

Sobre el cuerpo, la explotación económica y la explotación cultural¹

On the Body, Economic Exploitation, and Cultural Exploitation

José Luis Moreno Pestaña

Universidad de Granada

RESUMEN

Este artículo explora los conceptos de explotación económica y explotación cultural. Para ello, en primer lugar, propone un concepto amplio de explotación frente a quienes restringen la explotación al exclusivo espacio de la economía. En segundo lugar, se defiende la persistencia de formas de explotación análogas a las de modos de producción precapitalistas. En ese momento se establece la diferencia entre explotación económica y explotación cultural. En la conclusión se delinean estrategias para enfrentarse a ambos tipos de explotación.

PALABRAS CLAVE: Explotación económica, explotación cultural, marxismo, filosofía social

ABSTRACT

This article explores the concepts of economic exploitation and cultural exploitation. To do so, it first proposes a broad concept of exploitation in contrast to those who restrict exploitation to the exclusive sphere of economics. Second, it defends the persistence of forms of exploitation analogous to those of pre-capitalist modes of production. At this point, the difference between economic exploitation and cultural exploitation is

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de la Cátedra Extraordinaria Filosofía Social de la Discriminación Corporal (Inmujeres-UGR). Las cuestiones aquí tratadas se encuentran en Moreno Pestaña (2026).

established. The conclusion outlines strategies for confronting both types of exploitation.

KEY WORDS: Economic exploitation, cultural exploitation, marxism, social philosophy

INTRODUCCIÓN

La literatura sobre la explotación no reserva siempre un lugar específico al cuerpo, aunque los procesos de explotación incorporan cualidades corporales –competencias, energía– y generan efectos específicos en él, como sufrimientos y alteraciones. Sin embargo, no todo en la explotación concierne al cuerpo. Por ejemplo, en la versión neoclásica de la explotación, esta deriva de cómo se recompensan las contribuciones de los diferentes factores de producción, considerando dichas contribuciones en términos de productividad marginal o aportación que genera la incorporación de una nueva unidad de producción. Se puede imaginar que tras los *factores de producción* hay cuerpos que trabajan, descansan y se enriquecen, pero su presencia queda completamente oscurecida. En otros estudios sobre la explotación, sin embargo, el cuerpo recibe una atención específica, aunque raramente se convierte en el eje central del análisis, tal y como propongo en las páginas que siguen.

A continuación, analizo una serie de obras a partir de dos elementos fundamentales. En primer lugar, examinaré si se adopta una visión amplia o restringida de la explotación (Peffer, 1990: 139-140). La perspectiva restringida considera la explotación exclusivamente en el ámbito económico, mientras que la amplia asume que existe explotación más allá de la economía. Argumentaré que, una vez que se introduce la noción de dominación, resulta difícil limitar la explotación al terreno económico, ya que la dominación siempre remite a cuestiones políticas.

En segundo lugar, consideraré cómo se estudia la explotación en nuestras formaciones sociales y si se examina qué elementos pueden considerarse serviles y esclavos en nuestro contexto. Defenderé que solo una teoría compleja sobre la no contemporaneidad de la explotación, como la planteada por Étienne Balibar, permite explicar la persistencia de prácticas de sojuzgamiento precapitalistas en el corazón de nuestro presente. Finalizaré sosteniendo que es necesario adoptar una concepción de la explotación que tome como eje descriptivo el trabajo. De este modo, podrán comprenderse las particularidades de la explotación en contextos donde los agentes son considerados, en la

práctica, menos que un sujeto, es decir, esclavos o siervos, y en los que el capitalismo no es el único modo de producción presente.

1. VISIÓN AMPLIA O RESTRINGIDA

La explotación se ha concebido a menudo restringida al proceso económico, aunque pensadores marxistas la han empleado vinculándola al terreno cultural e incluso íntimo. Althusser (1974: 89), por ejemplo, consideraba que la filosofía explotaba a las ciencias imitando su manera de argumentar –lo cual le otorgaba empaque simbólico–, o Marcuse (1955: 37, 201) sostenía que la represión individual se dividía en necesaria –asumible como condición de una vida en sociedad psíquicamente viable– y *surplus-repression*. El término, vertido al castellano como *represión excedente*, hace referencia a una suerte de plusvalía de represión. Gracias a esa represión excedente el individuo asume como naturales formas de identidad que no son esenciales para la vida humana, sino que ayudan a que se establezca un régimen de explotación. Vemos cómo se alude a una explotación entre saberes (Althusser) y a pautas íntimas (Marcuse).

Ambos descubren una dinámica similar. Una instancia ocupa ilegítimamente el lugar de otra: la filosofía se disfraza de ciencia y la *surplus-repression* de verdad psicológica impenetrable. De ese modo, pueden defender significados ideológicos, amparándose en el trabajo de la ciencia o la viabilidad del individuo, y defender la necesidad de una forma de violencia social. Algo se presenta de otro modo y se beneficia de un trabajo realizado por aquellos a quienes impone su perspectiva trunca. Lo que aparentemente es un intercambio entre la filosofía y las ciencias, o entre las pulsiones y las normas sociales, incluye un proceso de valorización de una determinada ideología teórico-política (caso de la filosofía) o de una determinada pauta de organización subjetiva (caso de la psique).

Althusser y Marcuse proponen una concepción de la explotación que se ajusta a tesis de Marx y Engels. Frente a una visión de la explotación exclusivamente limitada a la economía, y que constituiría una versión restringida de la explotación, la versión *ampliada* de la explotación la encontramos en los fundadores del materialismo histórico. También en este caso, las relaciones que se establecen se encuentran mediadas por un interés que las parasita. Valen porque son útiles para explotar, no tienen sentido en ellas mismas.

“Estas relaciones [el lenguaje, el amor] no encierran, según la teoría a que nos estamos refiriendo, el sentido propio y peculiar de ellas mismas, sino que son expresión y manifestación de una tercera

relación que se desliza por debajo de ellas y que es la relación de utilidad o de utilización. [...] La relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro (*exploitation de l'homme par l'homme*); [...] Esto es lo que realmente ocurre con el burgués. Para él, solamente una relación, la relación de explotación, vale por ella misma; todas las demás, sólo valen en cuanto pueden ser absorbidas por aquélla, e incluso en los casos en que se encuentra con relaciones que no pueden subordinarse directamente a la de explotación, las supedita a ellas, por lo menos, en el plano de la ilusión” (Marx, Engels, 2014: 361).

Sucede lo mismo que en las referencias a Althusser y a Marcuse. La ciencia no tiene sentido por sí misma sino en cuanto resulta útil para legitimar ideologías. La estabilidad psíquica no es lo importante, sino su modulación para obtener relaciones de sojuzgamiento. Marx/Engels, Marcuse y Althusser defienden pues un tipo de explotación fundada en la manipulación de los significados, acción que tiene como objetivo extorsionar bajo la apariencia de una necesidad técnica, psíquica o epistémica. Refieren así al menos a dos formas de explotación: la que se centra en la extorsión económica y la que se centra en la explotación cultural, las cuales se encuentran vinculadas. En el caso de Marx y de Engels por una suerte de principio de transferencia de marcos. El burgués aplica el mismo marco en todas las actividades que únicamente se convierten en valiosas cuando las engulle el modelo de la explotación.

La versión restringida de la explotación se centra en el ámbito de la producción, como es el caso de la obra de Nicholas Vrousalis (2023: 39). El objetivo es perfilar un concepto de explotación cuidadosamente separado de otras relaciones vecinas de sojuzgamiento como el daño, la falta de respeto o la reciprocidad. La lógica del razonamiento es la de una argumentación que elimina cuanto no satisface las condiciones necesarias y suficientes de la explotación.

Esta perspectiva pretende, como apunta Emmanuel Renault (2023: 33-34), que cabe precisar el concepto de explotación al margen de los contextos históricos, las relaciones políticas y las evaluaciones morales. Se encuentran aquí dos maneras de concebir el trabajo intelectual. Los conceptos pueden funcionar como nombres comunes que agrupan internamente un conjunto de significados o, es la segunda manera, funcionan vinculándose siempre a descripciones contextualizadas respecto de las cuales se establece cuando el concepto es procedente y cuando lo es menos. El objetivo del primer modelo es depurar significados situándolos como especie de un género que agrupa

diversas especies en sistemas descendentes de significación o que descarta significados enviándolos a otro marco conceptual. El segundo modelo considera que un concepto remite siempre a una pluralidad de contextos que se parecen en algunos puntos, pero no en todos.

La concepción restringida de la explotación tiene variantes ricas y empobrecidas. Dentro de las segundas destacan aquellas que pretenden fijar, supuestamente con el amparo de Marx, una concepción de la explotación vinculada a un intercambio desigual:

“Con ‘explotación’ no se hace referencia a un salario especialmente bajo o a una situación laboral especialmente mala. ‘Explotación’ designa únicamente el estado de cosas en el cual los productores reciben sólo una parte del nuevo valor producido por ellos, independientemente de que el salario sea alto o bajo y las condiciones laborales buenas o malas” (Heinrich, 2008: 106).

Esta definición aséptica del concepto de explotación es inexacta desde el punto de vista de la filología marxista y, aunque fuese verdadera, no tendría interés. Inexacta porque Marx combina afirmaciones en ese sentido con descripciones de la explotación donde lo fundamental consiste en el maltrato del cuerpo y la degradación de las condiciones de trabajo. Heinrich no hace justicia a la tensión existente en el texto de Marx. Basta con leer la *Crítica al programa de Gotha* para comprender que ninguna formación social puede retribuir con integridad al trabajo: se necesita renovar los equipos productivos, proteger a quienes no pueden trabajar, sostener funciones sociales básicas. En suma, el supuesto proceso de explotación trasciende lo económico para ir hacia lo político. El problema no es el sobretrabajo respecto del salario, el problema es cómo se decide su delimitación y sus usos sociales. Dado que no existe ningún criterio técnico, separado de consideraciones políticas, para delimitar el sobretrabajo “la cuestión de la explotación se transforma: o bien el productor directo es parte activa en las decisiones que conciernen el volumen y la asignación de su trabajo –y en ese caso, incluso aunque no sea beneficiario único no hay explotación, porque controla el proceso–; o bien se le excluye de la decisión y entonces hay extorsión y explotación” (Terray, 2011: 157).

En fin, que si la explotación es lo que define Heinrich podríamos cantar, con permiso del maestro Lalo Rodríguez, no *devórame otra vez* sino *explótame otra vez*. Es difícil ver, con la definición de Heinrich, dónde se encuentra el problema de ser explotado.

Paso ahora a la ley del valor, importante en la teoría de la explotación de Marx. La perspectiva de Heinrich, fundada en un conocimiento genuino de la obra

de Marx, pretende separar dos versiones de la ley del valor. La versión socialista-ricardiana utiliza la ley del valor para visibilizar las aportaciones que no se reconocen a los trabajadores (Gourevitch, 2024: 150-157). Esta versión política de la ley del valor, surgida de la experiencia del cuerpo explotado y de las energías no reconocidas, se opone a una perspectiva científica y no antropológica que señala que los trabajos solo se confirman como útiles, de acuerdo con la ley del valor, en el intercambio de mercado (Heinrich, 2023: 13). Heinrich separa dos ámbitos que se encuentran vinculados en Marx, no siempre sin tensiones, para ofrecernos un Marx sin contradicciones y en muchos puntos, como en esta visión de la explotación, sin interés ni mordiente políticos.

Una solución específica propuso Gramsci, quien incluyó en la filosofía de la praxis una consideración política de los usos del patrón de medida con el que se establece la explotación:

“La economía crítica tiene diversas fases históricas y en cada una de ellas es natural que el acento recaiga sobre el nexo teórico y práctico que domina en ese momento histórico. Cuando el gestor de la economía es la propiedad, el acento recae sobre el ‘conjunto’ del trabajo socialmente necesario, como síntesis científica y matemática, porque en la práctica se busca que el trabajo devenga consciente de su conjunto, del hecho de que es especialmente un ‘conjunto’ y que como ‘conjunto’ determina el proceso esencial del movimiento económico (sin embargo, a la propiedad le interesa bien poco el trabajo socialmente necesario, también para los fines de su propia producción científica; le importa el trabajo particular, en las condiciones determinadas por un aparato técnico dado, por el mercado de víveres inmediato, y por un ambiente inmediato ideológico y político dado, por el cual, cuando se trate de fundar una empresa, se intentará identificar esas condiciones que sean más conformes al fin del máximo beneficio ‘particular’, en lugar de razonar mediante ‘medias’ socialmente necesarias). Pero cuando el trabajo ha pasado él mismo a ser gestor de la economía, también tendrá que preocuparse, por ese mismo cambio esencial de posición, de las utilidades particulares y de las comparaciones entre esas utilidades, para derivar de ellas iniciativas de progreso” (Gramsci, C 10, § 23, p. 538).

Se establece así una concepción políticamente condicionada del uso de la ley del valor. Centrarse en el valor-trabajo procede cuando se intenta representar la contribución de los trabajadores, algo necesario cuando son explotados y sus

aportaciones oscurecidas. Mas, una vez que los trabajadores tomen el poder, el valor debería singularizarse como necesidades satisfechas, innovación de talentos y de todo cuanto tiene que ver con las utilidades particulares. En ese momento, la ley del valor dejaría su lugar a perspectivas más cualitativas, menos centradas en la aportación de conjunto y más en las satisfacciones aportadas por el socialismo.

Otros intentos de establecer científicamente la explotación contienen elementos fructíferos, sin duda porque rompen con la perspectiva de defender una ortodoxia aplanada. Por ejemplo, cuando se insiste en el aspecto positivo de la explotación, que se diferencia del simple robo –o relación de suma cero– o de suma negativa –en la que pierden todos los agentes implicados–. Quien se encuentra en una relación de explotación obtiene un beneficio y, en ese sentido, se inserta en una relación de suma positiva (Vrousalis, 2023: 30-31). En términos de Vivek Chibber (2022: 92-93), quien se inspira en Gramsci, la explotación se vincula con procesos más complejos de aceptación de las pautas de gestión de la actividad económica. Es la esfera de la economía, siempre según Chibber, la que explica la aceptación de la explotación, ya que los obreros, si se rebelan, se enfrentan a costos excesivos. Los empleadores, obligados por la competencia capitalista, tienden a presionar a los trabajadores para rendir más. En condiciones de inseguridad, el óptimo consiste en aceptar la explotación.

La referencia a Gramsci invita a cuestionar que la explotación se restrinja exclusivamente al ámbito de la economía. La imagen de una infraestructura –teniendo cuidado de que esta no sea una especie de Dios oculto (C X, § 8, p. 508)– y superestructura no remite a dos niveles separados, sino que no existe infraestructura económica que no se articule con una conciencia de la realidad (C X, § 42, p. 585). La importante afirmación de Gramsci implica dos dimensiones.

La *primera dimensión* remite a que existen elementos que forman parte a la vez de la infraestructura y de la superestructura. Una biblioteca o una clínica de adelgazamiento se incluyen dentro de los valores de una sociedad –por tanto, de su superestructura–. Pero también forman parte de la infraestructura económica de los bibliotecarios o de quienes trabajan en la clínica. Esto que ocurre en una sociedad avanzada es verdad respecto de un trabajo que siempre se ejerce con una configuración superestructural determinada. En las sociedades donde abunda el trabajo de servicios, la transmisión del capital cultural es constante en la mínima actividad productiva, por ejemplo, cuando se sirve un tipo de café para una determinada clientela haciéndolo con un cierto estilo (Van Ozen, 2022: 64, 96, 149).

Esta ausencia de reflexión sobre la dimensión simbólica del trabajo, que procede de la sobreestimación del trabajo industrial en Marx, confundió acerca de la composición de la clase obrera, al ocultar un empleo doméstico y de servicios que ocupaba a un gran número de mujeres en el siglo XIX. El empleo doméstico fue mayoritario en Gran Bretaña al comenzar el siglo XX, pese a que teóricos sociales y movimiento obrero se concentraban en un mitificado proletariado (Honneth, 2024: 55). Así, se perdieron de vista las cualificaciones existentes en el mercado de trabajo y los proyectos de esas mujeres: bastantes empleadas domésticas encontraron una reconversión en las tiendas de moda, tal y como recoge Émile Zola en su novela *El paraíso de las damas* (Honneth, 2024: 73). De hecho, el empleo industrial solo fue mayoritario en algunos países europeos, señaladamente Inglaterra y Alemania, tras la Segunda Guerra Mundial y hasta la crisis del empleo industrial en la década de 1970 (Honneth, 2024: 79).

Entro ahora en la *segunda dimensión*, que indica que no existe aceptación de la explotación sin que los motivos culturales *sobredeterminen* los económicos. Si los trabajadores aceptan la explotación es porque consideran que no existe alternativa plausible a la gestión capitalista de la producción. La economía y la conciencia no se encuentran separadas. Como los atributos de la sustancia de Spinoza son una sola realidad considerada desde el punto de vista de los cuerpos o del pensamiento. Para que alguien juzgue que existe explotación debe asumir que resulta plausible otro modo de desarrollar tareas económicas esenciales. Y ello en tres planos: porque existen otros modos viables de organización técnica –o de utilización de los dispositivos técnicos–, porque podrían modificarse las relaciones de subordinación y tercero porque las jerarquías capitalistas no contribuyen a la producción o reciban mucho más de lo que ofrecen (Renault, 2023: 167-173).

Centrémonos en la cuestión tecnológica, sin duda una cobertura básica de la legitimación social de la explotación. Honneth (2024: 120) señala que existieron puntos de bifurcación importantes en la historia de la organización de la producción. En la segunda mitad del siglo XIX los oficios y los pequeños talleres fueron una alternativa real a la descualificación del trabajo y a las grandes concentraciones industriales. Diríamos con Gramsci: la “infraestructura” productiva y la “superestructura” intelectual se encontraban entreveradas, aunque las decisiones “superestructurales” o ideológicas se hiciesen pasar por obligaciones tecnológicas. Por esta razón, caso de Vrousalis o Renault, la explotación se integra con la dominación, con lo cual salimos de la esfera económica y entramos en la esfera política.

Algo sin embargo sí puede establecerse a un nivel estrictamente económico. La explotación trata los cuerpos como materia que no requiere los cuidados

necesarios, aunque los niveles de resistencia del cuerpo dependen de configuraciones ideológicas y de límites morales (Marx, 2017: 230). La explotación introduce ritmos que agotan los cuerpos y establece parámetros en los que no se reconoce su contribución. La explotación impide la reproducción de los cuerpos al no tratar a los sujetos como personas susceptibles de necesidades o reducir estas a un mínimo que, por razones físicas, morales y políticas, resulta insoportable. A su vez, y unido a esto, explota quien desconoce el trabajo ajeno. Ese no reconocimiento se encuentra implicado en la primera dimensión pues explota un cuerpo quien reduce su tiempo de vida o degrada su existencia. Pero también se encuentra en la manera en que se retribuye el trabajo y se valora su aportación. Pueden encontrarse conexiones con esta perspectiva en Emmanuel Renault (2023: 163, 169).

La explotación remite siempre a contextos económicos y culturales complejos. Incluso los esclavos pueden y pudieron estar, Marx (2009, sección IX) lo señala, mejor alimentados que los trabajadores, aunque muchos eran menos que un ser humano. Sin asumir esa concepción, defendiendo una ideología igualitaria, la explotación capitalista puede utilizar a las personas como simples medios de producción, llevándolos al agotamiento físico y psíquico por no reconocerlos como personas. Ello incluye dimensiones donde importan las retribuciones simbólicas, no solo salariales: el reconocimiento resulta central y existen personas que enferman porque no se reconocen las sevicias que sufrieron.

Lo que parecía un proceso de trabajo con personas se degrada en otra cosa, donde se ignoran las condiciones para producir en función de ritmos arbitrarios y de vejaciones morales. Como explicaron Marcuse y Althusser, lo que parecía un intercambio funciona en realidad como una forma de provecho que desnaturaliza, ya sea las reglas de la psique, de la ciencia o de la regulación de los ritmos de los seres humanos.

La explotación no es intercambio desigual (Vrousalis, 2023: 21), pues eso obvia la definición *política* de aquello que se renueva o no, de aquellos a quienes se cuida o no, de aquello que se recauda o no. Para que haya explotación se necesita aseverar que esa transferencia desigual es injusta (Vrousalis, 2023: 37). Así, nos zambullimos en el campo de la filosofía de la explotación. Cuando hablamos de ella debemos asumir que la explotación es injusta y se encuentra acompañada de dominación. La dominación se caracteriza por introducir fines injustos ya sea por las cosas que se hacen mediante la explotación o por el modo en el que se hacen.

Por ejemplo, vayamos al ejemplo de la *oferta lasciva* (*lecherous offer*): alguien exige sexo a través de una oferta económica (Vrousalis, 2023: 79). La oferta es injusta porque, fundándose en la vulnerabilidad de alguien, quiere obtener su cuerpo de un modo en que no debería obtenerse –la persona debería haber sido

encantadora para lograrlo—: en término del joven Marx (1968: 181) amas sin despertar amor. Algo análogo sucede si compras un título académico pagando una universidad donde los profesores regalan las notas: certificas saber sin mostrar saber. Intercambias bienes basándote en tu fuerza, ya que el dinero te da poder sobre los cuerpos y los profesores, y en la vulnerabilidad ajena. La explotación se encuentra unida a lo que, en términos republicanos, se denominaría interferencia arbitraria en la cual se reúne una dominación estructural y una dominación personal (Leipold, 2024: 211-213).

La clave se encuentra en el nudo entre arbitrariedad y legitimidad. Aquello que es legítimo comprar o no con dinero depende de complejos significados culturales, acerca de los que existen disputas. Cuando se ignoran las cualificaciones de los trabajadores y se inflan las competencias de la dirección, razón por la cual se acepta un modo de fabricar tornillos o servir tras una barra, debemos mostrar que o los fines son espurios y dañinos o las actividades podrían realizarse de otro modo (Honneth, 2024: 124). Un determinado modelo cultural se impone a otro.

Ciertamente, quienes asumen esas prácticas ganan algo, pero tal vez eso que ganan los degrada moral o políticamente. El *juego de suma positiva* se convierte en un *juego de suma cero*. O, yendo más lejos, todos pierden porque, quien compra lo que no debe u obvia los esfuerzos de otro, se corrompe o se engaña: el juego sería entonces de *suma negativa*. Tal era la tesis de Marx y Engels en el fragmento de *La ideología alemana* (citado antes): la burguesía expande una lógica del provecho que altera otras reglas afectivas, económicas o políticas.

2. EXPLOTACIONES NO CONTEMPORÁNEAS: EXPLOTACIÓN ECONÓMICA Y EXPLOTACIÓN CULTURAL

Establecida la existencia de la explotación económica y cultural, discutiré ahora otro elemento importante de la explotación, en el cual el cuerpo se encuentra específicamente implicado. Son dos aspectos los que se embrollan y ambos se relacionan con las pervivencias de modos de producción anteriores, específicamente de aquellos donde las personas no son propietarias de su cuerpo y se encuentran jerarquizadas por estatutos espurios. Defino así las propiedades de la explotación económica y cultural.

Para eso hay que huir de la pretensión, por ejemplo, de Vrousalis (2023: 40), de pretender que la dominación capitalista se encuentra exclusivamente mediada por el mercado. Bien al contrario, la explotación capitalista asigna tareas diferentes a las personas en función de rasgos precapitalistas,

básicamente el género y la raza –algo que subraya Emmanuel Renault (2023: 135)–.

Balibar ha acentuado que en la obra de Marx no se hallan ejemplos de una relación capitalista en estado puro, en la que la plusvalía derive únicamente del excedente producido durante la jornada laboral. Por el contrario, en la mayoría de los casos que analiza, el capitalismo aparece atravesado por rasgos de servidumbre o esclavitud. Esta visión resulta fundamental para entender las condiciones históricas que subordinan el cuerpo al trabajo, ya que en el seno de la modernidad capitalista más resplandeciente perviven dinámicas propias de formaciones sociales anteriores. Hegel propuso una enunciación en el parágrafo 67 de la *Filosofía del derecho*: una persona puede ingresar a una relación laboral como sujeto, pero la intensidad y duración de esta impactan la esencia de su condición subjetiva, transformándola, en la práctica, en algo semejante a un siervo o un esclavo.

“De mis particulares habilidades corporales y espirituales y de mis posibilidades de actividad puedo transferir a otro producciones particulares y un uso de las mismas limitado en el tiempo, porque, de acuerdo con esta restricción, las producciones individuales mantienen una relación externa respecto de mi totalidad y universalidad. Mediante la transferencia de todo mi tiempo concreto gracias al trabajo y de la totalidad de mi producción convertiría en propiedad de otro lo sustancial de aquella, a saber, mi actividad y realidad universales, mi personalidad.

Comentario. Se trata de la misma relación que [...] había entre la sustancia de la *cosa* y su *utilización*; así como esta solo se diferencia de aquella en la medida en que está limitada, así también el uso de mis fuerzas se distingue de ellas mismas, y con ello de mí mismo, solo en la medida en que está limitado cuantitativamente [...].

Apostilla. La diferencia expuesta es la existente entre un esclavo y el peón actual o el jornalero. El esclavo ateniense tenía quizá quehaceres más livianos y un trabajo más espiritual que por regla general nuestros sirvientes, pero él era sin embargo un esclavo porque el alcance completo de su actividad estaba enajenado al señor” (Hegel, 2025: 126-127)².

² Este parágrafo de Hegel se vincula con otros de la misma obra. Para empezar con el § 35 que señala que ser una persona es solo una posibilidad que ocurre cuando damos sentido a las particularidades de un ser humano (su edad, su altura, el lugar

Hegel llama nuestra atención sobre dos problemas importantes. El primero sobre qué es lo que puedo vender sin convertirme en algo menos que una persona, entendiendo por persona aquella capaz de tener proyectos más allá de las exigencias laborales. El segundo problema es el de la comunicación secreta entre sociedades, en la manera sibilina en que se comunican los modos de producción. Por la vía de las exigencias laborales invasivas los asalariados (criados, jornaleros...) se transforman en esclavos, al menos en un sentido: toda su actividad humana está consagrada a un señor, que en este caso es un empresario.

Marx (2017: 227) no dejó de reconocer la relevancia de este pasaje, que constituye una descripción precisa de cómo el exceso de tiempo es un intercambiador entre modos de producción. Un acuerdo celebrado entre personas libres dentro del modo de producción capitalista puede, en determinadas condiciones, transformarse en una relación propia del feudalismo o la esclavitud.

La no contemporaneidad de la explotación refule en prácticas que desmienten la propiedad de los agentes sobre su cuerpo. Esta tesis permite darle otro sentido a la idea republicana del feudalismo capitalista. El pensamiento republicano utilizó la referencia al trabajo independiente para denostar la dependencia en el trabajo de fábrica, signo de la reaparición del feudalismo.

donde se vive y las peculiaridades de cada uno). Un ser humano es una persona si y solo si tiene conciencia de sí mismo y de todo aquello que lo singulariza y, por tanto, no puede ser sacrificado a cualquier norma abstracta de ser humano —así la de un modelo con cualidades que violenten las lógicas de su edad, su morfología, sus circunstancias y lo que lo hace absolutamente original—. Por su parte el § 48 explica que, sin un trato correcto al cuerpo, la persona no existe. Incluso quien se refugia en su intimidad, y desdeña los males de su cuerpo, no puede ignorar que le hacen daño humillando a su cuerpo. Ninguna persona resiste al margen de su edad, sus dimensiones corporales, sus vínculos sociales y su idiosincrasia. Por eso, y es el mensaje del § 57, Hegel aclara que el esclavo aún no es una persona libre ya que nadie puede renunciar a los aspectos esenciales de la personalidad (§ 66): ni como esclavo ni como siervo, pero tampoco concediéndole poder a alguien que me destruya en lo que me hace específico en mi edad, mi cuerpo, los entornos en los que habito, mis pareceres... Si se es una persona, uno no puede prescindir de lo que le hace tal, y es lo que sucede en una venta de mi tiempo que me sumerge por completo. Así, por muy “voluntario” que sea el contrato que alguien haya firmado, cuando la actividad elimina la posesión de mi cuerpo, mis pautas corporales, las relaciones que he tejido, mis capacidades reflexivas, el contrato queda lesionado y viciado (§ 76). Un contrato en el que enajeno sin límites razonables mis capacidades productivas resulta la sinuosa invasión de la esclavitud o la servidumbre, de aquello que me destruye como persona (§ 80).

Esta perspectiva tiene el valor de subrayar la persistencia de enormes dependencias personales en la moderna producción: dependencias arbitrarias acerca de a quiénes se contrata, qué tareas se les asigna, qué retribuciones y reconocimiento merecen. Ahora bien, pretender que el trabajo asalariado, por definición, mata la libertad solo se sostiene desde una perspectiva enormemente aristocrática de la dignidad en el trabajo. Que un trabajo en equipo requiere autoridad, algo subrayado por el propio Engels (1978), no justifica la aplicación del lenguaje político republicano del campo de la economía.

Mucho más interesante es considerar que la apropiación capitalista del tiempo, con sus consecuencias en los cuerpos, destruye la autopropiedad del agente y lo convierte en algo similar a un esclavo o siervo maltratados.

La otra relación de dependencia deriva de la proliferación de estatutos a partir de los cuales se explota culturalmente. Deleuze y Guattari (1985: 156, 255-256) se refirieron a una plusvalía de código, una fórmula para hablar de una explotación económica vinculada a la explotación ideológica. Las extracciones se producen dependiendo del lugar de privilegio de cada elemento. El privilegio permite saltar sobre otro y extraerle un beneficio o que otro salte sobre ti. El código jerarquiza a las personas y en ese sentido define bien las formas de explotación precapitalista (Deleuze, 2017: 101)³. Esos privilegios

³ Respecto al concepto de plusvalía de código, realizo una salvedad importante. Procedente de Deleuze y Guattari, ambos cuestionarían la utilización que propongo en estas páginas. La plusvalía de código remite a formaciones sociales precapitalistas, mientras que en estas funcionan realizaciones entre flujos, en los que surgen las plusvalías industriales. Explicaré breve, pero espero que con fidelidad, la concepción que los dos filósofos propusieron de la plusvalía de código y la contrapondré con el uso que yo hago.

En primer lugar, señalaré una objeción de base. La extraña idea de que existieron plusvalías de código, pero representan el pasado, depende de una concepción extrañamente plana del presente histórico, como si este fuese la repetición monocorde de un único sinónimo (Deleuze, 2017: 102). Mi posición es que existen encabalgamientos de realidades históricas diversas.

En segundo lugar, esbozo la diferenciación entre *códigos* y *axiomáticas*. Los códigos ordenan las relaciones con cualificaciones permanentes: por ejemplo, los espacios de comercio, los de producción y los de consumo, o los agentes según los estatus que les asignan los modos de producción familiar, despótica y feudal. La realidad se encuentra circunscrita y a cada relación se le exige una actividad específica: trabajar, gobernar y orar por señalar los componentes del imaginario feudal descritos por Georges Duby. Las axiomáticas, características del capitalismo, ordenan las relaciones sin atribuirles valor diferente. Un capitalista no es nada sin un proletario y sin los medios de producción. La relación es la que establece, en sí

siguen presentes, aunque no tengan sanción formal. Por ejemplo, cuando se asignan diferentes destinos productivos a los cuerpos según su morfología, cuando alguien presenta una norma laboral como una necesidad técnica o una asignación caprichosa de salario como algo fundado en la razón (Renault, 2023: 293, Honneth, 2024: 88-91). En tales sentidos, importantísimos en lo que corresponde al cuerpo, puede defenderse con Balibar la no contemporaneidad de las explotaciones.

Terminaré desglosando el funcionamiento de la explotación cultural acudiendo a un ejemplo clásico de Adorno acerca de la filosofía de Heidegger y lo acompañaré de una situación homóloga en el campo laboral. Quien me lee puede proporcionar otros ejemplos.

Se explota culturalmente a través de las siguientes fases:

1. *Recepción del código.* A y B se encuentran en una actividad común. En el encuentro con la filosofía existencial la actividad común es un diálogo auténtico, no mediado por el dinero, y en el que se habla rigurosamente.

misma, la plusvalía industrial una vez que se produce un valor de uso, se recompensa la fuerza de trabajo por un valor menor al aportado, y se vende la mercancía. Ahora bien, esa situación precisa marcos jurídicos que defiendan la propiedad, gestores que impongan cómo se trabaja, ideólogos que justifiquen las recompensas desiguales. Deleuze (2017: 121, 142) enseña que el capitalismo, lejos de establecer órdenes circunscritos, se enfrenta a continuas reformulaciones. Mi pregunta, asumiendo la formulación del filósofo (procede de sus cursos pero que imagino compartida por Félix Guattari), es la siguiente: ¿en virtud de qué credenciales se ponen en marcha axiomáticas de la producción, distribución y el consumo? ¿Qué hace a los ideólogos considerar a la explotación como inevitable resultado de la naturaleza humana, económica o psíquica? ¿No son códigos que, aunque sean cambiantes, permiten imponer visiones del trabajo, del sufrimiento o de la política?

En tercer lugar, la creencia de un capitalismo sin feudalismo o sin esclavismo, o que tiende a hacerlos desaparecer, contradice la mínima observación de la realidad. Deleuze (2017: 148, 153) reconoce que el capitalismo necesita reordenar los flujos económicos —en sus términos, los reterritorializa: por tanto, recupera códigos—. En cuarto lugar, Deleuze y Guattari, lectores muy serios de Marx, se centran en el capitalismo hegemonizado por la industria que ni fue tan extenso, ni tan masivo ni es el eje de nuestro tiempo. Las pautas de explotación de la clase trabajadora se desarrollaban en entornos no industriales, de servicios o viscosamente domésticos. En estos las plusvalías de código florecen por doquier.

A y B pueden ser un empleador y una empleada. A contrata a B para atender una tienda desde una manera de vestir, hablar y emplear los esfuerzos. *A consigue que B comprenda esa actividad desde los principios que B no posee y que A sí.*

2. *El código es prescindible.* La filosofía heideggeriana consigue que sus interlocutores identifiquen ese encuentro auténtico con un cara a cara comunitario-feudalizante y con la neutralidad valorativa de Weber (Adorno, 1987: 61, 73). El encuentro resulta parasitado por un entorno ideológico que “cencerrea” consiguiendo un plus de creencia que no merece (Adorno, 1987: 15). El “cencerreo” ideológico se basa en ocultar que la comunidad feudalizante estaba jerarquizada y que la empresa científica de Weber funcionaba según exigencias argumentativas ajenas a las de la jerga.

A convence a B de que su tienda exuda elegancia y que esta consiste en que las empleadas tengan una morfología corporal, un atuendo y una cosmética en la que cencerree la susodicha elegancia. Ese cencerreo es a la vez una imposición y algo legitimado por quien lo interioriza.

3. *El código pone a trabajar a quien lo recibe, le impone esfuerzos no vinculados lógicamente con la actividad que realiza.* B se introduce en un trabajo sobre sí para obtener lo que A tiene o quiere. La jerga consigue diferenciar entre los iniciados y aquellos a los que genera escasez (Adorno, 1987: 23).

B se pone a modificar su cuerpo para alcanzar la elegancia mistificada por A y que este convierte en condición de su oficio. Lo único valioso que se transmite con la jerga son las técnicas intelectuales que empezó a enseñar Franz Brentano y que llegaron a la fenomenología. La jerga rescata algo de ellas, pero las acaba falsificando (Adorno, 1987: 94).

A obtiene recursos económicos, prestigio, carisma debido a principios que podían no haberse aplicado sin empeorar la actividad. La actividad continúa, pero podía haberlo hecho de otro modo, que no introduce explotación cultural. Igualmente, nuestra empleada expande el estilo defendido por su empleador y lo transmite a más gente que asume la versión sesgada de la elegancia. Podía haber vendido igual sin esa actividad impostada que solo persigue extender una torcida visión de la distinción.

4. *La explotación daña.* La situación final se mantiene porque B gana algo introduciéndose en la lógica de A –incluso le puede intentar ganar a A en su lógica, pero va tarde–. Si B no gana nada, abandona el juego –la actividad–. Se convierte en alguien excluido, que puede continuar con B fuera. B se transforma en un alguien vulgar que no entiende la jerga y al que le falta la

sofisticación para captar el cencerreo. Y, en el caso de la empleada, se transforma en alguien que no cotiza como capital variable debido a que su morfología, su atuendo o su cosmética no cumple el canon requerido.

Pero la jerga se comprende mal y se acaba difundiendo una filosofía en la que no se cree y en la que se imita de manera servil una imposición exterior. La conversión del cuerpo en capital variable impone ritmos difíciles de soportar y encadena a la persona a actividades cada vez menos digeribles.

En conjunto, la explotación cultural daña a la persona y empobrece la actividad. Por un lado, se degrada su sostén físico y psíquico, pero también oscurece la ilusión en su actividad. Algo muy íntimo se desbarata entonces. La persona realiza un trabajo sobre sí pernicioso y todo ello con el objetivo de producir bienes de mala manera, o de una forma corrupta que podría evitarse. Da igual que sea alguien que vende un perfume, que cure a un paciente o que ofrece un seguro. En términos de Christophe Dejours (2025: 28-31) sufre toda su economía del amor, el cual requiere siempre la autoelaboración –un trabajo sobre las preferencias y las habilidades– y la prestancia en tareas compartidas con otros. Esa prestancia se encuentra depositada en tareas profesionales recogidas por la tradición de los oficios. Por supuesto, estas cuatro fases posibilitan analogías con la fórmula completa del capital descrita por Marx (Balibar, 2018b). El momento de la recepción del código tiene su paralelo con el momento del crédito y la adquisición de mercancías que permitirán instalarse como capitalista. En el dominio cultural, poseer cultura, ingenio o belleza no implica la integración en un circuito de capitalización: el agente debe utilizar esos aspectos dentro de pautas socialmente vigentes y con la forma en que se obtienen beneficios. Un profesor que explica a Schiller no capitaliza nada, cuando lo hace en un club distinguido insistiendo en cómo Schiller resuelve cualquier problema, empieza una empresa de capitalización. El segundo momento es más difícil de encontrar en la fórmula de Marx, aunque se encuentra completamente inspirado en su pensamiento. El código realiza la producción cultural de una manera prescindible, esta podría realizarse sin su presencia. Si el código fuera imprescindible formaría parte de los componentes intrínsecos de los valores de uso, al menos en un momento histórico determinado. La reflexión de Marx y de Engels sobre las relaciones de autoridad, y cómo esta se encuentra vinculada con la producción, equivale a este momento y, dada la importancia que tiene, volveré sobre él. El tercer momento encierra lo que Marx denomina consumo productivo que incluye medios de producción y fuerza de trabajo; en el caso de la explotación cultural incluye recursos objetivados –libros, ropa, cosmética, obras de arte...– y recursos incorporados que puedan leer los libros, vestirse con garbo, maquillarse o comentar los objetos estéticos. En ese consumo productivo se completan tanto quienes capitalizan el bien cultural como quienes lo intentan

asumir desde posiciones subordinadas, desconociendo completamente el proceso y dedicándole un tiempo enorme. En este punto se integra el proceso de reparto de beneficios entre diversos factores de producción, capitalistas – prestatarios, comerciantes, productores– y salarios. En el caso del capital cultural no existe capitalización sin distribución de plusvalía simbólica entre mentores, participantes en el consumo, diversos tipos de creadores. Los conflictos enormes alrededor del nombre propio, emblema de visualización y valorización, indican cómo se constituye un juego de capital simbólico global, más allá de los agentes individuales. En fin, la fórmula de Marx incluye la explotación que, en lo que aquí respecta, se singulariza en que la actividad podría realizarse sin el código y sin los efectos física y psíquicamente destructivos que produce entre los trabajadores.

La explotación cultural no abarca cualquier recurso que funcione en un contexto, sino que debe integrarse en un ciclo de maximización ampliado, en el que confluyen agentes, códigos y prácticas. La explotación no opera de la misma manera en los ciclos económicos —industriales, financieros, mercantiles— que en los culturales, y dentro de estos últimos tampoco es igual acumular objetos, códigos o formas de tratamiento de productos culturales. Acumular objetos culturales requiere capital económico, pero los saberes y los estilos exigen inserciones prolongadas, costosas en términos de tiempo y esfuerzo, dentro de determinados códigos. Estos códigos no solo capacitan a los individuos, sino que también pueden relegarlos, excluirlos o, incluso cuando los adquieren plenamente, conducirlos a prácticas perjudiciales.

3. CONCLUSIÓN: Luchar contra la explotación

Emmanuel Renault (2023: 356) insiste en pensar la explotación desde la experiencia de los agentes, en la manera en que teorizan las remuneraciones injustas, los esfuerzos no compensados y el bienestar distribuido desigualmente. Más que centrarse en el plusvalor habría que, siguiendo también a Balibar (2018b), concentrarse en el plustrabajo: en cómo afecta a los cuerpos y a la psique, en cuánto se le oculta, en los saberes que se desempeñan y no se reconocen. Para ese esfuerzo necesitamos una teoría ampliada de la explotación que permita pensar conceptualmente la continuidad –y por supuesto la diferencia– entre los diversos modos de saqueo del cuerpo. Eso requiere consagrar nuestras energías a la experiencia del cuerpo en el trabajo, observando desde allí los poderes que explotan.

Resulta más fácil, aunque sea complejo, establecer pautas para comprender la *explotación económica*.⁴ La primera forma de violencia que sufren los cuerpos está relacionada con el tiempo de recuperación que se les permite y con la recompensa justa de las actividades que se les imponen para adquirir determinadas cualificaciones. Dichas actividades deberían realizarse en condiciones accesibles, sin requerir esfuerzos adicionales no reconocidos.

Así, la explotación económica se produce por medio de complementos infralegales de actividades pactadas. La cultura responsable de la explotación supone que los agentes, independientemente de lo acordado, deben responder a las demandas imprevistas. De este modo, se encuentran en una situación de minoría de edad, sometidos a los dictados de una autoridad que se legitima en su supuesta visión superior de las necesidades económicas.

La cultura de la automejora competitiva, arraigada desde hace tiempo en la conciencia de quienes trabajan, incorpora dichas exigencias como si fueran obviedades, del mismo modo que un niño o un estudiante asume que los acuerdos pueden romperse por necesidades de su crianza o formación. No es de extrañar que la explotación adquiriera rasgos serviles o cuasiesclavistas, implicando una ocupación absoluta de la persona, algo que también ocurría con los subalternos –siervos y esclavos–, quienes no eran dueños de sí mismos.

Tampoco sorprende que los cuerpos se quiebren, ya sea física, psíquicamente o en ambos planos. La asimilación subjetiva de la dinámica de autoexplotación no es suficiente, porque, aunque la persona acepte e incluso enaltezca lo que se le impone, descubre que una parte de sí misma se rebela y se paraliza.

Luchar contra la *explotación cultural* implica garantizar la posibilidad de practicar una actividad al margen de los ciclos de explotación. Para ello, recurrimos al razonamiento contrafáctico, que consiste en considerar escenarios que no han ocurrido pero que podrían suceder. Nos preguntamos si es posible realizar una actividad socialmente necesaria sin las imposiciones culturales que conlleva.

Enfrentarse con la explotación cultural exige atender a la posibilidad de practicar la herencia cultural al margen de los ciclos de explotación. Ese segundo momento contiene un razonamiento contrafáctico⁵ del tipo: cabe

⁴ Lo que sigue ha sido objeto de publicación en Moreno Pestaña (2025).

⁵ En este punto, y solo en él, mi perspectiva se inspira en John Roemer quien explicaba que la explotación únicamente existe cuando cabe que los agentes explotados mejoren su condición en una posición factible y alternativa. La explotación económica del cuerpo no utiliza esta referencia, porque no se ve qué práctica económica puede justificar la degradación de quienes trabajan. No se

realizar lo socialmente necesario de una actividad sin las imposiciones injustas que encierra.

Para empezar, la diferencia entre lo cultural y lo material dista de estar clara. Antes que nada, porque no existe experiencia cultural sin atender a dos dimensiones (San Martín, 1999: 186-187). La primera es que la cultura descansa en un elemento material sin el cual no podría existir. La segunda es que ese elemento material, que puede acoger el significado cultural, da lugar a una creación específica entre varias realizaciones posibles. Un cuerpo puede acoger varias determinaciones culturales para ejercer de camarero, aunque no cualquier determinación –no podría ser a la par camarero y presidente de una multinacional: a muy corto plazo se producirían conflictos enormes en la gestión de los tiempos–.

Me centro de nuevo en la explotación cultural en el trabajo. En primer lugar, se parte del consenso tácito de que solo el mercado impone qué es el trabajo. Esta asunción es insostenible. Marx (2017: 89) señalaba que los valores de uso pueden existir sin convertirse en mercancías, simplemente porque no se intercambian dentro del mercado, sino que se donan. Honneth (2024: 57) es a ese respecto taxativo: una actividad es productiva cuando sostiene una comunidad –así, el trabajo doméstico– aunque no se la reconozca como trabajo. Existen actividades que constituyen un trabajo y que no se encuentran reconocidas por el mercado, así como actividades laborales de las que podría dudarse que deban existir, por mucho que exista una demanda de estas. Por ejemplo, los variados agentes de manipulación de símbolos (lobistas) que pululan en los intersticios de la empresa y la política. Un primer componente del contrafáctico consiste en establecer qué es necesario, aunque se encuentra no reconocido, y de qué debería prescindirse, aunque sea habitual.

El segundo componente del contrafáctico remite a una indicación de Honneth: qué tipo de comunidad, de forma de vida, desarrollamos permitiendo una actividad económica. El primer momento saca a la luz los trabajos ocultos. Una segunda reflexión sirve para detectar la explotación cultural: se pregunta si es socialmente necesaria una actividad o, por el contrario, deriva de prácticas culturales reprobables, que configuran un mundo en el que no queremos vivir y que no necesitamos mantener: ¿conseguiríamos existir sin los lobistas o

necesita ninguna alternativa para ello, simplemente modificar esa manera de trabajar. En el caso de la explotación cultural, similar a la explotación de estatus en Roemer (1982: 256-257, 261), tratamos con pautas de acción que se presumen esenciales a la labor pero que no lo son; los costes físicos y psíquicos que se soportan pueden no ser inmediatos y ser percibidos como normas respetables. La diferencia entre explotación económica y cultural no es del todo nítida, porque en la segunda existen perjuicios que no abocan rápidamente a la devastación.

cabría modificar su actividad en un sentido defendible (convirtiéndose en facilitadores de la participación política)? Por supuesto, esta segunda interrogación plantea enormes problemas. ¿Cuáles son las fronteras de una comunidad? ¿Cómo establecer los valores compartidos? (Honneth, 2024: 59). Una comunidad incluye un pasado y un futuro bajo el modo de interlocutores virtuales que han sido y que serán, pero además debe hacer frente a cómo convocar las voces que la componen y pensarlas en su valor. ¿Cómo establecer los interlocutores de una producción de bienes y servicios? ¿Los clientes actuales, los potenciales? ¿Una comunidad de clientes puede imponer uniformes insinuantes a quienes trabajan?

Una actividad puede encauzarse de diversas maneras. El argumento central de quienes defienden las pautas establecidas consiste en reprochar a las innovaciones que disminuyan la eficacia, empobrezcan la prestación y aboquen al despilfarro de esfuerzos y recursos. Existen funciones empresariales vinculadas a la asignación de recursos productivos, al cuidado por la rentabilidad y a la responsabilidad delante de los riesgos: esas funciones son esenciales en una economía moderna compleja y las desempeñan los propietarios privados, ¿pueden implementarse democráticamente? (Domènech, 2019: 236, Honneth, 2024: 152). El tercer componente del contrafáctico incluye una reflexión sobre las diversas modalidades de realización de una actividad de producción, cuidados o elaboración intelectual. La asignación de funciones, como si se tratase de dictados tecnológicos o intelectuales, presupone una determinación de la modalidad de las actividades que ignora la existencia de alternativas tecnológicas en las que influyen presupuestos políticos (Honneth, 2024: 120). De igual modo, la determinación de las jerarquías se apoya en procesos de definición de las profesiones que, por un lado, entrenan en el saber a unas y no a otras y, por otro lado, esconden las aportaciones de los oficios minusvalorados (Honneth, 2024: 125).

Para terminar, y dentro de cada actividad, hay que preguntarse cómo se distribuye el reconocimiento y de qué modo se sesga, si se hace, la valoración de cada cual. La sociedad conoce una cantidad importante e inconsciente de jerarquizaciones, asentadas en la conducta cotidiana, que impelen a valorar más unas aportaciones culturales que otras, a privilegiar un determinado manejo de los símbolos y una gestión específica de las actividades encomendadas (Honneth, 2024: 156-175).

Por tanto, el contrafáctico incluye cuatro niveles: 1) qué aportaciones se visualizan y cuáles se tratan como un regalo 2) qué comunidades contribuyen a construir esas actividades 3) qué modalidad de ejercicio de la actividad se asume 4) cómo se reparte el reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W. (1987): *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus.

ALTHUSSER, L. (1974): *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, Maspero.

BALIBAR, É. (2018a): “Exploitation”, Jay Bernstein (ed.), *Political Concepts: A Critical Lexicon*, Nueva York, Fordham University Press, pp. 131-144.

BALIBAR, É. (2018b): “Mehrwert”, *Actuel Marx*, nº 63, pp. 114-133.

CHIBBER, V. (2022): *The Class Matrix: Social Theory after the Cultural Turn*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

DEJOURS, C. (2025): *Pratique de la démocratie. Servitude volontaire, travail et émancipation*, París Vrin.

DELEUZE, G. (2017): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1985): *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

DOMÈNECH, A. (2019): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal.

ENGELS, F. (1978): “On Authority”, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/10/authority.htm>, consultado el 24/12/2024.

GRAMSCI, A. (2023): *Cuadernos de la cárcel* (3 vols.), Madrid, Akal. Traducción y notas de Antonio J. Antón Fernández. Introducciones e itinerarios de lectura a cargo de Anxo Garrido.

GOUREVITCH, A. (2024): *La república cooperativista. Esclavitud y libertad en el movimiento obrero*, Madrid, Capitán Swing.

HEGEL, G. F. W. (2025): *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, Madrid, Trotta. Edición de Anacleto Ferrer, Francesc J. Hernández y Benno Herzog.

HEINRICH, M. (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.

- HEINRICH, M. (2023): *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, Milán, PGreco.
- HONNETH, A. (2024): *The Working Sovereign: Labour and Democratic Citizenship*, Cambridge (UK), Polity Press.
- LEIPOLD, B. (2024): *Citizen Marx: Republicanism and the Formation of Karl Marx's Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- MARCUSE, H. (1955): *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press.
- MARX, K. (1968): *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente.
- MARX, K. (2009): *Value, Price and Profit*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1865/value-price-profit/>, consultado el 15/05/2024.
- MARX, K., ENGELS F. (2014): *La ideología alemana*, Madrid, Akal. Traducción de Wenceslao Roces.
- MARX, K. (2017): *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI. Edición de Pedro Scaron.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2025): "Luchar contra la explotación del cuerpo", 02/04, <https://revistacomun.com/blog/luchar-contra-la-explotacion-del-cuerpo/>
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2026): *Los dos cuerpos del trabajo. Una teoría de la explotación*, Madrid, Akal.
- PEFFER, R. G. (1990): *Marxism, Morality and Social Justice*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- RENAULT, E. (2023): *Abolir l'exploitation: Expériences, théories, stratégies*, París, La Découverte.
- ROEMER, J. (1982): *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press.
- SAN MARTÍN, J. (1999): *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis.
- TERRAY, E. (2011): *Combats avec Méduse*, París, Galilée.
- VAN OZEN, F. (2022): *Service Workers in the Era of Monopoly Capital. A Marxist Analysis of Service and Retail Labour*, Leiden, Brill.

VROUSALIS, N. (2023): *Exploitation as Domination. What Makes Capitalism Unjust*, Oxford, Oxford University Press.

Recibido: 10.04.2025

Aceptado: 15.11.2025

José Luis Moreno Pestaña es profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Granada. Es Director de la Cátedra Extraordinaria Filosofía Social de la Discriminación Corporal (Inmujeres-UGR). Estudia los procesos de configuración histórica de la norma académica en filosofía, la violencia simbólica y laboral sobre el cuerpo y la renovación de la democracia contemporánea a través de procedimientos de la democracia antigua. Ha publicado *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo* (2006, éd. fr: *En devenant Foucault*), *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico* (2008), *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social* (éd. fr. *La classe du corps. Morale corporelle et troubles alimentaires*, 2010), *Foucault y la política* (2011, éd. fr. *Foucault, la gauche et la politique*), *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* (2013), *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios* (Akal, 2016), *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico* (2019) y *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político* (2021). jlmorenopestana@ugr.es