

## Marx entre el individualismo y el colectivismo. Una lectura institucionalista de *El capital*<sup>1</sup>

### Marx between individualism and collectivism. An institutionalist reading of Marx's *Capital*

César Rendueles

*Universidad Complutense de Madrid*

#### RESUMEN

La teoría laboral del valor tal y como aparece expuesta en *El capital* ha sido uno de los objetivos preferentes de los críticos de la explicación social de Karl Marx. Los ataques se han centrado en el modo en que la teoría, siguiendo una estrategia argumentativa típicamente holística, postula la existencia de núcleos de inteligibilidad que subyacen a las “apariencias” económicas observables y operan como un todo social a espaldas de la conducta individual. No es una característica idiosincrásica de la teoría del valor. Una sorprendente cantidad de polémicas y problemas de la teoría social marxista –la tensión entre estructura y superestructura, la dependencia de centro y periferia de la economía mundial o el papel del Estado– guardan relación con un debate metodológico medular en las ciencias sociales desde su fundación: la tensión entre colectivismo e individualismo. Este artículo analiza los vectores explicativos individualistas y colectivistas que atraviesan *El capital* y avanza una propuesta interpretativa

---

<sup>1</sup> Este artículo es un desarrollo de algunos análisis presentados por primera vez en *Los límites de las ciencias sociales: una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, la tesis doctoral que defendí en 2007 en la Universidad Complutense de Madrid y que puede consultarse en el siguiente enlace: <http://eprints.ucm.es/7376/>

basada en la ponderación de los textos históricos de esa obra como base de una reformulación institucionalista de la teoría del valor de Marx.

PALABRAS CLAVE: *El capital*, individualismo, colectivismo, institucionalismo, funcionalismo

#### ABSTRACT

The labor theory of value as it appears exposed in Marx's *Capital* has been one of the preferred targets of the critics of the marxian social explanation. The attacks have focused on the way the theory, following a typically holistic argumentative strategy, poses the existence of intelligibility centres that underlie observable economic "appearances" and operate as a social whole behind the individual behavior. It is not an idiosyncratic characteristic of the theory of value. A surprising number of polemics in marxist social theory –the tension between structure and superstructure, the relations of dependence between center and periphery in the world economy or the role of the State– have to do with a central methodological debate in social science: the relationship between collectivism and individualism. This paper analyzes the individualist and collectivist explanatory vectors that cross Marx's *Capital* and advances an interpretative proposal based on the weighting of the historical texts of that work as the basis of an institutionalist reformulation of Marx's theory of value.

KEY WORDS: Marx's *Capital*, individualism, collectivism, institutionalism, functionalism

Resulta significativo que *El capital* –en cierto sentido, la única obra teórica que publicó Marx en vida– sea un texto inacabado. Su capacidad de fascinación no es ajena a su imperfección: es una obra al mismo tiempo imposible e imprescindible, un ensayo-río inclasificable que fluye entre un continuo concupiscente de ciencias sociales. Por eso las discusiones técnicas acerca de la consistencia teórica de algunas de sus argumentaciones a menudo tienen un efecto de bola de nieve y conducen a disputas de gran calado en torno a distintas concepciones de los hechos sociales y el modo idóneo de conocerlos.

La crítica más conocida a la estrategia teórica de Marx en *El capital* tiene que ver con el modo en que postula la existencia de núcleos de inteligibilidad que subyacen a las "apariencias" (Rieser 1976; Fernández Liria 1998) económicas

observables y las explican pero no explicita los mecanismos causales que conectan ambas instancias. En efecto, la teoría laboral del valor no describe la intención consciente de quienes acuden al mercado –que se limitan a tratar de maximizar sus beneficios– ni tampoco un subproducto no deliberado de su interacción, sino que expresa una norma más profunda, un “centro de gravedad” que se manifestaría a través de la institución del mercado. En palabras de Rubin, en un estudio clásico, “los defensores de la teoría de la oferta y la demanda afirman que sólo la competencia o el punto de intersección de las curvas de la demanda y la oferta determinan el nivel de los precios. Los defensores de la teoría del valor-trabajo afirman que el punto de intersección y equilibrio de la oferta y la demanda no cambia al azar, sino que fluctúa alrededor de cierto nivel que está determinado por las condiciones técnicas de producción” (Rubin 1928: 260). La cuestión es, ¿en qué nos basamos para postular esa determinación?, ¿qué derecho tenemos a afirmar que el valor no es una mera cifra? Como señaló Schumpeter (1942) es legítimo cuestionar que haya una naturaleza común compartida por las ecuaciones que expresan los valores de cambio, tal vez sólo hay ecuaciones sin un significado material preciso.

Puede que sea cierto que “lo que *determina* el volumen de las masas de mercancías producidas por la producción capitalista es la escala de esta producción y su necesidad de expandirse constantemente, y no un círculo predestinado de oferta y demanda, de necesidades que hay que satisfacer” (Marx 1885: 4, 87) o que “la relación entre oferta y demanda sólo explica las divergencias de los precios de mercado con respecto a los valores de mercado” (1894: 6, 240)”. Pero entonces no está muy claro en qué sentido utiliza Marx las palabras “determinar” y “explicar” (Rendueles 2011). Pues incluso si los individuos arrojados al juego de la oferta y la demanda fueran perfectamente conscientes de los procesos de valorización que supuestamente regulan su actividad –si conocieran con toda precisión las horas de trabajo socialmente necesario cristalizadas en las mercancías que intercambian– ese conocimiento no tendría ninguna eficacia pragmática, no podría afectar en nada a su conducta mercantil racional. El lugar clásico donde se ha planteado este problema es en el análisis de la transformación de los valores en precios de producción que Marx aborda en el Libro III de *El capital* y que ha dado lugar a un complejo debate que se prolonga desde hace un siglo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Según Marx, si las mercancías se vendieran a su valor, el plusvalor generado en una industria redundaría directamente en beneficio de los capitalistas de esa industria. De modo que las industrias que emplean poca maquinaria y mucha mano de obra

Las respuestas de la tradición marxista a estas aporías han seguido, al menos, tres vías. La primera es relativizar el peso en *El capital* de la teoría del valor, destacando en cambio otros desarrollos conceptuales presentes en la obra, como la crítica de la alienación o el fetichismo de la mercancía (Jappe 2016; Postone 2006; Maisó y Maura 2014). La segunda ha consistido en defender la validez empírica de la teoría del valor y buscar procedimientos matemáticos para resolver el problema de la transformación (Foley 1982; Dumenil 1980; Shaik 1977). La tercera hace de la necesidad virtud y plantea una alternativa epistemológica mucho más ambiciosa: una ontología social no atomista capaz de dar cabida a las propiedades sociales emergentes, como la propia teoría laboral del valor (Lukács 2007; Martínez Marzoa 1983; Alvaro 2015).

Dentro de esta última familia de defensas de la teoría de Marx en *El capital* destacan por su coherencia y parsimonia las propuestas neoaristotélicas (McCarthy 1992, Meikle 1985 y 1991; Wood 1981; Gould 1978; Farr 1991; Pike 1999; Miller 1989)<sup>3</sup>. Según Meikle, la justificación de la teoría laboral del valor

---

obtendrían beneficios mayores que las que emplean menos mano de obra. Obviamente, no ocurre así. La tasa de ganancia es más o menos la misma en todas las industrias o, al menos, es independiente de la composición de sus capitales. La respuesta de Marx a este problema consiste en afirmar que el plusvalor total de una sociedad se reparte equitativamente entre todas las ramas de la industria. Pero para que sea posible esta redistribución de la ganancia, los precios de producción tienen que diferir de los valores. Los precios de producción se calculan añadiendo a los costes totales la parte proporcional del plusvalor total. En aquellas industrias donde se emplee poca mano de obra los precios de producción estarán por encima de los valores. Marx ejemplifica esto con una famosa tabla de cinco industrias con diferentes composiciones orgánicas de capital que se reparten el plusvalor total a través de una ganancia media que añaden a sus precios de coste para, así, determinar el precio de producción. Como es sabido, el problema del enfoque de Marx es que en la tabla de industrias los precios de coste a los que se añade la ganancia media se calculan en términos de valor. Sin embargo, parece evidente que muchos de los elementos utilizados en la producción se adquieren en el mercado y por lo tanto, deberían expresarse ya en precios de producción. Debemos a Sweezy (1942) la recuperación y formulación moderna del problema de la transformación, a mediados del siglo XX. En Wood (1988: III) se recogen algunas de las principales aportaciones modernas al debate. Véase también Desai (1977), Dostaler (1980), Guerrero (1997) y Foley (1986).

<sup>3</sup> También hay interpretaciones aristotélicas de Marx por lo que toca a los aspectos éticos de su teoría (Eagleton 2003; Miller 1989). Durante mucho tiempo, el interés del

tiene que ver con la adscripción de Marx a una concepción de la sustancia opuesta al atomismo empirista y positivista (Meikle 1991). Marx participaría de un esencialismo nearistotélico que le habría llevado a reconocer la existencia de totalidades que no se reducen a su composición material: lo que un individuo es tendría que ver con la clase o la especie a la que pertenece y que determina su forma y no sólo con la suma de sus elementos (Meikle, 1985: 151). Desde esta perspectiva, las leyes sociales son realmente definatorias de la naturaleza de las entidades que regulan, así que el descubrimiento de una ley del modo de producción capitalista sería un criterio suficiente para mantener la existencia de una sociedad tal con propiedades emergentes (Meikle, 1985: 164). En palabras del propio Marx: “El intercambio o venta de las mercancías a su valor es lo racional, la ley natural de su equilibrio; a partir de ella pueden explicarse las divergencias, y no a la recíproca, la ley a partir de éstas” (Marx, 1894: 6, 237). Siguiendo esta línea de argumentación, el hecho de que la teoría del valor no se pueda reducir a la interacción individual no sería particularmente idiosincrásico ni problemático en términos epistemológicos y la cuestión, en todo caso, sería su verificación empírica.

Con independencia de cualquier otra consideración, el marxismo nearistotélico apunta a una cuestión esencial. Pues, en efecto, una sorprendente cantidad de polémicas y problemas de la teoría social marxista –como la tensión entre estructura y superestructura, la dependencia de centro y periferia de la economía mundial o el papel del Estado– guardan relación con un debate metodológico medular en las ciencias sociales desde su fundación, como es la tensión entre colectivismo e individualismo.

#### EL MARX INDIVIDUALISTA

¿Qué posición ocupa Marx en el debate entre individualistas y colectivistas? La cuestión es sorprendentemente compleja. Por supuesto, la interpretación tradicional es que Marx es un colectivista, ya se valore este rasgo negativa (Popper 1945a: 31-32 y 1945b: cap. 16; Berlin 1959; Stevenson 1974: 80) o positivamente (Gould 1978; Miller 1978; Carver 1984: 225). Esta lectura se basa en distintos pasajes en los que Marx señala que el ser humano es “por naturaleza,

---

propio Marx por Aristóteles fue un asunto más bien descuidado por los especialistas (McCarthy 1992; Natali 1976) aunque, según Meikle (1985: 7) se remonta a la época de la redacción de su tesis doctoral. De hecho, Marx llegó a traducir el *De anima* (Meikle 1985: 58) y conservó el léxico aristotélico en mucha mayor medida que el hegeliano (Gilbert 1991: 172).

si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social” (Marx 1867: I, 2, 397).

Sin embargo, al menos desde los años ochenta del siglo pasado numerosos autores (Elster 1985: 4-8; Callinicos 1987: 55-83; Little 1986: 149; Ruben 1982: 40; Roemer 1982: 513-20; Scott 1973: 218; Warren 1988: 231) han señalado insistentemente que estas vagas llamadas de Marx a tener en cuenta la sociabilidad no se apartan necesariamente del individualismo metodológico (tal vez a pesar del propio Marx). De modo que los problemas de la teoría laboral del valor, los precios de producción y la teoría de la renta de la tierra serían, en ese sentido, residuos colectivistas excepcionales.

Un segundo grupo de autores han basado su interpretación individualista de Marx en criterios éticos y políticos. Frente a la lectura tradicional de Marx como una especie de tribalista romántico (Israel 1971: 263) ha ganado fuerza entre los especialistas la idea de un Marx cercano a los principios éticos individualistas típicamente liberales (Tucker 1988; Smith 1982; Cohen 1988: 161; Reiman 1991; Elster 1991: 27; Dumont 1976: 162 y ss.). Desde muy pronto Marx vincula el socialismo al libre desarrollo individual (Sperber 2013). En 1842, por ejemplo, rechazaba tajantemente los intentos románticos de buscar alguna clase de autenticidad en las comunidades primitivas:

Una ficción usual en el siglo XVIII consideraba el estado de naturaleza como el auténtico estado natural del hombre. Queriendo ver con los ojos de la cara las ideas del hombre, se dio en crear *hombres naturales*, “papagenos”, cuya ingenuidad se extendía hasta su piel cubierta de plumaje. En las últimas décadas del siglo XVIII se atribuía a los pueblos naturales una cierta sabiduría primitiva y, por todas partes oíamos a los pajareros imitar las melodías de los iroqueses, los indios, etc., creyendo que por medio de estas artes se iba a hacer caer en la trampa a los pájaros. Todas estas excentricidades respondían a la idea acertada de que los estados *toscos* son algo así como los ingenuos estados primitivos de los estados *verdaderos* (Marx 1842: 237).

Sin embargo, inmediatamente a partir de la publicación del libro primero de *El capital* la influencia de Georg von Maurer, Maksim Kovaleski y, sobre todo, Lewis Morgan le llevan a matizar su rechazo de las sociedades tradicionales y el comunitarismo primitivo, para plantear que una forma cabal de individualismo ilustrado sólo puede surgir como parte de un compromiso personal intenso con la comunidad que permite formal y materialmente esa opción política

(Hobsbawm 1964a: 49-51; Foster 2001: 322-336; Shaw 1978: 115-119; Krader 1980, Wallimann 1981):

En palabras de un escritor americano que, dado que recibe apoyo del gobierno de Washington para su trabajo, no puede ser sospechoso de tendencias revolucionarias, “el nuevo sistema” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”. No deberíamos, pues, asustarnos demasiado ante la palabra “arcaico” (Marx 1881: 140).

Marx parece condicionar la posibilidad de una ilustración liberal moralmente aceptable a un futuro socialista que recupere cierta estructura colectivista. Así, según Forbes, para Marx el individualismo capitalista tendría una dimensión “positiva” como desarrollo histórico de potencialidades humanas sólo latentes en sociedades anteriores y cuya madurez se produciría en la sociedad comunista (Forbes 1990: 72 y ss.). Marx no sólo afirma que la satisfacción de algunas necesidades materiales básicas como la educación, la alimentación o la sanidad es condición *sine qua non* de un liberalismo no meramente formal. Más bien dice que el liberalismo político también requiere alguna clase de estructura intersubjetiva que, en cierto sentido, se entiende más adecuadamente como una evolución –nunca una recuperación– del comunitarismo primitivo que a través de una analogía mercantil (Buchanan 1982; Wallimann 1981: 12-14):

En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo (Marx 1857-58: I, 90).

Inevitablemente, este planteamiento deja un amplio terreno para la ambigüedad. ¿Es el capitalismo un desierto individualista o en lo más profundo de las frías aguas del cálculo egoísta palpita un magma comunitario que se expresa como un efecto no buscado de las interacciones atomísticas fragmentarias en el mercado?

#### EL MARX COLECTIVISTA: LOS *GRUNDRISSE*

Terrell Carver (1998: 50) ha condensado la base textual sobre la que se debería dirimir la cuestión del colectivismo de Marx en tres famosos pasajes de obras de

tres periodos diferentes de su vida: *La ideología alemana*, la *Contribución a la crítica y El capital*.

Tal y como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. La naturaleza de los individuos, así, depende de las condiciones materiales que determinan su producción (Marx y Engels 1846: 19-20).

El modo de producción de las condiciones materiales de vida condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino su existencia social la que determina su conciencia (Marx 1859: 5).

Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas (Marx 1867: I, 1, 8).

No obstante, con mucha diferencia, es en los *Grundrisse* donde el Marx maduro establece más a las claras su reivindicación de posiciones colectivistas. Al menos en una ocasión Marx se muestra taxativo: “El individuo está completamente determinado por la sociedad” (Marx 1857-58: I, 186). Sin embargo, por lo general Marx opta por argumentaciones mucho más oblicuas e interesantes.

La primera tiene que ver con el papel del dinero. En los *Grundrisse* Marx plantea que los vínculos sociales más peculiares del capitalismo son las relaciones monetarias: “La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el valor de cambio, y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo [...]. El individuo lleva su poder social en el bolsillo” (Marx 1857-58: I, 85). A través del dinero se establece una forma de sociabilidad muy exótica, necesariamente invisible –pues se manifiesta paradójicamente a través de la destrucción nihilista de las relaciones sociales no mercantiles – y al mismo tiempo extremadamente poderosa:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado, los vínculos de dependencia personal, las relaciones de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados [...]; y los individuos *parecen* independientes [...]. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se

abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo, como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos) (Marx 1857-58: I, 91).

El uso generalizado del dinero se mueve en una zona de sombra sociológica, es simultáneamente un agente individualizador y un cemento social. Por eso, en ocasiones Marx describe el dinero literalmente como una forma de “entidad comunitaria” (*Gemeinwesen*): “El dinero mismo es la comunidad y no puede soportar nada superior a él [...]. Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria disuelve necesariamente la entidad comunitaria” (Marx, 1857-58: I, 157-9). Y otras veces, por el contrario, niega que se pueda equiparar esta forma de sociabilidad capitalista con las formas de comunidad pasadas:

Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado. La comunidad antigua supone una relación totalmente distinta del individuo consigo mismo (Marx 1857-58: 450).

Esta indefinición del propio Marx apunta, seguramente, a una tensión permanente en el propio capitalismo. Pues los vínculos sociales básicos que vertebran ese sistema histórico, las relaciones mercantiles, simultáneamente fomentan el individualismo. Por eso Marx afirma que el individualismo moderno es una apariencia fruto de un proceso social paradójico que ocultó los lazos comunitarios. El ser humano, escribe, “no sólo es un animal gregario, sino un animal que sólo puede individuarse en medio de la sociedad” (Marx 1857-58: 84).

Sin embargo, esa apariencia individualista no es un epifenómeno que se disuelva con facilidad a través de una intervención científica o moral, es un espejismo performativo que tiene efectos pragmáticos muy reales. Lo que vuelve a plantear un problema muy próximo al de la teoría laboral del valor marxista. Por una parte parece interesante desnaturalizar el individualismo mercantil sacando a la luz la norma colectiva que lo regula y que un proceso histórico de disonancia cognitiva ha ocultado. Pero, por otra parte, no está nada claro en qué puede consistir una regla social que los individuos no perciben ni remotamente como

tal. A pesar de que a veces Marx compara esta clase de sesgos con el fetichismo religioso –“así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (Marx 1867: 3, 771)– la analogía resulta oscura. Tal vez los dogmas religiosos sean una pura construcción ideológica pero pocos creyentes tienen reparos en aceptar que sus creencias implican, además, cierta clase de relaciones sociales. Puede que la religión organizada implique el ocultamiento de alguna finalidad pragmática original o de ciertas relaciones de poder pero no ocurre lo mismo con su dimensión social, con el tipo de lazos normativos o comunitarios que fundamenta. En cambio, en el caso de la teoría del valor sólo algunos marxistas parecen percibir esa faceta social del intercambio.

#### DE LOS *GRUNDRISSE* A *EL CAPITAL*: EL ENIGMA DEL “CAPITAL EN GENERAL”

Una segunda estrategia holística típica de los *Grundrisse* es la reivindicación de la noción de “capital en general”, es decir, la idea de que la clase capitalista colectivamente presenta propiedades emergentes diferentes incluso de los resultados no deliberados que se siguen de la interacción de los capitales individuales.

En suma, aquí [desde el punto de vista de la competencia] todas las determinaciones se presentan a la inversa de lo que ocurría con el capital en general. Allí, el precio determinado por el trabajo; aquí, el trabajo determinado por el precio, etc. El influjo de unos capitales individuales sobre los otros se origina precisamente en que tienen que comportarse como capital; la acción aparentemente autónoma de los individuos y sus colisiones no sujetas a reglas, son precisamente su ley general. El mercado adquiere aquí otro significado más. La acción recíproca de los capitales en cuanto entidades individuales se convierte precisamente en el ponerse de los mismos como generales y en la supresión de la independencia aparente y la no menos aparente existencia autónoma de los individuos (Marx 1857-58; II, 175-176).

La noción de “capital en general” aparece apenas cinco veces en los *Grundrisse* pero ha sido abundantemente empleada como la base de una respuesta colectivista a los dilemas de la teoría del valor. El problema es que Marx es muy poco específico acerca de las utilidades epistémicas de este enfoque. Jon Elster ha sugerido que Marx utilizaba el concepto de capital en general para postular metafísicamente mecanismos funcionales que operan a espaldas de los individuos. Un ejemplo de estos procesos serían las leyes fabriles que mejoraron

las condiciones de la clase obrera y que a medio plazo beneficiaron a la clase capitalista en general si bien a corto plazo perjudicaron a cada capitalista individual (Elster 1984: 27 y 29). La lectura que hace Elster de los textos de Marx es muy cuestionable (Cohen 1984: 76). Pero es cierto que algunos autores contemporáneos han utilizado la noción de “capital en general” como expediente explícitamente colectivista para defender la teoría laboral del valor de los ataques neo-ricardianos:

La primera diferencia importante entre la interpretación neo-ricardiana y la teoría de Marx tiene que ver con el orden de determinación entre las magnitudes económicas agregadas (como el precio total o el beneficio total) y las magnitudes individuales correspondientes. [...] Afirmo que en la teoría de Marx, las magnitudes agregadas se determinan antes y con independencia de las magnitudes individuales. Las magnitudes individuales se determinan en un nivel posterior del análisis, tomando como dadas las magnitudes agregadas predeterminadas. Marx expresó este orden de determinación entre magnitudes agregadas en términos de la distinción entre “capital en general” (o “capital social total”) y “capitales múltiples” (o ‘competición’) (Moseley 1993: 159-60).

Es cierto que existe cierta base textual (Marx 1885: 5, 476 y 478; 1894: 1094-1095) para defender la interpretación de Moseley de *El capital*, ya anticipada por otros autores (Vianello 1979; Fine 1973: 93 y ss.). Sin embargo, parece evidente que aquí sí nos enfrentamos a una posible falacia de la composición: ¿qué significa exactamente que “la magnitud agregada se determina antes que la magnitud individual”?, ¿no es un tipo de argumentación manifiestamente funcionalista que no respeta los principios convencionales del orden causal?

De hecho, ocurre algo curioso en el paso de los *Grundrisse* a *El capital*. Pues, efectivamente, en esta última obra la noción de “capital en general” como concepto colectivista carece de cualquier utilidad por lo que toca al análisis económico formal (Heinrich 1989). En su trabajo pionero de interpretación de los *Grundrisse*, Rosdolsky se ve obligado a realizar auténticas piruetas conceptuales para eludir las consecuencias de este giro: “En *El capital*, Marx considera que la parte de su investigación que se ‘aproxima paulatinamente a las formas superficiales, a la competencia’ (es decir, en el tomo III de su obra), cae dentro del ‘análisis general del capital’, con lo cual amplía el marco de éste último, mientras estrecha en cambio el de la competencia” (Rosdolsky 1978: 82). Cabría pensar que lo que ocurre es exactamente lo contrario. En *El capital* Marx se da cuenta de que, desde la perspectiva de la teoría económica, el “capital en general” no es un objeto de estudio interesante al margen de la competencia o,

en palabras de Callinicos que “la competencia no es un fenómeno inesencial” (Callinicos 1995: 121). Así lo explica el propio Marx: “La distribución del trabajo social y la mutua complementación, el metabolismo de sus productos y la subordinación al engranaje social y la inserción en el mismo, quedan librados a las acciones casuales, y que se anulan recíprocamente, de los productores capitalistas individuales” (Marx 1894: 8, 1117).

No es trivial que *El capital* esté marcado, de un lado, por una estructura formal mucho más rigurosa que los *Grundrisse* y, de otro, por un uso mucho más sistemático de las investigaciones históricas. Incluso en un plano puramente lingüístico, en *El capital* Marx renuncia en buena medida al tipo de recursos retóricos de aire filosófico tan característicos de los *Grundrisse* y otros escritos anteriores. Muy en especial, cuando en *El capital* Marx no logra explicar algo a través de los mecanismos causales característicos del individualismo metodológico no recurre a una intrusión filosófica relativa al orden de determinación de las magnitudes formales –el capital en general o cualquier otro concepto colectivista– sino a descripciones empíricas cualitativas de los fenómenos que le interesan. El caso más conocido, y que ha dado pie a una considerable bibliografía, es la decisión de Marx de alterar sus planes originales acerca de su obra económica y renunciar a incluir en *El capital* un libro especial sobre el trabajo asalariado (Rosdolsky 1968: 86 y ss.; Lebowitz 1993: cap. 2; Negri 2001: 147 y ss.). Las cuestiones acerca del salario y la jornada de trabajo se incorporaron a *El capital* como explicaciones historiográficas que, sin duda, van mucho más allá del mero ejemplo pero que son irreducibles a formulaciones especulativas. En general, todos los fenómenos que exceden el juego individualista de la oferta y la demanda se analizan en *El capital* a través de desarrollos históricos complejos, y muy rara vez con el tipo de formulaciones filosóficas tan características de los *Grundrisse*: las leyes fabriles, las alianzas de capitalistas, la intervención del Estado y, por supuesto, la creación de un mercado de trabajo a través de un largo proceso de acumulación originaria.

#### ¿DEL COLECTIVISMO AL INSTITUCIONALISMO?

Uno de las preocupaciones centrales de Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* fue tratar de incorporar a la teoría marxista un análisis de la capacidad del capitalismo para gestionar sus propias crisis a través de intervenciones políticas e ideológicas complejas. Gramsci entendió el riesgo de que esa clase de explicaciones queden subsumidas en elaboraciones especulativas y, para evitarlo, propuso un giro hermenéutico original: dejar de lado, hasta cierto punto, *El*

*capital* para concentrarse en los análisis de coyuntura que realiza Marx en, por ejemplo, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* o *La guerra civil en Francia* (Gramsci 2009: 7, §24). Tal vez deberíamos prolongar el movimiento gramsciano e interpretar el propio *Capital* atendiendo a sus elementos de análisis empírico y, sobre todo, histórico. Al fin y al cabo, se suele pasar por alto que, al menos en el Libro I de *El capital*, Marx dedica muchas más páginas a las cuestiones históricas concretas que a la teoría sociológica o epistemológica. En ese sentido, parece manifiesto que existe un sesgo teórico –justificado o no– de los intérpretes de *El capital*, que han preferido centrar su atención en los pasajes conceptualmente más abigarrados.

En términos generales, el problema al que remiten las críticas más agudas de la teoría laboral del valor de *El capital* es lo insatisfactorio que resulta un concepto, como el valor, que opera como un todo social a espaldas de la conducta individual, siguiendo una estrategia argumentativa típicamente funcionalista (Elster, 1984). ¿Proporciona una mayor atención a los aspectos historiográficos del *El capital* una respuesta diferente de la mera reivindicación metafísica del colectivismo? En parte, sí. A menudo los hechos que se tratan de recoger a través de explicaciones funcionales holísticas resultan epistemológicamente poco problemáticos entendidos como procesos históricos complejos y conflictivos, en los que entran en juego fracasos, subproductos y consecuencias no buscadas.

Las explicaciones teóricas del modo en que los factores no inmediatamente económicos –la reducción de la jornada laboral a través de la lucha sindical, la preservación de realidades sociales extracapitalistas, las concesiones monopolistas...– pueden resultar beneficiosas para el sistema capitalista en su conjunto, aunque a corto plazo supongan un perjuicio para los capitalistas individuales, rara vez evitan el funcionalismo metafísico. En cambio, el análisis histórico de esos procesos –la historia de las leyes fabriles o de la expansión imperialista– es menos aporético porque describe la competencia mercantil como una realidad social que convive empíricamente con otras solidaridades colectivas, compromisos, renunciadas y apuestas a largo plazo por parte de los distintos agentes sociales, algo particularmente evidente en los momentos de crisis económica o social, cuando los límites de la competencia se hacen manifiestos de forma generalizada (Perelman 1996: 136 y ss.; Mandel 1989: 114-115). Por eso las reivindicaciones de la “historización” del legado marxista han sido recurrentes tanto entre los historiadores como entre los economistas críticos (Thompson 1981; Hodgson 2001). Sin embargo, tampoco están exentas de problemas. Su principal limitación es, de algún modo, la opuesta a la del funcionalismo colectivista: en último término parecen conducir a la renuncia a

encontrar elementos conceptuales explicativos en el análisis del capitalismo más allá de las secuencias historiográficas o, en el mejor de los casos, reducen mucho el alcance causal de las explicaciones. ¿Existe una tercera vía entre la especulación nomotética y el vuelo rasante idiográfico? ¿Hay alguna forma de justificar epistemológicamente el repertorio conceptual esencialista de *El capital* que no caiga en la metafísica y sea respetuosa con la prioridad de la historiografía en el esquema de Marx?

Algunos autores han propuesto que tal vez la respuesta más razonable a los desafíos que plantean la teoría del valor y otros expedientes colectivistas de *El capital* es entenderlos como una inferencia plausible que los agentes sociales implicados en estas prácticas realizan al menos en ciertas condiciones. Algo así sugería R. P. Wolff cuando analizaba la estructura literaria de *El capital* en términos de ironía socrática, es decir, como un intento de ofrecer un avance gnoseológico que, al mismo tiempo, muestre la situación de ignorancia original y, sobre todo el propio proceso de elucidación. Wolff veía un estrecho parentesco entre la compleja escritura marxiana y los diálogos platónicos, en la medida en que la ironía “es un modo de comunicación que emplea una emisión con un doble significado, a los que corresponden dos públicos [...]. La conciencia por parte del segundo público de la mala comprensión por el público ingenuo forma parte de lo que afirma el enunciado irónico” (Wolff 1988: 28). Wolff entiende que la escritura de Marx se mueve en un difícil equilibrio entre las explicaciones positivistas y la autocomprensión asociada a ciertas relaciones sociales:

La ironía es un modo de discurso, es el producto de un acto intencional. La naturaleza no es un modo de discurso ni es el producto de un acto intencional. Pero la sociedad ocupa un lugar intermedio. La sociedad no es el producto de un único agente consciente –ni Dios, ni la Historia, ni el Espíritu Objetivo, ni siquiera el Hombre– sino que es el producto colectivo de incontables hombres y mujeres en sus complejas interacciones entre sí. Si podemos defender exitosamente que la economía política del capitalismo tiene un elemento irreductible de comunicación colectiva, y si podemos demostrar que esa comunicación tiene algo muy parecido a una estructura irónica, entonces podemos encontrar que tenemos una base objetiva para desplegar una distinción apariencia/realidad sin el esencialismo filosóficamente reprobable de la religión o la filosofía religiosa [...]. Marx debía encontrar un lenguaje que le permitiera hacer tres cosas a la vez. Su lenguaje debía expresar la índole misteriosa de nuestra experiencia cotidiana de la producción de mercancías y del intercambio, debía permitirnos enfrentarnos a esa índole misteriosa y debía ayudarnos a disipar la ilusión de

modo que pudiéramos comprender la naturaleza real de las relaciones sociales capitalistas y pasar de la falsa claridad de la economía política clásica a una auténtica comprensión de la explotación, la acumulación y la crisis (Wolff 1988: 38 y 43).

La idea de que los intercambios en el mercado respetan la ley del valor sería así una inferencia cuya comprensión implica una ruptura con la ideología dominante, un corte epistemológico y, hasta cierto punto, político. Lo interesante es que, en cierto sentido, ese proceso inferencial está incrustado en el entorno social del capitalismo. No hace falta que los individuos lo realicen constante y explícitamente en el mercado porque forma parte de las instituciones que atraviesan la economía capitalista desde sus orígenes hasta la actualidad. No es una “esencia”, sino una norma contingente que se ha constituido a través de la intervención institucional conflictiva de distintos colectivos con intereses en parte enfrentados y en parte solapados a lo largo de la historia del capitalismo:

Quienes escribieron sobre temas económicos en el periodo mercantilista se habían formado en una tradición muy distinta [a la de los economistas actuales] y evidentemente concebían las condiciones de oferta y demanda como si fuera ‘productos institucionales’ muy maleables a través de la presión política. Modificar las condiciones de intercambio en provecho propio – modelar el mercado de acuerdo con los propios intereses– pareció, según esto, el objetivo natural de la política comercial, convirtiéndose en preocupación dominante de los estadistas (Dobb 1946: 251).

Existe una especie de simbiosis que funciona en ambos sentidos entre la economía y el estado. En una economía basada en el mercado, ninguno de ellos puede vivir sin el otro. Las preferencias de cada uno deben compatibilizarse con las del otro como precio de la propia supervivencia. Pero parece que el miedo afecte más poderosamente al gobierno que a los negocios y parece que sólo los gobiernos (o instituciones gubernamentales como el FMI) puedan crear la liquidez necesaria para evitar el pánico financiero. Los operadores y las empresas presentes en el mercado no pueden actuar colectivamente, y por ello siguen buscando un prestamista de última instancia que los rescate. El resultado es que, al final, es la sociedad la que paga el precio del rescate (Strange 1998: 101).

La teoría laboral del valor puede ser entendida así como una expresión teórica de la comprensión de la economía capitalista como una realidad social paradójicamente institucionalizada. Algunos de los principales rasgos intrínsecos del funcionamiento de la economía mercantil moderna – competencia, “destrucción creativa”...– suponen un ataque continuo a las relaciones institucionales establecidas (Hecló 2010: 266). Por eso la economía de mercado da la sensación de ser un entorno perfectamente individualizado donde las intervenciones colectivas son estrictamente epifenoménicas. Es una ficción, por supuesto. En primer lugar porque el propio mercado es una institución social. Y, además, porque el mercado generalizado tal y como lo conocemos es inimaginable sin la intervención soterrada de otras instituciones y organizaciones colectivas que son necesarias para su supervivencia (Harvey 1996): las familias, los gobiernos, el sistema educativo, la judicatura, las organizaciones empresariales, los sindicatos, los partidos políticos, las cooperativas, las iglesias... Los intercambios comerciales generalizados característicos de nuestras sociedades se recortan sobre un entramado normativo que no se puede reducir a la interacción racional de intereses individuales.

A veces las instituciones son definidas como maneras de hacer, cristalizaciones de normas que sólo son parcialmente reducibles a racionalidad individual instrumental o, en palabras de Hugh Hecló (2010: 278), “más que la suma de unos individuos que se afirman como tales, pero menos que el todo monolítico de la sociedad”. Parece una descripción inmejorable del tipo de realidades sociales que trataba de capturar Marx con la teoría del valor. En *El capital* Marx intentaba mostrar el carácter aparente del individualismo mercantil y, al mismo tiempo, su eficacia pragmática: los efectos reales de esa apariencia de desinstitucionalización que, no obstante, es constantemente corregida a través de la resistencia de los trabajadores, la regulación de los gobiernos, la intervención de organizaciones económicas internacionales, la acción de los medios de comunicación y las coaliciones de las élites sociales, como resulta particularmente evidente en las épocas de crisis.

Cuando se entiende la economía capitalista como el resultado de una interacción compleja no sólo de intereses mercantiles privados sino de agentes institucionales con valores, intereses y tradiciones en conflicto, la idea de que hay un “centro de gravedad”, un punto de referencia material relacionado con la división del trabajo en torno al cual se mueven los intercambios mercantiles resulta mucho menos misteriosa. No es la sociedad como un todo la que transmite a través de un influjo causal invisible alguna clase de halo mágico sobre la oferta y la demanda para que se amolde a la teoría del valor. Son las

instituciones de la sociedad capitalista las que se han visto sistemáticamente obligadas a afrontar la falsedad del mercado autorregulado y a tomar decisiones estratégicas en función de sus intereses diferenciales para evitar el colapso: mecanismos de rescate financiero, dispositivos de negociación colectiva, inversiones del Estado o subsidios de desempleo, pero también estrategias de precarización y apertura de mercados o de contención de la conflictividad laboral. Ese aprendizaje se ha ido incorporando desde el primer momento a la estructura institucional de las sociedades capitalistas que, de otro modo, hubieran implosionado a causa de la exuberancia irracional del libre mercado. Y no parece muy audaz suponer que el reconocimiento de la centralidad social del trabajo asalariado ha ocupado un lugar central en el diseño de esas distintas estrategias por parte de colectivos con intereses enfrentados. Se trata, eso sí, de un juego histórico contingente, de un proceso de autoaprendizaje, lucha, esclarecimiento y autoengaño de agentes históricos en conflicto y no de un modelo matemático.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALVARO, D. (2015): "Ontologías del ser social (Lukács, Gould, Negri, Hardt, Balibar)". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica*, nº 45, vol 1.
- BERLIN, I. (1959): *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1973.
- BUCHANAN, A. E. (1982): *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. New Jersey, Rowman & Littlefield.
- CALLINICOS, A. (1987): *Making History*. Cambridge, Polity Press.
- (1995): *Theories and Narratives*, Cambridge, Polity Press.
- CARVER, T. (1984): "Marx and Positivism" en T. Ball, y J. Farr, *After Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- (1998): *The Postmodern Marx*. Pennsylvania, Pennsylvania University Press.
- COHEN, G. A. (1984): "Réplica a 'Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos' de Elster" en *Zona Abierta* 33, octubre-diciembre.
- (1988): *History, Labour and Freedom*. Oxford, Clarendon Press.
- DESAI, M. (1977): *Lecciones de teoría económica marxista*. Madrid, Siglo XXI.
- DOSTALER, G. (1980): *Valor y precio: historia de un debate*. México, Terra Nova
- DUMENIL, G. (1980): *De la valeur aux prix de production*. Paris, Economica.
- DUMONT, L. (1976): *Homo aequalis*. Madrid, Taurus.

- EAGLETON, T. (2003): *Después de la teoría*. Barcelona, Paidós.
- ELSTER, J., (1984): "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos" en *Zona Abierta*, 33, octubre-diciembre.
- (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991): *Una introducción a Karl Marx*, Madridm Siglo XXI.
- FARR, J. (1991): "Science: Realism, Criticism, History" en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- FERNANDEZ LIRIA, C. (1998). *El materialismo*. Madrid, Síntesis.
- FINE, B. (1973): "From Marx to Morishima" en S. Mohum (ed.), *Debates in Value Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- FOLEY, D. (1982): "The Value of Money, the Value of Labor-Power, and the Marxian Transformation Problem". *Review of Radical Political Economics* 14 (Verano), pp. 37-49.
- (1986): *Para entender El Capital*, México, FCE.
- FORBES, I. (1990): *Marx and the New Individual*. Londres, Unwin Himan.
- FOSTER, J. B. (2000): *La ecología de Marx*. Barcelona, El Viejo Topo.
- GILBERT, A. (1991): "Political Philosophy: Marx and Radical Democracy", en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GOULD, C. (1978): *La ontología social de Marx*. México, FCE.
- GRAMSCI, A. (2009): *Cuadernos de la cárcel*. México, Pasado y Presente
- GUERRERO, D. (1997): *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta.
- HARVEY, D. (1996): *Los límites del capitalismo*. México, FCE.
- HECLO, H. (2010). *Pensar institucionalmente*. Madrid, Paidós.
- HEINRICH, M. (1989): "Capital in general and the structure of Marx's Capital". *Capital & Class*, vol. 13 (2).
- HOBBSAWM, E. (1964): "Introducción" a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. Madrid, Ciencia Nueva.
- HODGSON, G. M. (2001): *How Economics Forgot History*. Londres, Routledge.
- ISRAEL, J. (1971): *Alienation*. Boston. Allyn & Bacon.

- JAPPE, A. (2016): *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- KRADER, L. (1980): “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en E. Hobsbawm (ed.), *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera.
- LEBOWITZ, M. A. (1993): *Beyond Capital*. Londres, Macmillan.
- LITTLE, D. (1986): *The Scientific Marx*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LUKÁCS, G. (2007): *Marx: ontología del ser social*. Madrid, Akal.
- MAISO, J. y MAURA, E. (2014). “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurtz”. *Isegoría* nº 50.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1983): *La filosofía de El capital de Marx*. Madrid, Taurus.
- MARX, K. (1842): “El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982.
- (1857-58): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
  - (1859): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
  - (1867): *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I, Madrid, Siglo XXI, 1978.
  - (1881): “Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich”, en T. Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid, Revolución, 1991.
  - (1885): *El capital. Crítica de la economía política*. Libro II, Madrid, Siglo XXI, 1979.
  - (1894): *El capital. Crítica de la economía política*. Libro III, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1846): *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970.
- McCARTHY, G. E. (1992) (ed.): *Marx and Aristotle*. Maryland, Rowman & Littlefield.
- MEIKLE, S. (1985): *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Londres, Duckworth.
- (1991): “History of philosophy: The metaphysics of substance in Marx”, en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- MILLER, R. W. (1978): “Methodological Individualism and Social Explanation”, *Philosophy of Science*, 45.
- (1989): “Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism” en A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- MOSELEY, F. (1993) (ed.): *Marx's Method in Capital. A Reexamination*. New Jersey, Humanities Press.

- NATALI, C. (1976): "Aristotele in Marx". *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 31.
- NEGRI, A. (2001): *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal.
- PIKE, J. E. (1999). *From Aristotle to Marx*. Hants, Aldershot.
- POPPER, K. (1945a): *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973.
- (1945b): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1981.
- POSTONE, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría de Marx*. Madrid, Marcial Pons.
- REIMAN, J. (1991): "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the problem of ideology" en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RENDUELES, C. (2007): *Los límites de las ciencias sociales: una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*. Madrid, Serv. de publicaciones de la UCM.
- RENDUELES, C. (2011): "Reglas sociales y comportamiento prudencial en la teoría laboral del valor". *Logos*, vol. 44 (77-89)
- RIESSER, V. (1976): "La 'apariencia' del capitalismo en el análisis de Marx" en M. Dobb et. al., *Estudios sobre El capital*. Madrid, Siglo XXI, 1976.
- ROEMER, J. (1982): "Methodological individualism and deductive marxism", *Theory and Society*, 11.
- ROSDOLSKY, R. (1978): *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. Madrid, Siglo XXI.
- RUBEN, D.-H. (1982): "Marx, Necessity and Science" en G. H. R. Parkinson, *Marx and Marxisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- RUBIN, I. I. (1928): *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.
- SCHUMPETER, J. A. (1942): *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Orbis, 1983.
- SCOTT, K. J. (1973): "Methodological and Epistemological Individualism", en J. O'Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*. Londres, Heinemann, 1973.
- SHAIKH, A. (1977): "Marx's Theory of Value and the Transformation Problem" en J. Schwartz (ed.), *The Subtle Anatomy of Capitalism*. Santa Monica, Goodyear.

- SHAW, W. H. (1978): *Marx's Theory of History*, Standford, Standford University Press.
- SMITH, G. W. (1982): "Marxian Metaphysics and Individual Freedom" en G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SPERBER, J. (2016): *Karl Marx*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- STEVENSON, L. (1974): *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Cátedra, 1990.
- SWEEZY, P. M. (1942): *Teoría del desarrollo capitalista*. México, FCE, 1945.
- THOMPSON, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica.
- TUCKER, D. F. B. (1988): *Marxism and Individualism*. Oxford, Blackwell.
- VIANELLO, F. (1979): "El eslabón roto" en P. Garegnani (ed.), *Debate sobre la teoría marxista del valor*. México, Pasado y Presente.
- WALLIMANN, I. (1981): *Estrangement*. Westport, Greenwood.
- WARREN, M. E. (1988): "Marx and Methodological Individualism" en T. Carver y P. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1995.
- WOOD, J. C. (1988) (ed.): *Karl Marx's Economics*. Londres, Croom Helm.

Recibido: 19 de octubre de 2017

Aceptado: 21 de febrero de 2018

**César Rendueles** es doctor en filosofía y profesor contratado doctor interino en el Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital* (2013), *Capitalismo canalla* (2015), *En bruto. Una defensa del materialismo histórico* (2016). También ha editado una antología de *El capital* y selecciones de textos de Antonio Gramsci, Karl Polanyi y Walter Benjamin, entre otros autores.