



# DEL NAUFRAGIO AL INTERCAMBIO DE MERCANCÍAS: ROBINSON CRUSOE, HEGEL Y MARX

## FROM SHIPWRECK TO COMMODITY EXCHANGE: ROBINSON CRUSOE, HEGEL AND MARX

1. Michael Lazarus  2. Iñaki Aguirre 

1. Deakin University, Victoria, Australia.

2. Traductor e investigador independiente, España.

✉ [aguirreinia94@gmail.com](mailto:aguirreinia94@gmail.com)

Fecha de recepción del manuscrito: 23/08/2023

Fecha de aceptación del manuscrito: 18/01/2024

Fecha de publicación: 31/01/2024

---

**Resumen** — Robinson Crusoe no es solamente un personaje mítico que vive en el imaginario popular, sino también a través de la historia del pensamiento político y social. El protagonista de Defoe vive abandonado en su isla, aislado y apartado de la sociedad. La narrativa es una perfecta naturalización del mundo “burgués”, dependiente de una ontología del individuo autosuficiente. Este artículo analiza esta línea en la teoría del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau. Más adelante, Hegel usó la novela para ilustrar su dialéctica del amo/esclavo. Desafiando el atomismo del estado de naturaleza, la teoría del reconocimiento de Hegel da cuenta de la libertad positiva, donde el individuo se forma en y a través de la interdependencia social. Esta sociabilidad es continuada por Marx, quien satiriza la novela de Defoe en su forma-valorista crítica de la economía política. La forma-valor provee una idea del trabajo de Robinson en la isla y la diferencia de la teoría del valor-trabajo de Marx con la de Locke. Para Marx, el mito del “hombre natural” esconde la dominación del desarrollo capitalista y Robinson Crusoe refleja la internalización de la racionalidad abstracta de la sociedad de mercancías. Sin embargo, la crítica immanente de la novela por Marx apunta a una idea radical de la vida social y la libertad.

**Palabras clave** — estado de naturaleza, reconocimiento, G.W.F. Hegel, Karl Marx, Daniel Defoe, Robinson Crusoe, teoría de la forma valor.

---

**Abstract** — Robinson Crusoe is a mythic character who lives not only in the popular imaginary but through the history of political and social thought. Defoe’s protagonist lives marooned on his island, isolated and apart from society. The narrative is a perfect naturalisation of the ‘bourgeois’ world, dependent on an ontology of the self-sufficient individual. This article analyses this lineage in the social contract theory of Hobbes, Locke and Rousseau. Later, Hegel used the novel to illustrate his dialectic of mastery/servitude. Challenging the atomism of the state of nature, Hegel’s theory of recognition gives an account of positive freedom, where the individual is formed in and through social interdependence. This sociality is continued by Marx, who satirises Defoe’s novel in his value-form critique of political economy. The value-form provides insight into Robinson’s island labour and Marx’s difference with Locke’s labour theory of value. For Marx, the myth of ‘natural man’ hides the domination of capitalist development and Robinson Crusoe reflects the internalisation of the abstract rationality of commodity society. However, Marx’s immanent critique of the novel points to a radical idea of social life and freedom.

**Keywords** — G.W.F. Hegel, Karl Marx, Robinson Crusoe, estate of nature, recognition, Daniel Defoe, value-form theory

---

**Para Citar:** Lazarus, M., & Aguirre, I. (2024). Del naufragio al intercambio de mercancías: Robinson Crusoe, Hegel y Marx. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 6(15), 38–64. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id125>



## ROBINSON CRUSOE Y LA IDEOLOGÍA

**R**obinson Crusoe es la historia de un individuo solo en un mundo al que teme mientras busca sobrevivir mediante su intuición y su habilidad. Sus éxitos son suyos propios y su determinación, un modelo de innovación en contra de la adversidad. Los filósofos y los economistas ven en Robinson Crusoe un ejemplo prístino de cómo un individuo podría vivir con su aislamiento. Publicado en 1719, Robinson Crusoe es una de las primeras novelas en lengua inglesa. Es un ejemplo significativo de la naciente forma-novela, la expresión literaria inicial de la clase burguesa. Los valores del orden económico emergente preparan el escenario para la popularidad del libro.

En palabras de Alasdair MacIntyre (1976),

“Robinson Crusoe se convierte en la biblia de una generación que incluye a Rousseau y a Adam Smith. La novela, con su énfasis en la experiencia individual y su valor, está a punto de surgir como la forma literaria dominante. La vida social se convierte fundamentalmente en un terreno para las luchas y conflictos entre las voluntades individuales” (150).

El nacimiento de la novela marca un evento en el individualismo moderno. La novela reconoce al individuo como entidad distinguible, expresando de forma única la emergencia del sujeto moderno<sup>1</sup>. Su estructura comenzó a documentar, de acuerdo con Terry Eagleton (1976), la “psicología individualista” de un “protagonista individual que sigue un desarrollo narrativo lineal impredecible”(25). Esta característica es evidente en Robinson Crusoe, quien, siguiendo la mejor tradición puritana, es presentado a través del prisma de un diario en el que el protagonista registra cuidadosamente su vida y sus aventuras. Como es bien sabido, la novela se centra en su isla, donde naufraga. Christopher Hill (1980) señala que el tema del protestantismo tradicional “se acompaña de una moral prudente aplicada a los negocios” (7).

El libro sigue el espíritu emprendedor de Robinson. Su narrativa no comienza con el naufragio, sino con la fecha de su propio nacimiento, 1632 (Defoe, 2001, 5). Desde aquí, Robinson recuerda el consejo de su padre respecto a la “felicidad humana”, el estado “medio” burgués entre “el trabajo y la parte mecánica sufriente de la humanidad” y el del “orgullo, el lujo, la ambición y la envidia del sector más alto de la humanidad” (Defoe, 2001, 38-39). Las ambiciones de Robinson lo exceden, y en contra de los deseos de hacer carrera en derecho que el padre pone en él, zarpa para perseguir su fortuna. Robinson comercia con plantaciones y esclavos hasta que su barco es alcanzado por una tormenta. Todos a bordo mueren ahogados, salvo Robinson, que despertando en la orilla, se da cuenta de que “no se salvó ni un alma salvo él”. El primer impulso de Robinson es sobrevivir, obtener las herramientas y los instrumentos para su existencia inmediata. Rápidamente declara que la isla es estéril e inhabitada y concentra sus energías – su tiempo y actividad laboral – en establecerse en la isla (Defoe, 2001, 43-45). Encontrándose en un lugar “sin sociedad”, Robinson planta su cultivo (108), cría su ganado (116), declara la isla su propio reino personal (118). Robinson se agencia una planilla de horarios laborales para cada día. Captura un esclavo, cuyo nombre connota un día de la semana laboral y la fe de Su Señor (163). Viernes sirve como un instrumento de producción para su maestro.

<sup>1</sup> Hegel (1991) para la persona moderna como sujeto, §35/67-8.



Robinson Crusoe es un momento trascendental en la formación del imaginario burgués, la expresión mitológica de una realidad social emergente. El mito es el “hombre natural” que está divorciado de la sociedad, solo en el mundo, pero base del mundo. El individuo conoce el mundo como su mundo, definido a través y mediante sus experiencias, perspectivas y acciones. El mundo es el teatro en el que el individuo exterioriza sus propias singulares narrativas, confrontando al mundo como una entidad externa, siendo temido, manipulado, conquistado y controlado. El “hombre” actúa de esta forma porque es natural hacerlo y esta acción es postulada como instintiva e ineludible. El “hombre natural”, una vez fabricado, es mitologizado como ideología y después leído retrospectivamente en la historia como una verdad duradera. La novela de Defoe es importante precisamente porque su trazado captura una realidad del ser humano en el presente. De ahí que la verdad del “hombre natural” sea una verdad presente y, en este sentido, el mito del “hombre natural” sea una realidad. El ascenso del individualismo en el Siglo XVII, como se esboza en el Robinson Crusoe, expresa relaciones reales, modos de pensar reales, envueltos en fantásticas aventuras. El lienzo presentado por Robinson Crusoe es la abstracción simultánea del mito y de la realidad, impulsado por la lógica de una sociedad fragmentada. Su realidad es la naturalización de las relaciones sociales definidas por la propiedad privada.

La novela naturaliza las relaciones sociales mediante la representación del proceso del trabajo en el que la actividad laboriosa del individuo —incluso cuando es abstraído del mundo— continúa siendo preformada dentro de la presuposición de un tiempo homogéneo y vacío. La historia de Robinson se cuenta a través del tiempo lineal del calendario que transmite la dimensión temporal del capital en la isla desierta, el retorno a la naturaleza se da en un tiempo y espacio vacíos. El mito del aislamiento, sin embargo, enmascara la relación de cambio que redundaba en el trabajo abstracto. La historia de Defoe de cómo un solitario individuo asciende de superviviente desamparado a próspero capitalista se ha idealizado en versiones simplificadas para jóvenes y películas hollywoodenses.

## LAS ROBINSONADAS Y EL ESTADO DE NATURALEZA

La visión del mundo moderno como un mundo formado por consideraciones racionales de individuos atomizados encuentra su primera expresión política en la tradición del contrato social. Independientemente de las variaciones en sus ideas, lo familiar en esta tradición es su metodología atomista a la hora de teorizar el derecho político, en virtud de la cual el individuo se encuentra aparte, y previo a la sociedad. Hobbes, Locke y Rousseau promovieron una visión del individuo que se convirtió en dominante. La idea de la competencia de Hobbes es promovida por la noción del trabajo y de la propiedad de Locke. La insistencia de Rousseau de que la dependencia limita la libertad es definida por un individualismo similar que tanto Hobbes como Locke<sup>2</sup> apuntalan. Pese a la crítica de Rousseau de la sociedad civil y de la propiedad, tanto Hegel como Marx son críticos con su modelo de sociabilidad. Más bien, ambos ven las relaciones de dependencia mutua como

<sup>2</sup> No tengo espacio para desarrollar la relación entre el individualismo de Rousseau y su idea del autogobierno a través de la comunidad política. Para la tensión entre la voluntad particular y la general, ver Rousseau (1997b, 84, 106).

una condición constitutiva de la cooperación social positiva. Robinson Crusoe se sitúa en la formación de la tradición del contrato social, no solamente compartiendo sus postulados, sino promoviendo su premisa ontológica central. Robinson pertenece tanto a su isla como al Leviatán, a los Dos tratados sobre el gobierno civil y, como voy a discutir, también reside en el Emilio.

La narrativa de Defoe depende de la noción de individuo que emerge en el temprano pensamiento político europeo. Como Hobbes, quien construye el estado de naturaleza como negación de la sociedad (visto lógicamente, y no históricamente, como algo previo), el naufragio de Robinson es descrito explícitamente en la novela como un descenso al “estado de naturaleza” (Defoe, 2001, 94). En la comparación de Lawrence Krader (1076), “la fábula del hombre-bestia aislado en el estado de naturaleza es producto del mismo tipo de imaginación que también da pie a Robinson. Tanto Hobbes, el autor de la primera ficción, como Defoe, el autor de la segunda, anticiparon la fábula del hombre hecho a sí mismo, el capitán de la industria que arranca desde cero para a ser el héroe de la historia” (31-32).

En Hobbes (1986, 88), el estado de naturaleza de los seres humanos es belicoso. Su hombre natural es singular, servil de las pasiones básicas e inmediatas y empujado por el temor y el interés propio competitivo. A su vez, la competición conduce a la guerra y a la invasión: el ser humano invade por “Ganancia”, “Seguridad” y “reputación”. Hobbes escribe,

“De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación, y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros” (87).

Como es bien sabido, Hobbes postula un estado inherente de conflicto humano donde el temor continuo domina “la vida del hombre solitario, pobre, asqueroso, bruto y corto” (87). Los seres humanos se encuentran entre ellos, no en cooperación, sino en competencia, y éste es el punto de inicio para el pensamiento de la naturaleza humana<sup>3</sup>. Esto se debe a que “la Ganancia”, “la Seguridad” y “la Reputación” son de oferta limitada y los seres humanos los han de complementar, llevándolos a conflicto. En la ontología de Hobbes, los individuos son naturalmente independientes y previos a la sociedad, definidos por la desconfianza y la preservación propia. Una vez conformada por contrato, la dependencia social es reforzada por El Soberano.

Sin embargo, la menos analizada ontología de Hobbes denota las manifestaciones tempranas del intercambio de mercado. Hobbes vincula el trabajo humano con la propiedad privada, señalando que “el valor o ESTIMACIÓN del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder” (Hobbes, 1996, 63). Marx (1976a)

<sup>3</sup> Arendt (1966) identifica a Hobbes como un moralista burgués por excelencia, sin igual en su habilidad para “derivar el bien público desde el interés privado”, donde el poder “es el control acumulado que habilita al individuo fijar los precios y regular la oferta y la demanda de tal modo que contribuyen para su propia ventaja”, 139-143.



ilumina el rol del trabajo en el pensamiento de Hobbes, señalando este pasaje como la articulación de la fuerza del trabajo como valor (274). La guerra de todos contra todos no es sólo física, sino también comercial. De este modo, Adam Smith comprendió (1999) el motivo del hombre apropiador: “la riqueza, como dice el señor Hobbes, es poder” (134). Para Hobbes, el poder del individuo proviene internamente de su trabajo.

Los personajes de Defoe comparten el mismo miedo inherente que el hombre natural de Hobbes. Robinson internaliza la guerra incluso cuando está solo. Después de comprender que no está tan aislado como pensó en un principio, Robinson vive durante un año y medio con un miedo constante de sus vecinos, los “salvajes”. Muchas de las características de Robinson son prefiguradas por la ontología atomista de Hobbes. Sin embargo, los aportes de Locke al concepto del estado de naturaleza, cruciales para la fundación de los derechos naturales del liberalismo, se incorporan a la construcción de Defoe. Locke hereda el individualismo de Hobbes, pero transforma el concepto con su tratamiento de la propiedad privada<sup>4</sup>.

Para Locke, cuando los seres humanos mezclan su trabajo con el mundo natural, éste se convierte en su propiedad privada, desde “toda la tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y cuyos productos pueda él usar, será en tal medida su propiedad” (Locke (1993, 128-130). Una vez que la naturaleza ha sido alterada por el trabajo humano, se ha creado el valor, fusión de la actividad de los seres humanos y el entorno natural. Para Locke, el estado de naturaleza es la libertad en la que “él es el legislador absoluto de su propia persona y sus posesiones, igual a los más grandes y súbdito de nadie”. Por eso no sólo el individuo, sino también los propietarios vienen a ser previos al orden social desde que el Estado actúa para preservar el derecho a la propiedad. La función de la sociedad es fundamentalmente sostener la propiedad. El individuo sólo tiene un interés en la sociedad en tanto que ésta ayude a la “mutua preservación de sus vidas, libertades y estados, a los cuales llamo por su nombre general, la propiedad” (178). El Estado actúa bajo esta mirada como regulador de los derechos de propiedad. La propiedad privada de los individuos es previa y constitutiva del orden político.

Este tema lockeano da vida al Robinson Crusoe, donde el trabajo concreto del individuo (o el de su esclavo) crea su propiedad en el estado de naturaleza. La vanidad de los protagonistas en la utilidad predispuesta de su trabajo no es la vanidad en la labor misma, sino la creación de su propia propiedad. Esta lógica le permite al protagonista afirmar y defender la isla como “un derecho de posesión” y ver que su duro trabajo (talar árboles, hacer balsas, plantar el cultivo, pastorear, etc.) no sólo permite su propia supervivencia, sino también afirmarlo como parte de su propiedad (Defoe, 2001, 80). Y justo como con el individuo laborioso de Locke, la propiedad de Robinson ha de ser protegida. Como señala Ian Watt (1957), Robinson “actúa como un buen lockeano – cuando otros llegan a la isla los fuerza a aceptar su dominio con contratos escritos reconociendo su absoluto poder (incluso cuando se nos ha dicho previamente que está corto de tinta)” (70). De esta forma, Defoe adopta explícitamente el contrato lockeano:

<sup>4</sup> Locke también rechaza el absolutismo de Hobbes, ver Wood (2012, 260-2). Sin embargo, Wood erróneamente minimiza la influencia de Locke en Defoe.

“Mi isla estaba ahora poblada y me consideré rico en súbditos. Me hacía gracia verme como si fuese un rey. En primer lugar, toda la tierra era de mi absoluta propiedad, de manera que tenía un derecho indiscutible al dominio. En segundo lugar, mis súbditos eran totalmente sumisos pues yo era su señor y legislador absoluto y todos me debían la vida. De haber sido necesario, todos habrían sacrificado sus vidas por mí” (Defoe, 2001, 190).

Una vez habitada, la isla de Robinson bien podría ser la de Locke. La propiedad privada está conectada directamente con el trabajo ejecutado y lo individual está conformado por la experiencia.

La explicación de Locke de la propiedad privada como originándose en el acto del trabajo es un momento importante en el desarrollo de la teoría laboral del valor. De acuerdo a Marx, “su filosofía sirvió como la base de todas las ideas de la totalidad del subsiguiente economía política inglesa” (Marx, 1963, 367). Marx le sumó profundidad a esta genealogía más amplia en los parámetros iniciales de *El Capital*. Marx comienza con una bifurcación de la categoría de valor, la categoría más abstracta de la riqueza moderna, y la inmediatez de la mercancía. Las mercancías encarnan el valor, la unidad del valor de uso y de cambio. Definiendo esta relación, Marx cita a Locke, “El worth [valor] natural de cualquier cosa consiste en su aptitud de satisfacer las necesidades o de servir a la comodidad de la vida humana”, después comenta:

“En los escritores ingleses del siglo XVII. suele encontrarse aún la palabra “worth” por valor de uso y “value” por valor de cambio, lo cual se ajusta, en un todo, al genio de una lengua que se inclina a expresar en vocablos germánicos [teutónicos] la cosa directa, y en latinos la reflexión” (Marx, 2010, 44).

A simple vista parece ser una simple observación sobre la etimología de los términos económicos, pero en realidad Marx está señalando la naturaleza transitoria del pensamiento político inglés durante dicho periodo. Marx ve las diferencias entre las palabras teutónicas y las latinas como una forma en la que el lenguaje refleja categorías sociales. Para los escritores ingleses, la identidad de las palabras worth/valor de uso (teutónico) y valor de cambio (latín) prueba el inicio de la abstracción del “valor” sobre el valor de uso. Este periodo en el pensamiento inglés es donde se origina el entendimiento del valor trabajo, para después asumir un desarrollo más avanzado por Ricardo en la economía política clásica. En la observación de que Locke entendió el “valor natural” de una mercancía en términos de valores de uso, Marx provee una crítica de la teoría del valor trabajo de Locke. Las mercancías tienen valor de uso, independientemente del tiempo de trabajo requerido para su producción. La explicación de Marx del valor de cambio no es una medida naturalista de esta cantidad de trabajo concreto, sino una explicación de cómo el valor aparece en el intercambio como “valor de uso para otros, valores de uso sociales”. Difiero de las interpretaciones tradicionales que comprenden a Marx como un continuador de la teoría laboral del valor de Locke o Ricardo, en vez de comprenderlo como alguien que ejecuta una crítica inmanente de la forma de valor específica al capital. En este sentido, Marx analiza la forma de valor como el modo específico en el que la riqueza es producida como una relación social en una sociedad caracterizada por relaciones de dependencia social.



Marx (1976a) valoró consideradamente la crítica de la desigualdad de riqueza de Rousseau. La comprensión de Rousseau (1979) de “las relaciones sociales” es específicamente apuntalada por una noción del trabajo como práctica social, donde la producción colectiva es vista tanto como un producto de la sociedad industrial como, dentro de la modernidad, como una necesidad. Como escribe en su tratado de la educación, el *Emilio*,

“El ejercicio de las artes naturales, para las cuales puede ser suficiente un hombre solo, conduce a la investigación de las artes industriales, que necesitan del concurso de muchos. Salvajes y solitarios pueden ejercer las primeras; las otras solamente nacen en la sociedad, haciéndola indispensable. Mientras únicamente se conoce la necesidad física, cada hombre se basta a sí mismo; la introducción de lo superfluo precisa a dividir y distribuir el trabajo, porque si bien es verdad que un hombre que trabaja solo no gana más que la subsistencia de un hombre, ciento que trabajen de acuerdo ganarán para que subsistan doscientos” (188).<sup>5</sup>

En este pasaje, Rousseau identifica la división moderna del trabajo. Significativamente, la desigualdad moderna tiene su base en esta división, que interrumpe el estado de naturaleza. Para enfatizar este significado, Rousseau destaca que “¡cuántas importantes reflexiones sacará nuestro Emilio sobre este punto de su Robinson!”<sup>45</sup>. En el “hombre natural” de Robinson, Rousseau encuentra el modelo educativo de una formación ideológica completa, tanto que recomienda que el libro sea interpretado en la práctica. El libro de Defoe ayuda al niño a identificar cuáles son los problemas de la división moderna del trabajo en la producción. Rousseau postula una jerarquía de estas divisiones: los “primeros y más respetables” siendo “la agricultura” y “en segundo lugar la herrería, la carpintería en tercer lugar”. Después se pregunta qué podría pensar Emilio, comparando la “subdivisión” con Robinson Crusoe:

“¿Qué pensará cuando vea que sólo subdividiéndose y multiplicando hasta lo infinito los instrumentos de unas y otras, se perfeccionará las artes? Dirá: todas estas gentes son neciamente ingeniosas; pensárase que tienen miedo de que les sirvan para algo sus dedos y sus brazos, según la multitud de instrumentos que inventan para no usarlos. Para ejercitar una sola arte, se han sujetado a otras mil; y cada artífice necesita una ciudad entera” (1979).

La novela tiene un valor educativo en la forma de un cuadro ideal del estado de naturaleza. Rousseau contrasta el trabajo de la sociedad industrial, que es salvaje, peligroso y dividido, con el de Robinson Crusoe, singular y auténtico, donde él ve todo el proceso de trabajo completado por el mismo instrumento e individuo. Presentando la novela como un lienzo ideológico del hombre natural, Rousseau critica las emergentes relaciones sociales de la sociedad industrial.

Sin embargo, la crítica de Rousseau se ve mermada por su individualismo metodológico. En su afirmación tiene un papel central el hecho de que la dependencia en los demás es una amenaza a la voluntad de los individuos, a quienes ve desde el punto de vista de su aislamiento (Ver Honneth, 2021). Esta postura es evidente en el *Discurso sobre la desigualdad*, donde “el primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (Rousseau, 1997a, 161). Esta cita abre la segunda parte del Discurso, que provee su explicación política de la desigualdad y la socialización

<sup>5</sup> Al principio, el Robinson Crusoe es el único libro que *Emilio* tiene permitido leer. Hegel (1991) considera el *Emilio* un modelo defectuoso para la educación moral desde que la naturaleza humana estaba confinada al individuo aislado, §153/196.

para elogiar su narrativa del individuo en el hipotético estado de naturaleza en la primera parte. En la segunda parte, Rousseau identifica la transición desde “el primer sentimiento de la humanidad” por su “preservación” al amor por la familia y la formación de “las naciones”, a los que concibe como una temprana o pre-política “sociedad naciente”, sin leyes o gobierno, pero compartiendo “un tipo de vida” (una región común, lenguas y costumbres) (Rousseau, 1997a, 161-7)<sup>6</sup>. La desigualdad se convierte en un problema económico con “la gran revolución” en la metalurgia y la agricultura, que no sólo expandió la población y las fuerzas productivas con una división del trabajo moderna, sino que también concentró los medios de producción en la propiedad privada creando una división entre ricos y pobres. De ahí que para Rousseau la desigualdad no es un producto de la naturaleza, sino el efecto de la propiedad misma. La crítica de Rousseau de la propiedad privada basa su análisis de la dominación política de los poderosos sobre los débiles en el Estado. El análisis económico y político está integrado dentro una patología social más amplia que él denomina *amour propre*, amor propio<sup>7</sup>. Su noción de *amour propre* expresa su preocupación por la vida emocional del individuo en la sociedad moderna. El *amour propre* denota la ansiedad que se desprende de la necesidad de posición social, reputación y estatus, de sentir el reconocimiento en los ojos de los demás<sup>8</sup>. La posición de Rousseau es que la desigualdad “nace con la sociedad” y el *amour propre* “inspira a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, y es la fuente genuina del honor”. El *amour propre* no existe en el estado de naturaleza, donde el individuo “es el único ser en el universo”, el que es capaz de darse una explicación de “sí mismo”, “el único juez de su propio mérito” (Rousseau, 1997a, 218). Fundada sobre la propiedad privada, la sociedad civil es la fuente de la alienación, la corrupción y el desorden de la sociedad industrial. La presencia de esta socialización, en contraste con el aislamiento del estado de naturaleza, produce el conflicto perpetuo y la dominación de los ricos sobre los pobres. El análisis de Rousseau de “De las primeras sociedades” en su *Contrato social* respalda su visión inicial de la integridad del individuo en el estado de naturaleza. De acuerdo con él,

“hay que convenir que Adán fue soberano del mundo, mientras lo habitó solo, como Robinson de su isla, habiendo en este imperio la ventaja de que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiradores” (1997b, 43).

Rousseau es el primer y más claro pensador que ve la fábula, pese a que sea deseable para la educación moral, en la forma de ser de Robinson<sup>9</sup>. Todavía su instancia metodológica en los individuos independientes es un límite fundamental de su exposición de la sociedad civil.

<sup>6</sup> Para un análisis detallado de los diferentes estadios del desarrollo político en *El Discurso sobre la desigualdad*, segunda parte, ver Masters (1968, 165-204).

<sup>7</sup> Ver también, Cohen (2010, 119-21).

<sup>8</sup> Para un análisis convincente de las tesis de Rousseau, que también demuestra cómo esta noción puede enmarcar subsiguientes representaciones de la derecha política, ver Neuhouser (2014, 63-108).

<sup>9</sup> Siguiendo a Rousseau, Kant notó (1991) que la insatisfacción moderna y “el agotamiento de la vida civil” lleva al individuo fantasioso a ser seducido por “los cuentos de Robinson Crusoe”, Kant (233).



## SEÑOR Y SIERVO

El concepto de Hegel del reconocimiento presenta una alternativa al individualismo de la tradición del contrato social. Sin embargo, el reconocimiento hegeliano no ha de verse de forma estrecha como una mera objeción colectivista a la teoría del contrato social. Hegel consideró que “el principio de la libertad”, esto es, el conocimiento dirigido a la libertad, se había articulado primero en la idea de la voluntad individual de Rousseau<sup>10</sup>. En el *Contrato social*, Rousseau concibe la libre voluntad del individuo como “la obediencia a una ley que uno se ha prescrito para sí mismo es libertad” (Rousseau, 1997b, 54). Hegel elogia el logro de Rousseau al declarar auto-legislativa la autonomía del individuo; sin embargo, recomienda que esta noción se amplíe comprendiendo la libertad como la realización de la interdependencia social<sup>11</sup>. La idea de Hegel del reconocimiento es diseñada explícitamente para incorporar la idea de Rousseau de la libertad individual, a la que considera perdida como consecuencia del atomismo del modelo del contrato social de Rousseau. Hegel caracteriza el contrato como “la asociación de los individuos en el Estado” (Hegel, 1991, §258/277). En la visión de Hegel, el reconocimiento permite que sean articulados el individuo y la libertad social. Para Hegel, el reconocimiento es la condición de posibilidad para que la individualidad misma pueda ser plenamente desarrollada (2018, §187/111). Hegel supera el paradigma del atomismo metodológico con su afirmación de que la comunidad social ofrece una sociabilidad positiva superior e irreductible a los individuos, pero todavía crucial para preservar la individualidad (Neuhouser, 2000, 177). La libertad individual es realizada en y a través de relaciones de interdependencia (Hegel, 1991, §149/192-3). Para Hegel, el reconocimiento es la forma de sociabilidad que permite a la libertad ser realizada en la unidad concreta del bien colectivo e individual. Para los contractualistas, lo individual sólo se introduce o conforma la sociedad una vez que se ha hecho un compacto entre el agregado de individuos y el soberano. Esta aproximación individualista está fundada en una ontología que abstrae a los individuos de las condiciones sociales que le dan significado a la individualidad. Mientras que esta antinomia es metodológicamente esencial para la teoría del contrato social, ontológicamente para Hegel lo individual ya es social. Un individuo solamente es tal por alguna relación hacia otros. Hegel demuestra que las relaciones de la personalidad individual, propiamente concebidas, necesitan una visión de la sociabilidad en la que el uno y el otro son mutuamente dependientes. Más adelante, Hegel defiende la verdad del individuo mostrando, a través de su dialéctica amo-esclavo, que la auto-conciencia individual se mide en contra de otros en la forma de una interdependencia. Los individuos sólo pueden lograr su libertad como libertad social, en la que los determinantes subjetivos de la personalidad son objetivamente substanciados y sostenidos por la sociabilidad de sus miembros.

<sup>10</sup> El libre albedrío es definido de esta manera: “la unidad del pensamiento con sí misma es la libertad, el libre albedrío” (Hegel, 1995, 402). Para un tratamiento reciente del reconocimiento cuyo argumento Hegel incorpora, pero yendo más allá, la autonomía del modelo de normatividad en Rousseau y Kant, ver Brandom (2019, 262-307). James (2013) es de ayuda para la interpretación de Rousseau por Hegel en su *Elementos de la Filosofía del Derecho*, 143-193.

<sup>11</sup> Para Rousseau, como Neuhouser apunta, “la interdependencia es sinónimo de la libertad”. Dejando en claro la distinción entre la independencia y la libertad, Neuhouser provee una reconstrucción histórica de cómo se incluye la dependencia social en el pensamiento de Rousseau, pero desafortunadamente minimiza el significado político de la crítica de Rousseau por Hegel.

La justificación de Hegel de su concepto de sociabilidad lo proporciona su dialéctica del señorío y la servidumbre (más conocida como dialéctica del amo/esclavo). Esta dialéctica juega un papel importante en *La Fenomenología del Espíritu* (1966), apareciendo como la transición de la conciencia a la autoconciencia. Este conocimiento es mediado por el sí mismo a través de otro, reflejando que “el yo es el nosotros y el nosotros el yo” (113). La autoconciencia es la estructura de la agencia en la que la verdad del individuo sólo puede ser sostenida en otro.

Hegel desarrolla una visión de la sociabilidad en la que la desconfianza y el miedo de los individuos son inadecuados como medio para comprender el auto-entendimiento. Hegel tiene en mente a Hobbes en la primera etapa de esta lucha, donde una falla a la hora de obtener el respeto entre los individuos deseantes conduce a la guerra. La necesidad del contrato emerge de esta “infravaloración” (Hobbes, 1996, 88). Sin embargo, Hegel piensa que esta lucha debe ir más allá: de una contención en un contrato a una contradicción más lejana. Ese momento se supera cuando los sujetos en conflicto llegan a ver sus propias conciencias unidas entre ellas. Se demuestra que su individualidad es mutuamente dependiente en su reconocimiento como iguales. El punto de inicio atomista de la teoría del contrato social se evidencia empobrecedor en la medida en que carece la mediación con el otro. Aunque la emergencia de la auto-conciencia es postulada conceptualmente y no históricamente, Hegel entiende (1991) esta relación como una manifestación en el mundo social. Él directamente establece una diferencia entre la “lucha por el reconocimiento” desarrollada en su dialéctica y “toda opinión histórica sobre el derecho de esclavitud y de dominio, [que] dependen del punto de vista que considera al hombre como una esencia natural” (57/86-7). Hegel está proveyendo una explicación histórica de la libertad con su insistencia en que la relación para sí y el otro se fundamenta en la forma histórica de la conciencia (Pippin, 2011, 87.). Sin embargo, el atomismo de la teoría del contrato social omite este proceso. La explicación de Hegel tiene que ver con cómo el individuo termina siendo consciente de que su libertad está unida a otro.

El reconocimiento se actualiza cuando la auto-conciencia existe “en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1966, p.113). Cuando se enfrenta con otro, la conciencia se encuentra a sí misma en el otro. “En primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en el otro” (Ídem). Por lo tanto, el reconocimiento tiene lugar mutuamente; en tanto que uno se reconoce a uno mismo, reconoce al mismo tiempo al otro, y de igual modo el otro al uno. La relación entre el uno y el otro, en la cual la conciencia vuelve a sí y es sustituida por un entendimiento superior de sí misma, se desarrolla en la dinámica entre el amo y el esclavo. Se trata de un escenario de “lucha entre la vida y la muerte” desde que en la acción “hecha por el otro, cada cual tiende pues a la muerte del otro”. Cada polo de la relación actúa para subyugar al otro y, poniendo en riesgo su vida, obtiene cierta verdad de su propia humanidad, negando la relación inicial y elevándose a una verdad superior<sup>12</sup>. Para Hegel, el riesgo de la vida

<sup>12</sup> Hobbes descuida la posibilidad de lucha donde “el deseo por el reconocimiento es más fuerte que el deseo de la vida en sí” (Pinkard, 2012, 63).



permite la libertad en la medida en que “es solamente arriesgando la vida que se mantiene la libertad” (Hegel, 1966, p.116). El amo y el esclavo comienzan en una inmediata oposición:

“pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (p.117).

Cada una de las instancias unilaterales de la relación es dependiente de la objetivación del siervo al deseo y la dominación del señor. El señor vive a través del siervo, mediándose a sí mismo a través de la cosificación del esclavo, una negatividad que somete al otro a su poder. “Deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia... pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial” (Hegel, 1966, p.118).

En sus lecturas de Liceo mientras redactaba los borradores de la Fenomenología (1986), Hegel usó al Robinson Crusoe para dilucidar este momento de la dialéctica. En la sección “Relación entre el Señor y el Siervo”, explica:

“[Que] esta libertad puramente negativa, que consiste en la abstracción de la existencia natural, no corresponde al concepto de la libertad, pues ésta es la igualdad a sí misma en la alteridad, por una parte, a la intuición de su sí mismo en otro sí mismo, y por otra parte, a la libertad no respecto a la existencia, sino en la existencia; una libertad que tiene la existencia misma. El sirviente carece de sí mismo y para su sí mismo tiene otro sí mismo, de modo que en el amo él se aliena y es superado como yo singular e intuye su sí mismo esencial como un otro sí mismo. En cambio, el amo intuye en el sirviente el otro yo como un yo superado y a su voluntad singular como conservada. (Historia de Robinson y Viernes)” (§35/62).

La dominación de Robinson de su esclavo demuestra la oposición entre dos auto-conciencias. Defoe describe de forma viva la captura de Viernes:

“Su cabello era largo y negro, no crespo como la lana; su frente era alta y despejada y los ojos le brillaban con vivacidad. Su piel no era negra sino muy tostada (...). Luego colocó su cabeza sobre el suelo, a mis pies, y colocó uno de los pies sobre su cabeza como lo había hecho antes. Acto seguido, comenzó a hacer todas las señales imaginables de sumisión y servidumbre, para hacerme entender que estaba dispuesto a obedecerme mientras viviese (...). En primer lugar, le hice saber que su nombre sería Viernes, que era el día en que le había salvado la vida. También le enseñé a decir amo, y le hice saber que ese sería mi nombre” (Defoe, 2001, 162-3).

Dando el nombre de un día en una isla sin el tiempo de calendario, Viernes, el esclavo de Robinson, es para él una “máquina de trabajo viviente” ya que su actividad productiva es servilista, no vendida como “fuerza de trabajo” (Marx, 1973, 465). En su lugar, su actividad se representa como si fuera un regalo, libremente dado a su señor. Viernes se convierte a la fe y a la ética de trabajo protestante, tal y como Robinson desea. Él está encantado de que Viernes “no solo trabaje con mucha disposición y empeño sino también con mucho entusiasmo”. Como en la dialéctica de Hegel, Robinson empieza a verse de forma acrecentada en Viernes. El esclavo se

vuelve expresión del amor propio egoísta de Robinson. Éste declara: “Por su parte, creo que me quería más que a nada en el mundo” (Defoe, 2001, 168). La comprensión de Robinson del amor de Viernes, quien se supone que debe encontrar su propio significado en su sujeción, se mantiene en la lógica de la relación señor/siervo. Sin embargo, para Hegel, la negación de la coseidad del siervo en la lucha por el reconocimiento expresa la importancia de la libertad social para la autoconciencia. Lo que Hobbes tomó como una existencia natural, el momento del miedo radical, en Hegel se demuestra como un problema cuando los seres humanos fallan a la hora de reconocer la sociabilidad de la vida humana.

La dialéctica del señor/siervo evidencia la necesidad de la dependencia. La vida y la muerte de las conciencias en conflicto se desarrolla como un problema de relaciones de reconocimiento de interdependencia. El siervo es dominado en su trabajo para el deseo del señor. Su reconocimiento de la supremacía del señor es en realidad indiferente para el señor porque él conoce su poder sobre el siervo. Más adelante, el señor rehúsa reconocer su dependencia real sobre el siervo porque rechaza reconocerlo a éste como un ser igual. La actividad laboral media este conflicto y define esta relación de servidumbre y dependencia. Hegel (1966) escribe: “a través del trabajo [esta conciencia servil] llega a sí misma” (120). El trabajo es la “actividad formativa” que media y da forma a la cosa mediante su negatividad; por lo tanto, “la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma” (Ídem). El significado de la dialéctica llega en este momento disruptivo. A través de este trabajo subyugado, los siervos, hechos para crear la cosa para sus maestros, cuya existencia es un predicado de sus trabajos, terminan siendo conscientes que su ser-para-ellos existe no en el señor, sino en sus propias vidas. Esta relación mediada define la lucha por el reconocimiento. A través del redescubrimiento de sí mismo “a través de sí mismo”, el siervo “deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí mismo sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño” (Ídem). Este proceso de concienciación mediante el trabajo habilita la libertad del siervo una vez que han entrado en el reconocimiento consciente de sí mismos y, al mismo tiempo, significa la muerte de la relación de servidumbre. Hegel toma esto como el memento de la verdad. En esta relación, los otros vienen a ser un fin autodeterminante en sí mismos en tanto que superan la objetivización y objetización de la servidumbre. Esta dialéctica mantiene que dicha dependencia se construye en la estructura humana de la auto-conciencia. Sin reconocer al otro, los señores se degradan a sí mismos. En el corazón de la lucha por la auto-conciencia está la negación de la dependencia en el otro. El reconocimiento muestra que la dependencia siempre está en juego en la libertad humana y articula cómo la actividad laboral media y forma la dominación y la servidumbre.

Manifestado en un mundo histórico, la lucha por el reconocimiento substancia la acción subjetiva de los humanos en el contenido objetivo del orden social (Hegel, 1991, §57/87). El reconocimiento es la actividad por la que los deseos y las necesidades del individuo son positivamente materializados como libertad social. Para que el mundo social sea libre, su libertad es condición para la realización de lo que Hegel llama la “universalidad interna” (Hegel, 1991, §153/196) del individuo. Para que el individuo sea libre, debe “pertenecer” a un orden social<sup>13</sup>. Esa

<sup>13</sup> Esta membresía implica identidades prácticas y roles sociales, ver Neuhouser (2000, 92-110).



idea de la sociabilidad conlleva que una política debe institucionalizar las relaciones de interdependencia para que el individuo reconocido actúe de acuerdo a fines universales (Hegel, 1991, §260/282). La realidad ética está localizada en la universalidad que solamente una racionalidad reconocida puede producir, cuando los individuos identifican su libertad con la libertad del mundo social. Esta concepción de la libertad comprende que el individuo es una condición de inteligibilidad de la modernidad, pero la posibilidad de la libertad moderna requiere que los individuos reconozcan su dependencia irreductible en el otro. Esta idea de la interdependencia social es por lo que Hegel (2018) afirma que “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (§175/107)<sup>14</sup>.

## RECONOCIMIENTO Y CAPITAL

El tema del reconocimiento desemboca en el concepto de capital de Marx. Aunque suele verse en relación a los *Manuscritos Económico-filosófico*, prefiero centrarme en la forma en la que la exposición de la servidumbre influye en la comprensión de Marx de la naturaleza y el desarrollo de las relaciones sociales capitalistas. Su explicación del llegar-a-ser del capital desarrolla la estructura del reconocimiento para incorporar la dependencia abstracta del valor. Marx fija la dialéctica de la servidumbre en la relación entre valor y capital. Como valor-en-proceso, el capital es trabajo muerto, actividad viva objetivizada que se ha convertido en la propiedad de otro. Como el trabajo muerto que se autoafirma, el capital aliena el trabajo vivo subjetivo. Por ejemplo:

“el trabajo vivo aparece como mero medio para realizar al trabajo muerto objetivado, para penetrarlo con su alma animada mientras que lo pierde en la tarea —y habiendo producido, como al final— un producto, riqueza alienada por un lado [por el otro,] la penuria que es la sola posesión de la capacidad de trabajo vivo” (Kojève, 1969, 64-5)<sup>15</sup>.

Marx ilumina el proceso en el que la objetividad del trabajo vivo “en sí y para sí” se convierte alienado “como el modo de existencia de una persona alienada” y postula una “capacidad laboral aislada y subjetiva, riqueza de y para el capitalista”. De este modo, la actividad productiva se vuelve extraña para uno mismo y los productos del trabajo aparecen como “material ajeno, instrumento ajeno y trabajo ajeno: como propiedad ajena”. La producción, en cambio, “se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la *drudgery* [la tarea penosa] y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida” (Marx, 2007, 424).

La dominación del capital reconfigura la dialéctica de la servidumbre entre el señor y el siervo en la relación de la actividad que da forma entre aquellos que compran y aquellos que venden su actividad humana como una propiedad. Las relaciones concretas son representadas como impersonales. La dependencia es decisivamente abstracta dado que el capital impone la lógica del intercambio mercantil sobre toda relación, aunque sea directa.

<sup>14</sup> Para la importancia de esta afirmación, ver Pippin (2011, 54-87).

<sup>15</sup> Ver Arthur (1983) para una crítica de esta interpretación.

Considerar de esta forma los análisis de Marx demuestra lo vacías que son las políticas de la igualdad formal en la medida en que esta relación media la dominación abstracta de la producción e intercambio de mercancías. La auto-relación del individuo es una forma de desconocimiento. El trabajador y el capitalista se encuentran cada uno en el mercado desigualmente, y aún así la conciencia de esta relación está enmascarada (Marx, 1976a, 271-2). El capital y el valor son formas objetivas mediadas por procesos productivos y de circulación alienados en los que la actividad viva es drenada y mitigada de sus características orgánicas. La dominación ahora es abstracta. El análisis de Marx sostiene que las condiciones básicas de la actividad humana son determinadas por esta relación. La necesidad de reconocimiento se presenta explícitamente, como el conocimiento de que el valor es realizado “forzadamente” como dominación. La conciencia [*Bewusstsein*] del proceso de producción del capital permite que “doblen las campanas” ya que, desde la lucha por el reconocimiento con el siervo, el trabajador se vuelve auto-consciente de que su actividad “no puede ser propiedad de un tercero” (Marx, 1973, 463)<sup>16</sup>. Esta discusión ayuda a reforzar el punto vital de que Marx, desarrollando a Hegel, localiza la superación del capital en la actividad auto-consciente que se configura por la forma social del trabajo. La negatividad inmanente de los trabajadores amenaza al capital existencialmente. Pero la importancia de esta dialéctica marca un desplazamiento temático más profundo en el pensamiento político, uno en el que Marx ensancha a Hegel. Este es el desplazamiento desde el contrato al reconocimiento.

La discusión de Marx de la acumulación originaria (*ursprünglich*) unifica el tema robinsoniano del productor individual con la creación del trabajo asalariado a través del desarrollo del capitalismo y sus relaciones de producción y propiedad específicas. El productor individual no nace de un accidente natural, sino mediante un proceso de fuerza y desposesión. La acumulación originaria es la precondition del capital, el “movimiento histórico” del desarrollo capitalista que separó a los productores capitalistas de su tierra y sus medios de producción, transformándolos en trabajadores asalariados y a su tierra y sus medios de producción en capital. Este proceso implicó el despejamiento y la “expropiación forzosa” de vastas cantidades de tierra común en Europa, la esclavización de las Américas y África, así como la colonización de India, China y más lugares (Marx, 1976a, 881). La esclavitud y la coerción estatal son “momentos” diferentes de la acumulación originaria, donde la fuerza es esencial para el desarrollo, la dominación y el reforzamiento de las características del trabajo en el capitalismo. En la distintiva formulación de Marx (2010), “la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* [desembozada] en el Nuevo Mundo”. Citando a Virgilio, señala irónicamente:

“Tanta molis erat [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “leyes naturales eternas” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en asalariados, en “pobres laboriosos” libres, ese producto artificial de la historia moderna. Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla”, el capital lo hace chorreando sangre y

<sup>16</sup> Por supuesto, esta actividad toma una forma diferente para el trabajador como fuerza de trabajo. 91. Marx y Engels (1989, 199). Ver también Bonefeld (2014, 79-95).



lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (950).

La existencia del capitalismo es tan “natural” como el proceso que lo trajo a la vida. Específicamente, la creación de la propiedad privada y del trabajo individualizado a través de la acumulación originaria fue la “antítesis a la propiedad social colectiva”. La propiedad privada es la forma correspondiente de propiedad al trabajo asalariado recientemente creado que obtiene su “libre individualidad” mediante el proceso de producción fragmentado, en el que el trabajador libre tiene que poner “por sí mismo en funcionamiento” las condiciones de trabajo. Marx señala cómo la concentración de los medios de producción privados se produce a expensas de la cooperación y se afirma en procesos de producción fragmentados y de “el control y la regulación sociales de la naturaleza” (Marx, 2010, 959).

Como la “nueva forma” de producción, el capitalismo se constituye en base a la sociabilidad abstracta del trabajador individualizado. Los procesos de trabajo son socialmente dependientes, pero ejecutados como actos de trabajo independientes y aislados, supeditados a la división del trabajo y a la medición cuantificable de la actividad laboral en tiempo de trabajo. La fuerza de trabajo es abstractamente socializada en cuanto el capital se centraliza y compete, se acumula y circula como valor. Marx desarrolla un análisis del desarrollo del capitalismo, que se afirma sobre la expansión colonial. En la oposición entre el “régimen capitalista” y el súbdito hay una “lucha” entre “dos sistemas económicos diametralmente opuestos”. En una frase con reminiscencias a la dialéctica señor/siervo, Marx (1976a) señala que es “en las colonias [donde se encuentra] la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli” (932). El colonizador expande el capital, pero no desea reconocer al otro racializado sobre el que depende dicha expansión. La verdad de la dominación sólo puede ser entendida a través de una investigación de las relaciones sociales específicamente históricas correspondientes. La acumulación originaria fuerza la “libertad” del trabajador asalariado mediante la dominación directa. Marx identifica el rol de la esclavitud y de la violencia en la creación de las relaciones sociales modernas y ayuda a trazar la significación de la forma de trabajo caracterizada en el Robinson Crusoe.

En el establecimiento de Robinson en la isla, repleto de fuentes para su propio trabajo esclavo, la fundación colonialista de la expansión capitalista temprana, un aspecto de un proceso más amplio de la acumulación “originaria”, se da en su forma pura. Robinson, el individuo, representa cada paso del proceso, convirtiendo una isla “inhabitada” en el modelo del establecimiento europeo, donde la tierra es poseída por él y es capaz de subyugar el trabajo de otros a su mandato en calidad de subordinados forzados. Mediante la reducción de la externalidad a la propiedad, las relaciones sociales burguesas implícitamente consideran al otro precapitalista como un esclavo, hasta que llegue el tiempo en el que los últimos afirmen su propio derecho<sup>17</sup>. Si el texto es interpretado como una expresión ideológica de la naturalización de las relaciones sociales modernas, entonces los orígenes y los fundamentos explícitos de estas relaciones como formas históricamente específicas de dominación se hacen evidentes. Lo que Marx (2007) deja en claro es que “el poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto histórico” (434).

<sup>17</sup> Fanon (1967) insiste en que el reconocimiento ha de ir más allá del nacionalismo liberal, 216-222.

El problema que tanto Hegel como Marx buscan superar es el atomismo implícito en la tradición del contrato social. La respuesta, desarrollada mutuamente con puntos en común, acarrea una noción de la sociabilidad en la que la actividad humana y la conciencia son inteligibles como productos de la historia. Para los dos pensadores, el mejor orden social es uno compuesto por instituciones racionales que habilitan a los individuos para que sean socialmente reconocidos. Marx (1973) afirma que dicho desarrollo debe implicar la libertad del “cuerpo social total”, donde la actividad humana sea racionalmente decidida “por los individuos sociales” (705-8).

## LA CRÍTICA DE MARX DE LAS ROBINSONADAS

Los comentarios de Marx sobre el Robinson Crusoe han recibido generalmente poca atención seria<sup>18</sup>. Muchos intérpretes han limitado sus análisis a una simple nota al pie sobre el uso de la metáfora literaria y después han abordado directamente los textos de Marx<sup>19</sup>. Incluso el cronista más riguroso de las referencias literarias de Marx, S. S. Praver, yerra al interpretar el significado del Robinson Crusoe. Praver (1976) escribe: “Lo que Marx verdaderamente ataca... no es el Robinson Crusoe en sí mismo, sino las ilusiones promulgadas por parte de determinados lectores mediante imitaciones más laxas, o mediante lecturas prejuiciosas e imperceptibles, o mediante un pensar fantasioso. Él está atacando el mito de Robinson Crusoe, no el libro en sí mismo” (274). Sin embargo, esta mirada descuida al Robinson Crusoe como expresión de un punto de vista teórico sintomático y, haciendo así, merma la importancia de la metáfora. Considerar que Marx presta únicamente atención al mito, y no al texto mismo, pone en peligro la comprensión de las especificidades de la novela. Robinson Crusoe transmitió, mediante la narrativa popular, la concepción del estado de naturaleza y la solidaridad individual en el pensamiento moderno. Robinson Crusoe es en sí mismo una expresión del mito emergente de una nueva lógica. Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes percibieron la narrativa del “industrial-solitario” en el “pensamiento burgués”, lo señalan. La “debilidad” de Robinson —la separación del individuo del colectivo— es su “fuerza social”. Como Odiseo, Robinson se rinde a la cruel suerte del mar. Una vez confinado en su isla, es forzado “imprudentemente a perseguir un interés atomista” de acuerdo a los “principios de la economía capitalista” (Adorno y Horkheimer, 1997, 60-1). Adorno y Horkheimer apuntan a la introducción del mito en la conciencia burguesa. Esta conciencia tiene raíces profundas, al naturalizar los intereses del individuo. Como mantiene Alfred Sohn-Rethel, el intercambio de mercancías necesita “la propiedad exclusiva” que promete que “cualquiera podría poseer el mundo como Robinson poseía su isla. Podemos, por tanto, afirmar que la singularidad de su existencia es lo que constituye la forma de intercambiabilidad de las mercancías” (Sohn-Rethel, 1978, 43).

<sup>18</sup> Marx es virtualmente ignorado en Richetti (2018).

<sup>19</sup> Como ejemplo, Cohen (1978).



El uso repetitivo del Robinson Crusoe por parte de Marx en sus borradores del Capital como una crítica de la economía política supone la combinación de su crítica del punto de vista del pensamiento económico con los postulados individualistas de la economía burguesa<sup>20</sup>. Marx somete el punto de vista a una crítica que expone tanto el funcionamiento interno de la economía política y las limitaciones y las barreras de dicho punto de vista. Una característica central de su crítica del pensamiento económico identifica los presupuestos ideológicos incrustados en una noción ahistórica de la naturaleza humana.

*La Miseria de la filosofía* (1989) polemiza contra del intento de Proudhon de reincorporar a Ricardo en una filosofía crítica, lo que acaba resultando en “una economía ideológica”(327) . Empezando “con el individuo simple” como productor, Marx señala (1955) que Proudhon reproduce la metáfora de Robinson, afirmando que “de acuerdo con la suposición del señor Proudhon, no hemos abandonado la posición solitaria y poco social de los Robinsones” (28-29). El argumento de Marx es que cualquier teoría que parte del individuo dado fuera del contexto de las relaciones históricas de dependencia, incluso si es socialista, termina siendo víctima de una mala comprensión de las categorías necesarias para asir las relaciones sociales capitalistas.

Una década después, en un texto más maduro como son los *Grundrisse* (2007), Robinson Crusoe aparece de nuevo pero adquiere una importancia mayor. La Introducción arranca con la categoría de producción; en un pasaje extenso, Marx escribe:

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Esta es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia. Hasta hoy, esta ilusión ha sido propia de toda época nueva” (3-4).

<sup>20</sup> Esto también se evidencia en el uso de Engels, véase Marx y Engels (1988, 379). Engels señala la conexión de Robinson con la trata de esclavos y, por lo tanto, “un “burgués” adecuado”, Marx y Engels (1995, 194). La metáfora también se usa a lo largo de Anti-Dühring, aunque no en una breve sección escrita por Marx, Marx y Engels (1987, 143-7, 153-4).

Este pasaje contiene una caracterización penetrante, aunque esquemática, de la ontología individualista empleada por la economía política. La producción capitalista es individualizada, pero no en la forma en la que la economía política presupone. La producción ocurre dentro de la sociedad, por lo que “el cazador y el pescador solos y aislados” ejemplificados en el Robinson Crusoe son el individuo burgués que la economía política proyecta retrospectivamente en el pasado como naturaleza. Más que ver la producción como un fin colectivo, la libre competencia y las relaciones laborales burguesas son proyectadas en el pasado, utilizándolas con pretensiones ideológicas particulares. La economía política digiere los lazos sociales rechazándolos: el individuo termina separado de sus lazos sociales y estos reducidos a “imaginaciones desprovistas de fantasía”. El individuo ahora aparece en “la forma puntual [Punk-tualitat]” (Marx, 2007, 445)<sup>21</sup>.

La adopción de la historia de Robinson en su vertiente literal se convierte en la ideología de “las robinsonadas” anticipada por los “profetas” del pensamiento burgués temprano<sup>22</sup>. Marx hace referencia directamente a Rousseau, pero, como he resumido, los profetas en la tradición que lo preceden también incluyen a Hobbes y a Locke<sup>23</sup>. Marx, acompañado de Hegel, encuentra que el modelo de Rousseau de la interacción social es muy limitado para explicar la historicidad de la sociabilidad humana. Rousseau concibe el contrato social como la asociación entre ciudadanos iguales que habilita la libertad como autonomía de sí y el bien común (Rousseau, 1997b, 49)<sup>24</sup>. Sin embargo, Rousseau no puede superar el dualismo entre el individuo y el colectivo en la medida en que entiende la sociedad como una unión de individuos “forzados a convivir juntos” en vez de verla como la actualización de la individualidad social (165).

La economía política toma sus presupuestos ideológicos de la tradición del contrato social, y mientras hace avanzar el entendimiento de las relaciones sociales investigando las categorías económicas, deja intacta la concepción de la naturaleza humana hallada en el pensamiento político burgués, especialmente en las filosofías de Hobbes y de Locke<sup>25</sup>. Marx deja claro que “las robinsonadas” del pensamiento burgués tienen una base histórica más allá de la metáfora. En ese sentido, los “historiadores culturales” a los que Marx se refiere en la cita anterior no captan la totalidad de las implicaciones del Robinson Crusoe, entendido como una reflexión acerca de relaciones específicamente históricas.

Más adelante, Marx señala una contradicción interna en esta concepción del interés propio universal. Si se dice que cada individuo busca su propio interés privado, esto debe convertirse en un universal: cada persona debe servir “sin saberlo al interés privado de todos, al interés general”. Este concepto es necesariamente abstracto, puesto que significa que o hay “una totalidad de intereses privados” o cada individuo actúa dificultando los intereses de otros, y por tanto “en lugar

<sup>21</sup> N. del T: “La forma puntual” se incluye en esta línea: “En este caso, el individuo nunca puede hacerse presente en la forma puntual con que aparece en cuanto mero trabajador libre”.

<sup>22</sup> Frederic Bastiat y Henry Charles Carey son los blancos contemporáneos de Marx. Los escritos económicos de Carey son los primeros escritos económicos en ubicar al Robinson Crusoe.

<sup>23</sup> Estoy de acuerdo con Neuhouser en concebir el contrato social de Rousseau como una crítica tanto de Hobbes como de Locke, con el objetivo de “establecer los principios de asociación política que eliminan el estado de guerra al imponer un orden dentro del cual los intereses fundamentales de todos los individuos pueden estar satisfechos”.

<sup>24</sup> Para una elaboración de este argumento, ver Cohen (2010).

<sup>25</sup> La advertencia de Rousseau (1997a, 176) a quienes “atribuyen al hombre una inclinación natural a la servidumbre” ayuda a demostrar el papel normativo de la naturaleza en su pensamiento.



de una afirmación general, de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien en una negación general”. Con esta explícita referencia a Hobbes, Marx señala la negación abstracta inherente a la teoría del contrato social, específicamente en el intento de definir el concepto de individualidad simplemente en oposición al concepto de sociabilidad, que permanece impensado. Mediante el rechazo de las categorías en su conjunto, los teóricos del contrato social sugieren ontologías mutuamente contradictorias: una de intereses privados compartidos y otra de hostilidad de los intereses propios. Marx busca disolver esta antinomia:

“El verdadero asunto está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzarse solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, están dados por las condiciones sociales independientes de todos” (Marx, 2007, 84).

Marx rechaza la noción idealizada y abstracta de la naturaleza humana transmitida por el individualismo y ofrece una ontología concreta, histórica y concedora de lo social.

## EL ROBINSON “SOCIALISTA” DE MARX

*El Capital* confirma el estatus ideológico de las reflexiones tempranas que Marx ofrece sobre el Robinson Crusoe. Sin embargo, a través de una crítica inmanente, Marx aporta la mirada de “un Robinson socializado”. Esta aproximación enriquece el uso crítico de la novela por parte de Marx, que la usa para demostrar lo verdadero en la falsedad de Robinson. La novela juega un papel prominente en el inicio crucial que constituye el capítulo primero del Volumen I y de la subsección “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”<sup>26</sup>. La sección sobre el fetichismo contiene una condensada pero lúcida elaboración de la manera en la que las relaciones entre personas se distorsionan en “la forma fantástica de las relaciones entre cosas” (Marx, 1967a, 165). Esto sucede en el proceso de producción para el intercambio, donde los artículos de uso humano terminan siendo mercancías rentables que a su vez median las relaciones humanas. Marx sugiere (2010) que el dinero, “la forma acabada” de la mercancía, “poner un velo de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto también las relaciones sociales entre los trabajadores individuales, haciendo aparecer dichas relaciones como relaciones entre objetos materiales, en vez de revelándose plénamente” (93). El dinero provee la medida socialmente objetiva para el tiempo de trabajo abstracto.

El rol del dinero en la novela de Defoe es significativo a este respecto. La importancia social de la forma-dinero se expresa dramáticamente cuando Robinson busca comida en el barco naufragado y tropieza con “cerca de treinta y seis libras en monedas europeas y brasileñas y en piezas de a ocho, y un poco de oro y de plata”. Su respuesta demuestra la unidad de mito y realidad en la novela:

<sup>26</sup> Esta sección fue añadida en ediciones posteriores del *Capital*, después de que apareciera como un Apéndice. La discusión de Robinson Crusoe, sin embargo, apareció en el primer capítulo original de 1867, pero se concentró en tres párrafos. Ver Marx (1976b, 35-6); Marx (1976a, 165).

“-¡Oh, droga!, ¿para qué me sirves? No vales nada para mí; ni siquiera el esfuerzo de recogerte del suelo. Cualquiera de estos cuchillos vale más que este montón de dinero. No tengo forma de utilizarte, así que, quédate donde estás y húndete como una criatura cuya vida no vale la pena salvar. Sin embargo, cuando recapacité, lo cogí y lo envolví en un pedazo de lona. Pensaba construir otra balsa pero cuando me dispuse a hacerlo, advertí que el cielo se había cubierto y el viento se había levantado. En un cuarto de hora comenzó a soplar un vendaval desde la tierra y pensé que sería inútil pretender hacer una balsa, si el viento venía de la tierra” (Defoe, 2001, 47).

El placer de Robinson al encontrar el dinero parece algo extraño a primera vista. Robinson no ve “ninguna forma de usarlo”, pero no puede soportar que se hunda hasta el fondo. Después reflexiona sobre el dinero como un “metal inútil” y anhela intercambiarlo por unas semillas o tinta porque las monedas “no tienen ningún tipo de valor para mí, porque no tienen ningún uso” (Defoe, 2001, 103). Cuando la tinta le sirve como un fin real en la isla (para registrar su narrativa), el dinero no puede ser otra cosa que una revelación de las pretensiones capitalistas de Robinson. En una isla sin dinero, debe de atesorarlo; sin embargo, sin el intercambio, el dinero de Robinson no representa nada. No tiene valor. En la producción capitalista, el dinero es la medida necesaria del tiempo de trabajo abstracto (Marx, 1976a, 188). Dado que su trabajo es concreto, puede medirlo frente a cualquier otra cosa, incluso frente al sol. El dinero no tiene ningún peso social sin el intercambio. Pero el hecho de conservar el dinero lo abastece con un capital que, una vez abandonada la isla, confirmará precisamente el uso del dinero.

Para el lector de nuestro mundo, la realidad es que el dinero, isleño o no, todavía mantiene una significación social. Adorno y Horkheimer sugieren que la promoción de “la nueva empresa confirma que el empresario desde siempre ha entrado en la competencia con mucho [capital] más que la sola fuerza de sus manos”. Incluso los esfuerzos laborales milagrosos de Robinson tienen poca importancia cuando se comparan con los tesoros socialmente reconocidos recuperados del naufragio. Adorno y Horkheimer (1997) conectan esta ideología con el concepto de riesgo de la economía política, para la que “las posibilidades para quebrar se convierten en el postulado de una moral que sirve de excusa para la ganancia”. Robinson “produce” su propia totalidad, “se da cuenta de la totalidad estando absolutamente separado del resto de los hombres” y encuentra el mundo mirando solamente “herramientas” y “cosas” (62). El individuo es auto-generado, produciendo su mundo de forma instrumental y apartado de la sociedad. Incluso estando solo en su isla, Robinson no puede más que pensar en términos condicionados por las relaciones sociales modernas y las proposiciones burguesas.

El “hombre natural” del mito presenta el concepto distorsionado de la sociedad operativa en la ideología burguesa. Las relaciones se reflejan solamente a través de la propia preservación del individuo, de la industria y de la utilidad. La discusión de Marx del Robinson expresa la manera en la que la ideología burguesa es individualista, promoviendo al productor aislado como un ideal humano y enmascarando la manera en la que la producción capitalista es social, la relación generalizada entre las personas como mediada por cosas. Esto hace que la producción social sea necesariamente abstracta y se comprenda de forma errónea. En la isla, Robinson expresa los dos momentos, promoviendo el primero como virtud de la humanidad y presuponiendo el último.



Sin embargo, en la mirada de Marx (1967a), las categorías facilitadas por los economistas burguesas fallan a la hora de captar la especificidad histórica de las relaciones entre “los trabajos privados y el trabajo colectivo de la sociedad” que condiciona la forma del trabajo (la relación entre el trabajo concreto y trabajo abstracto) (169). Con el Robinson Crusoe, Marx busca mostrar cómo la teoría del valor trabajo tradicional se equivoca a la hora de conceptualizar adecuadamente el valor. Marx establece el problema:

“Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar trabajos útiles de variada índole: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinson esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos. Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo humano. La necesidad misma lo fuerza a distribuir concienzudamente su tiempo entre sus diversas funciones. Que una ocupe más espacio de su actividad global y la otra menos, depende de la mayor o menor dificultad que haya que superar para obtener el efecto útil propuesto. La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinsón, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las diversas operaciones requeridas para su producción y por último del tiempo de trabajo que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinsón y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor” (Marx, 2010, 93-94).

Después de identificar fácilmente los determinantes del valor en el informe de Robinson sobre su tiempo de trabajo, Marx sugiere que la economía política está fundamentalmente constreñida por su punto de vista individualista. Incluso si sus practicantes adoptaran el mito, la economía política sería incapaz de deducir de esta simple relación la forma de valor. El trabajo de Robinson ayuda a clarificar el aspecto clave de la teoría de la forma valor, la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto.

El trabajo concreto de Robinson lo es en la forma más simple. Para sobrevivir, debe producir sus propios instrumentos, pescar y cazar para su propia supervivencia. Antes de esclavizar a Viernes, no hay ninguna división del trabajo en su isla porque produce todos y cada uno de los objetos que necesita. Crea productos útiles, pero, como señala Marx, Robinson trae con él los métodos de contabilidad propios de la industria moderna británica. Este acto recuerda a la discusión de Max Weber (2002) sobre el sistema de partida doble como el “cálculo” decisivo del capital, donde el registro de las entradas de dinero, salidas, controles y balances, llevan a una “hoja de balance final” (360-363).

Robinson rescata los instrumentos necesarios para registrar la producción y el consumo de su trabajo como si produjera mercancías con valor de cambio. Por eso, incluso sin relación de cambio, sus productos se encuentran implícitamente marcados por las categorías del valor de uso y del valor de cambio. Sin embargo, dado que Robinson no puede intercambiar realmente los

productos de su trabajo, incluso si mide y considera su trabajo como tiempo abstracto y vacío, su trabajo es concreto. Crea valor en el sentido de Locke. Es importante señalar que Robinson no produce trabajo abstracto —la sustancia del valor—, que precisa la venta del tiempo de trabajo. La crítica de la teoría laboral del valor de Marx mantiene que el valor no se crea sólo en la producción, sino en virtud de la unidad de la producción y el cambio. Para que los productos del trabajo se conviertan en valores, el trabajo ejecutado de forma privada debe de adquirir la forma social históricamente específica que iguala los actos de trabajo abstracto a través del intercambio de equivalentes. El valor es comprensible a través del dinero, la medida del tiempo de trabajo abstracto socialmente validado a través del intercambio. Esta forma social expresa que el trabajo privado solamente se convierte en valor después de venderse. Si la creación del valor necesita la producción privada y el intercambio, no importa cómo Robinson registre su tiempo y atesore dinero, tampoco adhiere su actividad a la ley del valor. Irónicamente, con el registro de su tiempo y el atesoramiento del dinero, el principio de intercambio que le daría valor al trabajo de Robinson es solamente asumido. La ausencia de intercambio en su isla no implica que su producción sea solo para el uso, sino también que el tiempo homogéneo y vacío que racionaliza su producción no tiene sentido.

Marx explica que sin el intercambio y sin la división del trabajo de la industria moderna, los productos del trabajo de Robinson son inmediatamente validados. Cuánto tiempo le haya dedicado Robinson a cada tarea individual es lo que le permite decidir el valor de acuerdo a cada uno. La crítica inmanente de Marx de la novela le permite apreciar esta intuición mientras señala la racionalización ideológica de la actitud contable de Robinson respecto a su tiempo de trabajo.

Marx critica la descripción que hace Robinson al dar por sentada como obvia su actividad para comprender empíricamente su mundo, marcado por la mentalidad de comerciante de las prematuras ideologías británicas. Su mundo es aquel que es edificado a través de sus esfuerzos individuales, que representan su ingenio, su astucia y la valoración práctica que hace de sus posibilidades para avanzar y beneficiarse de ese mundo que se le planta enfrente. La crítica de Marx muestra que las determinaciones del valor que se encuentran en la historia de Robinson no son ni examinadas ni desarrolladas por sus apologetas. Extendiendo la metáfora más allá de su función ideológica, Marx demuestra la verdad inmanente de la historia.

La imagen de la realidad expresada en el Robinson Crusoe es una donde el trabajo “es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo. En el proceso de producción simple —sin tener en cuenta el proceso de valorización— la transitoriedad de la forma de las cosas se emplea para poner su utilidad” (Marx, 2007, 306). El mito es el aislamiento y la ahistoricidad del proceso de producción, confinado a lo individual y separado del proceso de realización, la sociedad de intercambio que presupone el informe y el cálculo del tiempo de Robinson. Sin embargo, los comentarios de Marx implican una sociabilidad transformada y real en la que,

“no es ni el trabajo directo ejecutado por el hombre ni el tiempo por él trabajado, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma, gracias a su existencia como cuerpo de la sociedad; en una palabra, el desarrollo del individuo social” (Marx, 2007, 592).



A la luz de este concepto de sociabilidad, es posible ver cómo Marx aprecia la historia de Robinson. En uno de los pocos pasajes del *Capital* que abordan una sociedad poscapitalista, Marx sigue su discusión precedente de la producción capitalista aislada (y la producción para el consumo del feudalismo) con su concepción de la sociedad emancipada:

“Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de manera social, en vez de individual. Todos los productos de Robinson constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso para sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto social” (Marx, 2010, 96).

Esto implica que la producción para las necesidades de Robinson se mantiene y se generaliza una vez que la producción individualizada y abstracta es reemplazada por producción social real llevada a cabo mediante la cooperación. Podría parecer que Marx piensa que la sociedad poscapitalista es simplemente una inversión del proceso de producción capitalista. Pero hay más en juego en este pasaje. Lo que Marx encuentra más significativo es el reconocimiento social del trabajo de Robinson. La dimensión inmanente de la crítica de Marx sale a la luz. La libertad de la actividad productiva, que es postulada por Robinson, solamente puede convertirse en una realidad auto-consciente cuando es constituida socialmente.

Marx encuentra esta auto-consciencia como un elemento crucial de la producción racional. La actividad laboral es ahora ejecutada en una “total auto-consciencia” colectiva. No sólo Marx considera la negación del capital en términos de instituciones colectivas de un orden de productores asociados libres, sino que también pone énfasis en el carácter social del proceso de trabajo, lo que contrasta directamente con el trabajo individual de Robinson. Marx (1976a) no puede, sin embargo, disolver al individuo moderno en un retorno al comunismo precapitalista fundado “en la inmadurez del hombre como individuo”; sino que mantiene que los seres humanos son individualizados y reificados a través de las fuerzas productivas modernas que previenen que la sociabilidad sea comprendida en términos individualistas (173).

La concepción de Marx de la asociación libre vuelve sobre Robinson no para afirmar su industria como un ejemplo de su ser humano ideal, sino en la forma de una crítica inmanente. Busca mostrar el aspecto racional del trabajo de Robinson, su expresión concreta. En la primera versión del capítulo, Marx señala (1976b) que “la diferencia esencial” en el contraste entre Robinson y la asociación libre es que la producción “permanece social”. Marx no da una reivindicación abstracta para un plan futuro de la división de los resultados de la producción (la distribución). Más bien, su reivindicación es que planificar es en sí una cuestión específicamente histórica que depende de la correlación entre “la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades” (36).

La conceptualización de Marx de la asociación de individuos libres en términos de auto-consciencia se relaciona dialécticamente con el auto-control racional del proceso de trabajo por parte de los actores sociales. Esta posición anticipa una concepción normativa de la sociabilidad en la que la actividad productiva es reconocida como racional a través de la asociación mutua. Un



Robinson socialista contribuye a que el trabajo concreto sea entendido no en términos individuales, sino en términos sociales en los que la actividad es libre únicamente a través de la interdependencia. Para Marx, la libertad concreta conlleva la auto-consciencia y la asociación compartida. Marx busca conservar la afirmación ética de Hegel de que la auto-consciencia consigue su auto-satisfacción en la auto-consciencia de otros. Friedman y Nozick descartan la cooperación ética, pero para Marx la dominación del capital acuña las relaciones sociales como valor y nos previene de estar en casa en el mundo. La inteligibilidad de una vida ética requiere una forma social de libertad donde la cooperación sea racional.

La lectura de Marx del Robinson Crusoe sugiere que vio la novela como un muro de contención para el punto de vista de la economía política. Su interpretación no niega la individualidad ni la considera simplemente como ideología, pero demuestra los límites del individuo como un producto de la forma de trabajo del capitalismo. Los momentos sociales e individuales del proceso de trabajo son valorados por Marx en términos específicamente históricos como antinomia de la producción capitalista que requieren su negación. Sin embargo, la individualidad es abolida en una sociabilidad realizada a través de la libertad y la auto-consciencia del “trabajo social” organizado racionalmente. El individuo solitario y aislado y la sociabilidad abstracta de la producción son dos momentos determinados históricamente por el capital, pero abolidos cuando son reconocidos y hechos auto-conscientes en las relaciones sociales concretas y mutuamente aceptadas.

## AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a Paul Muldoon, a Tony Smith, a Daniel Andrés López, a Jesse Lambourn y a Robert Moseley por sus comentarios y sugerencias en los borradores iniciales de este artículo.



## REFERENCIAS

- Adorno, Theodor, and Horkheimer, Max. 1997. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- Arendt, Hannah. 1966. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arthur, Christopher J. 1983. "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology." *New Left Review* 1/142: 67-75.
- Bonefeld, Werner. 2014. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. London: Bloomsbury.
- Brandt, Robert B. 2019. *A Spirit of Trust*. Cambridge: Belknap Press.
- Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Joshua. 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.
- Defoe, Daniel. 2001. *Robinson Crusoe*. London: Penguin.
- Dobb, Maurice. 1973. *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eagleton, Terry. 1976. *Marxism and Literary Criticism*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Fanon, Franz. 1967. *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press.
- Friedman, Milton. 2004. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press. Geuss, Raymond. 2017. *Changing the Subject*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. 1966. *Fenomenología del espíritu*, 1973, México, FCE.
- Hegel, G. W. F. 1986. *The Philosophical Propaedeutic*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hegel, G. W. F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. 1995. *Lectures on the History of Philosophy, Volume 3*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hegel, G. W. F. 2018. *Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press. Hill, Christopher. 1980. "Robinson Crusoe." *History Workshop* 10: 6-24.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 2021. *Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, David. 2013. *Rousseau and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1991. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York: Basic Books. Krader, Lawrence. 1976. *Dialectic of Civil Society*. Amsterdam: Van Gorcum, Assen.
- Locke, John. 1993. *Two Treatise of Government*. London: J. M. Dent.



- MacIntyre, Alasdair, 1976. *Historia de la ética*, Madrid, Ediciones Paidós.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. *A Short History of Ethics*. London: Routledge.
- Macpherson, C. B. 1964. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press. Marx, Karl. 1955. *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl. 1963. *Theories of Surplus Value, Vol. 1*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl. 1973. *Grundrisse*. London: Penguin.
- Marx, Karl. 1976a. *Capital, Vol. 1*. London: Pelican.
- Marx, Karl. 1976b. *The Commodity*. In *Value*. New York: New Park Publications.
- Marx, Karl, and Engels, Frederick. 1989. *Marx and Engels Collected Works, Vol. 24*. Moscow: Progress Press.
- Marx, Karl, and Engels, Frederick. 1987. *Marx and Engels Collected Works, Vol. 25*. Moscow: Progress Press.
- Marx, Karl, and Engels, Frederick. 1988. *Marx and Engels Collected Works, Vol. 43*. Moscow: Progress Press.
- Marx, Karl, and Engels, Frederick. 1995. *Marx and Engels Collected Works, Vol. 47*. Moscow: Progress Press.
- Marx, Karl, 2007, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI.
- Marx, Karl, 2010, *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I*, Madrid, Siglo XXI.
- Masters, Roger D. 1968. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.
- Moretti, Franco. 2013. *The Bourgeois*. London: Verso.
- Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Neuhouser, Frederick. 2014. *Rousseau's Critique of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pinkard, Terry. 2012. *Hegel's Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, Robert B. 2011. *Hegel on Self-Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Prawer, S. S. 1976. *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Richetti, John, ed. 2018. *The Cambridge Companion to 'Robinson Crusoe'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Emilé*. New York: Basic Books.



- Rousseau, Jean-Jacques. 1997a. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1997b. *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1999. *The Wealth of Nations, Books I-III*. London: Penguin.
- Sohn-Rethel, Alfred. 1978. *Intellectual and Manual Labour*. New Jersey: Humanities Press. Watt, Ian. 1957. *The Rise of the Novel*. London: Penguin.
- Weber, Max. 2002. *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and other Writings*. London: Penguin.
- Wood, Ellen Meiksins. 2012. *Liberty and Property*. London: Verso