

Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx

Industrialized labour and social praxis: the republican-democratic imprint on Marx's critique of Political Economy

Edgar Manjarín Castellarnau Universitat de Barcelona;
edgarmanjarin@ub.edu

Resumen

Palabras clave

Republicanismo democrático, Karl Marx, trabajo asalariado, Economía Política

Received:
2/11/2022
FirstReview:
7/11/2022
Accepted:
7/11/2022
Published:
9/11/2022

Dos de las cuestiones que han suscitado mayor debate académico sobre la tradición republicana en los últimos años abordan su vinculación histórico-normativa con la democracia y las relaciones de trabajo. Sin embargo, la caracterización más popular actualmente, el neorrepublicanismo, desatiende la riqueza conceptual originada en las *poleis* democráticas, particularmente Atenas, en la que se conjugan ambas cuestiones. En este artículo se revisa la argumentación aristotélica acerca de la esclavitud natural, la virtud y el trabajo en el contexto de una activa movilización del *demos* que confrontó en la práctica los ataques demofóbos contra el trabajo libre. Tras disolverse las bases constitutivas de este contexto, proliferaron, a través del estoicismo primero, y luego del cristianismo, una serie de abstracciones ontológico-sociales y político-éticas que dieron lugar a supuestos atomistas en el pensamiento social. La crítica a la Economía Política de Karl Marx es heredera de una tradición, democrática, que problematiza las dinámicas sociales que fundamentan estos supuestos y los integra en su análisis de la articulación socio-institucional de la lucha de clases en el proceso de industrialización. La revisión de categorías y las dinámicas analizadas por Marx remiten a las condiciones de posibilidad y de concienciación revolucionaria para llevar a cabo unas nuevas bases constitutivas para la virtud política, reorganizando la actividad productiva a fin de fomentar la deliberación.

Resum Treball industrialitzat i praxi social: la empremta republicana-democràtica en la crítica econòmico-política de Marx

Palabras clave

Republicanisme democràtic, Karl Marx, Treball assalariat, Economia Política

Dues de les qüestions que han suscitat més debat acadèmic sobre la tradició republicana en els últims anys aborden la seva vinculació històrico-normativa amb la democràcia i amb les relacions de treball. No obstant això, la caracterització actualment més popular, el neorrepublicanisme, desatén la riquesa conceptual originada en les *poleis* democràtiques, particularment Atenes, en la qual es conjuguen totes dues qüestions. En aquest article es revisa l'argumentació aristotèlica sobre l'esclavitud natural, la virtut i el treball en el context d'una activa mobilització del *demos* que va confrontar en la pràctica els

atacs demòfobs contra el treball lliure. Una vegada disoltes les bases constitutives d'aquest context, van proliferar, a través de l'estoïcisme primer, i després del cristianisme, una sèrie d'abstraccions ontològic-socials i político-ètiques que van donar lloc a supòsits atomistes en el pensament social. La crítica a l'Economia Política de Karl Marx és hereva d'una tradició, democràtica, que problematiza les dinàmiques socials que fonamenten aquests supòsits i els integra en la seva anàlisi de l'articulació soci-institucional de la lluita de classes en el procés d'industrialització. La revisió de categories i les dinàmiques analitzades per Marx remetent a les condicions de possibilitat i de conscienciació revolucionària per a establir unes noves bases constitutives per a la virtut política, reorganitzant l'activitat productiva de cara a fomentar la deliberació.

Manjarin Castellarnau, E. (2022). Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx. *Clivatge*, 10, e-40942. <http://doi.org/10.1344/CLIVATGE2022.10.10>

Abstract

Keywords

Democratic
republicanism,
Karl Marx,
wage labour,
Political Economy

Two of the most debated issues on republican tradition focus on the historical-normative link with democracy and with labour relations. However, the most popular academic account of this tradition, neo-republicanism, ignores the conceptual richness of the democratic *poleis*, particularly Athens, in which both issues come together. This article examines some aspects of Aristotle's arguments about natural slavery, virtue, and labour, in the context of an active mobilization of the *demos* that confronted in practice the demophobic attacks on free labour. After the dissolution of the constitutive foundations of this context, a series of ontological-social and political-ethical abstractions proliferated, first through Stoicism and then through Christianity, giving rise to atomistic assumptions in social thought. The critique of Karl Marx's Political Economy is heir to a democratic tradition that problematizes the social dynamics underlying these assumptions, and he integrates them into its analysis of the socio-institutional articulation of class struggle in the process of industrialization. The revision of categories and the dynamics analysed by Marx refer to the conditions of possibility and revolutionary consciousness needed to carry out new constitutive bases for political virtue, reorganizing productive activity to foster deliberation.

1. El republicanismo académico, la democracia ateniense y el problema del trabajo libre

La revitalización académica del republicanismo en las últimas décadas ha venido capitaneada por autores de filosofía e historiografía anglófona que han fijado el foco histórico en la antigüedad romana de Cicerón y el renacimiento de Maquiavelo (Pettit, 1999; Skinner, 1984). Con ello han dejado de lado el calado histórico de las *poleis* nacidas en el Mediterráneo oriental, algo que contrasta con la tradición historiográfica del mundo antiguo, por cuanto se difumina un fecundo conjunto de experiencias que contribuyeron de forma decisiva al desarrollo de la cultura política republicana entre unas experiencias y otras. Esta omisión ha sido problematizada en distintas ramas de discusión filosófico-política concerniente al trasfondo histórico del ideario democrático y la extensión social de la libertad republicana (Bertomeu y Domènech, 2005; Gourevitch, 2015; Urbinati, 2019; Wagner, 2013), algo que se ha revelado crucial en lo que concierne al análisis normativo de las condiciones de libertad en el concepto moderno de trabajo (Anderson, 2019; Breen, 2015; Cabrelli y Zahn, 2017; Casassas y De Wispelaere, 2016; Cicerchia, 2019; González-Ricoy, 2014; Gourevitch, 2013; Kennedy, 2013; O'Shea, 2019; White, 2011). El campo abierto a discusión atraviesa varias disciplinas académicas, poniendo todas ellas en común que la exploración acerca de relaciones de dominación existentes, o sobre cómo sustanciar verosímilmente un diseño institucional que garantice su ausencia, recae hoy en día fundamentalmente en una profunda revisión de los derechos de propiedad y la evaluación de los entornos de producción e intercambio en términos de democratización. Una de las debilidades o insuficiencias de este campo interdisciplinar de discusión atañe al vínculo entre propiedad y virtud, y particularmente a las implicaciones que tiene para sujetos en condición de dependencia o vulnerabilidad. Es particular, la cuestión de las motivaciones de los agentes como problema ineludible en el análisis de la reproducción de dinámicas institucionales, en este caso asociadas a la actividad productiva, en las que estos deben afrontar potenciales interferencias arbitrarias (Brest, 1988; Budd et al., 2018; Domènech, 2003; Gourevitch, 2019, 2020; Pateman, 2000).

Todo ello ha contribuido a reorientar este *revival* republicano, superando el escollo con el que había empezado. Para ello ha sido preciso trascender la caracterización monolítica «italoatlántica» de la tradición

republicana: aquella en la que se buscaba acomodar una idea negativa de libertad en oposición a un modelo «populista», falto de actualidad, al que pertenecerían los movimientos republicano-plebeyos premodernos (Pettit, 1999; Skinner, 2004, 2009). Posteriormente se ha puesto de relieve que la «congenialidad», sucintamente sugerida (Pettit, 1999, p. 189; Lovett y Pettit, 2009), de la tradición histórica republicana con la tradición socialista es especialmente fértil para atender claves de indexación histórico-conceptual del pensamiento marxista (Domènech, 2004; Leipold, 2017; Martínez-Cava Aguilar, 2020; O'Shea, 2020; Roberts, 2018, 2019; Thompson, 2019). Esta revisión socialista del republicanismo —y viceversa— muestra, no solo una más integral correspondencia de las ideas republicanas con la historia social moderna, sino además una mejor contextualización sobre el acervo cultural originado en el republicanismo clásico, incluyendo las *poleis* griegas. En este artículo tratamos de mostrar en qué sentido la reiterada, ubicua y diversa consideración de las raíces aristotélicas en la evolución del pensamiento social que transita la tradición republicana democrática aporta una singular riqueza conceptual. Nos referimos a una informatividad acerca de la naturaleza más esencial de los hechos institucionales concernientes a la relación entre trabajo, democracia y libertad política. Como veremos, esta riqueza está presente en la obra de Marx y sirve al autor como un imponente aparato analítico con el que logrará dar un nuevo sentido de época a sus fundamentos. En la sección 2 se repasan, en primer lugar, algunos de los fundamentos característicos de las bases constitutivas del período de democracia ateniense y la relación que Aristóteles establece entre esclavitud y virtud para sostener la incompatibilidad entre trabajo productivo y ciudadanía. Posteriormente se expone que al quedar disueltas estas bases constitutivas proliferaron una serie de abstracciones ontológico-sociales y político-éticas eludiendo su materialidad. Solo a través del lenguaje de derechos naturales fueron retornando al imaginario popular, siglos después, objeciones a ese modo de abstraer, contraponiendo formas de resistencia y de transformación fundamentadas en derechos inalienables socialmente instituidos. En la sección 3 se aborda el modo en que Karl Marx retomó buena parte de esta herencia cultural en su crítica de la economía política para revisar el sesgo oligárquico que caracteriza este modo de abstraer fundamentos teóricos, con especial atención en la forma como se concibe la productividad del trabajo y la aplicación de la técnica en procesos productivos. En ella pone de manifiesto esta singular informatividad ontológico-social de raigambre republicano-democrática y lleva la dimensión crítica con las

dinámicas de privatización de bienes, poderes y saberes dimanante de esta tradición al aparato analítico de las relaciones de trabajo moderno. De este modo logra traer la discusión sobre la virtud, la libertad y el trabajo al contexto presente de la industrialización. Desentrañando los elementos constitutivos existentes en las relaciones de trabajo y la aplicación de la técnica en este ámbito, Marx desvela una realidad ontológico-social que le llevará a abrir, por así decirlo, la caja negra de la «fuerza creadora del trabajo» en el modo de producir capitalista. Con ello se pueden identificar mecanismos sociales directos e indirectos a través de los cuales tiene lugar una lucha de clases. En la sección final se exploran, a modo conclusivo, derivaciones de la reflexión de Marx acerca de la fragmentación de saberes y los espacios deliberativos que conlleva la dinámica capitalista, y se hace un balance en perspectiva del modo en que la herencia republicano-democrática en el análisis de Marx contribuye a refutar, en la práctica, las viejas tesis demofóbas acerca del trabajo y la libertad republicana.

2. Libertad, democracia y trabajo en la Atenas clásica

2.1. Condiciones sociales de la libertad y virtud política

Confrontar las sociedades actuales a las democracias esclavistas de la antigüedad conduce, por lo pronto, a plantear como incógnita la evolución que ha llevado a consensuar un principio de universalización de la libertad. Para ello es imprescindible comprender, en primer lugar, cómo se entendía a libertad en ausencia de este principio. La cuestión de la extensión social de la libertad política se manifestó, en el proceso de constitucionalización y democratización de Atenas, de una forma tan despojada de categorías idealizadas como en pocas ocasiones se haya vuelto a dar. Por este motivo afloraba una tensión que posteriormente ha ido divergiendo en varios planos de abstracción: la tensión entre, por un lado, aquello que justifica el reconocimiento de libertad a unos u otros y, por otro lado, la correspondencia de ese estatus con condiciones sociales objetivas: la materialidad concreta de esta libertad. A diferencia de los subterfugios psicomorales y metafísicos de la filosofía estoica que predominó tras la caída de las *poleis* democráticas, el cuestionamiento de las condiciones de libertad de un conjunto de individuos no podía discurrir sin alterar

gravemente la experiencia vital de los mismos. En esas prácticas la condición de libertad no podía concebirse sin concretarse en concomitancia con formas objetivas de dependencia. Precisamente porque la libertad ciudadana era una realidad institucional de todo punto cargada de materialidad, la observación y evaluación de normas era altamente sensible a esta, el modo en que estaba constituido el espacio deliberativo hacía de su fomento y actualización una fuerza transformadora inaudita. En este sentido fue una movilización *in crescendo* de las clases del *demos* (las capas populares formadas por pequeños propietarios y asalariados) por medio de sucesivas alianzas, y no el diseño ideado por el ingenio de una élite intelectual, la que lideró las reformas que condujeron a las reformas que protagonizaron esta transformación (Rosenberg, 1921/2006).

De entre todos los logros de esta incipiente democracia —o, en esencia, del gobierno de los pobres libres— cabe destacar por encima de todos el de la *isegoría*: la garantía del derecho a expresarse y ser escuchado en igualdad de oportunidades acerca de asuntos públicos. Esta devino la base institucional decisiva para la efervescencia de la participación pública¹, permitió potenciar que los individuos se pusieran en el lugar del otro y se trataran recíprocamente como fines en sí mismos, a través de lo cual podían «troquelar mutuamente» sus facultades morales (Domènech, 1993, 2000, 2003). Esta coyuntura no invita a suponer, entonces, que preponderaran demasiadas nociones abstractas o metafísicas sobre vínculos afectivos por las que los atenienses libres necesitaran guiarse moralmente, pues la práctica social, tanto en el ejercicio de la participación en la comunicación y toma de decisiones (*praxis*) tanto como el de las artes productivas (*poíesis*) (Domènech, 1989, p. 83), desembocaba necesariamente en la aparición de estos vínculos. Las bases constitutivas de la *polis* a las que llevó esta movilización democrática permitieron armonizar la autonomía individual y colectiva de modo que daba lugar a entender el «obrar el bien» en ambos sentidos, a cultivar *virtuosamente* una autosuficiencia, una felicidad y una libertad que conjugara el bien privado y el bien público (*Ibid.*). La experiencia permitió en buena medida, en suma, realizar empíricamente algunos principios que los filósofos de ascendencia socrática —en su mayoría

¹ También en cuanto a una mayor inclusividad de este espacio: en la fase más radical de la democracia ateniense (461-404 *ane*) participaron mujeres y esclavos.

espectadores reacios al liderazgo democrático— trataban de analizar y teorizar².

Las inclinaciones afectivas entre individuos fue una de las preocupaciones teóricas centrales de Aristóteles y forman parte de su compleja teoría de la amistad. Mostrándose particularmente escéptico con partir como premisa de cualquier tipo de precepto moral universal, reconocía la afectividad prosocial típica de la *pólis* como resultado de un rasgo facultativo de la naturaleza humana: la capacidad de usar lenguaje proposicional³ (Aristóteles, 1997, p. 4 [1253a]). Pero esa capacidad no se traduce directamente en una racionalidad ético-pública, como puede verse en su argumento sobre la esclavitud por naturaleza. Este argumento se apoya en el supuesto de que el esclavo natural carece de racionalidad deliberativa: no puede saber lo que es bueno para él y para los demás en su respectivo contexto social y, por lo mismo, no puede ejercer plenamente como ciudadano porque tampoco puede gobernarse a sí mismo. Aristóteles recalca una relación orgánica entre amo y esclavo, sugiriendo que el esclavo tiene una capacidad de comprender las razones del amo, gracias a ello puede «obedecer», o como también puede traducirse, «asistir» [*hyperetei*] en las labores del amo:

Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos (p. 9 [1254b]).

Lo crucial, en todo caso, es que, según el Estagirita, no puede admitirse la libertad política de alguien en ausencia de un contexto constitutivamente propicio, ya no solo por una presencia de normas cívicas de convivencia o de

2 «Con toda su melancolía e idealización a cuestas, si se quiere: con su mirada extraviada y a veces ajena al mundo, subsiste, empero, el hecho de que Platón y Aristóteles, reviviendo la *pólis* por la vía de lustrar los ideales de la ciudad de Atenas, han legado a la posteridad la substancia de éstos» (Domènech, 1989, p. 83).

3 «Esta separación entre deseo y creencia parece que es una consecuencia del lenguaje proposicional: el individuo tiene una disposición a usar oraciones que expresan creencias por un lado y oraciones que expresan intenciones por el otro. Un lenguaje de este tipo no tiene solamente una función comunicativa, sino al mismo tiempo una para el individuo mismo, de tal manera que tanto el individuo mismo como su interlocutor ahora pueden tomar una posición frente a su creencia o intención, pueden negarla y ponerla en cuestión, y esto hace posible confrontarla con otras opciones, deliberar sobre ellas y preguntar si hay razones a favor o en contra» (Tugendhat, 2002, p. 187).

garantías para salvaguardar la integridad física y moral de la persona (estas serían dos de las más sobresalientes caracterizaciones del neorrepublicanismo, pero que parten ya de la separación entre libre y esclavo), sino ante la cuestión del moldeamiento de la virtud en función de las relaciones de propiedad y dependencia socialmente existentes. El pasaje de la esclavitud natural en la *Política* se encuentra, sin ir más lejos, dentro de una exposición más amplia sobre la naturaleza —hoy día añadiríamos, institucional— de la *polis*, esto es, de las partes de las que *orgánicamente* se compone, las *relaciones constitutivas* entre estas partes y las implicaciones del desarrollo de las mismas. Estas premisas parecen fundamentalmente coherentes con las que profesaban sus contrincantes políticos del movimiento democrático⁴. Esto invita —siendo la esclavitud, de hecho, una realidad «universalmente aceptada» (De Ste. Croix, 1977, p. 45)— a considerar el argumento como un acto de *Realpolitik* (Domènech, 2003), sea como argumento «distractor [...] obligándonos a centrarnos en un modelo de esclavo imaginario, cuya esclavitud parecería incontrovertible» (Garnsey, 1996, p. 105), sea como paso intermedio para reforzar otra conclusión ulterior: la tesis según la cual, dado que no se puede cultivar la virtud política independientemente de las condiciones de existencia social, de modo análogo a las limitaciones de un esclavo tampoco debe aceptarse en el caso de los trabajadores manuales.

2.2. Una visión oligárquica sobre la actividad productiva

Si, como venimos diciendo, el advenimiento de la libertad cívico-política marca el nacimiento de la cultura republicana en las *poleis* griegas y son las condiciones de existencia social las que dotan de materialidad y fuerza categórica a los conceptos, entonces cabe esperar que el nervio de la dinámica socio-institucional recaiga en aquellos modos de existencia social que se encuentran al filo de la disputa entre la libertad y la esclavitud. La celebración

⁴ Basándose en las múltiples inconsistencias que se han señalado sobre este pasaje (Cambiano, 1987; Garver, 1994; Heath, 2008; Millett, 2007), en la discusión contemporánea se valora hasta qué punto puede sacarse la conclusión de que se trate de un «borrador incompleto» (J.L. Stocks cit. en Smith, 1983 n8), «tentativo» (Finley, 1980, p. 119) o «colateral y accesorio» (Milani, 1972, p. 104), y que por lo tanto deban buscarse claves interpretativas más allá de su lógica interna, bien sea en el marco teórico más extenso y complejo de la *philia*, sea en su forma de incidir en esta coyuntura de conflicto social.

del trabajo libre devino así el rasgo más característico de las primeras experiencias democráticas y marcó en buena medida la forma como se organizó el conflicto de clase y se tejieron alianzas (Wood, 1988). No es casual, en este sentido, que la historiografía antigua previa a las *poleis* mediterráneas tenga un problema de definición respecto al trabajo esclavo (Diakonoff, 1987). Las posiciones abiertamente demóforas tienen por objetivo claro excluir a la población trabajadora de la participación política, como Platón cuando enaltece la división técnica del trabajo precisamente para justificar esta exclusión, o como Aristóteles cuando enfatiza analogías y similitudes entre esclavitud y trabajo. Retomando el argumento de la esclavitud natural, vemos que, en efecto, Aristóteles considera *contra natura* la libertad del trabajador manual:

«El esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y solo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque posea la disciplina que enseña a dirigir los trabajos. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que solo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias que los niños» (Aristóteles, 1997, pp. 25-26 [1260b]).

El esclavo es un objeto de propiedad, dice Aristóteles, como lo es un utensilio para producir algo, pero la diferencia clave entre usar una herramienta de trabajo y poseer un esclavo es que lo segundo es «instrumento animado», «activo e independiente» (p.6-7 [1253b-1254a]). Es decir, que el amo puede separarse de su esclavo mientras este cumple su función, eximiéndolo del tiempo o inconveniente que le suponen ciertos menesteres personales. En este fragmento se encuentra una de las frases más controvertidas de la *Política*, cuando dice que «[l]a vida es acción, no producción [*poíesis*], y por ello el esclavo es un subordinado para la acción [*praxis*]» (p.7 [1254a]), algo que sería imposible abordar aquí con una mínima profundidad, por lo que debemos ceñir al propósito que se encamina en las siguientes secciones⁵. La hábil e insidiosa

5 De entre las múltiples facetas de la controversia quizás vale la pena mencionar una interpretación frecuente: que Aristóteles estuviera reprobando el uso de esclavos en el ámbito productivo (de Ste. Croix, 1957; Wood, 1988, p. 189 n22) Sin embargo, en otros lugares, claramente lo contradice, aludiendo a la necesidad de que los esclavos se ocupen de actividades productivas (p.129 [1330a]). Además, si los esclavos no pueden dedicarse a la producción, entonces deja de tener sentido en su

analogía se presta a complacer el prejuicio según el cual no hay forma alguna de cultivar la virtud en el ámbito productivo. Por más que ofrezca a los artesanos una vía para dignificarse a través de su oficio, esta lectura podrá recalcar que su actividad desemboca siempre en una valoración extrínseca, yerma de amor propio, y que el perfeccionamiento de la racionalidad técnica no trae consigo una ampliación de la razón deliberativa ni da lugar, por lo mismo, a modelar socialmente inclinaciones individuales sobre ética pública. Aristóteles no afirma, dicho sea de paso, que el trabajo sea asocial —al contrario, la *pólis* también se articula por la división del trabajo—, ni tampoco dice que el razonamiento técnico esté desprovisto de un *logos*. La distinción analítica que hacían los demócratas entre racionalidad técnica y praxis servía para refutar que fuera necesario un conocimiento técnico especializado para participar racionalmente en la deliberación pública⁶. Aristóteles partía de este lugar común para sostener que la razón deliberativa queda neutralizada en un ámbito en que, según él, ninguna acción puede valorarse como fin en sí misma ni puede el individuo modelar su carácter por medio de ella (Domènech, 1989, p. 41).

Lo sumamente interesante, hoy día, de este confinamiento de la racionalidad *poiética*, es que en él puede verse el germen o anticipo de un prejuicio moderno que descrea de la capacidad de la población trabajadora para cultivar la virtud política. Bajo esa crítica demófoba se presenta la tentación de

constitución ideal la imposibilidad de que los ciudadanos se dediquen a dar servicios productivos (p.76 [1278a]; p.126 [1328b]). Pero en el sentido estricto aquí descrito (Karbowski, 2013) Aristóteles parece estar refiriéndose, sin embargo, al fin último por el que el amo usa a su esclavo (esta parece la interpretación más consecuente con dos de las más célebres tesis aristotélicas: que «el hombre es un animal de la polis» —*zoon politikon*— y que «la ciudad antecede a la casa», pp. 3, 4, 257 [1253a]). El argumento pondría así el foco en que la relación amo-esclavo, en el contexto de la organicidad constitutiva de la *pólis*, solo es legítima en la medida en que el ejercicio de la virtud se complementa con la disponibilidad de tiempo libre que facilita el esclavo. De este modo se cultiva también la participación del esclavo en las razones del amo, actualizando de la forma más completa esta relación. De manera inversa Aristóteles podría decir que, si un propietario de esclavos no hace otra cosa que mantenerse ocupado en sus asuntos privados, no está haciendo ningún bien para la *pólis*. Pero así como el rico puede remodelar sus motivaciones, el artesano libre que depende del esclavo no tiene salvación. De igual modo, los pobres que realizan «trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan» (p.150 [1337b]) no hacen otra cosa que enviciar la vida pública. Este sería el programa de acción política que Aristóteles propone al describir su *politeia* ideal, para contrarrestar el curso transformador de la promoción de la participación pública por parte de las capas populares que constituyen el *demos*.

⁶ El Protágoras de Platón contiene los ejemplos clásicos al respecto (Domènech, 2004, pp. 56-57; Wood, 1988, pp. 142-144).

describir de forma genérica y homogénea, socialmente inespecífica, la aplicación de la técnica en procesos productivos (Breen, 2012). Este germen contiene indefectiblemente un sesgo oligárquico en su incomprensión de la actividad productiva que más adelante veremos más claramente con Marx. Valga aquí sugerir que este tipo de sesgo podría explicar también la condescendiente objeción al modelo «populista» ateniense basada en la inviabilidad de la democracia directa. Así, por ejemplo, Aristóteles propone un escenario imaginario en el que no se necesita una inteligibilidad de relaciones de poder, ni tan siquiera un lenguaje para la acción, puesto que el uso de herramientas, todo lo susceptible de ser instrumentalizado, está completamente automatizado. Esta sería la situación en la que desaparecería la necesidad de diferenciar «ayudantes» y «maestros», «esclavos» y «amos» (Aristóteles, 1997, p. 6 [1254a]). Marx se percató de este sesgo y lo puso de relieve a colación del mismo pasaje de la automatización, dirigido contra aquellos —economistas burgueses como MacCulloch y Bastiat— que ambicionaban la realización del onírico experimento mental del «pensador más grande de la Antigüedad» (Marx, 1867/1980b, pp. 40-41), acompasando la industrialización con políticas librecambistas. Por más que estos economistas modernos creían diferenciarse de los antiguos, quienes «[d]isculpaban, es verdad, la esclavitud del uno como medio del pleno desarrollo humano del otro» (*Ibid.*), en realidad no hacían otra cosa que «predicar la esclavitud de las masas para transformar unos cuantos groseros o semicultos nuevos ricos» (*Ibid.*). Ni unos ni otros «entendían, entre otras cosas, que la máquina es el medio más seguro de prolongar la jornada de trabajo» (*Ibid.*). De entre los que sucumben a esta tentación también los hay que ven en este gesto de Aristóteles una suerte de profecía de la automatización, un mundo supraterrrenal al final del camino en el que la tecnología opera por sí sola como Ente supremo, sin reparar que el peso del argumento recae implícitamente en algo evidente para cualquiera que apreciara sensiblemente aquel presente: que tal escenario era imposible (Lévy, 1979).

2.3. Trabajo y agencia democrática ateniense

La refutación de todas estas críticas por parte de los defensores de la democracia ateniense no podía hacerse de otro modo que remitiéndose a los hechos consumados. Tras las reformas de Clístenes (508 *ane*) se abrió paso una redistribución de tierras; cambiaron las funciones orgánicas de la asamblea

soberana rebajando los requisitos de propiedad para la participación y se sometieron las decisiones sobre política exterior (determinar los tiempos de paz y de guerra), políticas monetarias y fiscales (Economou y Kyriazis, 2016) a esta asamblea. Tras la reforma de Effaltes (461 *ane*), y con el liderazgo de Pericles —el más icónico defensor de la compatibilidad entre la vida política y la vida productiva—, la entrada a la participación de los *thetes* (mayormente trabajadores asalariados) protagonizó el período más expansivo de la democracia plebeya. Se remuneró la participación pública en asambleas, cargos administrativos y tribunales populares. Se subvencionó la asistencia al teatro, donde célebres dramaturgos como Sófocles o Eurípides incluían himnos a las artes humanas y al trabajo, la justicia social, a la participación pública o a la mayor eficiencia del trabajo-ciudadano respecto al trabajo tortuoso que realizaban pueblos bajo estados tiránicos (Wood, 2016, p. 192). Asimismo, se llevó a cabo una potente planificación de obra pública, remunerando el trabajo libre con políticas de igualdad salarial para evitar dinámicas competitivas a la baja entre los empleados, quienes gozaban de «un año laboral de no más de 200 días, y gran parte del resto se dedicaron a al menos 60 días festivos, asistir a festivales y llevar a cabo otros deberes cívicos, incluyendo la participación en procedimientos judiciales» (Acton, 2014, p. 257,284). El uso público de razón no solo alcanzó cotas abrumadoramente insospechables en las mentes demófobas, sino que además se demostró cohonestar así el respeto a la ley, el mérito y la excelencia en un sentido íntegramente ligado con el auto-respeto. Además, se subvirtió la estructura de las relaciones privadas: se reguló el trato a los esclavos (*akolasía*) e incluso se empezó a quebrar la dominación masculina en el ámbito doméstico (Domènech, 2004, pp. 55-56, 119). Las nociones de virtud promovidas por el *demos* estaban, por lo tanto, ligadas a la práctica. Las relaciones de producción eran comprendidas de un modo dinámico y en constante verificación de su arraigo a la organicidad de la *polis*.

Al convertirse en el epicentro comercial del Mediterráneo gracias a su dominio imperial sobre otras ciudades-estado, el desarrollo de mercados para productos de artesanía poco diferenciados impulsó la movilidad de trabajadores asalariados (Acton, 2014, pp. 273). De no ser así, la dedicación a oficios especializados habría hecho desestimar a mucha gente el tiempo dispuesto para deberes cívicos: por más que se remunerara la participación pública, aumentaba el riesgo de que ausentarse del oficio resultara lesivo para su actividad económica a largo plazo (Acton, 2014, p. 274). Esta movilidad era también posible en un contexto en el que la tecnología no concentraba procesos

como lo hace la maquinaria industrial, donde la autonomía del productor manual controla directamente el uso de herramientas y puede evaluar con refinamiento la coordinación de tareas. Esta posibilidad, impensable si abundara la oferta de fuerza de trabajo, venía a su vez promovida y rescatada por el auge del autoempleo, que fue la forma predominante del trabajo libre en la democracia ateniense. Lejos de quedar atados a los imperativos de una productividad prototípicamente manufacturera —el tipo de productividad con la que anacrónicamente se tienden a estudiar las relaciones económicas del pasado—, la disminución de dinámicas de extracción de excedentes permitía a trabajadores asalariados y autoempleados sacar partido de su tiempo diversificando ocupaciones y reducir la exposición a monotareas repetitivas⁷. Esta flexibilidad laboral de la población libre asalariada iba acompañada de una consciencia sobre esa «esclavitud limitada»: los peligros de quedarse mucho tiempo en una misma unidad de producción, en la que cristalizaran relaciones expuestas a interferencias arbitrarias y se homologaran con trabajo esclavo⁸ (Rihll, 2008). La renuencia a permanecer en el mismo lugar de trabajo desencadenó, por señalado ejemplo, la aparición de roles gerenciales realizados por esclavos. Es el caso de la expansión del modelo de la *apophora*, en el que el propietario libre dejaba toda la gestión de una unidad de producción encargada a un esclavo a cambio de una renta fija. El incentivo productivo era incluso superior al de los trabajadores libres, pues al quedarse con una parte del excedente podían finalmente pagarse la manumisión, en un contexto donde este modo de existencia social resultaba de todo punto determinante (Acton, 2014, p. 22; Bodel et al., 2017, p. 51; Kazakévich y Kamen, 2008). Este incentivo, que podía recaer tanto en la mejora de la calidad como de la cantidad de productos, permite cuestionar una vez más que el desarrollo de la técnica y la esclavitud fueran antitéticos (muchos marxistas han compartido también este prejuicio

7 «Si había barreras ideológicas al desarrollo tecnológico, tenían menos que ver con el desprecio por el trabajo derivado de su asociación con la esclavitud que con la independencia de los pequeños productores y la ausencia de compulsiones para mejorar la productividad laboral» (Wood, 1988, pp. 137-162). Cabe añadir, contra el prejuicio de que la innovación técnica persigue siempre maximizar la productividad del trabajo, que en una sociedad en la que se debilitaban las estructuras coercitivas tampoco cabía esperar que la disciplina y control estimulara especialmente el desarrollo tecnológico. Esta cuestión es tratada en mayor profundidad en la última sección.

8 «Lo que puede percibirse hoy en día como seguridad ocupacional, los antiguos griegos lo habrían visto como servidumbre. Al tomar solo el trabajo a destajo, los antiguos trabajadores conservaron su derecho y, por lo tanto, su libertad, a no recibir órdenes de un empleador a diario [...] En lugar de esto, preferían controlar su trabajo, decidir ellos mismos qué hacer y cuando hacerlo» (Rihll, 2008, p. 131).

oligárquico). Fueron en muchos casos esclavos los que promovieron invenciones y la aplicación de las mismas (Rihll, 2008).

2.4. Del fin de las *poleis* al iusnaturalismo popular revolucionario

La tendencia a desociologizar categorías conlleva a menudo una pérdida del sentido práctico de ciertas nociones ético-políticas, como es a menudo el caso de la virtud entendida como la sublimación de un perfeccionamiento moral del individuo en relación, casi exclusivamente, consigo mismo. Aunque aquí nos hemos limitado al caso de Atenas, se trata de un enclave histórico que muestra del modo más firme y contrastado cómo también en otros lugares la emergencia de una estructura institucional básica dotaba de inteligibilidad y materialidad a los conceptos tratados. A menudo, la omisión de la democracia griega es precisamente lo que más contribuye a pasar por alto que la evolución de conceptos está marcada por la desaparición de estas singulares bases constitutivas. Algunos conceptos empezaron a desdoblarse en diferentes planos de abstracción, su comprensión se alejaba en muchos casos de su actualidad y empezaban a transitar a través de la reflexión introspectiva para no volver a salir de ella. Atenas y el resto de *poleis* democráticas llegaron a su fin tras la muerte de Alejandro Magno (323 *ane*). Quedó en consecuencia desarmada la fundamentación moral y política de este ideario, sus identidades sucumbieron al cosmopolitismo en el que acabaría conformándose el modelo imperial romano. Con todo ello, «los griegos perdieron también el derecho de gestionar por sí mismos sus propias luchas de clases» (Rosenberg, 1921/2006, p. 138). La separación entre ciudadanía y trabajo merecería relatar una larga consecución de episodios posteriores, pero en cualquier caso el abismo de la democracia antigua supone el entierro más significativo de los medios para impugnar esta separación. Dejando para otra ocasión el análisis de otros enclaves históricos sobre el trabajo y las condiciones de existencia social, se expone en esta sección un recorrido muy sintético sobre la evolución de un determinado tipo de abstracciones conceptuales y experiencias sociales que finalmente desembocarán en el caldo de cultivo de la obra de Marx.

Una vez sentado el precedente de las *poleis* en el imaginario social, podemos hipotetizar que fue la merma de contextos públicos deliberativos lo que explica que proliferaran constructos conceptuales universalistas

fuertemente persuasivos, y que en estos se abstraieran fatalmente cualidades intersubjetivas. Desaparecido el espacio para construir la afinidad por vía empírica, los vínculos afectivos solo podían presuponerse: esta sería tal vez la premisa subyacente para las nociones filantrópicas, agápicas o fraternales subyacentes al pensamiento moral helénico, romano y cristiano. El uso público de la razón quedó reservado para unos pocos y, en cierto sentido, como una emulación en el fuero interno: el bien privado quedó despojado de medios para ser concebido en el marco de una ética pública. Los filósofos de la Stoa readaptaron ideas del platonismo, dejaron tanto a la democracia como a Aristóteles en el olvido (Garnsey, 1996, p. 128), y popularizaron una noción metafísica de igualdad universal entre humanos sin necesidad de aludir al conflicto, etnia o credo. Esta concepción de fraternidad era fundamentalmente apolítica: se desentendía de las prácticas en la vida social, de la necesidad de definir el bien público y de dar inteligibilidad a un curso estratégico de transformación. La cultura estoica tuvo un largo recorrido hasta llegar a los más conocidos juristas romanos y fue finalmente fagocitada por el cristianismo (Domènech, 1989, 1993). La contraposición libertad/esclavitud recorrió un camino parecido al de la reflexión sobre la virtud y de la cosa pública:

«Dio a los conceptos ‘esclavo’ y ‘no libre’ un nuevo contenido, espiritual: “Solo es esclavo quien se convierte a sí mismo en siervo de sus deseos y de las cosas exteriores; solo es libre quien preserva su independencia interior y por ello está en condiciones de conducir su vida según su propio parecer” [Cicerón, Leg. I, 29-32]. Pero sobre esto no deciden cualesquiera circunstancias vitales externas, sino exclusivamente la actitud espiritual, el posicionamiento interno del hombre frente a su mundo circundante. Así como solo existe una nobleza de espíritu, así también únicamente existe la libertad y la servidumbre del espíritu. Precisamente por ello los estoicos estaban muy lejos de querer abolir jurídicamente la esclavitud. El hombre puede satisfacer su tarea moral y vivir felizmente, aun cuando haya nacido entre cadenas» (Pohlenz, 2022, pp. 198-199).

La renuncia del virtuoso estoico a los deseos materiales para el bienestar individual quedó eclipsada por el ineludible sufrimiento humano en la doctrina de «la caída», que inspiraba forzosamente una determinada ética del trabajo con un largo recorrido histórico por delante. La privación social del individuo estoico da paso a la privación o alienación de las facultades morales: la «antropología privativa» y la influyente concepción cristiana sobre una

racionalidad preestablecida *ab initio et ante saecula* se desprendía que la voluntad humana no podía tener otro origen que la gracia divina (Domènech, 1999). Esta pérdida de autonomía moral no fue revisitada y paulatinamente revertida hasta su particular renacimiento, en el que teólogos y juristas articularon una comprensión del derecho como facultad subjetiva: un derecho natural se entendía aquí como un poder universal innato de todo ser humano ejercido por la razón (Tierney, 2001). El pensamiento iusnaturalista propiamente moderno apareció en el siglo XII con una profunda revisión de la sistematización Justiniana del derecho romano. El Decreto de Graciano abordó las tensiones entre el *ius gentium* y el derecho natural. Con ello, se asumía el reto de resocializar, remoralizar y repolitizar categorías sociales al calor de las nuevas concentraciones urbanas y el fervor de las comunidades campesinas mediterráneas (Gauthier, 2010). Con las facultades que se reconocían como derechos naturales, todos los humanos podían consentir voluntariamente; era, por lo tanto, una cuestión de derecho positivo, susceptible de acuerdo político para establecer una u otra estructura institucional básica.

Esta revisión permitió volver a dar expresión en términos jurídicos a la racionalidad social humana forjada en la efervescencia de nuevos cuerpos sociales y sus dinámicas de conflicto, un pluralismo legal que hizo recuperar progresivamente una riqueza de elementos de ontología social a través de la recuperación crítica de las raíces aristotélicas. A través de este desarrollo fue conformándose un cuerpo intelectual justificativo de la apropiación (como la *communis omnium possessio* originaria), de justicia social (como el derecho de extrema necesidad) y de crítica a las formas arbitrarias de poder (Domènech, 2009). Este lenguaje jurídico permeó, a lo largo del tiempo, el sustrato social democrático de las comunidades aldeanas organizadas en asambleas comunales. Cuando asomaba la inteligibilidad del conflicto, el uso de este lenguaje hacía de los supuestos presociales o prepolíticos una discusión supeditada a la realidad social⁹. Sobreponiéndose a las dinámicas de conflicto feudal, la posterior centralización del control territorial se transformó en una

⁹ El regicida Juan de Mariana no dejaba lugar a dudas en su *De rege et regis institutione* (1599) la concepción de derechos humanos «que nos que nos constituyen como hombres»: igual que la «societas civilis», las «iura humanitatis [derechos o leyes humanas] (per quam homines sumus [por los cuales somos humanos])» nacieron, no por gracia divina sino porque «los oprimidos por los más fuertes empezaron a asociarse [...]» y «así se fundaron las primeras sociedades urbanas y la potestad real» (Mariana, 1599/1981, pp. 23-24).

estructura burocrática absolutista, un cuerpo político cada vez más desvinculado de la vida civil. Una masa cada vez más importante de movimientos democráticos populares pasó de cuestionar la monopolización del poder público a buscar nuevas formas de concebirlo republicánamente para reapropiarse de él. Este es el principio fiduciario iuspúblico que dio origen al concepto de soberanía nacional del pueblo: sustituir el aparato burocrático de las monarquías absolutas por una autoridad política legítima, con mecanismos de deliberación pública, elecciones, rendición de cuentas y revocabilidad de los cargos representativos. Estas aspiraciones encarnaron el carácter universalista, reivindicando los mismos derechos civiles y políticos para toda la población al tiempo que intentaban eliminar las posiciones de dependencia en todas las relaciones domésticas. La doctrina de la esclavitud natural cristiana, sin embargo, permaneció en oposición a esta vertiente y fue revigorizada con una vertiente demófoba de los filósofos sistematizadores del iusnaturalismo protestante. Junto a Grocio, Pufendorf fue uno de los más influyentes iusnaturalistas protestantes que retomaron las tesis de la “caída”, no solo para justificar la apropiación privada, sino también para compatibilizar modernas relaciones contractuales —a perpetuidad— con condiciones de semiesclavitud (Pesante, 2009).

«[El] iusnaturalismo protestante moderno, para afirmar los derechos de los súbditos frente a las monarquías absolutas [...] elaboró la genial fictio iuris de unos derechos naturales preexistentes a la constitución de la sociedad civil o de la República (fingió lo que luego Hegel, atribuyéndola al cristianismo, llamaría “libertad subjetiva”, es decir, una libertad del subiectum, del sometido, del súbdito o del esclavo, por definición excluidos de la libertad civil clásica)» (Domènech, 2004, pp. 202-203).

Debemos remontarnos a Hobbes, sin embargo, para desentrañar las implicaciones ontológico-sociales de este giro alienista de la voluntad humana con respecto a la tradición moderna de los derechos naturales. En la figura de Hobbes se concentran buena parte de las divergencias sobre la evolución del pensamiento social, y que se le haya considerado como progenitor del derecho natural moderno —por parte de influyentes autores del siglo XX como C.B. MacPherson o Norberto Bobbio— ha agravado seriamente la discusión. En realidad, los esfuerzos de Hobbes fueron dirigidos contra los principios de

soberanía popular —poniendo claramente en el mismo saco a los escolásticos y a los paganos de las *poleis* antiguas—, contra los cuales trató de demostrar que no había conciliación posible en la discusión entre derechos naturales e instituciones políticas (Tierney, 2002). Hobbes trató de desarmar la socialidad inherente de la razón deliberativa. En lugar de insertar el lenguaje en el desarrollo del pensamiento, «Hobbes lo vio como algo que tenía solo un valor instrumental, aunque de un enorme valor instrumental; cumplió un papel mnemotécnico y comunicativo crucial» (Pettit, 1993, p. 167). Este papel era fundamental para el plano de acuerdos políticos en los que a los individuos se les supone plenamente constituidos, de forma aislada de la sociedad. El carácter no instrumental del uso de razón que caracterizaba la virtud republicana quedaba neutralizado por la racionalización de la fuerza. Pettit se basó en este Hobbes para definir¹⁰ en *The Common Mind* (1993, p. 193), una meritoria obra previa a su famosa axiomatización neorepublicana, la tradición del atomismo social en la teorización social a tenor de la cual el moldeamiento de la realidad institucional se reduce a la agregación social de preferencias individuales. Esta tradición llegó hasta los juristas protestantes mencionados a lo largo de un recorrido en el que las consideraciones morales hobbesianas fueron quedando moldeadas en un monismo motivacional panegoísta.

Con la diseminación del iusnaturalismo privativo protestante, en su universo social de razones privadas ganaban cada vez mayor peso justificaciones de la servidumbre y de la propiedad privada: instituciones que confinaban y segregaban los componentes normativos del principio fiduciario que se defendía en la tradición del iusnaturalismo popular. En esta tradición participaron diversas evoluciones populares de protestantismo y deísmo —con idearios «populistas» a juicio del neorromano Quentin Skinner (2009)—, como dejó bien recalcado E.P. Thompson en su *The Making of the English Working Class* de (1963). En Kant puede reconocerse el poso de esta tradición en plena sintonía con el pensamiento de Robespierre, promoviendo la «constitución conjunta de la *polis* y la *cosmopolis*, o si se prefiere, de la cosmopolítica de la libertad (libertad personal, libertad en sociedad, libertad de los pueblos del mundo)» (Gauthier, 2014, p. 184). En el sentido común de los movimientos

10 Se trata de un desarrollo crítico a partir de Charles Taylor: «los grandes teóricos clásicos del atomismo también sostuvieron algunos puntos de vista extraños sobre la historicidad de un estado de naturaleza en el que los hombres vivían sin sociedad» (Taylor, 1985, p. 190; cit. Pettit, 1993, p. 166).

populares revolucionarios de finales del siglo XVIII culminó esta síntesis de soberanía popular e impugnación de las dinámicas expropiatorias, llevando a la práctica un proceso de transformación social civilizatorio en el que se quiso acabar con la abusiva arbitrariedad de las razones privadas en el ámbito doméstico, al mismo tiempo que con la separación de los bienes, saberes y poderes públicos. La triada de la democracia fraternal francesa revolucionaria traía consigo la promesa de volver a instituir las bases constitutivas para la virtud democrática antigua. La posterior derrota y represión de este movimiento comportó, en consecuencia, una crisis del lenguaje popular de los derechos humanos y una crisis de la inteligibilidad del curso de transformaciones sociales habidas y por haber.

3. Marx: de la crítica democrática a la Economía Política del Trabajo

3.1. La matriz democrática en la crítica de Marx

Esta trayectoria histórico-conceptual ha sido sorprendentemente poco explorada en relación con el pensamiento de Marx. Siendo ya la relación entre Marx y la Revolución francesa una cuestión tratada con la condescendencia que a menudo se infiere de su propia obra, sorprende la prolífica afición al escrutinio de las raíces aristotélicas mientras que los trazos del iusnaturalismo moderno se han recabado a cuentagotas. Sin embargo, tanto su caracterización de las formas sociales constitutivas de la 'sociedad burguesa' como la contraposición de su 'materialismo histórico' frente a otras aproximaciones teóricas, presuponen fundamentos ontológico-sociales trazables en esta tradición. Esta afiliación sale a la luz con su lectura crítica de Hegel y se expone de la forma más clara y manifiesta con el disentimiento de los jóvenes hegelianos. En las famosas tesis sobre Ludwig Feuerbach Marx critica su maltrecha «abstracción» de las relaciones sociales y su «trayectoria histórica». Feuerbach solo puede concebir la esencia humana como un «género» que presume «un individuo humano abstracto, aislado», desprovisto de mediaciones socio-institucionales: «como una generalidad interna, callada, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos» (Marx, 1845/1978, pp.

533-535). Por esta razón, Ernst Bloch¹¹ sentenció que «Feuerbach es poco más que un descendiente tardío de la Stoa y sus secuelas en el derecho natural y en las ideas de tolerancia en los tiempos modernos burgueses»¹² (Bloch, 1971, p. 74). Esta importante objeción llevaría a establecer un molde de crítica para los fundamentos de la economía política, ya fuera para señalar las “robinsonadas” como para descubrir los apriorismos morales faltos de correspondencia con los hechos. El mismo molde le serviría para sustanciar invectivas contra la «bruma» formada por distintas evoluciones que esa crisis del lenguaje iusnaturalista y republicano había suscitado derivando en reiterados fracasos y, peor aún, continuas frustraciones.

Dando por enterradas las bases constitutivas de las antiguas *poleis*, impugnada la búsqueda de la virtud perdida como un espejismo burgués, Marx retoma las raíces aristotélicas en su vertiente más sensible a la fuerza de los hechos. El modo de existencia social, fuertemente constreñido por las relaciones de producción, establece condiciones necesarias y suficientes para el despliegue de capacidades intencionales de segundo orden, entre las cuales también para un uso de razón ético-política. La famosa formulación de 1859 «[n]o es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia» (Marx y Engels, 2012, p. 176) sintetiza todo ello. Se desprende de ella que los seres humanos dependen de las interacciones entre unos y otros para la realización de sus facultades socio-cognitivas. Esa dependencia o determinación se articula de diferente modo según las prácticas sociales en contextos institucionales concretos. Estos contextos no se deducen meramente de un contrato social o mandato divino hipotético, ni de un conjunto suficiente de actos del habla, sino que evolucionan por un curso contingente de hechos prácticos. Finalmente, se desprende que esta dinámica ni se reduce a un azar espontáneo ni a una causa final exógenamente dada, sino que puede tratar de explicarse analizando una jerarquía de factores causales.

11 Bloch es también el autor de un estudio sobre Thomas Müntzer, el teólogo y líder revolucionario del s. XV que sirvió también de inspiración a Marx y Engels. En él puede trazarse en términos parecidos la oposición entre un «derecho natural relativo» alienista y un «derecho natural absoluto» que el autor reconoce también en la tríada revolucionaria francesa (Bloch, 1968, p. 115).

12 No en vano puede encontrarse en un cuaderno preparatorio para la disertación de Marx sobre la filosofía helénica: «[a]sí la polilla nocturna, tras el ocaso del sol universal [léase el derrumbe de las *poleis* democráticas], busca la luz de la lámpara del individuo privado» (Marx, 1968b, p. 218).

La suspicacia en torno a muchas de las abstracciones de Hegel y de sus seguidores se extendía, de forma más general, al legado de la tradición iusnaturalista privativo protestante. Marx se enfrentaba a las ideas de un Hegel maduro, a quien la racionalización de la imposibilidad del *ethos* antiguo le llevaba a afirmar una «libertad subjetiva» como conciencia privada constituida antes o al margen de la sociedad civil¹³. Por esa razón, la abstracta relación entre individuo y Estado en su filosofía del derecho era inconsecuente con la realización de principios democráticos. En lugar de conformarse con racionalizar la inexistencia de las bases constitutivas del mundo antiguo, Marx sacaría toda la fuerza categórica de caracterizar la ausencia de condiciones para la *praxis* política y trató de buscar su germen, la «actividad práctico-crítica» (Marx, 1845/1978, p. 534) en el terreno de la vida social. Por esa misma razón mostró una tajante desconfianza hacia la elitización del saber político. Por ejemplo, en su alegato por la libertad de prensa ante los legisladores de la censura, espetaba esta inequívoca objeción a la idealización clásica de la virtud política:

«Estos sapientísimos burócratas de la Praxis, que silenciosamente y sin razón piensan de sí mismos lo que Pericles en voz alta y con razón presumía de sí mismo: "Soy un hombre que puede medirse con cualquiera en el conocimiento de las necesidades del Estado, así como en el arte de desarrollarlas" [Tucídides], estos enfitetas de la intelectualidad política se encogerán de hombros y comentarán con gentilidad oracular que los defensores de la libertad de prensa están perdiendo el tiempo, pues es mejor una censura blanda que una libertad de prensa fuerte» (Marx, 1842/1956b, p. 77).

3.2 Crítica económico-política del concepto de trabajo

Tanto Marx como Engels¹⁴ ven, a través de su incipiente *crítica de la Economía Política*, una influencia implícita del iusnaturalismo protestante privativo en la

13 «Hegel presenta la libertad subjetiva como libertad formal, precisamente por no haber hecho de la libertad objetiva la realización» *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Marx, 1843/1968).

14 Marx siguió muy de cerca las observaciones que Engels había avanzado antes en un artículo seminal, publicado en los Anales Franco-Alemanes (Engels, 1981). No solo fue el primero en leerlo, sino que le convenció definitivamente a viajar a Manchester para conocer el desarrollo real de la industria moderna (Krätke, 2020, pp. 27-30). Las ideas seminales de este texto acompañaron a Engels y Marx a lo largo de

concepción de la propiedad privada y la fuerza discursiva de su legitimación e hipóstasis en la teorización sobre dinámicas de competencia, formación de precios, creación de beneficios y deuda. El fondo de la crítica del concepto de trabajo que de ello sacan es que la forma social que el trabajo adquiere es indisociable del problema que hasta entonces veían en la propiedad privada. El punto de partida es, por tanto, concebir las relaciones de propiedad y las relaciones de dependencia como dos caras de la misma moneda. Los manuscritos de París (1844) muestran que, en el empeño en seguir ajustando cuentas pendientes con Hegel, Marx descubre un terreno labrado y fértil para la discusión de categorías económicas en la *Fenomenología del Espíritu* (1807).

Pese al olvido de casi todos sus coetáneos, el legado de Hegel, como el de Kant (Richardson, 2018), ofrecía ya un acercamiento al pensamiento económico británico y en especial a Adam Smith y a la Ilustración escocesa (Lukács, 1985; Leopold, 2007; Waszek, 2012). Hegel no había dudado en considerar el concepto moderno de trabajo como la promesa que el comercio y la industria descrita por los británicos traían consigo: una vía para rearmar sus esquemas de sujeto-objeto, autorrealización y despliegue universal de potencialidades humanas¹⁵. El modo en que el trabajo individual podía encarnar todos esos aspectos *positivos* no resultaba menos abstracto¹⁶ e idealizado que la obra de Hegel previamente examinada por el joven Marx. En la obra de Hegel aparecía con meridiana claridad una influencia smithiana en su mirada optimista al progreso técnico y la división del trabajo. Pero difícilmente podía servir para un análisis mínimamente sistemático con sustantividad política, no al menos siguiendo al Hegel maduro de la «libertad subjetiva». Este «aspecto positivo» del poder creativo del trabajo, salvo por la posibilidad de encajar expositivamente casi cualquier fenómeno como

toda su trayectoria, tanto por sus aciertos como también por errores y lagunas (Engels, 1979; Marx, 1976).

15 La tesis central del celebrado estudio de György Lukács sobre el joven Hegel es, de hecho, que tras el punto de inflexión termidoriano, cuando «vacila confusamente los ideales revolucionarios de la gran Revolución contemporánea suya, el estudio de la economía política, de la situación económica de Inglaterra, vuelve a proporcionarle una brújula que le permite salir del laberinto encontrando la vía de la dialéctica» (Lukács, 1985, p. 30).

16 «Capta el trabajo como la esencia, como la esencia productora del hombre; sólo ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo. El trabajo es el devenir-para-sí del hombre dentro de la alienación o como hombre alienado. El trabajo que sólo Hegel conoce y reconoce es el espiritual abstracto» (Marx, 1844/1968, p. 574). Cabría matizar que Marx no leyó los escritos de Jena (1803-1806), donde Hegel sí había contemplado ese lado negativo clara y profusamente (Henderson y Davis, 1991).

autocreación humana dentro de la visión trágica de la historia, representaría para Marx la quintaesencia del modo burgués de hacerse ilusiones con la glorificación del trabajo¹⁷. Pero, imbuidos con el método joven hegeliano, el propósito de esta *crítica* no debía limitarse a un conjunto de objeciones, sino, más allá, debía llevar la discusión a un conocimiento positivo: una observación empírica llevaría a Marx a acuñar un concepto decisivo, el “trabajo abstracto”, que devendría uno de los pilares básicos para toda su teorización posterior como “abstracción real”. Esta categoría adquiriría significación socio-institucional y una medida cuantitativa: el hecho de que el trabajo adquiriría un reconocimiento social sin cualidades específicas; mero esfuerzo humano instrumentalmente realizado y cuantificado en aras de ser intercambiado como mercancía.

Esa forma de concebir el valor de cambio del trabajo supuso una enmienda crucial con respecto a Smith. Para el escocés, tanto el valor de uso como el valor de cambio eran directamente determinados por estados psicológicos individuales (Casassas, 2010, p. 306). Entendía la forma valor como una métrica inteligible y conmensurable por parte de los productores, y podía medirse para el intercambio de equivalentes en función de la cantidad estimada de «esfuerzo y fatiga». Por eso Marx se referiría jocosamente a esta concepción como una relación *sentimental* con la propia actividad (Marx, 1983b, p. 514). La actitud displicente de los jóvenes Marx y Engels con la figura de Smith precisa aquí de una triple cautela: en primer lugar, Smith tenía en mente un tipo de «esfuerzo y fatiga» propio de la pequeña manufactura, de ningún modo el trabajo deshumanizado de la gran industria. En segundo lugar, porque la función específica de este atributo del trabajo en la teoría del valor no devino la piedra angular que sus críticos señalaban hasta los desarrollos de David Ricardo. Y en tercer lugar porque, en realidad, Smith ya había realizado parte de la tarea en esa revisión de supuestos normativos, justamente difiriendo de la mirada puramente economicista que se le ha conferido hasta hoy día. La obra de Smith era resultado, al fin y al cabo, de haber desandado el

17 Este sería el motivo de la primera de sus invectivas al Programa del Partido Obrero Alemán en 1875: «Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural* [...]». Marx pone en relevancia ya en el primer punto, que el programa no debe —porque no puede, de un modo consecuente— apoyarse en un principio distributivo respecto el reparto de los frutos del trabajo sino en la dependencia, las condiciones materiales de existencia social que esa mistificación del trabajo encubre (Marx, 1875/1977).

camino de las nociones antropofilosóficas heredadas para encontrar nuevas salidas republicanas.

Francis Hutcheson había dejado a su discípulo y sucesor de cátedra, Smith, un delicado rompecabezas. Por un lado, el decano de la Filosofía Moral escocesa recogía de Pufendorf el principio de *acquirendi labore* (Theocarakis, 2006), una justificación de la apropiación privada que se remontaba al siglo XIII. En ese momento, el teólogo Juan de París había readaptado la doctrina de Tomás de Aquino tratando de salvaguardar en el *ius gentium* las relaciones de propiedad entre privados frente a la capacidad de interferencia por parte de los poderes públicos dimanantes de la autoridad papal. Pero ese principio conllevaba hondas tensiones normativas al derivarse de la antropología filosófica de “la caída” (Swanson, 1997) y, por lo mismo, con el castigo de tener que ganarse el pan con el sudor de su frente. Se abría así un camino de largo recorrido para tratar de solventar la principal objeción que presentaba este nuevo hiato con la *communis omnium possessio* de la primera escolástica: ¿cómo justificar derechos civiles excluyentes sobre algo que era, por derecho natural, propiedad común? (Tierney, 2001, p. 148). Pues bien, precisamente Hutcheson quiso, por otro lado, refutar el “egoísmo” en el que Pufendorf, en la estela de Hobbes, basaba su ontología social atomista (Pettit, 1993, p. 306; Domènech, 2000). A una noción de auto-interés inherente al ser humano y previo a cualquier experiencia de socialidad Hutcheson contrapuso, de modo explícito, una definición de virtud basada en la natural “benevolencia” (Graham, 2014). La perspicacia de Smith, gracias también a las aportaciones de Adam Ferguson, fue ver que el sistema de su maestro adolecía de un «reduccionismo motivacional» equiparable a su opuesto, remplazando su antropología privativa por un vínculo afectivo altruista análogamente presocial. Obrar por el bien público, para Smith, no dependía tanto de sacralizar un aspecto de las complejas facultades morales de los individuos:

«[C]ualquier descripción de la psique humana con visos de sostener un sistema de filosofía moral que se pretenda con fuerza categórica debe atender a este hecho y, en lugar de violentar la naturaleza humana por medio de la institución de supuestos restrictivos sobre la misma, arbitrar los mecanismos socio-institucionales necesarios para estimularla para que pueda lograr su plenitud» (Casassas, 2010, pp. 265-266).

Que Smith traía a su tiempo la mejor lectura de Aristóteles lo muestra el empeño por arraigar la profundidad de los fenómenos psicomorales en contextos sociales reales y por plantear su estudio como un problema normativo, de diseño institucional. Aunque Smith huyera de esa unidimensionalidad, Marx quiso destacar el «aspecto negativo» del trabajo, un sufrimiento claramente tangible en la experiencia subjetiva de la población trabajadora. En este sentido, cabe destacar una de las críticas más incisivas a la industrialización que Smith reconoció precozmente en su *Riqueza de las Naciones*, en la que plantea de pleno el problema sobre el acceso a la formación de virtud política. Se trataba de una preocupación que compartía el grueso de la Ilustración y ante la cual Smith confiaba en el buen gobierno el deber de garantizar una educación pública¹⁸:

«Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no sólo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional [... N]o puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país [...]» (Smith, 1994, p. 717).

No en vano, puede entenderse el desarrollo teórico de su “republicanismo comercial” (Casassas, 2010) como fruto del planteamiento de un problema de diseño institucional análogo al que John Locke había afrontado casi un siglo antes en una economía agraria: cómo cohonestar el derecho inalienable de auto-preservación (y autorrealización) con una articulación

18 Un argumento que Marx replantearía en marco de estrategia política de clase, pero que, a efectos prácticos, presenta un diseño análogo: «El trabajador no es un agente libre. En demasiados casos, es incluso demasiado ignorante para comprender el verdadero interés de su hijo, o las condiciones normales del desarrollo humano. Sin embargo, la parte más ilustrada de la clase obrera comprende plenamente que el futuro de su clase y, por tanto, de la humanidad, depende totalmente de la formación de la nueva generación obrera. [...] Esto sólo puede lograrse convirtiendo la razón social en fuerza generales, en las circunstancias actuales, no existe otro método para hacerlo que mediante leyes gubernamentales, aplicadas por el poder del Estado. Al aplicar esas leyes, la clase obrera no fortalece el poder gubernamental. Por el contrario, transforman ese poder, ahora utilizado contra ellos, en su propia agencia. Llevan a cabo mediante un acto general lo que intentarían en vano mediante una multitud de esfuerzos individuales aislados» (cursivas del autor; trad. propia de Marx, 1962a, p. 194).

institucional de justicia distributiva que pusiera el mérito y la excelencia al servicio del bien común. Y es precisamente este planteamiento lo que permite considerar la crítica de Marx como una fértil refutación conducente a nuevos planteamientos teórico-prácticos. La división del trabajo que describe Smith corresponde a una comunidad de pequeños productores independientes que no solo pueden conmensurar individualmente el valor de su trabajo, sino que además pueden dignificarse a través de su actividad. Marx contrapone el trabajo abstracto derivado de Hegel a la concepción de Smith porque el segundo asume que el carácter social del trabajo se debe a una agregación de actos voluntarios en los que se adecúan individualmente medios a fines. Es un modelo fuertemente ligado a la propiedad fundada en el trabajo personal del prototípico artesano, quien determina libremente el orden y el tiempo de sus tareas. Converge sustantivamente, también, con el modelo predominante que subyace al imaginario postnapoleónico de los movimientos obreros franceses que proyectaron en el *louage d'ouvrage*, arrendamiento de obra, un vector de resistencia (Cottureau, 2002; Didry, 2016) hasta que el desarrollo de la industria capitalista en Francia impuso definitivamente el trabajo asalariado moderno en la segunda mitad del siglo XIX.

Ir a la raíz institucional del problema de Smith acerca del valor permitió a Marx desmitificar la idea que subyacía en todo el optimismo productivista en favor de pequeños productores. Smith hablaba del “esfuerzo y fatiga” como el precio a pagar por los productores para desprenderse de las ataduras feudales y las obligaciones por vínculos de dominación o dependencia. En la misma caracterización específica de la división del trabajo que Smith veía como fuente de riqueza, veía también una fuerza motriz civilizatoria. Marx y Engels capturaron muy pronto el núcleo de la debilidad teórica de este esquema porque, habiendo interiorizado plenamente el trasfondo cultural antiexpropiatorio de la tradición republicano-democrática, lo incardinaron y agudizaron con las nuevas intuiciones que emergían de poblaciones urbanas que ya sufrían la fiebre manchesteriana del *laissez-faire* capitalista realmente existente: allí donde la concentración de la propiedad iba emparejada a niveles inauditos de productividad, parecía inevitable que se fueran sucediendo crisis cada vez más amplias (Ginzburg, 1985). Al discutir cómo se vertebraba esta teoría institucionalmente, Marx pudo señalar que con el modo de producir capitalista los intercambios dejaban definitivamente de regirse por prácticas guiadas por el valor de uso y con ello se disolvía el entramado de relaciones sociales comunitarias. Durante siglos, este enjambre de prácticas permitió una

comunicabilidad de estimaciones aptas para establecer relaciones recíprocas en forma de trueque o pequeño comercio e incluso para medir el excedente en tiempo de trabajo ¹⁹. Al introducir dinámicas monetarias y someter la organización del trabajo a sus lógicas, el valor solo podía conmensurarse a partir del trabajo de modo agregado y mediante la abstracción de casi todas las cualidades, individual y socialmente atribuidas. En el modelo de Smith la cooperación en el proceso productivo era directamente valorable, permitía prever y deliberar sobre la base de reglas compartidas, precisamente por eso no daba cuenta de todos los problemas que surgían con el desarrollo de la gran industria, forzando a los productores a cooperar en un mundo repleto de asimetrías informativas.

Este tipo de asimetrías informativas repercutían centralmente en una conexión lógica crucial dentro de la teoría económica: la diferencia entre fuerza de trabajo —sobre la que se fija realmente un valor de cambio— y trabajo objetivado —en el que puede computarse su valor de uso realizado—. Con esta clarificación quedaban retratados aquellos sedicentes economistas smithianos que creían que el origen de las ganancias venía del «servicio» de los medios de producción, cuyo valor de uso sustituía el del trabajo humano.

«Una máquina sustituye trabajo en determinadas proporciones. A este efecto de la mercancía, en virtud del cual únicamente la misma es valor de uso, objeto de consumo, puede denominárselo su servicio, el servicio que presta como valor de uso. Pero como valor de cambio, siempre se considera a la mercancía sólo desde el punto de vista del resultado. No se trata del servicio que presta, sino del servicio que se le ha prestado a él mismo en su producción. Así, por ejemplo, el valor de cambio de una máquina no está determinado por la cantidad de tiempo de trabajo que la misma suple, sino por la cantidad de tiempo detrabajo que ha llevado su propia confección y que, por consiguiente, se requiere para producir una nueva máquina de la misma índole» (Marx, 1859/2008, p. 20).

El secreto de esta premisa teórica acerca del desdoblamiento del trabajo, permanecía encubierto y solo podía ser revelado en un contexto

¹⁹ Él mismo trató de alegar que esta concepción de valor debía prevalecer cuando defendió, en términos jurídicos, a los damnificados por las leyes que penalizaron la recogida de leña de los bosques: «el valor es el modo civil de existencia de la propiedad, la palabra lógica con la que adquiere comprensibilidad y comunicabilidad social» (Marx, 1842/1956a, p. 114).

institucional muy particular de agentes socialmente heterónomos en supuesta condición de parigualdad. Por esta razón también fue visto oportunamente el *louage de services*, matriz civilista del trabajo moderno asalariado, como nueva panacea para una nueva oleada de economistas²⁰. En un contexto así, el trabajador aparentemente arrienda por contrato un objeto tan transferible como una máquina, salvo que para el cumplimiento de este contrato deberá enajenar su voluntad de un modo imprevisible. La taxonomía jurídica fue tomada de los tratados de derecho natural protestantes, sistematizados a mitad del siglo XVIII por el influyente jurista franciscano Robert Joseph Pothier, en los que se trató de diferentes modos prever las relaciones de dependencia, en ningún caso abolirlas (Pesante, 2009). En estos tratados, las relaciones jurídicas de servicios solían deslizarse hacia la domesticidad, regida por el derecho de familia, algo que con los nuevos códigos napoleónicos desaparecía y no podía descubrirse más que en la práctica, al entrar en el taller o en la fábrica. Esta crítica de la Economía Política situaba a Marx indefectiblemente en la tradición democrática de los derechos inalienables²¹ socialmente instituidos y

20 Que Marx, como Kant (Bertomeu, 2017) —y un Hegel siguiéndolo a pies juntillas (Screpanti, 2017)—, y como el grueso de la tradición republicana desde Aristóteles y Cicerón, considerara este tipo de relación contractual incompatible con la libertad, no era en ese momento, como parece serlo ahora, una causa olvidada por la que tuviera que navegar a contracorriente. Pero enfrentándose a la Escuela Histórica de Savigny había labrado una desconfianza en la disputa “arqueológica” sobre las formas jurídicas de progenie iusprivatista romana —«la forma mal entendida es precisamente la forma general. Es lo que se presta a un uso generalizado en una determinada etapa del desarrollo de la sociedad», despachaba al romanista Lassalle (Marx, 1861/1974, p. 615)—. La cuestión era que esa relación se estaba enmascarando insosteniblemente al considerar el valor de cambio solo en función del resultado del servicio prestado: «[R]esulta comprensible el "servicio" que ha de prestar la categoría del "servicio" (*service*) a una especie de economistas como J. B. Say y F. Bastiat, cuya astucia charlatanesca [...] siempre hace abstracción de la determinación formal específica de las relaciones económicas» (Marx, 1859/2008, p. 20). Pero cambiarle el nombre a estas categorías, a juicio de Marx, no habría hecho que los capitalistas actuaran diferente.

21 David Ellerman, que ha dedicado toda una prolífica carrera a elucidar la crítica democrática del trabajo asalariado capitalista en convergencia con la tradición de los derechos inalienables, observa perspicazmente que, aunque se pretenda dejar atrás la compraventa de esclavos, persiste ineludiblemente una visión patrimonialista de la relación entre capital y trabajo en el propio decano de los economistas neoclásicos, Paul Samuelson en su influyente manual: «[D]esde que se abolió la esclavitud, la ley prohíbe capitalizar el poder adquisitivo humano. Un hombre ni siquiera es libre de venderse a sí mismo: debe *alquilarse* a sí mismo a un salario» (cit. Ellerman, 2017). Tal vez por eso Joseph Stiglitz confesaría en su discurso de premio Nobel: «El mundo de ensueño del modelo de equilibrio competitivo “idealizado” no solo es irrealista (algo que he defendido durante toda mi carrera), sino que también es ilegal desde la abolición de la esclavitud (voluntaria e involuntaria). De modo que los que fuimos entrenados como economistas neoclásicos no debemos de sentirnos demasiado culpables

públicamente careables; el mismo *sentido común democrático* que en 1793 llevaría a la constitución revolucionaria francesa a acabar con todo reconocimiento legal de la domesticidad, acompañando esa declaración con un programa económico y político de transformación radical de la estructura de relaciones de propiedad y dependencia (Gauthier, 2013).

Para Marx, las relaciones de trabajo se conciben, por lo tanto, en dos planos: uno civil (trabajo abstracto), como proceso de valorización e intercambio de mercancías en el que se abstraen todas las especificidades socio-cognitivas (técnicas, éticas, emocionales...), y otro privado (trabajo concreto), en el que el trabajador descubre que en la realización del valor de uso de su fuerza de trabajo deja de ser «agente libre». De esto se desprende el doble carácter del concepto de trabajo de Marx, que él mismo consideró «lo mejor de mi libro» (Marx, 1867/1965, p. 326). La sociedad burguesa en la que aparece esta doble forma social de la condición del trabajador remitiría veladamente a la antigua pretensión oligárquica de separar ciudadanía y trabajo. Pero no satisfecho con ello, Marx buscaba obtener un conocimiento positivo con el que diseccionar la realidad para orientarla a su empeño transformador. Como veremos en el siguiente apartado, la inteligibilidad de este «descubrimiento» permitía, cuando menos, desmitificar el progreso técnico de la industrialización como un proceso inherentemente liberador y mostrar por qué, al contrario, «todo desarrollo de una nueva fuerza productiva es al mismo tiempo un arma contra los trabajadores» (Marx, 1996, p. 541).

3.3. Tras los pasos de la conciencia histórica antiexpropiatoria

El examen de la «congenialidad» entre la tradición republicana y el pensamiento marxista obliga a reconocer una característica esencial en la obra de Marx, desde el embate propagandístico hasta sus premisas más fundamentales: el impacto de la industrialización hacía de las prefiguraciones abstractas peligrosas fabulaciones sin conocimiento de causa, especialmente aquellas de entre las que eran expresadas en términos republicanos. El

cuando tratamos de imaginar soluciones institucionales que no encajan bien con el modelo competitivo idealizado de los libros de texto» (Chang, 2001, p. 288; trad. Mundó, 2018).

vertiginoso dinamismo con el que se disolvían relaciones sociales y se erigían nuevas regimentaciones de la vida civil llegaba al punto de deslumbrar el calado transformativo que supusieron las *poleis* antiguas para la cultura política occidental. El *zoon politikon* [animal ciudadano o miembro de la *polis*] de Aristóteles era tan característico de las sociedades antiguas como lo era el «hacedor de herramientas» para el mundo que vive Benjamin Franklin en su país (Marx, 1867/1980a, p. 352 n13). En este sentido puede decirse que Marx llevó a su análisis la refutación democrática a la separación oligárquica entre racionalidad poiética y racionalidad práxica, confirmando un nuevo sentido de época a la inaudita fuerza transformativa que la industrialización traía consigo. Este contraste ha motivado lecturas excesivamente restrictivas, ahondando en la separación entre la participación pública y el trabajo en un mundo industrializado²². Estas líneas argumentativas venían a concluir que si, como describe Marx, las relaciones del modo de producir capitalista constriñen fuertemente a los individuos al realizar un escrutinio de intereses en ámbitos no deliberativos²³, entonces no hay modo concreto de dar lugar a un uso público de razón deliberativa ni a un recíproco reconocimiento de tal uso entre estos agentes que les permita troquelar sus preferencias. Pero, como profundizaremos en el siguiente apartado, Marx trae implícitamente a colación la continuidad entre la racionalidad práxica y la racionalidad poiética para poner en relevancia la efervescente y compleja intersubjetividad que tiene cabida en el ámbito productivo igual que en la participación pública. Tan pronto, por ejemplo, los «animal spirits [...] elevan la capacidad de rendimiento de los individuos» a raíz de la cooperación en el proceso productivo capitalista

22 Como es el caso de Hannah Arendt, quien infiere que el reconocimiento público de trabajadores asalariados no hace otra cosa que alimentar una masa incapaz de participar responsablemente en la vida política, o Jürgen Habermas que excluye el ámbito del trabajo del ámbito de interacción «comunicativa» (Domènech, 1989, p. 362).

23 Esta percepción no se basa solo en «el oculto lugar de la producción» regimentado a base de estructuras de coerción directa, sino también en el espacio desfraternizado de libertad e igualdad isonómicas que es el intercambio de mercancías. Más adelante veremos hasta qué punto Marx lo describe así tanto dentro como fuera del ámbito de trabajo. Nótese aquí que Marx critica con una punzante ironía los supuestos atomistas en el análisis formal de las relaciones de mercado: «[L]a esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo era en realidad un verdadero *Edén de los derechos innatos del hombre*. Lo único que impera allí es *libertad, igualdad, propiedad y Bentham*» (Marx, 1867/1980a, p. 191). Las cursivas son mías.

(Marx, 1867/1980a, p. 352), como pueden hacer estallar una «repentina explosión» de huelgas²⁴.

El hecho de que Marx, en su crítica económico-política, explicita más bien poco las condiciones de posibilidad para un curso de acción política transformadora ha contribuido a la confusión. El carácter inconcluso y disperso que presentan estas aproximaciones a la actividad productiva conducentes a una conciencia crítica o a cultivar razón deliberativa, es el propio de una crítica abierta, prudencial y sin pretensiones determinísticas²⁵. No obstante, el modo expositivo consistente en plantear cuestiones metafísicas para ilustrar con el análisis empírico dinámicas causales que resultaran inteligibles para el movimiento socialista facilitaba una lectura que validara *a priori* afirmaciones como que en la clase proletaria se concentrarían todos los males y que del mismo origen, por una suerte de proceso psicomoral, suprahistórico o termodinámico, tendría lugar su salvación. Marx evitaba, por lo general, traducir prescriptivamente las dinámicas teorizadas a un lenguaje para la acción, delegando su maduración para el contexto más propicio para la sabiduría práctica. A pesar de ello, sería muy antojadizo deducir de sus desarrollos teóricos una predisposición práctica alternativa más consecuente que la organización fraternal revolucionaria del proletariado. Las relaciones capitalistas de producción ofrecen la posibilidad, por pequeña que sea, de abrir espacios de experiencias compartidas que coadyuvan a compartir intuiciones morales y someterlas a equilibrios reflexivos en procesos de deliberación y acción colectiva. Además, según Marx, evolucionan de tal modo que necesariamente se pondrán de manifiesto «antinomias» y asimetrías informativas que obligan a cuestionar marcos normativos establecidos. Estos principios de acción cambian o crean nuevos contextos institucionales aptos para la deliberación. Es el recorrido práctico de estas antinomias el que actualiza un sentido de autoconsciencia de carácter social, arraigada en

24 En 1869, pequeñas victorias electorales en Francia desencadenaron en este caso una inesperada proliferación de huelgas en la que, tal como Marx reportaba para la Asociación Internacional de Trabajadores: «Habiendo probado con éxito durante las elecciones sus manos contra su déspota público, los trabajadores se vieron naturalmente llevados a probarlas después de las elecciones contra sus déspotas privados. En una palabra, las elecciones habían despertado sus *animal spirits*» (trad. propia de Marx, 1847/1977, p. 139).

25 El viejo Marx (1880) describía así su propósito intelectual: «allanar el camino para un socialismo crítico y materialista, que busca [por si solo] hacer inteligible el desarrollo real e histórico de la producción social». (Marx, 1847/1977, p. 229).

instituciones propias, medios organizativos, comunicativos y prácticas. Estas relaciones sociales sirven de base para informarse y evaluar la fuerza deóntica de trayectorias de transmisión cultural; disponen contextos concretos de acción colectiva. En estos contextos puede recurrirse al legado acumulado de una tradición, al igual se puede disentir de ella, sin que se agote la discusión según la filiación de los términos.

El uso de la manida expresión ‘emancipación’ puede ilustrar la prudencia con la que Marx dejaba abierto el cauce práctico —o *práctico-crítico* como diría de joven— respecto del análisis de fuerzas causales y las consecuentes condiciones de posibilidad. En todo el *Capital* hay tan solo una mención sustantiva a la emancipación de la clase obrera²⁶, y recae justamente sobre la limitación legal de la jornada de trabajo como «condición previa sin la cual han de fracasar todos los demás esfuerzos de emancipación» (Marx, 1867/1980a, p. 325). El autor deja en un prudente segundo plano su alegato, una vez presentado al propio movimiento obrero, «constituido instintivamente, a partir de las relaciones de producción mismas» (*Ibid.*), como fuente genuina de esta consigna en el Congreso Obrero Internacional de Ginebra de 1866 tras las advertencias de inspectores de fábrica británicos. La forma social en la que el trabajo se articula en el modo de producir capitalista entraña una disputa *antinómica*, un «derecho contra derecho» (*Ibid.*)²⁷ en la lucha por la limitación de la jornada de trabajo, y de esa relación de poder entre privados emanan sentidos de justicia fundamentados en experiencias reales y universalmente compartidas por miembros de una misma clase. La premisa básica refiere aquí a la disponibilidad de tiempo de ocio para la praxis revolucionaria, no a la espera —más característica en la futura producción en masa fordista— de una suerte de abundancia de bienes que sature las relaciones de mercado. Si el programa comunista pasa necesariamente por la asociación fraternal

26 En rigor hay también una esporádica alusión en el tercer tomo, puesta en boca de Saint-Simon, en un ataque tan despreciativo hacia este que Engels ve la necesidad de remediar con una nota antiinflamatoria (Marx, 1864/1964, p. 619).

27 Al plantear esta antinomia en el plano de una lucha por un límite legal, «de lo que se trataba era de decidir la gran disputa entre la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la Economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la Economía política de la clase obrera. Por eso, la ley de la jornada de diez horas no fue tan sólo un gran triunfo práctico, fue también el triunfo de un principio; por primera vez la Economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la Economía política de la clase obrera» (Marx, 1864/1966).

internacional de la población trabajadora, va de suyo que con parte del tiempo libre que se le presupone a un vendedor de fuerza de trabajo tenga lugar un desarrollo organizativo, se abran espacios de libre expresión y maduren trayectorias culturales en las que surja un troquelamiento mutuo. A pesar de que la antinomia nazca en el seno de la relación económica, se puede aducir todavía una especie de separación entre producción y praxis, ya que el espacio propicio para que emanen sentidos de lo público queda fuera o al margen de la fábrica. Marx trata de ejemplificar esto en su etapa *cuarentayochista* —cuando la estrategia era fundamentalmente politizar las intuiciones socialistas del movimiento obrero siguiendo el eco del espíritu revolucionario francés—:

«Cuando los artesanos comunistas se unen, la enseñanza, la propaganda, etc. es su primer fin. Pero al mismo tiempo, como resultado de esta sociedad, adquieren una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parece ser un medio se ha convertido en un fin. Este movimiento práctico puede verse en sus resultados más brillantes cuando se ve a los *ouvriers* socialistas franceses unidos. Fumar, beber, comer, etc. ya no están ahí como medio de contactar o como medio para reunirse. La sociedad, la asociación, el entretenimiento, que a su vez tiene como fin la sociedad, les basta, la fraternidad de los hombres no es una frase sino la verdad con ellos, y la nobleza de la humanidad nos brilla desde las figuras endurecidas por el trabajo» (Marx, 1844/1968, pp. 553-554).

Que el optimismo productivista de Smith no se estaba cumpliendo respecto a liberar tiempo de trabajo era, ya antes de Marx, una palmaria evidencia para los aludidos en la disputa de la duración de la jornada, algo que autores republicanos radicales, socialistas ricardianos y cartistas —los Thomas Hodgskin, William Thompson, John Gray, John Francis Bray o Charles Dilke— venían alertando, apelando a la inveterada consciencia antiexpropiatoria de las masas²⁸. La aportación de Marx consistía en dotar de pleno conocimiento de causa a sus implicaciones macro-dinámicas. De entrada, el mayor servicio prestado por las máquinas a los capitalistas era empeorar el punto de partida: la desposesión masiva. El aumento de la productividad del trabajo contribuía a

28 De una de las fuentes que más impresión causó a Marx puede leerse «Una nación es verdaderamente rica cuando se trabajan 6 horas en lugar de 12. La riqueza no es el dominio del tiempo de trabajo excedente [riqueza real], sino el tiempo disponible distinto del utilizado en la producción inmediata para cada individuo y para la sociedad en su conjunto» (The Source and Remedy of the National Difficulties, panfleto anónimo posteriormente atribuido a Charles Dilke, cit. Marx, 1857–1858/1983, p. 602).

mantener constantemente al alza la disponibilidad de fuerza de trabajo redundante²⁹. La sustituibilidad de tareas cada vez más especializadas se convertía así, no en la desaparición de la diferencia entre amos y esclavos, como bromeaba Aristóteles, sino en un «arma» de lucha de clases³⁰. No en vano, las primeras oleadas de huelgas industriales en Inglaterra, dieron lugar a la aplicación de innovaciones técnicas, siendo «el arma empleada por los capitalistas para sofocar la rebelión del trabajo especializado» (Marx, 1847/1977, p. 176). El progreso técnico, por lo tanto, tenía lugar en un contexto de decisiones estratégicas contrapuestas³¹, en el que el conjunto de capitalistas casi siempre acababa teniendo ventaja, pues los trabajadores tarde o temprano necesitarían aceptar unas condiciones para subsistir, siendo la más crítica de estas condiciones el alargamiento de su jornada. La única salida para los trabajadores es lograr un límite legal, es decir, que la limitación de tiempo de trabajo sea un derecho constitutivo, custodiado por instituciones públicas. La fatalidad de este mundo de asimetrías informativas es que trae consigo dinámicas macro-sociales que reproducen las relaciones de dominación existentes, pues en ellas el progreso técnico contribuye esencialmente a mantener a la población trabajadora ocupada, durante el máximo tiempo posible, con tareas productivas y reproductivas. La oportunidad que brinda este mundo es, por lo pronto, poder reconocer de modo más inmediato el carácter inherentemente social de la actividad productiva —lo veremos acto seguido— y de las condiciones de existencia de los trabajadores. Los medios para

29 Aunque Marx atribuye el mérito de esta apreciación a Ricardo, lo hace como *curiosum* de la economía política burguesa, pues sus seguidores obvian que «[l]a opinión sostenida por la clase obrera, por la que el empleo de maquinaria es frecuentemente perjudicial a sus intereses, no está fundada en un prejuicio o error, sino conforme a correctos principios de economía política» (The principles of Political Economy and Taxation (1821), David Ricardo, cit. Milgate y Stimson, 1991, p. 57). Dicho sea de paso, Marx no deja de destacar que esta fuerza de trabajo redundante o, como propone Engels, *ejército industrial de reserva*, también es resultado de la incorporación acelerada de mujeres y niños.

30 «Es una confusión común, especialmente por parte de aquellos formados en economía formal o indebidamente influenciados por ella (tanto liberales como marxistas), que el capitalismo es un sistema de producción eficiente motivado por el beneficio. Esto no es cierto, ni lo ha sido nunca. Si el impulso para maximizar los beneficios, a través de la propiedad privada y el control sobre el proceso de producción, ha servido históricamente como medio principal del desarrollo capitalista, nunca ha sido el fin de ese desarrollo. El objetivo siempre ha sido la dominación (y el poder y los privilegios que la acompañan) y la preservación de la dominación» (Noble, 2011, p. 321).

31 «Desde 1825 casi todas las nuevas invenciones han sido el resultado de colisiones entre el trabajador y el empresario, que a toda costa buscaban devaluar la habilidad del trabajador. Después de cada nueva huelga, hasta cierto punto satisfactoria, surgía una nueva huelga» (Marx, 1847/1977, p. 155).

contactar y reunirse son necesariamente impulsados con los procesos de concentración de la producción y de extensión del modo de producir capitalista.

La limitación legal de la jornada es, recordemos, una «condición previa». Para desentrañarla hemos pasado por alto otro uso reiterado del término 'emancipación' en el Capital, que viene especialmente a colación por su tono provocativo: la «emancipación» de la herramienta-máquina respecto de «las limitaciones personales de la fuerza de trabajo humana» (Marx, 1867/1980c, pp. 52-53). Esta automatización conlleva la abolición del «fundamento técnico en que se basa la división del trabajo en la manufactura [...] la jerarquía de trabajadores especializados que la caracteriza [...]» (*Ibid.*). La provocación ha llevado a interpretaciones heideggerianas según las cuales Marx «sólo apunta a un despliegue desalienado y total del poder de la técnica» (Axelos, 1969, p. 20)³². Esta singular elucubración de la razón poética descuida que Marx describe un proceso histórico de separación entre fuerza de trabajo y posesión de medios de producción, que finalmente acaban en manos del capitalista, quien se preocupa de hacer efectivo, gracias a los elementos institucionalmente constitutivos que este modo de producir le confiere, un uso instrumental de ambos. Los medios de producción se convierten de este modo en lo opuesto a la existencia social autónoma de la que hablaba Marx para los obreros: a medida que se combinan las condiciones objetivas y las condiciones subjetivas del trabajo, para el capitalista los medios se vuelven fines, ve la producción por la producción. Pero esta dinámica expropiatoria incumbe también a la fragmentación de saberes, la disolución de certezas y de comunicabilidad de normas en el espacio de trabajo. El servicio que presta aquí la máquina no es el de sustituir la actividad productiva humana, sino dirigirla, en previsión de que su ejecución sirva eficientemente a un fin predeterminado; «confisca toda la actividad corporal y espiritual» convirtiendo la fuerza humana en un «apéndice de la máquina» (Marx, 1867/1980b, pp. 55-57). En poco se parece a la productividad descrita por Smith, pues esta expropiación cambia por completo la percepción del trabajador hacia el producto, la actividad productiva, los demás productores y hacia la humanidad (siguiendo las dimensiones de la alienación propuestas por Leopold, 2007, pp. 233-234). or este motivo, la

32 «Lo menos que se puede oponer a eso es que ni siquiera en el Marx de 1857/1858, el más deslumbrado (digámoslo así) por las posibilidades de la técnica, se lee de ninguna manera que la tarea del socialismo sea liberar a la técnica, sino más bien que la técnica contribuye a la tarea de hacer posible el socialismo» (Sacristán, 1983).

economía política pasaba a contemplar el fenómeno de la productividad con el sesgo típicamente oligárquico que hemos señalado³³, a lo que cabe responder que «solo podemos hablar de la productividad del capital si uno lo considera como representación de determinadas relaciones sociales de producción» (Marx, 1968c, p. 261).

Abrir la caja negra de la productividad del trabajo nos lleva inevitablemente a una mirada propietarista, —o socio-institucional o, si se quiere, histórico-materialista— de la tecnología. Esta apreciación enlaza nuevamente con la crítica antiexpropiatoria de los movimientos democráticos de la época, en los que puede constatarse una comprensión iusrepublicana de las relaciones de propiedad estrechamente comprometida con principios público-fiduciarios. Por un lado, Marx llegó a la conclusión, por medio del análisis del valor, de que las justificaciones de justicia distributiva/conmutativa tradicional, sintetizadas en la matriz lockeana, no podían sostenerse porque no se daban condiciones de comunicabilidad de derechos de apropiación en el modo de producir capitalista. No puede sostenerse una propiedad privada basada en el trabajo personal entre otras cosas porque la compleja coordinación en los procesos productivos y distributivos confiere al concepto de trabajo un carácter pre eminentemente social (Manjarín, 2020). Pero el mismo análisis servía a Marx para comprender cómo se estructura un amplio espectro de reglas de control³⁴ en un entorno donde los seres humanos no dejan de observar normas, y del mismo modo que pueden ejecutarlas, pueden evaluarlas y compartirlas. En la recurrente necesidad industrial de que parte de la fuerza de trabajo adquiriera saberes y competencias especializadas, también en el clima productivista fordista del siglo XX se ha imaginado una suerte de retorno a la vía artesanal en virtud del poder que confiere a estos especialistas el control sobre la productividad³⁵. Pero la incitación de Marx es, nuevamente,

33 «[E]n la mente del economista, la forma social definida de estas cosas en relación con el trabajo y su definición real como momentos del proceso de trabajo son tan confusas y están tan indisolublemente entrelazadas como en la mente del capitalista» (Marx, 1862–1863/1962, p. 261).

34 Recordemos la renuencia de los trabajadores asalariados del movimiento plebeyo a permanecer demasiado tiempo en un mismo lugar de trabajo por temor a caer en formas de dependencia.

35 André Gorz atribuye al propio Marx esta premisa, que en realidad él mismo defendía en pleno auge industrial de los 60 (Sacristán, 1983), para después concluir que la burguesía decimonónica y luego el taylorismo han acabado «destruyendo de raíz la conciencia que el proletariado pudiera haber tenido de su creatividad soberana» (Gorz, 1997, p. 46).

más sutil y abierta. Sugiere más bien una crítica democrática del trabajo³⁶ fundamentada en la experiencia social, en el sentido común de los trabajadores. Cuanto más especializado es un trabajador, no hay duda, más aguda y preclara es su capacidad para indignarse, para suscitar e informar la confrontación en un proceso deliberativo que incluya a la parte no especializada.

De la fragmentación de saberes en la fábrica nace, dentro y fuera, una confluencia de saberes. Por eso en su famoso discurso inaugural de la *Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT)* en 1864 habla de una Economía Política del Trabajo, que es tanto un proceso de conocimiento llevado por una praxis social, como un programa basado en principios antinómicos a la subordinación capitalista, y que abandera una parte de los que están en cierto sentido *fuera*:

«[Los experimentos sociales del movimiento cooperativista] han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las “manos”; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado» (Marx, 1864/1966).

4. A modo de conclusión: del trabajo alienado a la producción social

Hemos visto en la primera parte de este artículo que la movilización del *demos* ateniense no solo estableció las condiciones para hacer florecer la virtud sino, además, se alcanzó ese logro desafiando el recelo de los demófobos Platón y Aristóteles contra el trabajo libre. Hemos visto también que, a pesar de una las derrotas, reemergió un lenguaje adoptado en las prácticas populares que de un

36 Alexis Cukier ha realizado, usando la misma expresión, una lúcida revisión de nociones de crítica recabadas de modo inductivo a partir de estudios antropológicos recientes. En ellos queda bien ejemplificado que en su experiencia subjetiva se expresa la necesidad inmediata de iniciar procesos deliberativos y de revisión en la estructura de incentivos y de toma de decisiones en su entorno de trabajo (Cukier, 2018, pp. 24-77).

modo u otro expresaba un núcleo de principios democráticos y una penetrante inteligibilidad de la articulación del conflicto. Pues bien, Marx, en suma, contribuye decisivamente a reactualizar estos principios y sus fundamentos ontológico-sociales. Como puede apreciarse en los fragmentos para la *AIT*, Marx deja ver la posibilidad de rehabilitar la virtud en procesos de confluencia para el autoconocimiento, en la creación de nuevos espacios que integren saberes en un marco de acción colectiva. Entre estos espacios también se incluye el objetivo de la población trabajadora democrática de transformar instituciones públicas para convertir los poderes públicos «en su propia agencia». El momento revolucionario de las fuerzas productivas no es la marcha de una creciente productividad *in abstracto* de productividad que produce orden espontáneo, sino un curso político e históricamente contingente en el que se abre paso la acción moral allí donde se establecen, a la práctica, las mínimas condiciones para ello. Sin ir más lejos, sobre los principios cooperativistas a los que alude, aclara: «no fueron de hecho más que las consecuencias prácticas de las teorías, no descubiertas, sino proclamadas en voz alta en 1848» (*Ibid.*). A esta casuística se sobreponen las sugestivas reflexiones sobre la ciencia y el intelecto general versadas en los Grundrisse y en el capítulo sexto del primer borrador del *Capital*. Como en otras cuestiones tratadas, los debates que ha suscitado son de tal tamaño que es imposible abordarlos con un mínimo rigor en poco espacio. Lo interesante a concluir aquí es que Marx ve también una fuente de antagonismos en el desarrollo científico. Por un lado, recibe un impulso inaudito con la industrialización: es fuerza productiva con mayúsculas —el capital fijo se estructura «bajo control del intelecto general» y «conforme a él» (Marx y Engels, 2012, p. 169)— e indudablemente tiene un carácter social y universal. Por otro lado, el avance científico es aplicado en el proceso productivo ahondando en esta fragmentación de saberes y esta subordinación mecanizada —hoy cabría añadir *informatizada*—. Pero por más que el desarrollo del modo de producir capitalista industrial lleve a la producción científica a integrar mecanismos socio-institucionales expropiatorios típicamente capitalistas³⁷, debe mantenerse habilitado de algún modo un

37 Investigadores allegados a las tesis del «capitalismo cognitivo» como Matteo Pasquinelli (2019) han tenido el acierto de estudiar la indexación histórico-conceptual y señalar que el origen de esta expresión en Marx proviene claramente del entorno radical-demócrata británico —por más resonancias hegelianas que aparente— y en especial de William Thompson y Thomas Hodgskin. Pero al fechar el primer indicio en 1821 se quedan a las puertas de un programa de investigación mucho más prometedor. Para lo que aquí cobra relevancia cabe apuntar un caso más temprano en que aparece la expresión: se trata

espacio para la deliberación pública, pues el bien que se espera obtener —la información— no puede alcanzarse meramente a partir de un cálculo coste/beneficio (Domènech, 2002). Podemos ver aquí entroncadas diferentes facetas que hemos expuesto de Marx: la defensa acérrima de la libertad de prensa y una impugnación al saber tecnocrático en favor de la conciencia crítica que emana del sentido común en la vida social; la deontología científica en su compromiso con la verdad y los hechos, con el devenir histórico, la praxis social y, por la misma razón, con la provisionalidad de sus constructos teóricos; el «hacedor de herramientas», si reamoldamos la expresión, para un análisis socio-institucional al que antecede una larga trayectoria de transmisión cultural: la tradición republicana democrática.

A años luz de distancia de cualquier forma de autocomplacencia académica o tentación tecnocrática, Marx no concibe este ámbito científico como separado de la sociedad. El enigmático final del famoso pasaje del «intelecto general» («las fuerzas sociales productivas son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la praxis social, del proceso real de vida» (*Ibid.*) trasciende el conocimiento y desemboca en la *praxis*, en el sentido de aquella «producción social controlada por la previsión social». De lo cual tal vez pueda inferirse para el presente un programa de institucionalización público-fiduciaria fundado en una base institucional político-ética en la que pueden integrarse auto-organizadamente deontologías profesionales, asociativas, comunitarias, etc. Cabe incluso pensar hoy día en las implicaciones para una sociedad donde la aplicación de la técnica ya no tiende tanto a escindir la vida social y la vida productiva, sino a acercarlas y exponerlas a las mismas amenazas. Por tanto, la producción social así entendida tal vez

de un panfleto de 1795 contra las causas de la extrema pobreza, abogando por el regicidio en un discurso antiabolicionista y antimperialista. Daniel Isaac Eaton, su autor, fue encarcelado hasta tres veces por sedición, tras publicar obras de su admirado Thomas Paine y promover los ecos revolucionarios jacobinos: «Para restablecer la libertad nacional y revivir la prosperidad ganada de nuestro país, debemos asociarnos en sociedades populares y esforzarnos por inculcar el conocimiento y la virtud a los ignorantes [...] la distribución del conocimiento es el primer deber del hombre, es una obligación covalente con nuestro nacimiento, porque hemos recibido de otros lo que otros deberían recibir de nosotros; es un intercambio que desciende a través de todas las generaciones [...] ¿no es mejor que una partícula de ese intelecto general mejore a otra, que la tiranía pueda desaparecer en las regiones de la vida, y que la angustia se convierta en una extraña, olvidada en la república universal humana?» (Eaton, 1795, pp. 45-46). Puestos a escoger entre abstracciones, ¿no parece este un fundamento mejor que la ensoñada automatización del trabajo de la que hablaba Aristóteles para olvidar la diferencia entre amos y esclavos?

pueda promover la conveniencia práctica-crítica de una ética pública de la tecnología, de fomentarla transversalmente e integrarla en la lucha por llevar derechos humanos a su materialización. La refutación filosófico-política de esta separación puede ser esencialmente la misma que plantea Marx ante la separación entre política y sociedad de Hegel: la realización del principio democrático no confía ciegamente en la generalidad de la ley, sino en su nervio social; se ambiciona la «conciencia pública» como una verdadera «generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de los muchos» (Marx, 1843/1956, p. 263), no como un reconocimiento idealizado, sino como un proceso de «autodeterminación del pueblo» (*Ibid.*, p. 232). Como ya ocurrió en la democracia ateniense de Efialtes y Pericles, y que colmó la paciencia en Aristóteles, la organización del proletariado tiene un componente subversivo en el ámbito privado que necesariamente incide en la reestructuración de las instituciones públicas, el despertar de una conciencia política orientada a «convertir la *razón social* en *fuerza social*». El gran programa abierto de la Economía Política del Trabajo tiene como punto de llegada reorganizar la vida productiva para hacer posible la virtud: habilitar la deliberación sobre los fines, de modo que permita a uno conocerse y considerarse un fin en sí mismo, y hacerlo también con los demás. Y es precisamente el análisis crítico de esta dimensión, desde sus supuestos ontológico-sociales hasta la caracterización histórica antiexpropiatoria de la práctica social, lo que lleva a Marx a problematizar la relación entre el trabajo moderno, la libertad y la virtud políticas de un modo que los prejuicios absolutistas u oligárquicos de ayer y de hoy no se avienen a considerar.

Financiamiento

Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto "Filosofía política, economía y ética de las relaciones fiduciarias: libertad, propiedad, bienes comunes y política pública" (PID2021-123885NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Estatal de Investigación y por el FEDER.

Agradecimientos

Agradezco enormemente a Carmen Sanchez, David Casassas, David Guerrero, Ayoze Alfageme y a las personas asignadas para revisar y ayudar a mejorar versiones anteriores de este texto.

Referencias

- Acton, P. H. (2014). *Poiesis: Manufacturing in classical Athens*. Oxford university press.
- Anderson, E. (2019). Workplace Government and Republican Theory. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.ª ed., pp. 189-206). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.011>
- Aristóteles. (1997). *Política* (J. Marías y M. Araujo, Trads.; 2. ed., reimpr). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Axelos, K. (1969). Marx, pensador de la técnica (trad. E. Molina). *Barcelona, Fontanella*.
- Bertomeu, M. J. (2017). Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. *Isegoría*, 57, 477. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.04>
- Bertomeu, M. J., y Domènech, A. (2005). Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano. En M. J. Bertomeu, A. Domènech, y A. De Francisco (Eds.), *Republicanism and democracia* (pp. 21-40). Miño y Dávila.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución. Notas de Maurice de Gandillac*. [Trad.]. (M. de Gandillac, Ed.). Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. Herder and Herder.
- Bodel, J. P., Scheidel, W., y Brown University (Eds.). (2017). *On human bondage: After slavery and social death*. WILEY Blackwell.
- Breen, K. (2012). Production and Productive Reason. *New Political Economy*, 17(5), 611-632. <https://doi.org/10.1080/13563467.2012.656081>
- Breen, K. (2015). Freedom, republicanism, and workplace democracy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(4), 470-485. <https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1033857>
- Brest, P. (1988). Further beyond the Republican Revival: Toward Radical Republicanism. *The Yale Law Journal*, 97(8), 1623. <https://doi.org/10.2307/796543>
- Budd, J. W., Lamare, J. R., y Timming, A. R. (2018). Learning about Democracy at

Work: Cross-National Evidence on Individual Employee Voice Influencing Political Participation in Civil Society. *ILR Review*, 71(4), 956-985. <https://doi.org/10.1177/0019793917746619>

Cabrelli, D., y Zahn, R. (2017). *Civic Republican Political Theory and Labour Law* (SSRN Scholarly Paper ID 2967401). Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2967401>

Cambiano, G. (1987). Aristotle and the anonymous opponents of slavery. *Slavery & Abolition*, 8(1), 22-41. <https://doi.org/10.1080/01440398708574925>

Casassas, D. (2010). *La ciudad en llamas: La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Montesinos.

Casassas, D., y De Wispelaere, J. (2016). Republicanism and the political economy of democracy. *European Journal of Social Theory*, 19(2), 283-300.

Chang, H.-J. (2001). *Joseph Stiglitz and the World Bank: The rebel within*. Anthem Press.

Cicerchia, L. (2019). Structural domination in the labor market. *European Journal of Political Theory*, 147488511985109. <https://doi.org/10.1177/1474885119851094>

Cottureau, A. (2002). Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré, puis évincé par le droit du travail (France, XIXe siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(6), 1521-1557. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280123>

Cukier, A. (2018). *Le travail démocratique*. PUF.

de Ste. Croix, G. E. M. (1957). Slavery - William L. Westermann: The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. (Memoirs of the American Philosophical Society, xl.) Philadelphia: American Philosophical Society. 1955. *The Classical Review*, 7(1), 54-59. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00163188>

De Ste. Croix, G. E. M. (1977). *The origins of the Peloponnesian War*. Duckworth.

Diakonoff, I. M. (1987). Slave-Labour vs. Non-Slave Labour; The Problem of Definition. En M. A. Powell (Ed.), *Labor in the ancient Near East* (pp. 1-3). American Oriental Society.

- Didry, C. (2016). *L'institution du travail: Droit et salariat dans l'histoire*. La Dispute.
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política: De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica.
- Domènech, A. (1993). ... Y fraternidad. *Isegoría*, 0(7), 49-77. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1993.i7.309>
- Domènech, A. (1999). Cristianismo y libertad republicana: Un poco de historia profana. *La balsa de la Medusa*, 51, 3-48.
- Domènech, A. (2000). Individuo, comunidad, ciudadanía. En J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales, y M. Toscano (Eds.), *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*: Vol. Suplemento 5: Retos pendientes en ética y política (pp. 27-42).
- Domènech, A. (2002). Algunos enigmas de la racionalidad económica. *Los límites de la globalización*, 65-84.
- Domènech, A. (2003). Democracia, virtud y propiedad. En Aurelio Arteta et al. (Coord.) *Teoría política: Poder, moral, democracia, 2003*, págs. 270-315 (pp. 270-315). Alianza.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Domènech, A. (2009). Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne. En M. Belissa, Y. Bosc, F. Gauthier, Esprit des lumières et de la Révolution (Group), y Université Paris VII-Denis Diderot (Eds.), *Républicanismes et droit naturel: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen: Actes du colloque tenu à l'Université Paris VII Denis Diderot en juin 2008* (p. 1751). Kimé.
- Eaton, D. I. (1795). *The British Tocsin, Or, Proofs of National Ruin*. Printed and sold by D.I. Eaton. <http://archive.org/details/britishtocsinor00unkngoog>
- Economou, E. M. L., y Kyriazis, N. C. (2016). Choosing Peace Instead of War. A Lesson from Athenian Democracy. *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 22(2), 191-212. <https://doi.org/10.1515/peps-2015-0038>
- Ellerman, D. (2017). On the Labor Theory of Property: Is the Problem

- Distribution or Predistribution? *Challenge*, 60(2), 171-188.
<https://doi.org/10.1080/05775132.2017.1279906>
- Engels, F. (1979). Engels an Jewgenija Eduardowna Papritz (1884). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 36* (pp. 169-170). Akademie Verlag. (Fecha original 1884)
- Engels, F. (1981). Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 499-524). Akademie Verlag. (Fecha original 1843)
- Finley, M. I. (1980). *Ancient slavery and modern ideology*. Viking Press.
- Garnsey, P. (1996). *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press.
- Garver, E. (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. *Journal of the History of Philosophy*, 32(2), 173-195.
<https://doi.org/10.1353/hph.1994.0038>
- Gauthier, F. (2010). A propósito de Tierney. *Sin Permiso*, 7, 151-163.
- Gauthier, F. (2013). De «l'économie morale» à «l'économie politique populaire»: L'intuition fructueuse d'Edward p. Thompson. *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 3, 367-426.
- Gauthier, F. (2014). *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen: 1789-1795-1802*. Syllepse.
- Ginzburg, A. (1985). A journey to Manchester: A change in Marx's economic conceptions. *Political Economy*, 1.
- González-Ricoy, I. (2014). The Republican Case for Workplace Democracy: *Social Theory and Practice*, 40(2), 232-254.
<https://doi.org/10.5840/soctheorpract201440215>
- Gorz, A. (1997). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism*. Pluto Press.
- Gourevitch, A. (2013). Labor Republicanism and the Transformation of Work. *Political Theory*, 41(4), 0090591713485370.

<https://doi.org/10.1177/0090591713485370>

- Gourevitch, A. (2015). *From slavery to the cooperative commonwealth: Labor and the republican liberty in the nineteenth century*. Cambridge University Press.
- Gourevitch, A. (2019). Liberty and Democratic Insurgency: The Republican Case for the Right to Strike. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.^a ed., pp. 173-188). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.010>
- Gourevitch, A. (2020). Solidarity and civic virtue. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, 149.
- Graham, G. (2014). Francis Hutcheson and Adam Ferguson on sociability. *History of Philosophy Quarterly*, 31(4), 317-329.
- Heath, M. (2008). Aristotle on natural slavery. *phronesis. a journal for ancient philosophy*, 53(3), 243-270.
- Henderson, J. P., y Davis, J. B. (1991). Adam smith's influence on hegel's philosophical writings. *Journal of the History of Economic Thought*, 13(2), 184-204.
- Karbowski, J. A. (2013). Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery. *Journal of the History of Philosophy*, 51(3), 331-353. <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0067>
- Kazakévich, E. G., y Kamen, D. (2008). Were the χωρὶς οἰκοῦντες Slaves? *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 48(4), Art. 4.
- Kennedy, G. (2013). Freeman, Free Labor, and Republican Discourses of Liberty in Early Modern England. *Contributions to the History of Concepts*, 8(2), 25-44. <https://doi.org/10.3167/choc.2013.080202>
- Krätke, M. (2020). *Friedrich Engels: El burgués que inventó el marxismo*. Ediciones Bellaterra.
- Leipold, B. (2017). *Citizen Marx: The relationship between Karl Marx and republicanism*. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:fa034057-08fe-484b-a9aa-20c998b26569>
- Leopold, D. (2007). *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge University Press.

- Lévy, E. (1979). L'artisan dans la Politique d'Aristote. *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 4(1), 31-46. <https://doi.org/10.3406/ktema.1979.1811>
- Lovett, F., y Pettit, P. (2009). Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*, 12(1), 11-29. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952>
- Lukács, G. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad. M. Sacristán). Grijalbo.
- Manjarín, E. (2020). Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 81, Art. 81. <https://doi.org/10.6018/daimon.429001>
- Mariana, J. (1981). *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)* (L. S. Agesta, Ed.). Centro de Estudios Constitucionales. (Fecha original 1599)
- Martínez-Cava Aguilar, J. (2020). Enemigo a las puertas. La libertad política en el socialismo británico. *Daímon*, 81, 159-175. <https://doi.org/10.6018/daimon.428181>
- Marx, K. (1956a). Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 109-147). Akademie Verlag. (Fecha original 1842)
- Marx, K. (1956b). Debatten über die Preßfreiheit. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 28-77). Akademie Verlag. (Fecha original 1842)
- Marx, K. (1956). Kritik des Hegelschen Staatsrechts. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 201-336). Akademie Verlag. (Fecha original 1843)
- Marx, K. (1962). Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 16* (pp. 190-199). Akademie Verlag. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1962). *Theorien über den mehrwert (Vol. 3)*. Dietz Verlag. (Fecha original 1862-1863)
- Marx, K. (1964). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 25*

- (*Capital III*) (J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares, Eds.). Akademie Verlag. (Fecha original 1864)
- Marx, K. (1965). Marx an Engels (24 Aug 1867). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 31* (pp. 326-327). Akademie Verlag. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1966). Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En *Obras escogidas, vol. I*. Progreso. (Fecha original 1864)
- Marx, K. (1968). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Grijalbo. (Fecha original 1843)
- Marx, K. (1968). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 40* (pp. 465-590). Akademie Verlag. (Fecha original 1844)
- Marx, K. (1968). *Theorien über den Mehrwert—3 (MEW band 26-3)* (J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares, Eds.). Akademie Verlag.
- Marx, K. (1974). Marx an Ferdinand Lassalle—22 Juli 1861. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 30* (pp. 613-615). Akademie Verlag. (Fecha original 1861)
- Marx, K. (1976). Marx an Wilhelm Liebknecht (1871). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 33* (p. 207). Akademie Verlag. (Fecha original 1871)
- Marx, K. (1977). *Crítica al programa de Gotha*. Progreso. (Fecha original 1875)
- Marx, K. (1977). Das Elend der Philosophie. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 4* (pp. 63-182). Akademie Verlag. (Fecha original 1847)
- Marx, K. (1978). Thesen über Feuerbach. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 3* (pp. 533-535). Akademie Verlag. (Fecha original 1845)
- Marx, K. (1980a). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I parte 1 (trad. M. Sacristán)*. Grijalbo. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1980b). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I parte 2 (trad. M. Sacristán)*. Grijalbo. (Fecha original 1867)

- Marx, K. (1980c). *El capital: Crítica de la economía política. Libro II* (trad. M. Sacristán). Grijalbo. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1983). *En defensa de la libertad: Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*. Fernando Torres.
- Marx, K. (1983). Grundrisse. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 42* (pp. 47-770). Akademie Verlag. (Fecha original 1857-1858)
- Marx, K. (1996). Arbeitslohn. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 6* (pp. 535-556). Akademie Verlag. (Fecha original 1847)
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, Ed.; 9. Aufl). Siglo veintiuno ed. (Fecha original 1859)
- Marx, K., y Engels, F. (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza.
- Milani, P. A. (1972). *La schiavitù nel pensiero politico: Dai Greci al baso Medio Evo / Piero A. Milani*. Giuffrè.
- Milgate, M., y Stimson, S. C. (1991). *Ricardian politics*. Princeton University Press.
- Millett, P. (2007). Aristotle and Slavery in Athens. *Greece and Rome*, 54(2), 178-209. <https://doi.org/10.1017/S0017383507000150>
- Mundó, J. (2018). De la retórica absolutista de la propiedad al sentido común de la propiedad limitada. *Sin Permiso*, 2018, num. 16, 35-63.
- Noble, D. F. (2011). *Forces of production: A social history of industrial automation*. Transaction Publishers.
- O'Shea, T. (2019). Are Workers Dominated? *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 16(1). <https://doi.org/10.26556/jesp.v16i1.631>
- O'Shea, T. (2020). Socialist Republicanism. *Political Theory*, 48(5), 548-572. <https://doi.org/10.1177/0090591719876889>
- Pasquinelli, M. (2019). On the origins of Marx's general intellect. *Radical Philosophy*, 2(06), 43-56.
- Pateman, C. (2000). *Participation and democratic theory* (Reprinted). Cambridge Univ. Press.

- Pesante, M. L. (2009). Slaves, servants and wage earners: Free and unfree labour, from Grotius to Blackstone. *History of European Ideas*, 35(3), 289-320. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.04.001>
- Pettit, P. (1993). *The common mind: An essay on psychology, society, and politics*. Oxford University Press.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Pohlenz, M. (2022). *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*. TAURUS.
- Richardson, G. (2018). *Adam Smith in Immanuel Kant's moral philosophy*. 21271 Bytes. <https://doi.org/10.4225/55/5B31953519F70>
- Rihll, T. (2008). Slavery and technology in pre-industrial contexts. En E. Dal Lago y C. Katsari (Eds.), *Slave Systems: Ancient and Modern* (pp. 127-147). Cambridge University Press.
- Roberts, W. C. (2018). *Marx's inferno: The political theory of capital*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691180816.001.0001>
- Roberts, W. C. (2019). Marx's social republic: Political not metaphysical. *Historical Materialism*, 27(2), 41-58.
- Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*. El Viejo Topo. (Fecha original 1921)
- Sacristán, M. (1983). Karl Marx como sociólogo de la ciencia. *Mientras Tanto*, 16/17, *Karl Marx: 1883-1983 (agosto-noviembre 1983)*, 9-56.
- Screpanti, E. (2017). Karl Marx on Wage Labor: From Natural Abstraction to Formal Subsumption. *Rethinking Marxism*, 29(4), 511-537. <https://doi.org/10.1080/08935696.2017.1417086>
- Skinner, Q. (1984). The idea of negative liberty: Philosophical and historical perspectives. En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (1.ª ed., pp. 193-222). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.012>
- Skinner, Q. (2004). *Visions of politics vol II. Renaissance virtues* (3. printing). Cambridge Univ. Press.
- Skinner, Q. (2009). A genealogy of the modern state. *Proceedings of the British Academy*, 162(325), 34.

- Smith, N. D. (1983). Aristotle's Theory of Natural Slavery. *Phoenix*, 37(2), 109-122. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1087451>
- Swanson, S. G. (1997). The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity. *History of Political Thought*, 18(3), 399-459.
- Taylor, C. (1985). Philosophy and the human sciences (philosophical papers, vol. 2). *New York: Cambridge UP*.
- Theocarakis, N. J. (2006). «Nicomachean ethics» in political economy: The trajectory of the problem of value. *History of Economic Ideas*, 14(1), 9-53.
- Thompson, M. J. (2019). The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society. *Critique*, 47(3), 391-409. <https://doi.org/10.1080/03017605.2019.1642987>
- Tierney, B. (2001). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*. Eerdman.
- Tierney, B. (2002). Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches. *The Review of Politics*, 64(3), 389-406.
- Urbinati, N. (2019). Democracy and Republicanism: A Difficult Partnership. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.^a ed., pp. 152-170). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.009>
- Wagner, P. (2013). Transformations of Democracy: Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective. En J. P. Arnason, K. A. Raaflaub, y P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 47-68). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118561768.ch2>
- Waszek, N. (2012). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Springer Science & Business Media.
- White, S. (2011). The Republican critique of capitalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5), 561-579. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.617119>
- Wood, E. M. (1988). *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*. Verso.

Wood, E. M. (2016). *Democracy against capitalism: Renewing historical materialism*. Verso.



© del artículo, los/as autores/as

Este texto está protegido por una licencia Reconocimiento [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre de compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)