



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Blanco, Jorge Polo

También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y

Karl Polanyi

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 49, 2015, pp. 81-121

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323040692004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# TAMBIÉN EXPLOTACIÓN, PERO NO SÓLO. UN DIÁLOGO IMPRESCINDIBLE Y POLÉMICO ENTRE MARX Y KARL POLANYI

Jorge Polo Blanco

Universidad Complutense de Madrid  
hiperbolik1983@hotmail.com

## Abstract

In the present work we wish to explore the outlines of the main interpretations that have formed around a decisive problem: namely, an understanding of the historical meaning of the advent of capitalist industrial society from the point of view of the popular and working classes. We will have to outline the bourgeois or liberal interpretation that has arisen from a similar secular process, as well as the Marxist interpretation and its consequences and, as the common and problematic thread of the work, the interpretation put into effect by the historian and anthropologist Karl Polanyi. Yet we will also have to bear in mind that this diversity of interpretations around the meaning of industrial society and the market is in response to a deeper divergence that ultimately reflects different concepts in a general sense of human societies in their historical evolution.

*Keywords:* industrial revolution, market society, economicism, economic improvement, social catastrophe, Marxism, Polanyi.

## Resumen

En el presente trabajo queremos explorar las líneas maestras de las principales interpretaciones que han sido conjugadas en torno a un problema decisivo, a saber, la comprensión del significado histórico del advenimiento de la sociedad industrial capitalista desde el punto de vista de las clases populares o

---

Recibido: 10 - 02 - 2015. Aceptado: 15 - 04 - 2015.

trabajadoras. Habremos de exponer la interpretación burguesa o liberal que se ha dado de semejante proceso secular; también la interpretación marxista de sus consecuencias y, como hilo conductor y problematizador del propio trabajo, la interpretación puesta en juego por el historiador y antropólogo Karl Polanyi. Pero habremos de tener en cuenta, además, que esa diversidad de interpretaciones en torno al significado de la sociedad industrial y de mercado responde a una divergencia más profunda que refleja, en última instancia, diferentes concepciones del sentido general de las sociedades humanas en su devenir histórico.

*Palabras clave:* revolución industrial, sociedad de mercado, economicismo, mejoramiento económico, catástrofe social, marxismo, Polanyi.

## **1. Tres interpretaciones del significado de la revolución industrial para las clases populares**

No resulta fácil rastrear el origen exacto de la expresión “revolución industrial”, aunque sí puede sostenerse que el término adquirió mayor notoriedad y divulgación, como era de esperar, en Inglaterra (Cfr. Silva Otero; Mata de Grossi, 2005). Si bien John Stuart Mill la utiliza en sus *Principios* de 1848, quien habrá de popularizarla será Arnold Toynbee en sus *Conferencias sobre la Revolución Industrial en Inglaterra*, ya en 1884 (Toynbee, 1966). En 1906 este término quedó definitivamente consagrado en el universo de las ciencias sociales cuando el francés Paul Mantoux escribe su *Revolución Industrial del siglo XVIII*. Precisamente Mantoux, justo al final de su obra, parece justificar de alguna manera el término *Révolution*, a pesar de conceder que los efectos sociales de las transformaciones históricas nunca emergen con la velocidad de los fenómenos súbitos (Mantoux, 1962, 473). Porque quizás, en este caso, no sea del todo adecuado hablar de un gradual acoplamiento de fuerzas, sino más bien de una movilización transformadora, brusca y violenta, de todos los resortes sociales. Se trataba de la veloz implantación de un nuevo mecanismo institucional, de la puesta en marcha de un aparato tecno-económico cualitativa y cuantitativamente distinto a todo lo conocido por las sociedades humanas hasta ese momento.

Cierto es que algunos historiadores de este período sólo aceptan el término “revolución” a regañadientes, tal y como confiesa T. S. Ashton en la introducción de su obra (Ashton, 1991, 9). Como tendremos

ocasión de ver, Karl Polanyi estaría muy en desacuerdo con el hecho de utilizar el término “revolución” sólo por mero convencionalismo académico y no tanto por denotar un proceso histórico verdaderamente traumático y lacerante para las masas humanas involucradas en él. No deja de ser significativo que el propio Ashton, un buen historiador liberal de Oxford, aseverara en 1948 que ese período convencionalmente caracterizado como “revolucionario”, pero que en realidad mejor haríamos en concebirlo, según su parecer, bajo los parámetros de la “continuidad progresiva” del desarrollo económico, no deja de ser significativo, insistimos, que se negara a aceptar el hecho incontestable de que millones de seres humanos fueron calcinados en los fuegos de la industria. “Si la Revolución Industrial no fue capaz de llevar la totalidad de sus frutos al común de la gente, se debió a los defectos de administración, y en forma alguna al proceso económico” (Ashton, 1991, 166). Si aquel convulso proceso, que no es otro que el propio de una sociedad que empieza a quedar atravesada y determinada por un sistema industrial organizado por el mecanismo del mercado, no acabó de proporcionar todo el incremento de nivel de vida del que potencialmente era capaz, se debió únicamente a las malas disposiciones de una legislación y una administración manifiestamente defectuosas; eran éstas quienes perturbaban y obstruían sensiblemente el despliegue de todas las bondades que el sistema industrial, bajo su configuración capitalista, habría arrojado al albur de su propia dinámica.

Pero, con todo y con eso, piensa Ashton, no se podrá objetar que el nivel de vida de las masas mejoró de una manera notable y ostensible, a pesar de las reconstrucciones pesimistas de algunos historiadores sociales (Ashton, 1991, 189). La mecanización industrial de las sociedades rurales y tradicionales sólo podía evaluarse, en términos absolutos, como un indubitable progreso en el bienestar material de las comunidades humanas en las que se implantó. Todos los liberales vieneses, comandados por Ludwig von Mises, arremetieron contra lo que él denominaba “la más popular interpretación de la «revolución industrial»” (von Mises, 1986, 899-908). La organización capitalista había ido derramando el cuerno de la abundancia sobre las masas trabajadoras, por mucho que las imágenes idealizadas de la vida pre-industrial lanzadas por los agitadores socialistas nos presentaran a menudo un mundo armónico en el que los hombres habían sido dueños de sus medios de vida y habían habitado un entorno equilibrado de producción doméstica y satisfacción casi autárquica de todas las necesidades. “El

nivel de vida de las masas, comparativamente a épocas anteriores, se ha elevado como por ensalmo. En los «felices tiempos pasados», aun los más ricos vivían míseramente en comparación con el *standard* del actual obrero medio americano o australiano” (von Mises, 1986, 897). Un buen ejemplo de ese mismo enfoque podía hallarse todavía en Rostow, el economista estadounidense que defendía en su teoría de las etapas del crecimiento económico la existencia de un decisivo estadio que él denominaba de “despegue”, determinado únicamente por índices macroeconómicos cuantificables (Whitman Rostow, 1993, 96).

Karl Marx, justo al comienzo de su manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores, fundada en Septiembre de 1864 en Londres, y que la posteridad acabaría conociendo como I Internacional, reseñaba un hecho notabilísimo. En efecto, la miseria de las masas trabajadoras no había disminuido desde 1848 hasta 1864 y, sin embargo, este mismo período había ofrecido un desarrollo incomparable y descomunal de la industria y el comercio. Coincidían en el tiempo la era dorada de la exportación e importación de mercancías y el pauperismo más acerado de las clases trabajadoras. Marx contrasta los datos de la miseria y el hacinamiento con las profecías de los oráculos burgueses que, deslumbrados por el volumen de la renta total de la nación, auguraban una edad de progreso material incontestable, también para las clases sociales más humildes del escalafón productivo. A pesar de las descomunales cifras de la balanza comercial, en nueve de cada diez casos la vida humana se hundía en unos niveles tan calamitosos de miseria que se aproximaba a una animalesca y bestial lucha por la existencia. Marx, que denominó a este período “embriagadora época de progreso económico”, quiso hacer ver que las concepciones “burguesas” del desarrollo de la sociedad industrial estaban preñadas de una fe inquebrantable en el desarrollo de dicha industria capitalista y en los efectos beneficiosos que *necesariamente* ésta había de revertir a toda la población.

Bien es cierto, no obstante, que algunos de los postulados sostenidos por la filosofía marxista de la historia incurren en un mismo enfoque mutilado por el economicismo, como tendremos ocasión de ver, y eso es algo que Polanyi jamás pudo ignorar. Hemos de tener presente, por lo tanto, que buena parte de la tradición marxista estuvo predispuesta a conceder credibilidad y justificación a la narración liberal de los progresos de la sociedad industrial. El pedagogo y filósofo marxista Bogdan Suchodolski, tras arremeter contra determinadas corrientes pesimistas y

ominosas que trataban de descifrar o presagiar un ocaso irreparable de la civilización humana en la era de la técnica y la industrialización salvaje, estaba muy dispuesto a asumir sin matices y con plena consciencia todos los progresos materiales de la sociedad burguesa. “El desarrollo histórico, especialmente durante los dos últimos siglos, demuestra incontrovertiblemente lo grandes que han sido los progresos acontecidos en todos los aspectos de la vida social en aquellos países donde se ha desarrollado la civilización científica, técnica e industrial” (Suchodolski, 1976, 198). Textos como éste son enteramente intercambiables con los textos de Ashton, el historiador liberal que citábamos más arriba, toda vez que en ambos discursos quedan obliterados importantes factores culturales y antropológicos que no pueden ser medidos desde una perspectiva estrictamente económica. En el propio *Manifiesto comunista* aparecía un reconocimiento del papel brutalmente revolucionario y progresivo desempeñado por la burguesía, gracias a la cual el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzó umbrales nunca antes sospechados por la humanidad (Marx; Engels, 2005, 47). Ambas interpretaciones, en suma, podrían incardinarse en una *misma matriz de pensamiento*, la matriz del “mejoramiento económico”, en la terminología propuesta por Polanyi.

La historiografía liberal entendía que la transición hacia una economía de tipo industrial y de mercado había supuesto, a largo plazo, un mejoramiento absoluto en el nivel de vida de la gente común. Desde unos parámetros meramente econométricos, y atendiendo únicamente a indicadores tales como el incremento de la “masa salarial” o la “tasa de crecimiento demográfico”, la narrativa liberal estaría en condiciones de bloquear cualquier otro tipo de consideración a la hora de juzgar las consecuencias de aquel periodo histórico. Y, por otra parte, desde una perspectiva marxista, o tal vez desde los postulados de un extendido “marxismo vulgarizado”, como veremos más adelante, los parámetros utilizados a la hora de juzgar y evaluar el grado de sufrimiento padecido por la población trabajadora dentro del nuevo marco del modo de producción capitalista se centrarían primordialmente en la “tasa de explotación económica” fundamentada en la cantidad de plusvalor extraído de la fuerza de trabajo durante la jornada laboral, desconsiderando quizás otro tipo de factores también decisivos pero no vinculados estrictamente al fenómeno de la explotación económica.

Karl Polanyi ponía el foco en otro lugar. Rehusaba frontalmente la interpretación liberal, desde luego. Pero, mientras algunas

interpretaciones marxistas creían que el capitalismo acabaría desarrollándose hasta sucumbir fruto de sus contradicciones económicas inherentes, Polanyi había puesto su atención en la dimensión catastrófica que desde un punto de vista ecológico y ante todo antropológico habían adquirido los procesos de mercantilización intensiva de la naturaleza y el trabajo humano, hasta el punto de que la expansión ilimitada de la economía de mercado habría podido poco menos que pulverizar todos los lazos sociales, si un “contra-movimiento” sociocultural defensivo no hubiera opuesto múltiples escollos y resistencias a dicha lógica mercantilizadora.

La concepción liberal manejaba un esquema de interpretación histórica dentro del cual la espontaneidad no se adscribía a las distintas resistencias que se oponían a los procesos mercantilizadores sino, todo lo contrario, a los propios procesos mercantilizadores. “Toda su filosofía social [la de los liberales económicos] se basa en la idea de que el *laissez-faire* fue un desarrollo natural, mientras que la subsecuente legislación anti-*laissez-faire* fue el resultado de una acción deliberada de quienes se oponían a los principios liberales” (Polanyi, 2003, 197). Lo espontáneo, decían los liberales, siempre eran las dinámicas del mercado autorregulado, mientras que lo “planificado” (que en estos discursos quedaba connotado como “artificial” y “violento”) era la interrupción o mitigación de tales dinámicas. Los problemas sociales creados por la expansión del mecanismo de mercado tenían su origen, desde esta óptica liberal, precisamente en esa miope intervención por parte de unos “planificadores” que, con su “manía por la injerencia”, perturbaban el libre y eficaz funcionamiento de dicho mecanismo.

Es necesario que se disipe por completo el mito liberal de la conspiración colectivista. Esta leyenda sostiene que el proteccionismo fue simplemente el resultado de los siniestros intereses de terratenientes, fabricantes y sindicalistas, quienes en forma egoísta destruyeron la maquinaria automática del mercado (Polanyi, 2003, 208).

La estrategia argumental de los doctrinarios del liberalismo económico giraba en torno a la idea nuclear de que los problemas sociales generados por el mercado capitalista se solucionaban con *más mercado* pues, en efecto, tales problemas se debían, precisamente, a que el dinamismo mercantil no era lo suficientemente libre y extenso;

en definitiva, argüían que dicho dinamismo había sido traicionado y suplantado por oscuros intereses gremiales o corporativos, cuando no por elementos irracionales abiertamente enemigos de la civilización. Estos doctrinarios entendían que más allá de las fronteras del sistema de libre mercado se hallaba, pura y simplemente, la barbarie.

A través de esta polémica asistíamos nada menos que a uno de los problemas más cruciales y decisivos de la historia social moderna, pues en esta encrucijada las interpretaciones divergentes se antojaban primordiales a la hora de acumular pruebas de cargo o descargo contra el liberalismo económico. Polanyi, a través de su noción de “doble movimiento”, nos advertía que la perspectiva que habíase de adoptar suponía una inversión radical del relato ofrecido por la apologética liberal, a saber: la economía del *laissez-faire*, que nunca había terminado de implantarse de una manera totalmente real y efectiva, era el producto deliberado de la dirección política y la intervención estatal, mientras que lo espontáneo habían sido las distintas reacciones articuladas contra la implantación del *laissez-faire*. Esto último, por supuesto, subvertía toda la comprensión liberal de la sociedad de mercado, de su genealogía histórica, de su fracasada implantación y de sus nefastas consecuencias sociales. “La sociedad se protegía contra los peligros inherentes a un sistema de mercado autorregulado” (Polanyi, 2003, 127). La sociedad, en el preciso momento en el que el mecanismo del mercado empezaba a extender su dominio y su radio de acción hasta el nervio mismo de la comunidad humana, en ese preciso momento, decimos, la sociedad tuvo que inventar dispositivos y configurar instituciones que restringían precisamente ese avance irrestricto de la mercantilización (Dale, 2010).

Pero Polanyi quería desactivar otro relato, a saber, el ofrecido por lo que él denominaba “marxismo popular” (Polanyi, 2003, 208). Dicho relato, como ya habíamos apuntado, ofrecería en muchas ocasiones explicaciones demasiado reduccionistas. “En efecto, los intereses clasistas ofrecen sólo una explicación limitada de los movimientos ocurridos en la sociedad a largo plazo” (Polanyi, 2003, 209). Es decir, ese contramovimiento defensivo del que venimos hablando fue más bien una respuesta anti-mercado (o anti-sistema de mercado, para ser más precisos) que lo social desplegó de múltiples formas y desde diversos ángulos para protegerse contra la corrosión que ese mecanismo institucional estaba provocando en el tejido vital de las comunidades humanas. No es a través de algún interés de clase como comprenderemos en toda su envergadura y complejidad la última *ratio* de ese proceso histórico;



no al menos en toda su amplitud. En definitiva, es la “situación total” del equilibrio social la que explica las distintas respuestas dadas por el orden social ante un cambio cualquiera producido en las condiciones dentro de las cuales ese mismo orden social se despliega.

## 2. Maquinismo, producción industrial y la alteración del equilibrio

Werner Sombart estudió de una manera notable las dimensiones más esenciales del nuevo industrialismo en consonancia con el auge de un nuevo espíritu económico, el propio del moderno capitalismo, caracterizado por el pensador alemán en los términos de un racionalismo económico edificado sobre la lógica imperante del lucro y la ganancia (Sombart, 1931). Y es precisamente ahí, en el hecho de tratar con una sociedad que se quiere *de mercado*, en donde hemos de cifrar con Polanyi el destino de la civilización tecnológica. En efecto, es ese aspecto o rasgo mercantilizador sobre el que recae todo el peso crítico. No hay en Polanyi una ciega idolatría a la hora de valorar el progreso tecnológico, pero tampoco una tecnofobia abstracta, ya que lo que la tecnología pueda o no coadyuvar a la destrucción de los hombres tendrá mucho que ver, en todo caso, con la suerte de una sociedad entregada por entero a los automatismos económicos del sistema de mercado (Polanyi, 1994b, 64). Lo decisivo no será tanto el uso en sí de la tecnología, sino su inserción institucional en una u otra forma de integración socioeconómica. Las relaciones entre máquina y libertad, o entre tecnología y felicidad, habrán de repensarse y reubicarse teniendo en cuenta el *Faktum* de la sociedad industrializada; y será la democratización de dicha sociedad industrial, o por el contrario su abandono a la lógica automática y suicida del sistema de mercado autorregulado, será esta crucial disyuntiva, decimos, la que habrá de configurar un destino u otro para la comunidad humana.

La importancia decisiva de la introducción de las máquinas en los procesos laborales ha sido sobradamente documentada y comentada. El incremento exponencial de la productividad humana, hasta unos niveles jamás contemplados por civilización alguna, acompañó ciertamente a procesos de desintegración violenta en lo que a los modos consuetudinarios de trabajar se refiere. Pero la máquina destruyó no sólo formas tradicionales de producir, sino el *modus vivendi* milenario de millones de personas, alterando inveterados mimbres antropológicos que ahora se descomponían en el fragor de las manufacturas de tipo

industrial. Polanyi lo expresaba de esta manera: “La máquina interfirió en el equilibrio íntimo establecido entre el hombre, la naturaleza y el trabajo” (Polanyi, 1991, 73). Este proceso histórico supuso una conmoción social y antropológica sin precedentes. Engels, en la Introducción de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, publicado en 1845, decía: “En esta vorágine general, todo fue arrastrado” (Engels, 1979, 38). Esa vorágine de la que hablaba Engels es el proceso por el cual millones de hombres fueron expulsados de sus pequeñas propiedades rurales para trabajar en las manufacturas y en las fábricas, fenómeno de profunda trascendencia histórica que propició una intensa concentración demográfica en grandes y hacinadas ciudades donde malvivían en condiciones infrahumanas los nuevos proletarios industriales, como él mismo pudo comprobar de primera mano en los arrabales de Londres o Manchester. “[...] el proletariado es requerido por el empleo de las máquinas” (Engels, 1979, 40). En esta proposición es importante notar la posición supeditada que el hombre ocupa con respecto a la máquina, que impone sus requerimientos desde una exterioridad enajenada. El desarrollo descomunal de todas las ramas industriales, y la producción mecanizada a gran escala, requería un nuevo tipo de masa humana explotable.

Ese “equilibrio alterado”, en palabras de Polanyi, no pudo dejar de ser registrado por el propio Marx en *Das Kapital*, en el capítulo dedicado a la división del trabajo y la manufactura (Marx; Engels, 1992, 293). Marx cita, en ese mismo capítulo, el célebre pasaje de *La riqueza de las naciones* en el que Adam Smith describe la progresiva merma de la inteligencia y el anquilosamiento de la creatividad de aquellos trabajadores que eran sometidos rutinariamente a la uniformidad monótona de la especialización del trabajo. Sin embargo, hemos de decir que la crítica marxiana no transcurre a través de una abstracta consideración de la producción mecanizada. En efecto, los efectos perniciosos para el trabajo y la vida de los hombres no pueden derivarse, o no sólo, en todo caso, de la textura misma del trabajo de las máquinas (aun reconociendo la revolución en términos absolutos que, con respecto a los modos laborales y vitales tradicionales, la máquina indudablemente representa), sino de la inserción de dichas máquinas en un determinado orden socioeconómico. Y cuando este orden es el capitalista, la máquina aparece bajo la forma de capital constante, convirtiéndose necesariamente en el medio más incisivo para aumentar la jornada laboral y acelerar la intensidad y el ritmo del trabajo humano (que ya

no es tal cosa, sino capital variable). La maquinaria, *en el interior del modo de producción capitalista*, es el origen no del descanso sino del exceso de trabajo (Fernández Liria; Alegre, 2010, 389). En efecto, el maquinismo industrial, como enorme potencia transformadora de toda la contextura social, bien podría ser considerado como perverso en sí mismo pero, bajo otra perspectiva más lúcida, podría serlo únicamente, *o al menos principalmente*, en aras de su forma de implantación y funcionamiento específicamente capitalista. “La cuestión es distinguir entre el aspecto *tecnológico* que engloba toda la época mecanicista o civilización industrial y el aspecto *sociológico* que diferencia la fase primera de la fase que está aún por llegar” (Polanyi, 1991, 73). Polanyi, que escribe en un contexto de colapso de la utopía liberal y de derrumbe del sistema de mercado, piensa que “civilización industrial” y “capitalismo” no se identifican, precisamente porque la primera podría seguir subsistiendo tras un eventual hundimiento del segundo. Es más, para Polanyi es concebible y deseable un orden social en el que, aun predominando un tipo de producción mecanizada e industrial, se encuentre ésta reglamentada y dirigida por algún tipo de democracia industrial ajena al mecanismo institucional del mercado autorregulado (Polo Blanco, 2014a, 133-152).

La máquina y la industria permanecerán ya, ineludiblemente, con nosotros; y ello a pesar de un hipotético derrumbe de la economía de mercado. Nos advierte Polanyi de la dificultad de pronosticar si la civilización industrial encontrará alguna forma no-alienante de reproducir la vida social de los hombres, si podrán adaptarse a la industria cuando ésta ya no quede organizada por una economía de mercado competitivo. Es cierto que parece albergar una mínima dosis de incertidumbre a la hora de barajar la posibilidad de que el hombre pueda autodestruirse con futuros desarrollos tecnológicos, más allá del sistema económico en el que dichos desarrollos se den. Polanyi parece conservar dudas razonables acerca de si *cualquier* desarrollo maquinico-tecnológico es compatible con una vida digna para los hombres, ya que puede haber despliegues técnicos que sean intrínsecamente perversos para la comunidad humana, con indiferencia de que dichos avances se desarrollen en un sistema capitalista o poscapitalista (Polanyi, 2014b).

En un texto tardío, de 1957, y que llevaba por título “Freedom in a Complex Society”, Polanyi asumía la metáfora de la máquina como el mejor modo de comprender el fenómeno moderno de la sociedad de mercado (Polanyi, 2012, 337). Pero, en cualquier caso, Polanyi no dejó de insistir en el hecho de que de un modo u otro la civilización industrial

habrá de seguir siendo la nuestra. Nuestra incertidumbre desasosegada ante el mundo de la máquina era, en todo caso, uno de los legados de la gran influencia que ejerció la visión del mundo economicista, auspiciada por una economía de mercado que proyectó utópicamente la subordinación cuasi-total de la vida humana a un aparato tecno-económico desgajado y autonomizado.

No obstante, como vemos, la situación actual del hombre está determinada por un hecho adicional, no tecnológico, sino de orden social. Ya que la principal dificultad del hombre para tratar de vencer el problema de una civilización industrial surge del legado intelectual y emocional de la economía de mercado [...] Su herencia fatídica es la creencia en la determinación económica (Polanyi, 1991, 74).

Una gran parte de nuestras nociones sociales y buena parte de los elementos que componían (y componen) nuestra visión del hombre y de su historia procedían todavía, a pesar del colapso del sistema liberal vivido en la tercer década del siglo XX, de la irrupción traumática de una economía de mercado que, desde el siglo XIX, había impuesto una situación inédita, a saber, la organización de un sistema económico autónomo a cuyo mecanismo ciego estaban subordinados todos y cada uno de los aspectos de la vida de los hombres. Nunca antes, en la historia de las civilizaciones humanas, lo económico había ocupado un lugar semejante (Polanyi, 1976).

Es en esta matriz en la que se fraguó nuestra creencia en el determinismo económico, que contemplaba a los hombres como meros factores subordinados enteramente a la dinámica omnipotente del aparato tecno-económico emancipado. Ese recelo o pavor ante las formas alienantes de la vida industrializada, nos dirá Polanyi, estaba tamizado irremediabilmente por el sistema de mercado; porque es este mecanismo institucional el que convierte al modo industrial de producción en algo esencialmente desquiciado, peligroso y monstruoso. Polanyi constata que, ya a mediados del siglo XX, y a pesar del trágico hundimiento de la utopía liberal, esa herencia intelectual, emocional y espiritual, a saber, la herencia del economicismo y del determinismo económico decimonónico, configuraba todavía nuestro imaginario de una manera tan potente que nos impedía concebir otras formas de organizar la vida social dentro de la civilización industrial; otras formas,

se entiende, no sometidas a la institucionalidad propia de una economía de libre mercado (Lahera Sánchez, 1999).

La clave polanyiana a la hora de comprender la “era del maquinismo industrial” hay que encontrarla, por lo tanto, en la visión del mundo apuntalada por el sistema de mercado, esto es, no tanto en el modo industrial de producción *per se* (sin menoscabo, insistimos, de los profundos cambios antropológicos que éste produjo en los modos de vida tradicionales) cuanto en la organización de esa misma industria según las pautas institucionales propias de un sistema de mercados autorregulados. Se trata, en suma, de esa “mentalidad de mercado” que Karl Polanyi tuvo siempre en el punto de mira.

El primer siglo de la era de la máquina va a concluir entre ansiedades y temores. Su fabuloso éxito material obedeció a la espontánea y entusiasta subordinación del hombre a las exigencias de la máquina. En efecto, el capitalismo liberal fue la respuesta inicial del hombre al reto de la revolución industrial. A fin de usar maquinarias complejas y potentes, transformamos la economía humana en un sistema de mercados autorregulados y permitimos que esta extraña innovación modelara nuestros pensamientos y nuestros valores (Polanyi, 1994, 249-266).

Nuestra imaginación, nuestros patrones axiológicos y nuestros esquemas de pensamiento quedaron troquelados por ese inaudito y revolucionario mecanismo institucional; y el determinismo económico, como gran corolario de toda una época, vino a mutilar la autocomprensión de los hombres.

La filosofía social fundada sobre tales principios fue tan radical como fantástica. Hacer de la sociedad un conjunto de átomos y de cada individuo un átomo que se comporta según los principios del racionalismo económico, colocaría el total de la existencia humana, con toda su riqueza y profundidad, en el esquema referencial del mercado (Polanyi, 1994b, 86).

El prototipo de comportamiento racional puesto en juego por los modelos de la teoría económica ortodoxa, que aparece una y otra vez

en las prácticas teóricas de los autores neoclásicos, y que todavía hoy reviste un estatuto casi incuestionable, presupone un agente económico que busca siempre maximizar su propia utilidad dentro de un contexto insoslayable de recursos escasos (Walras, 1987; Jevons, 1998). Y este esquema, hemos de apuntar, será ulteriormente proyectado por la antropología de corte formalista a cualquier orden sociocultural que en el mundo se haya dado (Kaplan, 1976). En efecto, dicho modelo de conducta económica, comprendido como el arquetipo de toda conducta económica humana posible, será entendido por esa tradición antropológica (y también por buena parte de la sociología) como el comportamiento económico universal y natural (Polo Blanco, 2014b, 47-62). Uno de los objetivos centrales de Polanyi fue combatir la validez de semejante paradigma (Polanyi, 1976).

En cualquier caso, el rechazo polanyiano de toda suerte de determinismo económico y sociológico es evidente. Pero, a su vez, debía prestarse mucha atención a una paradoja. En efecto, una forma muy concreta de institucionalizar el sustento de los hombres había permitido convertir en plausible semejante hipótesis descabellada; tal hipótesis, y este es el núcleo del asunto, bien cerca estuvo de cumplirse en la facticidad de la historia, puesto que la sociedad occidental se adentró en un momento absolutamente excepcional definido por un aparato tecnoeconómico que comenzó a constreñir de facto todas las otras relaciones sociales que eran de suyo no-económicas, configurando una civilización histórica cuya médula vital empezó a quedar realmente *determinada* por la dinámica autonomizada de una hipertrofiada institucionalidad tecnoeconómica; ésta, al emanciparse de la urdimbre comunitaria dentro de la cual se encontraba alojada en distintos grados hasta ese momento, terminó por incluir y subsumir dentro de su propia lógica expansiva la práctica totalidad de los otros resortes comunitarios. El determinismo económico, que no dejaba de ser una hipótesis errada cuando mirábamos fuera de nuestro tiempo, adquirió verosimilitud con la llegada de una extraña sociedad que se decía a sí misma *de mercado* (Polo Blanco, 2013, 261-285).

### 3. Mejoramiento económico y catástrofe social

Resulta muy sugerente un trabajo de Fred Block en el que señala cómo la escritura de *The Great Transformation* se desarrolló no sin una cierta tensión teórica que, en buena medida, nunca llegó

a zanjarse del todo (Block, 2003, 275-306). En efecto, si bien es cierto que el esquema básico de la obra estaba perfilado en los años treinta, residiendo Polanyi aún en Inglaterra, y moviéndose todavía dentro de ciertos esquemas marxistas, cuando se puso a redactar la obra, allá por el año 1941, el marco teórico había sufrido algunas modificaciones relevantes. Un momento clave, quizás, pueda encontrarse en la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos*, cuya primera publicación en alemán se produce en 1932. Y en este sentido, resulta muy ilustrativo comparar la posición polanyiana con el anti-humanismo teórico de Althusser, para el cual todo el trabajo teórico del “joven Marx” no es más que pura filosofía humanista-hegeliana que ha de separarse de forma radical de un “Marx maduro” que rompe epistemológicamente con todo la ideología idealista pre-científica (Althusser, 1987). Polanyi, en un ensayo publicado en 1938, ya se oponía explícitamente a esa estimación de los manuscritos del joven Marx recientemente sacados a la luz (Polanyi, 1938). Sin duda en la órbita de los socialistas cristianos ingleses, pero también anteriormente influido por Lukacs y por el socialismo humanista y kantiano del austromarxismo vienés, Polanyi elude de manera contundente las interpretaciones mecanicistas de la Segunda y de la Tercera Internacional. Como observa Block en el artículo mencionado, es cierto que a lo largo de *La gran transformación* términos como “fuerzas productivas” o “capitalismo” aparecen muy poco y, en su lugar, cobra vigor y presencia el concepto “sociedad de mercado”; la estrategia retórica, en efecto, trata de alejarse de ese economicismo mecánico ante el que buena parte de la tradición marxista había terminado sucumbiendo.

Uno de los objetivos últimos que persigue Karl Polanyi a lo largo de toda su obra es la desactivación teórica de cualquier comprensión economicista de la realidad humana. Llevando consigo este horizonte de sentido, y a la hora de sumergirse más concretamente en los orígenes históricos de nuestro tiempo, esto es, en ese periodo decisivo denominado por la historiografía “revolución industrial”, a la hora de estudiar y abordar dicho período, insistimos, la desactivación del prejuicio economicista emerge de forma nítida y consciente como uno de los objetivos más insoslayables y perentorios que ha de perseguir la ciencia social en general. En consecuencia, siempre se alejó de esa indiferencia ética mostrada por buena parte de las teorías económicas ortodoxas (Baum, 1996, 21).



Bien es verdad que la medición estadística del nivel de vida se remonta al menos a finales del siglo XVII, con la obra póstuma de William Petty *Political Arithmetick* (Sen, 2001, 31). Pero lo que algunos economistas heterodoxos como Amartya Sen señalaron con respecto a ese modelo liberal, que evalúa el éxito del orden social apelando a un “óptimo paretiano” resultante de un equilibrio competitivo de libre mercado, es que se fundamenta en unos criterios de pura eficiencia económica que no atienden al problema fundamental de la “distribución de utilidades”. Pero es más, la propia crítica social que apela a una injusta distribución de utilidades, siendo una crítica enteramente pertinente, también incurre en la asunción del criterio de la pura “utilidad”, más allá de que ésta se halle peor o mejor distribuida. Porque a la hora de evaluar el éxito de un orden social se pueden y se deben considerar otros tipo de factores que no emanan de los puros indicadores de utilidad cuantificable, precisamente para no recaer en mitologías desarrollistas que sólo pueden medir la mayor o menor “expansión económica” de los países en función de unos índices mensurables de crecimiento desconectados de las condiciones reales de vida de la gente (Castoriadis, 1980).

Karl Polanyi, en ese sentido, se enfrentará radicalmente a esta forma de enjuiciamiento de los procesos sociales, porque consideraba que la historia social no puede narrarse exclusivamente desde los parámetros del racionalismo económico manejados por la teoría económica ortodoxa. Ésta es la premisa fundamental que trataremos de esbozar a continuación, exponiendo algunos de los ejes más importantes del pensamiento polanyiano. Por otro lado, una comprensión puramente economicista de la realidad social humana también puede construirse en torno a otro eje, a saber, el excesivo hincapié en el fenómeno de la explotación económica. El fenómeno de la explotación, por supuesto, jamás es soslayado o ignorado por Polanyi. “En términos económicos, el trabajador estaba siendo ciertamente explotado: no recibía en el intercambio lo que le correspondía. Esto era importante, pero no era todo” (Polanyi, 2003, 184). Porque si toda la problemática del devenir histórico de la sociedad industrial y de mercado se reduce monocausalmente al fenómeno de la explotación se dejará fuera del foco comprensivo el fenómeno más amplio de la desintegración cultural.

Karl Polanyi, por su parte, intenta construir una respuesta que no recaiga en la aludida *reducción economicista*, y es por ello por lo que parece querer calificar de insuficientes ambos procedimientos. “De



acuerdo con los patrones aceptados del bienestar económico —las cifras de los salarios reales y de la población— jamás existió el infierno del capitalismo inicial” (Polanyi, 2003, 213). El concepto de “nivel de vida” operante en el discurso dominante de la economía ortodoxa y de los historiadores liberales mostraba un alcance muy discutible, limitado y problemático; y por ello fue combatido por Polanyi. En la comprensión puesta en juego por la historiografía liberal el proceso histórico a través del cual la entera sociedad fue quedando introducida en el sistema de producción industrial supuso, en términos estrictamente económicos, un mejoramiento en el nivel general de vida de la población. “Los historiadores económicos [liberales] proclamaban el mensaje de que se había despejado la sombra negra que pendía sobre los primeros decenios del sistema fabril. Porque, ¿cómo podría haber una catástrofe social allí donde había indudablemente un mejoramiento económico?” (Polanyi, 2003, 214). Polanyi va construyendo su propio enfoque contra toda esa apologética de la utopía liberal, cuyo discurso legitimador se fundamentaba en presuponer un indiscutible mejoramiento económico en las condiciones de vida de todas aquellas comunidades humanas que hubieron de transitar violentamente hacia un orden social industrializado y organizado institucionalmente por un novísimo sistema de mercado. La discusión había de pivotar, por lo tanto, en torno a la noción misma de “mejoramiento económico de las condiciones de vida”.

Pero también podríamos sostener, de manera fundada y verosímil, que Polanyi acusaba a los marxistas de haber concedido a sus enemigos liberales un importante elemento: a saber, el hecho de determinar y medir en términos *estrictamente* económicos el proceso histórico en cuestión. Cuando el pensador austrohúngaro hacía suyas las conceptualizaciones de Robert Owen, lo que estaba proponiendo era una comprensión distinta de lo que supuso para los trabajadores el tránsito hacia un modo de vida enteramente distinto, a saber, ese modo de vida troquelado en los fuegos de la industria capitalista. Lo que Polanyi estaba tratando de hacer, antes que nada, era visibilizar todo aquello que perderíamos de vista si nos limitásemos a contemplar el fenómeno sólo desde el punto de vista de los salarios o desde la óptica de los meros ingresos monetarios.

Polanyi reconocía abiertamente su deuda con el socialista inglés, con el que compartía plenamente un horizonte de sentido crítico.

También aquí calaba hondo Owen, destacando la degradación y la miseria, no los ingresos. Y como causa

primordial de esta degradación señalaba correctamente a la dependencia de la fábrica en lo referente a la mera subsistencia. Entendía que lo que aparecía primordialmente como un problema económico era esencialmente un problema social. En términos económicos, el trabajador estaba siendo ciertamente explotado: no recibía en el intercambio lo que le correspondía. Esto era importante, pero no era todo. A pesar de la explotación, el trabajador podría haber estado mejor que antes en términos financieros. Pero un principio muy desfavorable para la felicidad individual y general estaba destruyendo su ambiente social, su vecindad, su posición dentro de la comunidad, su oficio [...] La Revolución Industrial estaba provocando una dislocación social de enormes proporciones, y el problema de la pobreza era sólo el aspecto económico de este evento (Polanyi, 2003, 184).

La explotación, en todo caso, no debía contemplarse sólo desde su aspecto salarial, ya que la pobreza bestial que estaba mermando las condiciones de vida de millones de personas no podría solventarse o disiparse con un mero incremento de dicho salario, toda vez que el empobrecimiento suponía una desintegración antropológica más amplia y multidimensional; de lo que hablamos, en suma, es de una corrosión del ambiente moral, familiar y social de dichas comunidades.

Juan Bautista Fuentes señala una distancia insalvable entre el pensamiento polanyiano y la tradición marxista que se debe, en esencia, al concepto *meramente* económico de explotación manejado por el propio Marx.

De aquí que Marx concibiera a su vez la por él mismo denominada «alienación económica» de un modo asimismo económico, en cuanto entendió dicha «alienación» como siendo exactamente lo mismo que el proceso económico de extracción de plusvalía. Pero la cuestión es que la expresión misma de «alienación económica», si la intentásemos comprender desde la mirada antropológica de Polanyi, podría contender todavía otra dimensión significativa (ya positivamente antropológica) que en todo caso Marx no podía ver.

Sin duda que podría decirse que, hasta cierto punto, el agente alienante es ciertamente el proceso económico de la plusvalía, mas la cuestión seguiría siendo todavía la relativa a *qué* es aquello que estaría quedando alienado, enajenado o extrañado mediante dicho proceso económico, y resulta que *eso* que estaría siendo alienado no sería ya, de entrada o de suyo, algo económico, sino precisamente lo que podríamos concebir como *el sentido humano del trabajo* (Fuentes Ortega, 2012).

Por lo tanto, lo que estaría quedando desbaratado es algo anterior a la extracción de plusvalía y al intercambio desigual entre patrono y trabajador, a saber, el marco antropológico-normativo que permitiría encuadrar el significado del trabajo dentro de la “elaboración comunitaria de un mundo habitable”. En ese sentido, la idea marxista de plusvalía, sin dejar de ser un proceso efectivo, tendría un alcance antropológico muy limitado ya que, presa de esa “mirada puramente económica” que Polanyi estaría precisamente denunciando, no acertaría a comprender qué estaba siendo pulverizado en ese proceso; ese *algo* trastocado y malogrado era una realidad más amplia y profunda. Hablamos de una desintegración cultural, y ya no sólo de un intercambio económico desigual.

Esos aspectos que quedan al margen de la conceptualización meramente cuantitativo-económica son precisamente los que aparecen mermados y destruidos en un secular proceso de desintegración societaria que sólo puede comprenderse de forma cabal y profunda como fenómeno antropológico, y no ya como proceso meramente económico. “En realidad, por supuesto, una calamidad social es fundamentalmente un fenómeno cultural, no un fenómeno económico que pueda medirse por las cifras del ingreso o las estadísticas de la población” (Polanyi, 2003, 214). Bien es verdad, como luego veremos, que podemos encontrar en muchas páginas de *El capital* alusiones a ese mismo fenómeno no exclusivamente económico de la desintegración cultural. Y no parece que en los memorables pasajes relatados por Engels en *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* podamos encontrar una ausencia total de ese “algo más que un mero intercambio económico desigual”.

Mike Davis, en un trabajo impagable, reconstruye uno de los períodos más sombríos y mortíferos de la historia imperial de las potencias industriales, y nos habla de los millones de víctimas que el

desarrollo del capitalismo internacional produce de 1870 a 1914 a lo largo y ancho de la geografía colonizada.

Lo que está en juego no es simplemente que decenas de millones de personas pobres en las áreas rurales muriesen de forma espantosa, sino que murieron en un modo y por unas razones que contradicen en gran medida la narrativa convencional de la historia económica del siglo diecinueve. Por ejemplo, ¿cómo nos explicamos que durante el mismo medio siglo en el que las hambrunas en tiempos de paz desaparecieron permanentemente de Europa occidental, éstas se incrementaran de forma tan devastadora en la mayor parte del mundo colonial? [...] En otras palabras, no estamos tratando con «tierras de hambruna» pasivas, estancadas en los remansos de la historia del mundo, sino con el destino de los humanos de los trópicos en el momento preciso (1870-1914) en el que su trabajo y producción eran reclutados activamente en la economía mundial centrada en Londres. Millones de personas murieron, no porque estaban fuera del «sistema mundial moderno», sino porque fueron violentamente incorporadas en sus estructuras económicas y políticas. Murieron en la época dorada del capitalismo liberal; de hecho, muchas fueron asesinadas, como veremos, por la aplicación teológica de los principios sagrados de Smith, Bentham y Mill (Davis, 2006, 20).

Sin duda que las prácticas vinculadas al libre comercio y a la especulación de los exportadores, o la pérdida de ingresos de los campesinos locales, tuvieron una influencia decisiva en las grandes hambrunas que asolaron las regiones colonizadas por las potencias europeas. Pero el propio Davis reconoce que es Karl Polanyi quien acierta a ver que buena parte de esa mortandad criminal tuvo su razón de ser en la pulverización de la urdimbre social tradicional que vertebraba el hábitat cultural de dichas comunidades.

Para apuntalar su concepción, el propio Polanyi establece un paralelismo entre los desastres sociales advenidos a las poblaciones rurales europeas que, con el desarrollo imparable de la revolución industrial, se convierten en migrantes desarraigados y sin ningún tipo

de propiedad más que su desnuda fuerza de trabajo, y la desintegración cultural acaecida entre las poblaciones autóctonas arrolladas por el colonialismo.

En ambos casos es posible que el contacto tenga un efecto devastador sobre la parte más débil. La causa de la degradación no es entonces la explotación económica, como suele suponerse, sino la desintegración del ambiente cultural de la víctima. Naturalmente, el proceso económico podría proveer el vehículo de la destrucción, y casi invariablemente la inferioridad económica hará que el débil se rinda, pero la causa inmediata de tal rendición no es por esa razón económica, sino que reside en el daño letal causado a las instituciones donde está incorporada su existencia social. El resultado es una pérdida del respeto a sí mismo y de los niveles de vida, ya sea la unidad un pueblo o una clase, ya derive el proceso del llamado «conflicto cultural» o de un cambio en la posición de una clase dentro de los conflictos de una sociedad (Polanyi, 2003, 215).

No sería ya la mera explotación económica la causa única o fundamental del desmoronamiento lacerante sufrido por tales sociedades colonizadas, sino la desintegración del tejido cultural e institucional de dichos pueblos, organizados de una manera muy distinta al mecanismo de mercado introducido en ellos violentamente.

El paralelismo es muy pertinente, si estudiamos atentamente el impacto del capitalismo temprano en las poblaciones europeas.

Para el estudioso del capitalismo temprano, el paralelo es muy significativo. La condición actual de algunas tribus nativas de África se asemeja indudablemente a la de las clases trabajadoras inglesas durante los primeros años del siglo XIX. El kaffir de Sudáfrica, un salvaje noble que en su Kraal nativo se sentía socialmente más seguro que nadie, se ha transformado en una variedad humana de los animales domesticados a medias, [...] un ser indescriptible, sin respeto por sí mismo o sin normas, verdadero deshecho humano. La descripción nos recuerda el retrato hecho por Robert

Owen de sus propios trabajadores cuando les hablaba en Nueva Lanark, diciéndoles cara a cara, de manera tan fría y objetiva como un investigador social podría registrar los hechos, por qué se habían convertido en la gentuza degradada que eran; y la verdadera causa de su degradación no podría describirse mejor que por su existencia en un «vacío cultural», el término usado por un antropólogo [Goldenweiser] para explicar las causas del deterioro cultural de algunas de las valientes tribus negras de África la influencia del contacto con la civilización blanca. Sus artesanías han decaído, las condiciones políticas y sociales de su existencia han sido destruidas (Polanyi, 2003, 215).

Se trata, en suma, de un fenómeno que ha de estudiarse desde la óptica del derrumbe de las antiguas formas de vida. En ambos casos se produce ese vaciado antropológico que deviene, en definitiva, como el responsable último de la dislocación de esas comunidades desarraigadas y desmembradas; son tramas comunitarias cuyo horizonte cultural queda barrido y cuyas normas, objetivos, aspiraciones y motivaciones son sometidos a un proceso de progresiva corrosión.

Concede Polanyi, como ya hemos indicado más arriba, que la explotación económica juega un papel preponderante en el colonialismo; pero niega que toda la etiología de la destrucción de los pueblos colonizados (o, en el propio territorio europeo, de las poblaciones rurales preindustriales) se reduzca completamente a la explotación entendida en sentido pura y estrictamente económico. Insistimos en ello porque se trata de un elemento decisivo a la hora de poner a discutir a Polanyi con la teoría marxista.

Nada oscurece nuestra visión social tan efectivamente como el prejuicio economicista. La explotación ha sido puesta tan persistentemente en el primer plano del problema colonial que este punto merece una atención especial. De igual modo, la explotación en un sentido humanitariamente obvio se ha perpetrado tan a menudo, con tanta persistencia y crueldad contra los pueblos atrasados del mundo, por el hombre blanco, que sería insensato no concederle un lugar prominente en cualquier discusión del problema colonial. Pero es

precisamente este hincapié que se hace en la explotación lo que tiende a ocultar de nuestra vista la cuestión más amplia aún de la degeneración cultural. Si se define la explotación en términos estrictamente económicos como una inadecuación permanente de las razones del intercambio, resulta dudoso que haya en efecto una explotación. La catástrofe de la comunidad nativa es un resultado directo de la destrucción rápida y violenta de las instituciones básicas de la víctima (parece enteramente irrelevante que se use o no la fuerza en el proceso). Estas instituciones son destruidas por el hecho mismo de que se introduce una economía de mercado en una comunidad organizada de modo enteramente diferente; la mano de obra y la tierra se convierten en mercancías, lo que de nuevo es una fórmula breve para la liquidación de toda institución cultural en una sociedad orgánica. Los cambios ocurridos en las cifras del ingreso y de la población son evidentemente inconmensurables con tal proceso (Polanyi, 2003, 217).

El nivel de vida no puede ser una magnitud absoluta y descontextualizada que se mida cuantitativamente, con independencia del entramado institucional en el que se encuentran imbuidas las poblaciones. Éstas, en el tránsito violento hacia una organización social enteramente distinta, sumergidas en ese quebranto del tejido cultural, en esa radical mutación institucional que introduce prácticas y normas enteramente nuevas y ajenas, esas poblaciones, decimos, ven sucumbir las viejas formas de vida dentro de las cuales encontraban el sentido de toda su existencia social y el fin significativo de toda su actividad.

Polanyi menciona el caso paradigmático de la India, que ya fuera tratado por Marx, lo cual resulta para nuestro cometido harto interesante. Cuando Marx habla de la India es plenamente consciente de que los británicos están arrasando sin contemplaciones multitud de formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguazando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferozmente todos los entramados culturales que allí se daban antes de la llegada del Occidente industrial e imperialista (Godelier; Marx; Engels, 1977, 84). Es cierto que Marx abjuraría de este tipo de interpretaciones ulteriormente, en la última etapa de su vida (Shanin, 1990). Pero bien

es verdad, como parece evidenciarse a la luz de semejante texto, que en un cierto momento quiso ver el “componente ilustrado” que llevaba consigo el capitalismo. Si el mecanismo institucional del mercado había inoculado un inmenso caudal de sufrimiento a la población autóctona, desarticulando todo su entramado institucional y toda su organización del sustento material, no cabía duda de que, a largo plazo, un “mejoramiento económico” se había producido o se habría de producir en la India. Otro tanto había señalado Engels con respecto a las bárbaras prácticas que los norteamericanos habían perpetrado en tierras mexicanas (Ribas, 2005, 22). Estas tesis parecían conservar un notable parentesco con la estructura de la filosofía hegeliana de la historia, y a tenor de ellas sí parecería muy justificado aseverar que Marx y Engels habían sucumbido en buena medida al prejuicio economicista contra el que Polanyi tan denodadamente trataba de luchar; pero también debe señalarse que no parece sucumbir a dicho prejuicio en otras partes de su obra, lo cual nos hace pensar que esta ambivalencia de fondo recorría de manera más o menos constitutiva todo el desarrollo de la obra marxiana.

George Dalton afirmaba, en un sentido eminentemente polanyiano, que la catástrofe social no debe medirse en renta y no puede representarse en un diagrama econométrico.

Aquí llegamos a una dificultad insalvable: la imposibilidad de comparar cambios en renta real con cambios en las circunstancias sociales y económicas en las que la gente vive y trabaja [...] Supongamos que un africano, capturado y transplantado al sur de Norteamérica en 1800 como esclavo, disfruta en consecuencia de un claro aumento de renta real; esto es, la cantidad de alimento, de vestido, de albergue y de otros bienes y servicios que consume es mayor como esclavo en Alabama que cuando era un hombre de la tribu en Dahomey. ¿Podemos decir que «ha mejorado» al hacerse esclavo? Podemos decir que ha mejorado materialmente, pero que ha empeorado en otros aspectos incluido el hecho de que él no fue preguntado si quería o no convertirse en esclavo. Ha perdido su libertad, su familia, sus amigos, su lengua, su religión y su sociedad. Ha sido desarraigado y degradado. Pero nosotros no podemos medir la degradación como



podemos medir los bienes materiales y los servicios que consume, es decir, su renta real (Dalton, 1974, 46).

Todas las discusiones, en el ámbito de la historia social, acerca de si la revolución industrial supuso o no un “mejoramiento económico a largo plazo” han de tener en cuenta que el desarraigo y la desintegración de una forma de vida sólo pueden calibrarse a través de índices cuantitativos si el análisis está impregnado, previamente, de ese prejuicio economicista que Polanyi denuncia a través de toda su obra. Y aquello que es válido para el caso de la Revolución Industrial decimonónica, o para los fenómenos derivados del imperialismo y la esclavitud, como señala Dalton, también lo es para evaluar en su justa cualidad la corrosión social y cultural que puede estar llevando a término el capitalismo contemporáneo en su fase contemporánea, neoliberal y ultraconsumista (Alba Rico, 1995).

En cualquier caso, lo que Polanyi sí tenía muy claro es que el desmoronamiento y la destrucción de tales comunidades no podría explicarse acudiendo únicamente a un concepto restrictivo de explotación económica; tampoco puede justificarse dicho desmoronamiento en aras de un mejoramiento económico a largo plazo medido por índices puramente cuantitativo-económicos, ya que ninguna de los dos discursos atiende al hecho mismo de que el proceso por el cual las comunidades son destruidas socialmente es un fenómeno de desintegración cultural e institucional.

El término «explotación» describe mal una situación que sólo se volvió realmente grave después de la abolición del duro monopolio de la East India Company y la introducción del libre comercio en la India. Bajo los monopolistas, la situación se había controlado con el auxilio de la organización arcaica del campo, incluida la distribución gratuita de granos, mientras que bajo el intercambio libre e igual perecieron millones de indios. En términos económicos, es posible que la India se haya beneficiado —y no hay duda de que se benefició a largo plazo— pero socialmente se desorganizó y así cayó víctima de la miseria y la degradación (Polanyi, 2003, 218).

En efecto, tal vez muchos pensadores marxistas no pudieron llegar a entrever en toda su profundidad que la degradación de las condiciones de vida de las clases trabajadoras no se debía *únicamente* a la cuantía de su explotación dentro del modo de producción capitalista sino, también y más originariamente, a la desintegración cultural y al desarraigo de unas poblaciones humanas que habían perdido toda conexión con antiguas formas de vivir y trabajar, dentro de las cuales el sentido de la existencia estaba institucionalmente regulado y comunitariamente protegido. En ese sentido, el modo industrial de producción (articulado institucionalmente en un sistema de mercado) explotó a las masas hasta límites insoportables; pero produjo también una conmoción antropológica sin precedentes. Una conmoción que, insistimos, no se reduce al fenómeno de la explotación salarial.

Y aquí vuelve a sobresalir la figura de Robert Owen. Polanyi percibe la fina mirada de este filósofo social que supo aprehender lo que realmente estaba desmoronándose ante sus ojos.

Robert Owen fue el primero en percibir que un nuevo mundo estaba sepultando al viejo. La máquina exigía alteraciones en los detalles de la vida diaria, como la existencia comunal. Sintió no sólo la bendición de un crecimiento explosivo de la capacidad de producir, sino también su potencial para convertirse en un don odioso a menos que el impacto de una vida hecha para la máquina fuese absorbido por nuevos modelos de asentamiento y hábitat, nuevos lugares de trabajo, nuevas relaciones entre los sexos, nuevas formas de ocio, e incluso de indumentaria, y a todo ello dedicó su atención personal [...] Lo mismo hicieron los socialistas utópicos, anticipar la amenaza de un desarrollo cultural, que un siglo después se hizo general en todo el mundo, como una fragmentación del hombre, una normalización del esfuerzo, una supremacía del mecanismo sobre el organismo y de la organización sobre la espontaneidad (Polanyi, 1994b).

Lo que a Polanyi más le interesa destacar y poner en valor del pensamiento de Owen es su “enfoque social total”, es decir, su manera de abordar los problemas de la gente común en el nuevo sistema industrial no como un mero problema de salarios, de insuficiencia económico-

cuantitativa, sino como un problema de degradación social y cultural que afecta a todas las dimensiones de la vida humana.

Resulta muy interesante escuchar aquí la voz del propio Owen, en un pasaje en el que precisamente describe las consecuencias de la revolución industrial para los niños de los distritos fabriles, niños de siete u ocho años enviados por sus propios padres a trabajar doce o trece horas, en verano y en invierno, a cualquier hora del día y de la noche y en las peores condiciones ambientales imaginables.

Hoy día los niños deben trabajar incesantemente para ganarse la mera subsistencia: no se les ha acostumbrado a diversiones inocentes, sanas e inteligentes; no se les concede tiempo libre, si es que antes estaban acostumbrados a ello. No saben lo que es el esparcimiento, sólo el cese del trabajo. Están rodeados de otros niños en las mismas circunstancias, y así, al pasar de la niñez a la juventud, poco a poco se inician, especialmente los hombres, pero a menudo también las mujeres, en los seductores placeres de la droga y la embriaguez; para esto les ha preparado el duro trabajo diario, la falta de mejores costumbres y el vacío total de sus mentes (Morton, 1968, 83).

Textos como éste son los que Polanyi había de tener muy presentes a la hora de asimilar la lectura del reformador inglés. En un pasaje como el que acabamos de leer, en efecto, se trasluce una visión de la degradación del trabajo infantil que va más allá de lo estrictamente monetario. Para Owen, en efecto, se trata de una explotación que conduce a la desintegración de la personalidad de los jóvenes, a su degeneración moral, a su indigencia intelectual y emocional.

La historiografía liberal, no obstante, lanzó su embate revisionista en la segunda mitad del siglo XX, arremetiendo contra lo que consideraban una “mítica” concepción de aquel período, arraigada popularmente y aceptada académicamente, y que no habría dejado comprender la verdadera mejora en el nivel de vida de las masas trabajadoras. En 1956 la Universidad de Chicago publica *Capitalism and the Historians*, obra en la que aparecen trabajos de Ashton, Hayek, Hartwell o Jouvenel. El propio Hayek escribía en dicho volumen:

Existe, sin embargo, un mito de primer orden que ha contribuido más que ningún otro a desacreditar el sistema económico al que debemos nuestra civilización actual y al que está dedicado el presente volumen. Se trata de la leyenda según la cual la situación de las clases trabajadoras empeoró como consecuencia de la implantación del «capitalismo» (o del «sistema fabril o industrial») ¿Quién no ha oído hablar de los «horrores del capitalismo inicial» y no ha sacado la impresión de que la aparición de este sistema trajo nueva e indecible miseria a extensas capas de población que hasta entonces estaban relativamente satisfechas y vivían con desahogo? [...] La difundida repulsa emocional contra el «capitalismo» se halla estrechamente ligada a la creencia de que el indiscutible aumento de riqueza producido por el orden competitivo se consiguió al precio de un deterioro del nivel de vida de las capas sociales más débiles (Hayek, 1997, 20).

Este grupo de pensadores pretendía desmitificar la, según ellos, fementida “leyenda negra” del capitalismo inicial. Argumentan que el nivel de vida de las clases populares, a pesar de los altibajos cíclicos, nunca dejó de crecer. La producción masiva de mercancías baratas, el incremento demográfico y otros macroindicadores eran alegados y esgrimidos para tratar de combatir esa percepción meramente emocional y poetizada que no supo apreciar el crecimiento permanente del bienestar de las masas.

#### **4. La existencia de un “Marx polanyiano”**

Bien es cierto que muchos elementos teóricos de tipo mecanicista, determinista y economicista configuraron buena parte de esa constelación de pensamientos marxistas de principios de siglo para los cuales las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas representaban la clave de bóveda de una explicación totalmente científica de la esencia y evolución de toda sociedad humana (Bujarin, 1974). Kostas Papaioannou afirmó, en ese sentido, que una suerte de “apoteosis de las fuerzas productivas” constituye, de hecho, la matriz germinal de toda la filosofía marxista (Papaioannou, 1991, 35). El hombre sólo se realizaría objetivamente como hombre en la

producción de su existencia material, en el trabajo. Marx y Engels lo afirmaban taxativamente en el primer capítulo de *La ideología alemana*, en célebres palabras. “Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Marx; Engels, 2012, 44). El verdadero ser para sí del género humano, superada toda enajenación, cristalizaría en la apoteosis plena del *homo faber*.

Desde luego que la presunta claudicación de Marx ante el economicismo está presente en los análisis de muchos estudiosos.

Para Marx, la relación social por excelencia es la relación económica, y todas las demás relaciones sociales derivan y dependen de ella. Esta tesis, que con algunas matizaciones importantes podría servir para caracterizar la ideología propia de la sociedad capitalista, es convertida por Marx en un presupuesto antropológico de alcance universal. Desde este punto de vista, todas las relaciones sociales (familiares, políticas, religiosas, etc.), a lo largo de toda la historia humana, no son más que efecto de las relaciones económicas (Campillo, 2001, 71).

En la producción social de su existencia material los hombres contraen determinadas relaciones que, con independencia de las voluntades individuales, dependen en último término del desarrollo de las fuerzas productivas. Esta tesis, es cierto, llega Marx a postularla explícitamente (Marx, 1970, 37); y presupone que dichas relaciones de producción constituyen la estructura económica que determina unidireccional y mecánicamente toda otra dimensión social o instancia cultural, simbólica o ideológica.

No puede ocultarse que buena parte de la tradición marxista acabó declinando en una comprensión positivista y mecanicista de la historia, dentro de la cual las acciones de los hombres no podían sino quedar subsumidas en el orden de los hechos naturales. Pero a pesar de ello creemos acertada la tesis mantenida por el historiador Eric J. Hobsbawm acerca de la influencia de Marx en el desarrollo del pensamiento social posterior, en el sentido de identificar un marxismo-vulgar que desplegó una serie de presupuestos que acabaron reproduciéndose dogmática

y escolásticamente; un marxismo, en suma, que terminó destilando una presunta concepción científica de la historia (Hobsbawm, 1983, 85). Un conjunto de elementos seleccionados, tales como la distinción base-superestructura, así como las concepciones que propusieron la inevitabilidad determinista de las leyes de la evolución histórica, dieron lugar a la vulgata de la “interpretación económica de la historia”. Resulta crucial, por lo tanto, entender que lo que se dio en llamar “marxismo” fue el resultado de una compleja construcción histórica sistematizada por los grandes teóricos de la socialdemocracia (Galcerán, 1997).

Puede sostenerse de una manera bastante fundada que la concepción de la historia manejada por Marx queda asociada al “determinismo tecnoeconómico” en los últimos años del siglo XIX, una asociación fraguada principalmente en el seno de la Segunda Internacional. La consagración de algunos textos engelsianos propició la construcción de un dogma marxista que fue metabolizado y apuntalado por el devenir práctico y teórico de la socialdemocracia (Llobera, 1980, 91). Por supuesto, la construcción de esta doctrina escolástica acabó cristalizando, en su versión más maximalista, en una ortodoxia que concebía al materialismo histórico y dialéctico como un cuerpo sistemático de sociología definitivamente científica. La obra de Stalin *Materialismo dialéctico e histórico*, aparecida en 1938, vertebró durante mucho tiempo el decurso de las reflexiones “marxistas” sobre la historia (Stalin, 1947).

Hemos de preguntarnos, sin embargo, e insistimos en ello, si el propio Marx fue tan economicista como sus epígonos más vulgares demostraron ser en múltiples ocasiones, pues puede ponerse en duda que el “equivoco economicista, productivista y tecnologicista”, como relata Néstor Kohan, pueda ser imputable *sensu stricto* al pensamiento del Karl Marx (Kohan, 2013, 91). Louis Dumont, por ejemplo, sí adscribía tales presupuestos al propio Marx, y no ya sólo a la ulterior tradición marxista de la II y III Internacional. “Se puede considerar que la teoría general de la sociedad y de la historia en Marx consiste esencialmente en la afirmación de la supremacía de hecho de los fenómenos económicos” (Dumont, 1982, 211). Ciertamente, aunque no es este lugar para ello, habría de plantearse en primer lugar si en la obra de Marx podemos hallar algo parecido a una “teoría general de la sociedad y de la historia”, lo cual es más que discutible (Fernández Liria, 1998).

El propio Engels destacaba, es cierto, el papel primordial desempeñado por el *trabajo* en el proceso de la antropogénesis. “Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal

grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre”(Engels, 1981, 59). Es indudable que el trabajo es una categoría axial en la concepción antropológica de Marx, y que “la mano que trabaja” fue quizás el principal acicate de la hominización (Mondolfo, 1973). Pero también parece quedar claro que Marx denuncia en un plano político-moral la *completa determinación de la vida humana* por los imperativos de un modo de producción, el capitalista, cuya tendencia inmanente es la de subsumir *todo* el tiempo de la vida del trabajador en el ámbito asfixiante de la producción. Además, resultaría demasiado endeble pretender argumentar que Marx postuló una absolutización de la relación técnica del hombre con el mundo o que su concepción de la historia se fundamentaba en un rudo determinismo tecnológico. Porque, en realidad, es muy distinto establecer la hipótesis de que la especie humana se configura a sí misma como una realidad distinta a la del mundo animal *porque trabaja*, situando el problema en el plano general de la antropogénesis, a proponer normativamente que su entera vida social y espiritual haya de estar imbuida por completo en la esfera de la producción.

En ese sentido, hemos de leer atentamente textos como el que sigue: “Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida *no es otra cosa que fuerza de trabajo*, y que en consecuencia *todo* su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, *tiempo de trabajo*, perteneciente por tanto a la *autovalorización del capital*”(Marx; Engels, 1975, 319). Un modo de producción cuya legalidad inmanente no es otra cosa que la valorización creciente del capital conlleva el inevitable efecto social y antropológico de convertir la vida real de los trabajadores en tiempo dedicado puramente a dicha valorización; esto es, tiempo exprimido la mitad del día en el centro de trabajo y tiempo que, en la otra mitad, simplemente se destina a recuperar las energías que han de volver a ser exprimidas pocas horas después. Y ese proceso recorre y determina todas las dimensiones de su vida espiritual, familiar y social.

Son las dimensiones no-económicas de la vida real de los hombres, mujeres y niños las que van quedando aniquiladas por las necesidades inherentes del capital. Y Marx tiene plena conciencia de ello cuando afirma que si el propio *capital* hablase diría algo parecido a esto:

Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre

juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo —y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical—, ¡puras *pamplinas*! (Marx; Engels, 1975, 319).

La irresistible tendencia estructural del capital, más allá de la buena o mala voluntad de los capitalistas concretos, es extraer todo el rendimiento posible de la fuerza de trabajo, absorber de ésta la mayor cantidad posible de tiempo.

Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plus-trabajo, el capital *no sólo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite [...] El capital no pregunta por la *duración de la vida de la fuerza de trabajo*. Lo que le interesa es únicamente qué máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral. Alcanza este objetivo *reduciendo la duración de la fuerza de trabajo*, así como un agricultor codicioso obtiene del suelo un rendimiento acrecentado *aniquilando* su fertilidad (Marx; Engels, 1975, 319).

Esa fuerza de trabajo, esa carne humana puesta a trabajar sin descanso, esos sacos de proteínas en movimiento que se exprimen al máximo para extraer de ellos todo el valor posible y todo el rendimiento factible, son hombres y mujeres cuyo tiempo de vida está enteramente subordinado a la producción, esto es, a la creciente valorización ampliada del capital. Pero es el capital el que trata a los hombres como sacos de proteínas, y es Marx el que denuncia que, al ser así tratados, su tiempo real de vida es reducido a la pura inmanencia de un trabajo deshumanizado.

Podría argumentarse que Marx concentra únicamente su crítica en la explotación económica cuantitativa de los obreros (en la cantidad de



plus-trabajo que el capital les roba), pero cuando leemos las páginas del capítulo “La jornada laboral” en *Das Kapital* resulta evidente que allí también se habla de la desintegración moral de los trabajadores, de su desarraigo familiar, de su embotamiento espiritual, de su miseria cultural. Parece, pues, que cuando Marx habla del “horror civilizado del exceso de trabajo” (Marx; Engels, 1975, 283) quiere señalar con ello que los hombres sometidos al libre albur de este modo de producción son hombres físicamente machacados, culturalmente atrofiados y espiritualmente corroídos.

Podemos recordar un importante y archiconocido párrafo. “En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha” (Marx; Engels, 2000, 272). Toda formación social se reproduce a través de un cierto metabolismo con la naturaleza ejecutado por unas fuerzas productivas que establecen en dicha ejecución unas determinadas relaciones de producción; y ese trabajo social está determinado por la necesidad, por la ineludible necesidad de reproducir materialmente la vida. Pero más allá de esa esfera aparece otra muy distinta, en la que el hombre no está encadenado a su mera reproducción. “Más allá del mismo [del reino de la necesidad] comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral” (Marx; Engels, 2000, 273). Marx se pregunta qué reino de la libertad puede haber, empero, en una sociedad cada vez más reducida sólo a mercado, cada vez más permeada en *todos* sus ámbitos por un aparato tecno-económico hipertrófico y avasallador. Una sociedad que, en efecto, se muestra cada vez más ocupada sólo en alimentar y reproducir dicho aparato no puede sino ver desmoronarse los resortes de toda vida comunitaria digna de ser vivida. Por lo tanto, no parece legítimo adscribir a Marx una absoluta miopía economicista que desatendiese dicho desmoronamiento antropológico de la vida de los obreros sobreexplotados.

Resulta crucial comprender qué significa, dentro del régimen capitalista de producción, la tensión estructural por medio de la cual el capital tiende, de manera inmanente, a prolongar e intensificar la explotación de la fuerza de trabajo. Y entender, de igual modo, que los límites más allá de los cuales la vida humana comienza a sufrir una

quiebra lacerante no se comprenden, dentro de la propia exposición de Marx, como límites puramente económicos, sino que dichos límites nos hablan de la desintegración moral de las personas así explotadas.

[...] la jornada de trabajo tropieza con un *límite máximo*, del cual no puede pasar. Este límite máximo se determina de un doble modo. De una parte, por la *limitación física de la fuerza de trabajo*. Durante un día natural de 24 horas, el hombre sólo puede desplegar una determinada cantidad de fuerzas. Un caballo, por ejemplo, sólo puede trabajar, un día con otro, 8 horas. Durante una parte del día, las energías necesitan descansar, dormir; otra parte del día la dedica el hombre forzosamente a satisfacer otras necesidades físicas, a alimentarse, a lavarse, a vestirse etc. Aparte de este *límite puramente físico*, la prolongación de la jornada de trabajo tropieza con ciertas *fronteras de carácter moral*. El obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales cuyo número y extensión dependen del nivel general de cultura (Marx; Engels, 1986, 178).

Es importante observar ese lenguaje que habla de necesidades espirituales y sociales. Parece evidente que no cabe hablar, en este contexto, de un desciframiento puramente económico o productivista de la existencia humana; la explotación, a pesar de todo, no emerge como mera extracción físico-energética. Por el contrario, al obrero le es sustraído su ser social, un ser que no es reductivamente económico sino que, en todo caso, hay unas relaciones de producción que lo están reduciendo a mero reservorio de proteínas del que extraer el máximo rendimiento productivo posible. No podemos hablar, por lo tanto, de una reconciliación economicista de la obra marxiana con el propio sistema al que trata de criticar.

Marx llega a usar en su exposición imágenes retóricas muy plásticas, cuando trata de formular esa *sustracción y succión* de tiempo vital que el capital ejerce sobre los trabajadores al comprar y utilizar su fuerza de trabajo.

Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber

con su parte *constante*, los medios de producción, la mayor parte posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el que el capitalista *consume* la fuerza de trabajo que compró. Y el obrero que emplea para sí su tiempo disponible roba al capitalista (Marx; Engels, 1986, 179).

La tendencia del capital a usar durante la mayor cantidad posible de tiempo (y con la mayor intensidad posible) la fuerza de trabajo, esa peculiar mercancía que Polanyi tildaría de “ficticia” (Polanyi, 2003, 118), aquella tendencia estructural, decíamos, suponía que el capital acababa disponiendo en su práctica totalidad del tiempo de vida del obrero; un tiempo que no era él mismo económico, sino personal, social y espiritual.

Esa peculiar mercancía llamada fuerza de trabajo es denominada “ficticia” por Polanyi precisamente porque su uso y explotación como tal mercancía nos sumerge en un espejismo, a saber, ese que nos hace olvidar que el trabajo, lejos de ser una mercancía más que se compra y se vende sin mayores consecuencias es, por el contrario, la personalidad íntegra de los hombres. En ese sentido, Marx podría confluir con Polanyi. “Entendemos por *capacidad o fuerza de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase” (Marx; Engels, 1986, 121). La mercantilización brutal de la fuerza laboral supone un desmoronamiento de la integridad personal que va inherente a dicha fuerza.

En el capítulo “Maquinaria y gran industria” Marx nos habla también de cómo el desarrollo creciente del maquinismo industrial tiene un efecto importante en la composición de la explotación del trabajo humano. En efecto, la maquinaria, al ir permitiendo en muchos sectores industriales prescindir de la fuerza bruta de la musculatura humana, abre una nueva configuración de explotación que acaba trastocando todos los tejidos antropológicos, entre los cuales ha de destacarse, cómo no, la comunidad doméstica o familiar. Hablamos del trabajo de los niños y de las mujeres.

La maquinaria, al hacer inútil la fuerza del músculo,  
*permite emplear obreros sin fuerza muscular* o sin un

desarrollo físico concreto, que posean, en cambio, una gran flexibilidad en sus miembros. *El trabajo de la mujer y del niño* fue, por tanto, el primer grito de la aplicación capitalista de la maquinaria. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía inmediatamente en medio de *multiplicación del número de asalariados*, colocando a todos los individuos de la familia obrera, sin distinción de edad ni sexo, bajo la dependencia inmediata del capital. Los trabajos forzados al servicio del capitalista vinieron a invadir y usurpar, no sólo el lugar reservado a los juegos infantiles, sino también el puesto de trabajo libre dentro de la esfera doméstica y a romper con las barreras morales, invadiendo la órbita reservada incluso al mismo hogar (Marx; Engels, 1986, 323).

No podría decirse, a la luz de textos como éste, que Marx manejara un concepto de explotación estrechamente economicista, toda vez que esa “invasión y usurpación” que el capital hace de la vida entera de los miembros de la familia obrera supone un descuartizamiento de todos los lazos comunitarios que de suyo no son económicos; hablamos, por ejemplo, de la infancia o del ámbito de la intimidad de los lazos de la familia, todos ellos triturados y absorbidos por el tiempo del capital. “Según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, a lo sumo, a los 11” (Marx; Engels, 1986, 221). Con este brutal sarcasmo expresa Marx el proceso de desintegración moral y cultural que el capitalismo estaba infringiendo a las familias trabajadoras.

Hay numerosos pasajes de *Das Kapital* que corroboran lo que aquí queremos establecer. Escuchemos de nuevo:

[...] el obrero no es, desde que nace hasta que muere, *más que fuerza de trabajo*; por tanto, *todo su tiempo disponible* es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo* y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación*. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar

el domingo [...] ¡todo una pura pamema! (Marx; Engels, 1986, 207).

El tiempo de vida de los hombres proletarizados, su tiempo para la familia, para el descanso, para el disfrute de las relaciones lúdicas y sociales, para su crecimiento espiritual, incluso su tiempo para la religión, dice Marx, va quedando mermado y anegado; todo ese tiempo es tiempo robado por el capital.

Marx llega a comentar, en nota a pie de página, cómo las obreras inglesas habían llegado a no tener siquiera tiempo para dar el pecho a sus hijos. Y si esa acción eminentemente antropológica, el amamantamiento de los hijos, no es para el capital sino un momento más de la reproducción de la mano de obra, es Marx el que lo denuncia, criticando amargamente que toda la vida de los hombres pase a ser una pura disposición del capital. Si, con el desarrollo del modo capitalista de producción, todas las relaciones humanas quedan cortadas a la escala del puro material humano listo para su explotación, no es el propio Marx el que pierde de vista todas las relaciones humanas no económicas que con ello van desmoronándose. La depauperación emerge no como un fenómeno reducido a lo económico, sino como un proceso más amplio que, sin dejar de estar obviamente relacionado con la explotación física y salarial impuesta por la lógica estructural de un modo de producción, conlleva la corrosión moral y cultural de las masas obreras.

Y lo anterior nunca dejó de ser percibido por Marx, ya desde los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, en los cuales el joven Karl esbozaba esta percepción. “La producción produce al hombre no sólo como *mercancía*, *mercancía humana*, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*” (Marx, 2010, 123). La deformación moral del hombre reducido a mercancía es de una cualidad no esencialmente económica, no sólo económica. Es el propio capital el que roba todo el tiempo del ser social del hombre, que se ve así reducido a la más roma condición de animal de carga.

[...] la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales [...] Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita,

pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente (Marx, 2010, 61).

Ese tiempo que el capital sustrae al obrero es tiempo de vida no económico, y creemos que Marx así lo entendió siempre, en su juventud y en su madurez.

Porque, en efecto, si bien es cierto que Marx y Engels tildaban de reaccionarias esas propuestas anticapitalistas conservadoras que fabricaban nostálgicas ensoñaciones de un retorno a pretéritas formas sociales precapitalistas, no por ello se debe menospreciar esa corriente romántica que impugnaba el devenir deshumanizador de la sociedad industrial por lo que aquél había supuesto de laminación trituradora de inveteradas formas comunitarias y laborales anteriores al advenimiento sucio y traumático de la fábrica. Los elogios de Engels a Thomas Carlyle, autor de *Past and Present* (1843), deberían hacernos entender que esa crítica romántica a la modernidad industrial, por lo que ésta tiene de alienación maquinica y fabril, por la apoteosis absoluta de los valores cuantitativos o por la extensión implacable del “espíritu de cálculo” a todos los dominios de la vida social y espiritual, que esa impugnación romántica a la modernidad capitalista, decíamos, en absoluto pasó desapercibida a los autores de *Das Kapital* (Löwy; Sayre, 2008, 103).

El propio Polanyi, en un mismo texto, arremete contra el determinismo tecnológico y economicista del marxismo vulgarizado (la filosofía marxista de la Segunda Internacional), y contra las teorías de la evolución histórica que de semejantes presupuestos se desprenden, pero añade que semejante determinismo es más difícilmente imputable al propio Marx (Polanyi, 2014a, 346). Es por eso que cabe la posibilidad de descubrir un Marx no cegado por el economicismo, un Marx que supo entender que el descalabro social de la moderna sociedad capitalista no venía definido *únicamente* por una merma económica o una insuficiente retribución salarial; en efecto, y utilizando un premeditado anacronismo, podemos concluir que el propio Marx esboza “pasajes polanyianos”, y que a lo largo de la obra marxiana descubrimos múltiples “descripciones polanyianas” de esa descomposición cultural, antropológica y espiritual que sufría el mundo de los hombres bajo la rueda del sistema capitalista (Fernández Liria; Alegre Zahonero, 2012, 55-64).

El propio Polanyi saludó explícitamente la edición de los textos inéditos del joven Marx, pero hemos visto que también su obra de madurez se halla jalonada de imágenes de la explotación de los hombres

que incidían sin duda en el proceso más amplio de la descomposición cultural. *También* explotación, pero no *sólo*, como reza el título de este trabajo. Es verdad que Polanyi incidió mucho más en el “no *sólo*”, es innegable, y este énfasis constituye una diferencia muy notable y sustancial con respecto al grueso del pensamiento marxiano. Pero, a pesar de todo, creemos que puede sostenerse justificadamente que Marx tampoco ignoró absolutamente esa dimensión antropológica de la catástrofe.

## Bibliografía

- Alba Rico, S. (1995). *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (1987). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Ashton, T. S. (1991). *La revolución industrial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baum, G. (1996). *Karl Polanyi on ethics and economics*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Block, F. L. (2003). Karl Polanyi and the writing of *The Great Transformation*. *Theory and Society* 32, 275-306, Kluwer Academic Publishers.
- Bujarin, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Campillo, A. (2001). *Variaciones de la vida humana*. Madrid: Akal.
- Castoriadis, C. (1980). Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad». En *El mito del desarrollo*. Barcelona: Kairós.
- Dale, G. (2010). *Karl Polanyi: the limits of the market*. Cambridge: Polity.
- Dalton, G. (1974). *Sistemas económicos y sociedad*. Madrid: Alianza.
- Davis, M. (2006). *Los holocaustos de la era victoriana tardía*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Dumont, L. (1982). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Engels, F. (1979). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Júcar.
- (1981). *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Madrid: Ayuso.
- Fernández Liria, C. (1998). *El materialismo*. Madrid: Síntesis.
- Fernández Liria, C.; Alegre, L. (2010). *El orden de El capital*. Madrid: Akal.
- (2012). Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo. *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, 31, 55-64.
- Fuentes Ortega, J. B. (2012). *Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de*



- mercado y a sus alternativas totalitarias*. Madrid: E-Prints Universidad Complutense de Madrid.
- Galcerán, M. (1997). *La invención del marxismo*. Madrid: Iepala.
- Godelier, M; Marx, K; Engels, F. (1977). *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca.
- Hayek, F. (1997). Historia y política. En *El capitalismo y los historiadores*. Madrid: Unión Editorial.
- Hobsbawm, E. (1983). *Marxismo e historia social*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Jevons, W. S. (1998). *La Teoría de la Economía Política*. Madrid: Pirámide.
- Kaplan, D. (1976). La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones. En *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- Kohan, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Biblos.
- Lahera Sánchez, A. (1999). La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción. *Reis*, 86.
- Llobera, J. R. (1980). *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico*. Barcelona: Anagrama.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mantoux, P. (1962). *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*. Madrid: Aguilar.
- Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón.
- (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K; Engels, F. (1975). *El capital. Crítica de la economía política. Libro I*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- (1986). *El capital I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *El capital I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *El capital. Crítica de la economía política. Libro III. Tomo III*, Madrid: Akal.
- (2005). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.
- (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza.
- von Mises, L. (1986). *La acción humana. Tratado de economía*. (899-908). Madrid: Unión Editorial.
- Mondolfo, R. (1973). *El humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Morton, A. L. (1968). *Vida e ideas de Robert Owen*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Papaioannou, K. (1991). *De Marx y el marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (1938). Notes of a Week's Study on the Early Writings of Karl Marx and summary of discussion on British Working Class Consciousness. Christian Left Group. *Bulletin* 2, 5, Karl Polanyi Archive. Montreal: Concordia University.
- (1976a). La economía como actividad institucionalizada. En *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- (1976b). El lugar de la economía en la sociedad. En *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- (1991). Sobre la fe en el determinismo económico. *Archipiélago*, 8, 72-80.
- (1994a). Nuestra obsoleta mentalidad de mercado. *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, Vol. 14, 20, 249-266.
- (1994b). *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- (2003). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012). La libertad en una sociedad compleja. En *Textos escogidos*. Buenos Aires: Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2014a). La historia económica y el problema de la libertad. En *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing.
- (2014b). Por un nuevo Occidente. En *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing.
- Polo Blanco, J. (2013). Karl Polanyi y la *hybris* economicista de la Modernidad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46, 261-285.
- (2014a). Capitalismo, fascismo y democracia en la obra de Karl Polanyi. Una encrucijada todavía viva. *Encrucijadas*, 7, 133-152.
- (2014b). Los mitos del interés propio universal y la razón eternamente calculadora. *Factótum. Revista de Filosofía*, 12, 47-62.
- Ribas, P. (2005). Introducción. En *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (2001). *El nivel de vida*. Madrid: Editorial Complutense.
- Shanin, T. (1990). *El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid: Revolución.
- Silva Otero, A; Mata de Grossi, M. (2005). *La llamada Revolución Industrial*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Stalin, I. V. (1947). *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. París: Éditions Sociales, D.L.

- Sombart, W. (1931). *La industria*. Barcelona, Buenos Aires: Labor.
- Suchodolski, B. (1976). *Fundamentos de pedagogía socialista*. Barcelona: Laia.
- Toynbee, A. (1966). *The industrial revolution*. Boston: Beacon Press.
- Walras, L. (1987). *Elementos de economía política pura*. Madrid: Alianza.
- Whitman Rostow, W. (1993). *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

