atlantic Highlands, NJ: Harvester Press; Humanities Press, 1980.
- North, Douglass C. *Estructura y cambio en la historia económica*. New York: W. W. Norton, 1981.
- O'Brien, James Bronterre. *The Rise, Progress and Phases of Human Slavery: How It Came into the World and How It Shall Be Made to Go out*. Londres: William Reeves y Martin James Boon, 1885.
- O'Kane, Chris. "Fetichismo y dominación social en Marx, Lukacs, Adorno y Lefebvre". Tesis doctoral, Universidad de Sussex, 2013.
- Oilman, Bertell. "La visión del comunismo de Marx: Una reconstrucción". *Crítica* 8, n° 1 (1977): 4-41.
- O'Neill, John. "Mercados, socialismo e información: Una reformulación de una objeción marxiana al mercado". *Social Philosophy and Policy* 6 (1989): 200-210.
- Owen, Robert. *A New View of Society and Other Writings*. Editado por Gregory Claeys. Londres: Penguin, 1991.
- . *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race; or, The Coming Change from Irrationality to Rationality*. Londres: Effingham Wilson, 1849.
- Panichas, George E. "Vampires, Werewolves, and Economic Exploitation". *Social Theory and Practice* 7, n° 2 (1981): 223-42.
- Perelman, Michael. *The Invention of Capitalism: La economía política clásica y la historia secreta de la acumulación primitiva*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Pettit, Philip. "Akrasia, Collective and Individual". En *Weakness of Will and Practical Irrationality*, editado por Sarah Stroud y Christine Tappolet, 68-96. Oxford: Oxford University Press. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . *La mente común: An Essay on Psychology, Sociology and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . "Teoría del discurso y libertad republicana". En *Republicanism: History, Theory, and Practice*, editado por Daniel M. Weinstock y Christian Nadeau, 72-95. London: University Press. Londres: Frank Cass, 2004.
- . "La libertad en el mercado". *Política, Filosofía y Economía* 5 (2006): 131-49.
- . *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford y Nueva York: Clarendon Press, 1997.
- . *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge: Polity, 2001.
- Philip, Bruce. "Marxism, Neoclassical Economics and the Length of the Working

Bibliografía

- Day". *Review of Political Economy* 13, nº 1 (2001): 27-39.
- Pike, J. *De Aristóteles a Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*. Aidershot: Ashgate, 1999.
- Pilbeam, Pamela. *French Socialists before Marx*. Montreal y Kingston: McGillQueen's University Press, 2000.
- . *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France: From Free Love to Algeria*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Pitts, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Plummer, Alfred. *Bronterre: A Political Biography of Bronterre O'Brien, 1804-1864*. London: Allen and Unwin, 1971.
- Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Nueva edición en un solo volumen. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Postone, Moishe. "Lukacs y la crítica dialéctica del capitalismo". En *Nueva dialéctica y economía política*, editado por R. Albritton y J. Simoulidis, 78-100. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.
- . *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Prawer, Siegbert Salomon. *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Prichard, Alex. *Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon*. Londres y Nueva York: Routledge, 2013.
- Prinz, Arthur M. "Antecedentes y motivo ulterior del 'Prefacio' de Marx de 1859". *Revista de Historia de las Ideas* 30, nº 3 (1969): 437-50.
- Puech, Jules L. "Le Proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs". F. Alcan, 1907.
- Rabinbach, Anson. *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Rae, John. "Ferdinand Lassalle y el socialismo alemán". *Contemporary Review* 39, nº 6 (1881): 921-43.
- Rimbaud, Alfred. *Histoire de la Civilisation Contemporaine en France*. París: Colin, 1888.
- Ramírez, Miguel D. "La teoría de Marx sobre la renta del suelo: una evaluación crítica". *Contribuciones a la Economía Política* 28, nº 1 (2009): 71-91.
- Ranciere, Jacques. *Las noches del trabajo: El sueño de los trabajadores en la Francia del siglo XIX*. Traducido por John Drury. Filadelfia: Temple University Press, 1989.

Bibliografía

- Read, Jason. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Reeve, Andrew. "Thomas Hodgskin y John Bray: Free Exchange and Equal Exchange". En *Modern Theories of Exploitation*, editado por Andrew Reeve, 50-52. Londres: Sage, 1987. Londres: Sage, 1987.
- Reiff, Mark R. *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Reuten, Geert. "El Mecanismo Interno de la Acumulación de Capital: El triple de aceleración, una valoración metodológica de la séptima parte de 'El Capital' I de Marx". En *La constitución del capital: Essays on Volume I of Marx's "Capital"*, editado por Riccardo Bellofiore y Nicola Taylor, 274-98. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- "La interconexión de la dialéctica sistemática y el materialismo histórico". *Historical Materialism* 7, nº 1 (2000): 137-65.
- Ricardo, David. *Los Principios de Economía Política y Tributación*. Everyman's Library. Londres y Nueva York: Dent, 1973.
- Ripstein, Arthur. "Commodity Fetishism". *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987): 733-48.
- Roberts, William Clare. "Marx Contra los Demócratas: La fuerza del Dieciocho Brumario". *Strategies: Journal of Theory, Culture and Politics* 16, nº 1 (2003): 51-64.
- "La reconstitución del paradigma de producción del marxismo: los casos de Benjamin, Althusser y Marx". *Foro Filosófico* 41, nº 4 (2010): 413-40.
- Rockwell, Llewellyn H., Jr. *The Left, the Right, and the State*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 2008.
- Rodden, John. "'The Lever Must Be Applied in Ireland': Marx, Engels, and the Irish Question". *Review of Politics* 70, nº 4 (2008): 609-40.
- Rodríguez-Braun, C. "El último capítulo de *El Capital*". *Historia de la Economía Política* 19, nº 2 (1987): 299-310.
- Roemer, John E. "Explotación, clase y relaciones de propiedad". En *After Marx*, editado por Terence Ball y James Farr, 184-211. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- "¿Deberían interesarse los marxistas por la explotación?". En *Analytical Marxism*, editado por John E. Roemer, 260-82. Estudios sobre marxismo y teoría social. Cambridge; París: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Roll, Erich. *Historia del pensamiento económico*. 2nd ed. Londres: Faber, 1954.
- Rorty, Amelie Oksenberg. "Las fuentes sociales y políticas de la akrasia". *Ethics* 107,

Bibliografía

- n° 4 (1997): 644-57.
- Roth, Mike, y Michael Eldred. *Guide to Marx's "Capital"*. Londres: CSE Books, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Traducido por Barbara Foxley. Londres: Everyman, 1993.
- Rubel, Maximilien. *Rubel on Karl Marx: Five Essays*. Editado por Joseph O'Malley y Keith Algozin. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Rubel, Maximilien, y Margaret Manale. *Marx without Myth: A Chronological Study of His Life and Work*. Nueva York: Harper and Row, 1975.
- Rude, George F. E. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. New Dimensions in History: Essays in Comparative History. Londres: Wiley, 1964.
- Russo, Vittorio. *Sussidi di Esegisi Dantesca*. Nápoles: Liguori, 1967.
- Ryan, Alan. "Justice, Exploitation, and the End of Morality". En *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, editado por J.D.G. Evans, 117-34. Royal Institute of Philosophy Lecture Series 22. Cambridge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Sanderson, John. *Una interpretación de las ideas políticas de Marx y Engels*. Monografías de Política. Londres: Longmans, 1969.
- . "Marx y Engels sobre el Estado". *Western Political Quarterly* 16, n° 4 (1963): 946-55.
- Schapiro, J. Salwyn. "Pierre Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism". *American Historical Review* 50, n° 4 (1945): 714-37.
- Schmidt, Klaus. *Andreas Gottschalk: Armenarzt und Pionier der Arbeiterbewegung, Jude und Protestant*. Colonia: Greven Verlag, 2002.
- Schumpeter, Joseph A. "'El Manifiesto Comunista' en sociología y economía". *Journal of Political Economy* 47, n° 3 (1949): 199-212.
- Schwartz, Nancy L. "Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zoon Politikon". *Teoría Política* 7, n° 2 (1979): 245-66.
- Schweikart, David. "Sobre la explotación del algodón, el maíz y el trabajo". *Canadian Journal of Philosophy* volumen suplementario 15 (1989): 281-97.
- Sensat, J. "La explotación". *Nous* 18, n° 1 (1984): 21-38.
- Shakespeare, Rodney, y RT (Russia Today). "El capitalismo financiero global es un fraude", 4 de diciembre de 2013. <http://on.rt.com/ttmt6y>.
- Shortall, Felton C. *El Marx incompleto*. Avebury Series in Philosophy. Aldershot y Brookfield, VT: Avebury, 1994.
- Skinner, Quentin. "La idea de la libertad negativa". En *Philosophy in History*, editado por Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, 193-221. Cambridge. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Editado por Edwin Cannan. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Bibliografía

- Smith, Jason E. "Jacques Derrida, ¿Criptocomunista?". En *Critical Companion to Contemporary Marxism*, editado por Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis, 625-46. Historical Materialism Book Series. Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill, 2005.
- Smith, Tony. *The Logic of Marx's Capital; Replies to Hegelian Criticisms*. SUNY Series in the Philosophy of the Social Sciences. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Traducido por M. Sohn-Rethel. Londres: Macmillan, 1978.
- Sperber, Jonathan. *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*. Nueva York: Liveright, 2013.
- . *Radicales Renanos: El movimiento democrático y la revolución de 1848-1849*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Springborg, Patricia. "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft". *American Political Science Review* 80, n° 1 (1986): 185-211.
- Stafford, William. *Socialism, Radicalism, and Nostalgia: Social Criticism in Britain, 1775-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Stallybrass, Peter. "'Well Grubbed, Old Mole': Marx, Hamlet, and the (Un)Fixing of Representation". *Cultural Studies* 12, n° 1 (1998): 3-14.
- Stark, Werner. "Saint-Simon as a Realist". *Journal of Economic History* 3, n° 1 (1943): 42-55.
- Stein, Hans. *Der Kblner Arbeiterverein, 1848-1849*. Berlín: Auvermann, 1972.
- Stekloff, G. M. *Historia de la Primera Internacional*. Nueva York: Russell and Russell, 1968.
- Strassmaier, James. "Karl Grim: La confrontación con Marx, 1844-1848". Tesis doctoral, Universidad de Loyola, 1969.
- . *Karl Grun und die Kommunistische Partei, 1845-1848*. Trier: KarlMarx-Haus, 1973.
- Tanner, R. "Marx's Theory of Commodity Fetishism as the Unstated Premise of What Is to Be Done?" (La teoría de Marx del fetichismo de la mercancía como premisa no declarada de lo que hay que hacer). *Repensando el marxismo* 13, n° 1 (2001): 57-68.
- Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998.
- Taylor, James Stephen. "The Mythology of the Old Poor Law". *Journal of Economic History* 29, n°2 (1969): 292-97.
- Taylor, Keith. *The Political Ideas of the Utopian Socialists (Las ideas políticas de los socialistas utópicos)*. London: Cass, 1982.
- Taylor, Nicola, y Riccardo Bellofiore. "El Capital I de Marx, la Constitución del Capital: Introducción general". En *La constitución del capital: Ensayos*

Bibliografía

- sobre el Volumen I de "El Capital" de Marx, editado por Riccardo Bellofiore y Nicola Taylor, 1-34. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. Londres y Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class*. Londres: Penguin, 1991.
- . "La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII". *Past and Present* 50 (febrero de 1971): 76-136.
- Thompson, Noel W. *The Market and Its Critics: Socialist Political Economy in Nineteenth Century Britain*. Londres y Nueva York: Routledge, 1988.
- . *The People's Science: The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-34 (La ciencia popular: la economía política popular de la explotación y la crisis 1816-34)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Thompson, William. *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness Applied to the Newly Proposed System of Voluntary Equality of Wealth*. 2ª ed., Londres. Londres: Longman, 1850.
- . *Labour Rewarded: The Claims of Labour and Capital Conciliated; or, How to Secure to Labour the Whole Product of Its Exertion*. Nueva York: A. M. Kelley, 1969.
- Tiqqun. *Introducción a la guerra civil*. Traducido por Alexander R. Galloway y Jason E. Smith. Intervención 4. Los Ángeles: Semiotext(e), 2010.
- Trox, Eckhard. *Karl Grun (1817-1887): Eine Biographic*. Ludenscheid: Kulturdezernat der Stadt Ludenscheid, 1993.
- Uchida, Hiroshi. "Marx's Theory of History Reappraised". En *Marx for the 21st Century*, editado por Hiroshi Uchida, 39-52. Routledge Frontiers of Political Economy. Routledge Frontiers of Political Economy. Routledge Frontiers of Political Economy. Londres: Taylor and Francis, 2004.
- Van Donselaar, Gijs. *The Right to Exploit: Parasitism, Scarcity, Basic Income*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Van Gelderen, Martin, y Quentin Skinner. *Republicanism: A Shared European Heritage*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Van Leeuwen, Arend T. *Crítica de la Tierra*. Reimpresión. Cambridge: James Clarke, 2002.
- Vandenbergh, Frederic. *Historia filosófica de la sociología alemana*. London: Routledge, 2009.
- Venturi, Franco. "El despotismo oriental". *Revista de Historia de las Ideas* 24, nº 1 (1963): 133-42.
- Vincent, K. Steven. *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Bibliografía

- Virno, P. "Diagramas histórico-naturales: El 'Nuevo Movimiento Global' y la invariante biológica". En *Las diferencias italianas: Between Nihilism and Biopolitics*, editado por A. Toscano y L. Chiesa. Victoria, Australia: re.press, 2009.
- Vrousalis, Nicholas. "Explotación, vulnerabilidad y dominación social". *Filosofía y asuntos públicos* 41, n° 2 (2013): 131-57.
- Wade, Francis C. "Sobre la violencia". *Journal of Philosophy* 68, n° 12 (1971): 369-77. Wakefield, E. G. *Inglaterra y América: A Comparison of the Social and Political State of Both Nations*. Vol. 1. 2 vols. Londres: R. Bentley, 1833.
- Walker, Gavin. *The Sublime Perversion of Capital: Marxist Theory and the Politics of History in Modern Japan*. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Wallerstein, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. Estudios sobre el capitalismo moderno. Cambridge; París: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- Walter, E. V. "Poder y violencia". *American Political Science Review* 58, n° 2 (1964): 350-60.
- Wayne, M. "Fetichismo e ideología: A Reply to Dimoulis and Milios". *Historical Materialism* 13, n° 3 (2005): 193.
- Weeks, John. *Capital and Exploitation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Weeks, Kathi. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- Wendling, Amy E. *Karl Marx on Technology and Alienation*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.
- When, Francis. *Karl Marx: A Life*. 1ª ed. estadounidense. New York: Norton, 2000.
- Wilbrandt, Robert. *Karl Marx: Ver such Einer Wiirdigung*. Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig y Berlín: B. G. Teubner, 1919.
- Williams, Michael. *Value, Social Form, and the State*. Basingstoke: Macmillan, 1988.
- Williams, Simon. "Hauptund Staatsaktion". Editado por Dennis Kennedy. *The Oxford Encyclopedia of Theatre and Performance*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
<http://www.oxfordreference.com/10.1093/acref79780198601746,001.0001/acref-9780198601746-e-1724>.
- Wilson, H. T. *Marx's Critical/Dialectical Procedure*. London: Routledge, 1991.
- Wolff, Jonathan. "Playthings of Alien Forces". *Cogito* 6, n° 1 (1992): 35-41.
- Wolff, Robert Paul. "Cómo leer *Das Kapital*". *Massachusetts Review* 21 (1980): 739-65.
- Wood, Allen W. *Karl Marx*. 2ª ed. Argumentos de los filósofos. Nueva York: Routledge, 2004.
- Wood, Ellen Meiksins. *The Origin of Capitalism: A Longer View*. 2nd ed. Londres y

Bibliografía

Nueva York: Verso, 2002.

-. "Por qué importa". *London Review of Books* 30, nº 18 (2008): 3-6.

Young, Gary. "Haciendo justicia a Marx". En *Marx*, 251-68. Volumen suplementario 7 del *Canadian Journal of Philosophy*. Guelph, ON: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981.

Índice

- acumulación de capital, 18-19, 27, 45, 65, 125n104, 131, 139, 142, 144, 151-52, 165, 176, 179-80, 182n145, 183-84, 186, 218-22, 257; en la teoría socialista no marxiana, 65, 119n77, 125n104, 146; según Proudhon, 119
- Adorno, Theodor, 90-91
- Althusser, Louis, 13, 52n120, 58, 83, 91n144, 95, 96n169, 189n5, 247n54
akrasia, 3, 56, 84; pensamiento político clásico sobre, 59-60; Dante sobre, 26, 56-57, 60-62, 64, 83, 138, 145; Marx sobre, 17, 56-57, 75, 82, 85, 101-2, 107, 228, 237; Montesquieu sobre, 94; en la teoría socialista no marxiana, 17, 56-57, 59, 64, 68-70, 82, 84; Owenismo sobre, 17, 57, 68-70, 82
- anarquía. Véase *akrasia*
- Anteo, 163-64, 176, 181
- Aquino, Tomás, 146 Arendt, Hannah, 59n9, 252
- Aristóteles, 18, 20-22, 59, 61, 107n15, 137-38, 224, 240, 252n80, 253n81; sobre la fuerza, 138, 143n197; sobre la naturaleza, 137-38
- Arthur, Chris, 137-38, 212
- asociación. Véase cooperación Agustín de Hipona, 20, 187, 224
- Bakunin, Mijaíl, 221, 250
- Bidet, Jacques, 13n41, 76n, 84, 81, 139n, 182, 255n92
- Biernacki, Richard, 106nll Blanc, Louis, 30, 35, 37, 47
- Bray, John Francis, 47, 55, 72, 74n75, 78, 120n82, 125, 130n126, 162n64, 211. Véase también Owenismo
- Radicalismo británico, 5, 26, 56-57, 60-62, 64, 67, 71, 83, 138, 145, 176-78, 191-92. Véase también Cartismo; Cobbett, William; Godwin, William; Liga Nacional Reformista; O'Brien, James Bronterre; Owenismo; Thompson, William
- Cabet, Etienne, 35, 47, 233nl 1
- Cacus, 163-64, 172, 186n155
- Calhoun, Craig, 45, 216

Bibliografía

Callinicos, Alex, 95

capital, 1, 3, 10-11, 18, 65, 105, 107, 110n22, 119-33, 136-42, 144, 146-50, 162-64, 166-69, 176, 179-80, 183-84, 186, 192-94, 206-7, 209, 213-14, 218-19, 222-23, 226-29, 236, 256-7; en la teoría socialista no marxiana, 105, 113, 191-92

El Capital, 1-6, 9-12, 14-16, 25-27, 41, 54-55, 74-75, 86n125, 89, 102, 105-109n20, 119-25, 138-39, 144-45, 147-56, 162, 165-76, 180-91, 193-95, 197-200, 203-205, 208-209, 211-17, 219-23, 234-35, 243; diferentes ediciones de, 11, 16, 26, 119n79, 162n67, 164n73, 179n123, 182n145, 188n1, 219n121; como teoría política, 4-9, 33, 154, 257; estructura de, 3, 9-12, 16, 20, 23-27, 32, 54, 104, 136, 144-45, 148, 188n1, 189; volúmenes dos y tres de, 11, 14-15

capitalismo, 1-3, 10, 13, 14n45, 16-19, 23, 50-54, 79, 102, 107-9, 119-33, 139-44, 147, 151-54, 168, 171, 175, 181-84, 188-90, 192-94, 196-98, 222, 226, 256-57; forma de explotación específica de, 119-33, 141-44; defensa liberal de, 150, 173, 218; Marx sobre la transición al socialismo de, 19, 150-51, 153-54, 169-71, 184, 191, 196, 211-12, 217, 225, 230-43, 246, 250-53; modo de producción de, 132, 149-51, 153-54, 164-73, 182-84, 191, 226, 229, 246, 256-57; transición del feudalismo a, 18, 117-18, 140n192, 188-91, 197-207, 214n104, 214-15n105, 219, 226

capitalistas: Marx sobre, 18, 102, 105-6, 108-109n23, 120, 124-25, 129, 131, 139, 142, 146, 166-69, 173, 175, 181-84, 193, 195, 204-7, 223, 256-57; el saint-simonianismo sobre, 112-14, 118, 195

Carver, Terrell, 15, 42, 143

Cartismo, 200n48, 203n, 245

Claeys, Gregory, 5, 43n86, 59n7, 65n31, 67n39, 239n23

Cobbett, William, 70-71, 200-204, 206, 208

Cohen, G.A., 12n37, 78n96, 79n98, 154n35, 170n102, 190n11, 225, 229-34, 236-42

Cole, G.D.H., 11-12n35, 32, 55

fuerza colectiva, 155-58, 166-67. *Véase también*

cooperación

comunismo, 19, 150-51, 153-54, 169-71, 184, 191, 196, 211-12, 217, 225, 230-43, 246, 250-53

competencia, 34, 37, 53, 56, 61n14-62, 80n103, 96, 99

Bibliografía

- Considerant, Victor, 2, 34-35, 37-38, 40, 54
- Constant, Benjamin, 218-19
- erudición contextual, 5-6, 14-15, 57-58
- cooperación, 178, 250; y las colonias cooperativas, 18-19, 23, 69, 190, 221, 232; y el movimiento cooperativo, 18-19, 23, 59n7, 69, 156n40, 178, 191-92; y Marx en, 26, 79n97, 153-56, 166-69, 171-72, 183-84, 192, 208, 211-15, 236-37, 241-42, 245-46, 250-51, 254-57; y separatismo obrero, 18-19, 171, 191-93, 208, 213-15, 221, 229, 232, 235, 241
- teoría crítica, 13, 58, 82-83
- Dante, 20, 28; sobre la deliberación, 75, 85, 87, 90; sobre la fuerza, 26, 104, 107, 138; sobre el fraude, 18, 26, 148, 162-64; sobre la incontinencia (*akrasia*), 26, 56-57, 60-62, 64, 83, 138, 145; *Infierno*, 1, 12, 17-18, 20-28, 32, 38, 42-43, 54, 56-57, 60-62, 64, 83, 104, 107, 148, 162-64, 183, 186, 223-26, 256-57; moralismo de, 3, 20-23, 56-57, 60-62, 64, 257; sobre la traición, 26, 223-25
- dominación, 1, 17, 19, 53, 62-64, 82-86, 90-102, 164, 200, 214, 218-19, 249; y clase, 92n150, 102, 109-110n22, 124n99, 213, 236, 252; libertad como ausencia de, 7, 19, 95, 231, 241-55; como impersonal, 17, 57, 68, 82, 82-102, 121, 123-24, 136, 143-45, 228, 235-36, 246, 247n54, 254, 256; como objetivo, 91-92, 169, 183, 235-36, 249-50, 254; como político, 92n150, 144, 235-36, 251-53
- Dühring, Eugen, 209-10
- Edmonds, Radcliffe, 32-33
- Elster, Jon, 86n122, 250, 253n82, 255n94
- emancipación. Véase libertad
- Enfantin, Barthelemy Prosper. Véase saint-simonianismo
- Engels, Friedrich, 5, 10, 15, 20, 22, 26n17, 28n26, 40, 43, 45n92, 47n97, 47n98, 54, 117n67, 133n142, 157n49, 188n1, 210, 228, 245n48
- intercambio, 6, 17-18; Marx sobre, 18, 52, 57-58, 74-79, 80-82, 87-90, 93-94, 101-2, 105, 107-8, 122-23, 126, 130-31, 134, 146, 151-52, 161-62, 228; Owenismo sobre, 56, 58, 68-69, 70-80, 82, 85, 191; Proudhon sobre, 73-81, 134, 152, 160-61; Proudhonianismo sobre, 73-81; Smith sobre, 100

Bibliografía

explotación, 6, 17-18; Marx sobre, 17-18, 102, 107-9, 115, 119-44, 146-47, 173, 181, 194-97, 201, 207, 228, 256-57; Owenismo sobre, 107-8, 110n23, 120n82, 125, 189; Proudhon sobre, 109, 115-19, 120, 125, 130, 135, 140n192, 181, 195; proudhoniano sobre, 108, 120, 140n192, 189; saint-simoniano sobre, 35, 109-14, 116, 120, 140n192, 181, 189, 194-197, 208

falsa conciencia, 52, 73, 85-86

Federici, Silvia, 196-97, 209

fetichismo: Marx sobre, 17, 51-52, 57-58, 68, 81-82, 85-90, 93-94, 98, 100n182, 101, 123

feudalismo: transición desde, 18, 117-18, 140n192, 188-91, 197-207, 214n104, 214-15n105, 219, 226; Proudhon sobre, 107, 115-19, 197-98; el saint-simoniano sobre, 111-17, 195, 197

fuerza: Aristóteles sobre, 138, 143n197; Dante sobre, 26, 104, 107, 138; Marx sobre, 18, 74, 105, 107-9, 138-41, 146-47, 198-99, 201; Saint-Simoniano sobre, 109-14, 117, 197. *Véase también* fuerza colectiva

fortuna, 62, 83n115

Fourier, Charles, 2, 33-36, 38, 40, 47, 49, 154n30, 226n146, 232, 237, 244-45

fraude: Dante sobre, 18, 26, 148, 162-64; Marx sobre, 18, 74, 105, 107, 146-49, 151, 154, 162-65, 172, 175, 183, 229

Freccero, John, 224

libertad: Marx sobre, 1, 7-8, 19, 78, 95-101, 231, 238, 241-57; como no dominación, 7, 19, 63, 82, 95-98; como autodomínio, 7, 17, 19, 56, 59-60, 248-49

Geras, Norman, 134-35, 247n54

Gerión, 148, 162-65, 186n155

Godwin, William, 67-68, 150

Gottschalk, Andreas, 45, 54

Gourevitch, Alex, 8, 63, 98n174, 124n99

Gray, John, 47, 56, 65, 66-69, 71, 74n75, 78, 128-29, 211. *Véase también* Owenismo

Grossman, Henryk, 12

Grun, Karl, 44-45, 48n100

Bibliografía

- Harvey, David, 152n22, 154n35, 194n23, 196n28, 199n43
Hayek, Friedrich, 84, 87, 97-98
Hegel, G.W.F., 8-13, 167, 209-13, 230-31, 238; influencia sobre Marx, 9-13, 167, 209-13, 230-31, 238
Heinrich, Michael, 80n102, 91, 180n128, 218
Hércules, 118, 163-64, 180-81
materialismo histórico, 10, 42, 169-71, 184, 190, 200, 209, 234, 240, 242
Hodgskin, Thomas, 55, 68n54, 135n154, 191, 204n60
Howard, Michael Charles, 12n37
Hunt, Richard, 6n12, 175, 250n65, 255n24
- incontinencia. Véase *acrasia*
Asociación Internacional de Hombres Trabajadores (IWMA), 2-3, 174, 221, 234, 243
- Jameson, Fredric, 5n8, 189
Jerrold, Douglas, 146
- King, John Edward, 12n37
- trabajo: abstracto, 76, 79-81, 89-90n140, 101, 122, 124, 126, 131; división de, 78n94, 87, 89, 168, 172, 182, 246, 250-51, 254; fuerza de trabajo, 18, 88, 102, 105-9, 121-22, 125-34, 138-44, 146-47, 175-76, 182-184, 193, 205, 207, 228; proceso de, 80-81, 124, 126-127, 131-32, 136, 140-42, 144, 172
Lassalle, Ferdinand, 14n46, 174, 179, 226n147
Lázaro, 185-86
Lenin, V.I., 9-10n20, 13n44, 230
liberalismo, 37-38, 46, 97-98, 149-50, 218
Lukacs, Gybrgy, 58, 87, 90-93
Lutero, Martín, 163-64, 186
- MacGilvray, Eric, 63-64n26, 88, 94n159, 100, 161n60, 247
maquinaria: Marx sobre, 139, 149-50, 154-55, 168-69, 170-72, 178, 182, 217n112, 241
Malthus, Thomas, 13, 176-79, 206
Mansfield, Harvey C., 252n80
Marx, Karl: y la metáfora de Lázaro, 184-86; sobre el moralismo, 3, 53, 55,

Bibliografía

- 121, 124, 133-34, 144, 189, 206, 257; sobre la naturaleza, 136-43; sobre la "negación de la negación", 208, 210-13, 216; y la Comuna de París, 228, 234-36, 238, 244, 250-52, 254; actividades políticas de, 21, 41-42, 45, 174-75, 221, 239, 243 discurso político de, 4-6, 9, 14, 16, 54-55, 143, 171n109, 189-90, 237; y tropo del Infierno social, 1-2, 17, 21-24, 40-44, 46, 54, 257; sobre la transición del feudalismo al capitalismo, 188-91, 197-207, 219, 226; y metáfora vampírica, 3, 130, 137
- sobre el capital y la economía política: sobre el trabajo abstracto, 76, 79n98-81, 89n140, 101, 122, 124, 126, 131; sobre la acumulación de capital, 18-19, 142, 151, 165, 176, 179-80, 182n145-84, 186, 213, 218-21, 257; sobre el capital, 1, 3, 18, 107, 109n23, 119-33, 136-42, 144, 146-47, 149-50, 162, 166-69, 176, 179-80, 183-84, 186, 192-94, 209, 213-14, 218-19, 222-23, 226-29, 236, 256-57; sobre el capitalismo, 10, 13, 14n45, 16-19, 23, 50-54, 79, 102, 107-9, 121, 124, 126-27, 129-34, 139-44, 147, 151-54, 168, 171, 175, 181-84, 188-90, 192-94, 196-98, 222, 226, 256-57; sobre el modo de producción capitalista, 132, 149-51, 153-54, 164-73, 182-84, 191, 226, 229, 246, 256-57; sobre los capitalistas, 18, 102, 105-6, 108-9n23, 120, 124-25, 129, 131, 139, 142, 146, 166-69, 173, 175, 181-84, 193, 195, 204-7, 223, 256-57; sobre la cooperación, 26, 78n97, 153-56, 166-69, 171-72, 183-84, 192, 208, 211-15, 236-37, 241-42, 245-46, 250-51, 254-57; sobre la división del trabajo, 78n94, 87, 89, 168, 172, 182, 246, 250-51, 254; sobre el intercambio, 18, 52, 57-58, 74-79, 80-82, 87-90, 93-94, 101-2, 105, 107-8, 122-23, 126, 130-31, 134, 146, 151-52, 161-62, 228; sobre la explotación, 17-18, 102, 107-9, 115, 119-44, 146-47, 173, 181, 194-97, 201, 207, 228, 256-57; sobre el fetichismo, 17, 51-52, 57-58, 68, 81-82, 85-90, 93-94, 98, 100n182, 101, 123; sobre el materialismo histórico, 10, 42, 169-71, 184, 190, 200, 209, 234, 240, 242; sobre la fuerza de trabajo, 18, 88, 102, 105-9, 120-22, 125-34, 138-44, 146-47, 175-76, 182-84, 193, 205, 207, 228; sobre el proceso de trabajo, 80-81, 124, 126-27, 131-32, 136, 140-42, 144, 172; sobre la maquinaria, 139, 149-50, 154-55, 168-69, 170-72, 178, 182, 217n112, 241; sobre el dinero, 56-58, 70, 74-78, 88n123-90, 99, 102, 105-7, 165-66, 211; sobre el exceso de trabajo, 18, 108,

Bibliografía

- 123-24, 129-33, 141-42, 173, 256; sobre la economía política, 3, 12-14, 23, 42-43, 46-54, 99, 162, 178, 184, 222-27, 233, 256-57; sobre la población, 151, 165, 178-81, 184, 257; sobre los precios, 74-75, 78n97-79, 85, 87-90, 94, 98-99, 102, 105, 122, 174-75n117, 211; sobre la acumulación primitiva, 11, 18-19, 27, 188-89, 191-97, 200-201, 204-9, 213-19, 222-24, 229; sobre la propiedad, 211-12; sobre la jornada laboral, 18, 128-33, 139-40, 150, 153, 173, 217n112, 228; sobre los salarios, 151-52, 164-65, 172-76, 179-80, 183, 229, 234-36, 256-57; sobre la plusvalía, 119-24, 126-28, 139, 148, 173, 228; sobre el valor, 51-52, 74-81, 101-2, 105-6, 122, 126, 174-75, 211
- y Dante sobre *la acrasia*, 17, 56-57, 75, 82, 85, 101-2, 107, 228, 237; lectura de Dante, 1-3, 12, 17-18, 20-28, 32, 42-43, 54, 56-57, 104, 107, 136, 138, 144-45, 148, 162-64, 183, 186, 224-26, 257; sobre la fuerza, 18, 74, 105, 107-9, 138-41, 146-47, 198-99, 201; sobre el fraude, 18, 74, 105, 107, 146-49, 151, 154, 162-65, 172, 175, 183, 229; sobre la traición, 182, 190, 198, 201, 203-5, 207, 222-23, 226-27, 229, 257
- y otros socialistas: sobre Andreas Gottschalk, 45; sobre el movimiento cooperativo, 18-19, 208, 229, 245-46; sobre Fourier, 244-45; relaciones con Karl Grun, 44, 48n100; sobre Owen y el owenismo, 19, 57-58, 66n38, 74, 77-80, 82, 107, 191-93, 219, 231, 243-46, 254-55; sobre Proudhon y el proudhonismo, 2-3, 17-18, 24-25, 33, 43-54, 74-75, 77-80, 82, 98, 107-9, 115, 120, 125, 130, 134-35, 140n192, 152, 155, 161-62, 167, 171-72, 174, 184, 189-90, 198, 211, 222; relaciones con Proudhon, 14n46, 40-42, 73n73-74n75, 115, 117n67, 155, 156n39-157n49, 159, 164n72; sobre el saint-simonianismo, 2, 49, 109, 117n67, 132n141, 140nl 92, 194-98, 203, 206, 232, 238, 244-45; sobre el movimiento socialista, 2-3, 6-8, 14, 17-19, 21-23, 32-33, 42-47, 53-55, 59, 74, 76-77, 89, 105, 108, 120, 142-44, 178-79, 189-92, 206, 226, 232-39, 244; sobre el separatismo obrero, 18-19, 171, 190-93, 208, 213-15, 221, 229, 232, 235, 241; sobre el socialismo utópico, 171n109, 228, 230, 232-37, 239, 244, 254
- otras influencias: influencia del radicalismo británico, 8, 19, 45-46, 57-59, 178-79, 191-92, 197-201, 208-9, 231; influencia de Cobbett, 200-208; sobre Lutero, 163-64, 186; sobre Malthus, 176-79, 206;

- sobre Ricardo, 179
- teoría política de, 3-19, 55, 102, 232, 239-44, 251-53, 257; sobre la dominación de clase, 92n150, 102-3, 109-10n22, 124-28, 213, 234-36, 252-53; sobre la colonización, 18-19, 207, 214-15, 219-21, 223; sobre el comunismo, 19, 150-51, 153-54, 169-71, 184, 191, 196, 211-12, 217, 225, 230-43, 246, 250-53; sobre la deliberación, 75, 85, 87-90, 96, 102, 246, 251-55; sobre el despotismo, 167-69, 172, 183, 246; sobre la dominación, 7-8, 17, 19, 57-59, 82-86, 91-93, 95-96, 98-102, 121, 123, 132-33, 144, 164, 169, 173, 183, 200-201, 228, 231, 235-36, 241-57 (*véase también* republicanism de); sobre la libertad, 1, 7-8, 19, 78, 95-101, 231, 238, 241-57; republicanism de, 8, 19, 57-58, 68, 82-83, 101, 167, 208, 231-32, 238, 241-57; sobre el Estado, 191-92, 209, 213-21, 223, 226-29, 236, 249, 252-53, 257
- obras: *La guerra civil en Francia*, 207, 228, 234-35; *Contribución a una crítica de la economía política*, 28, 40-43, 230; *XVIII Brumario de Napoleón Bonaparte*, 25, 28-31; *La Sagrada Familia*, 45n94, 48, 156n39, 248n62; Cuadernos de París, 14-15. Véase también *Capital*
- dinero: Marx sobre, 56-58, 70, 74-78, 88n123-90, 99, 102, 105-7, 165-66, 211; Owen sobre, 56, 58, 72; Owenismo, sobre 17, 57, 67, 70-72; Proudhon sobre, 67, 73-77, 116, 211; Proudhonianismo sobre, 74-77
- Montesquieu, Charles de Secondat, 94, 121 moralismo: cristiano, 3, 17, 20-23, 56-57, 64, 257; socialista, 3, 17, 20-23, 34, 54, 57-59, 62, 64-65, 68-69, 144, 189, 206, 257
- mutualismo, 2, 14, 18, 98, 116-17, 160-61, 190-91
- mito, 32-34, 36-38, 40, 43-44, 226
- Liga Nacional para la Reforma, 120, 200-201 n48 negación de la negación, 189, 208, 210-13, 216
- O'Brien, James Bronterre, 2, 54, 74, 120, 137, 191, 200n48, 221; republicanism social de, 2
- Owen, Robert, 66: sobre *la acrasia*, 56; sobre el movimiento cooperativo, 19, 178, 231, 255; seguidores de (*véase* owenismo); Marx sobre, 244-46, 254-55; sobre el dinero, 56, 58, 72; moralismo de, 22,

Bibliografía

- 57, 69, 72; republicanism de, 59n7
- Owenismo: sobre *la acrasia*, 17, 57, 59, 68-70, 82, 85; sobre la anarquía (véase *acrasia*); sobre el intercambio, 56, 58, 68-69, 70-80, 82, 85, 191; sobre la explotación, 107-8, 110n23, 120n82, 125, 189; Marx sobre, 19, 57-58, 66n38, 74, 77-80, 82, 107, 191-93, 219, 231, 243-46, 254-55; sobre el dinero, 17, 57-58, 67, 70-77; republicanism de, 57-59n7, 66-68, 246-55; sobre el valor, 68, 74-75, 78-80, 211
- Pare, William, 71
- Comuna de París, 30, 228, 234-36, 238, 244, 250-52, 254
- Perelman, Michael, 195
- Pettit, Philip, 7, 57n1, 59n9, 64n26, 97-98, 99n179, 100n182
- Pocock, J.G.A., 83n115
- economía política, 17-18, 20, 97; Marx sobre, 3, 12-14, 23, 42-43, 46-54, 99, 162, 178, 184, 222-27, 233, 256-57;
- Proudhon sobre, 17-18, 36-40, 47-52, 98, 222, 225; relación del movimiento socialista con, 23, 47, 53-54, 226
- discurso político, 3-9, 11, 14-16, 32-33, 143, 171n109
- teoría política, 3-19, 55, 102, 232, 239-44, 251-53, 257
- población, 151, 165, 180-81, 184, 257
- Postone, Moishe, 91-92, 101, 142n196
- Praweq S.S, 25, 29n29, 43
- precios: Marx sobre, 74-75, 78n97, 79, 85, 87-90, 94, 98-99, 102, 105, 122, 174, 175n117, 211
- acumulación primitiva, 11, 18-19, 27, 188-89, 191-97, 200-201, 204-9, 213-19, 222-24, 229
- Proudhon, Pierre Joseph: sobre la asociación, 158-61, 191; sobre la fuerza colectiva, 155-58, 166-67; sobre la competencia, 37, 61n14; *De la capacite politique des classes ouvrieres*, 158; sobre el intercambio, 73-81, 134, 152, 160-61; sobre la explotación, 109, 115-19, 120, 125, 130, 135, 140n192, 181, 195; sobre el fetichismo, 72-74, 86; sobre el feudalismo, 107, 115-19, 197-98; seguidores de (véase proudhonianismo); *Idée generate de la revolution au XIXe siècle*, 38-40, 115, 117, 158-59; sobre la justicia, 49-51, 134; moralismo de, 49; sobre el dinero, 67, 73-77, 116, 211; sobre el mutualismo, 2, 14, 18, 98, 116-17, 160-61,

Bibliografía

- 190-91; sobre la economía política, 17-18, 36-40, 47-52, 98, 222, 225; sobre la propiedad, 35, 48, 116, 125, 156, 187, 190; *Qu'est-ce que la propriété*, 35-36, 38-40, 47-49, 115, 155-56; relaciones con Marx, 48n100; sobre la ciencia, 36-40, 43, 48-50; sobre el socialismo científico, 36; y el tropo del Infierno social, 17, 24-25, 33, 35-40, 43-44, 61n14; *Système des contradictions économiques*, 35-36, 40, 130, 187; sobre el valor, 75, 79
- Proudhonianism: on exchange, 73-81; on exploitation, 108, 120, 140n192, 189; Marx on, 2-3, 17-18, 24-25, 33, 43-54, 74-75, 77-80, 82, 98, 107-9, 115, 120, 125, 130, 134-35, 140n192, 152, 155, 161-62, 167, 171-72, 174, 184, 189-90, 198, 211, 222; on money, 74-77; on science, 50; on value, 75, 80
- Read, Jason, 196
- republicanismo, 3, 6-8, 14, 19, 59, 63-64; sobre los mercados, 97-98; en Marx, 8, 19, 57-58, 68, 82-83, 101, 167, 208, 231-32
- republicanismo (*continuación*) 238, 241-57; problema de, 63-64, 88, 100, 247
- Revolución de 1789, 59n7, 110-11, 117, 247
- revoluciones de 1848, 29-30, 45-46, 73, 109n22, 117, 239
- Ricardo, David, 13, 49, 113, 117, 177, 179, 206-7
- Ripstein, Arthur, 86-88, 98n178
- Rodbertus, Johann Karl, 14n46, 226n147
- Roemer, John, 13n42, 128n118, 130n125, 132n125
- Ryan, Alan, 124n100
- Saint-Simon, 49, 110, 113, 238-39, 244; seguidores de (*véase saint-simonianismo*);
- Saint-Simonianismo, 2; comprensión de los capitalistas como propietarios en, 112-14, 118, 195; sobre la explotación, 35, 109-14, 116, 120, 140n192, 181, 189, 194-97, 208; sobre el feudalismo, 111-17, 195, 197; sobre la fuerza, 109-14, 117, 197; Marx en, 2, 49, 109, 117n67, 132n141, 140n192, 194-98, 203, 206, 232, 238, 244-45; sobre economía política, 47, 49
- Say, Jean-Baptiste, 13
- Sensat, Julius, 130n127, 137-38, 140
- Shakespeare, William, 25, 28-31, 60n11

Bibliografía

Skinner, Quentin, 7

Smith, Adam, 12n37, 13, 49, 99-100, 117n68, 149-50, 157

Infierno social: como tropo socialista, 1-3, 17, 21-24, 32-45

movimiento socialista: moralismo de, 3, 17, 20-23, 34, 54, 57-59, 62, 64-65, 68-69, 132-33, 144, 189, 206, 257; relación de la economía política con, 23, 47, 53-54, 226; republicanismo de, 64, 152, 191; y tropo del Infierno social, 1-3, 17, 32-40, 43-45, 53, 226. *Véase también* owenismo; proudhonianoismo; saint-simonianoismo.

Sperber; Jonathan, 13n43, 150n15

Estado, el: Marx sobre, 191-92, 209, 213-21, 223, 226-27, 229, 236, 249, 252-53, 257

Steuart, James, 56

estructuralismo, 58, 82-83, 95, 96n169, 101

Thomas, Paul, 14n46, 81n109, 161n63, 191n12, 226n147

Thompson, William, 21n6, 47, 65, 67-68, 71-72, 113n42, 147, 191, 212n97.
Véase también Owenismo

traición: Dante sobre, 26, 223-25; Marx sobre, 182, 190, 198, 201, 203-5, 207, 222-23, 226-27, 229, 257

usura, 107, 118n72, 137-38, 163

valor: teoría laboral de, 12-13, 65, 68, 74-79, 177; Marx sobre, 51-52, 74-81, 101-2, 105-6, 122, 126, 174-75, 211; owenismo sobre, 68, 74-75, 78-80, 211; Proudhon sobre, 75, 79; proudhonismo sobre, 74, 80; plusvalía, 119-24, 126-28, 139, 148, 173, 228

violencia. *Ver* fuerza

salarios: Marx sobre, 151-52, 164-65, 172-76, 179-80, 183, 229, 234-36, 256-57; movimiento socialista sobre, 152, 174-75, 179

Wakefield, E.G., 131, 214, 220-24, 226

Wendling, Amy, 136n169, 137n170, 155, 168

Weston, John, 174-75n117

Weydemeyer, Joseph, 40-42, 115

Wood, Allan, 135, 248n62

Wood, Ellen Meiksins, 214n105